

LIBIDO DOMINANDI

SEKS JAKO NARZĘDZIE KONTROLI SPOŁECZNEJ

Spis treści:

Wstęp

Internet w Gazie: wyzwolenie seksualne jako polityczna kontrola7

CZĘŚĆ I

1. Ingolstadt, 1776	17
2. Paryż, 1787	31
3. Londyn, 1790	47
4. Paryż, 1792	57
5. Londyn, 1797	79
6. Londyn, 1812	89
7. Paryż, 1821	109

Część II

1. Paryż, 1895	119
2. Chicago, 1895.....	125
3. Brema, 1895	137
4. Greenwich Village, 1913	155
5. Zurych, 1914	161
6. Nowy Jork, 1914	167
7. Baltimore, 1916.....	177
8. Paterson, New Jersey, 1916.....	183
9. Nowy Jork, 1917	207
10. Wersal, 1919	217
11. Baltimore, 1919.....	223
12. Berlin, 1919	229
13. Nowy Jork, 1921	239
14. Nowy Jork, 1922	247
15. Moskwa, 1922	263
16. Moskwa, 1922	277
17. Moskwa, 1926	287
18. Wiedeń, 1927	293
19. Nowy Jork, 1929	299
20. Berlin, 1929	305

21. Berlin, 1930	317
22. Moskwa, 1930	321
23. Waszyngton, 1930	329
24. Nowy Jork, 1934	343
25. Nowy Jork, 1932	355

Część III

1. Nowy Jork, 1940	367
2. Nowy Jork, 1941	375
3. Bloomington, Indiana, 1942	389
4. Nowy Jork, 1947	401
5. Nowy Jork, 1947	407
6. Dartmouth, 1947	415
7. Bloomington, Indiana, 1950	431
8. Waszyngton, D.C., 1957.....	447
9. South Bend, Indiana, 1962	473
10. Waszyngton, 1964	489
11. Waszyngton, 1965, Rzym, 1965.....	507
12. Waszyngton, listopad 1965.....	529
13. Los Angeles, 1966.....	541
14. Nowy Jork, 1969	587
15. Notre Dame, Indiana, 1970.....	595
16. Hialeah, Floryda, 1970.....	603
17. Waszyngton, 1974	609
18. Filadelfia, 1976.....	627
19. Evansville, Indiana, 1981	643
20. Waszyngton, 1981	659
21. Waszyngton, 1992	675
Przypisy	701
Bibliografia	731

E. MICHAEL JONES



LIBIDO DOMINANDI

SEKS JAKO NARZĘDZIE KONTROLI SPOŁECZNEJ

WSTĘP

INTERNET W GAZIE: WYZWOLENIE SEKSUALNE JAKO POLITYCZNA KONTROLA

*Ask for this great Deliverer now, and find him
Eyeless in Gaza at the Mill with slaves,
Himself in bonds under Philistian yoke**

John Milton, *Samson Agonistes*

Londyn 1996

Internet nie zna przynależności do konkretnego miejsca, nie ma więc większego znaczenia, gdzie to się wydarzyło, gwoli ścisłości jednak podam, że przebywałem w Anglii, gdy zacząłem otrzymywać maile od Lisy i Heathem (chyba tak brzmiały ich imiona). Chciały, żebym odwiedził ich erotyczne strony internetowe. Ponieważ Internet nie jest związany z konkretnym miejscem, również ich imiona nie mają tutaj większego znaczenia. Ważne, że otrzymywałem niechciane materiały pornograficzne. Niepożądane maile powszechnie określa się mianem *spamu*. Jego pornograficzna odmiana to *blue spam*. Miałem zamiar napisać do Compuserve, mojego dostawcy Internetu, prosząc

* „Proście o tego wielkiego Wybawiciela i znajdźcie go/bezokiego w Gazie w kieracie niewolników/w okowach pod filistyńskim jarzmem” (przyp. tłum.).

o zablokowanie mojego adresu, tak żeby stał się dla takich nadawców niedostępny, ale wtedy właśnie od samego Compuserve otrzymałem *blue spam* reklamujący ich pornograficzne serwisy. *Quis custodiet ipsos custodes?* To, co jest sprzedawane jako usługa dostarczania poczty e-mail, okazuje się formą stręczycielstwa. Na podstawie tego, czego się dowiedziałem, w AOL jest jeszcze gorzej. Jeden z użytkowników tego serwisu on-line twierdzi, że codziennie zmuszony jest kasować ze skrzynki pocztowej setki podobnych maili. Podczas niedawnej rozprawy sądowej, kiedy zakwestionowano konstytucyjność ustawy Communications Decency Act*, Compuserve podpisał się pod opinią przyjaciela sądu (*amicus curiae***), udzielając poparcia osobom rozpowszechniającym pornografię. Jak było do przewidzenia, znając nasz system prawny, trzyosobowy zespół sędziowski obradujący w Filadelfii uznał CDA za ustawę sprzeczną z Konstytucją. Jeden z sędziów stwierdził, że „tak jak siła Internetu jest chaos, tak też siła naszej wolności zasadza się na chaosie i kakofonii nieskrępowanej wypowiedzi”.

Słowo „wolność” użyte przez jednego z wysokich urzędników systemu jest martwe, gdyż to, o czym w istocie tutaj mówimy, jest zniewoleniem. Teza, którą chciałbym przedstawić w mojej książce, jest prostym, ale mimo to rewolucyjnym (a raczej kontrrewolucyjnym) odwróceniem paradygmatu. Sprowadza się ona do stwierdzenia rzeczy oczywistej dla wszystkich, którym zdarzyło się odwiedzić owe strony internetowe i przez Heather bądź Lisę zostać poproszonym o podanie numeru swej karty kredytowej. Chodzi mianowicie o to, że pornografia, zarówno dziś, jak i wczoraj, była i jest formą przymusu, wymuszenia finansowego. Pornografia to sposób nakłonienia ludzi do tego, żeby płacili, a z racji przymusowego charakteru owej transakcji niewiele różni się od handlu narkotykami. Inaczej niż prostytutka, która jest również transakcją opartą na wewnętrznym przymusie, pornografia ściśle wiąże się z technologią, zwłaszcza z kopiowaniem i przesyłaniem obrazów. Jako że historia pornografii wiąże się z historią postępu i rozwoju (oczywiście technologicznego, nie zaś moralnego), czerpanie korzyści z ludzkiego uzależnienia w ciągu ostatnich dwustu lat naszej rewolucyjnej epoki przybierało coraz to bardziej jawną i jednoznaczną postać. To, co początkowo było zniewoleniem przez grzech, przybrało w końcu postać przymusu finansowego, a to, co pierwotnie akceptowano jako transakcję finansową, stało się formą politycznej kontroli. Rewolucja seksualna dokonywała się równocześnie z tego rodzaju rewolucją polityczną, która wybuchła we Francji w roku 1789. Oznacza to, że kiedy używamy pojęcia *rewolucja seksualna*, nie mówimy o seksualnym występku,

* Osobom łamiącym ustawę groziła grzywna do stu tysięcy dolarów oraz kara więzienia do dwóch lat. W roku 1997 zaskarżono ją do Sądu Najwyższego, który ją odrzucił jako niezgodną z Konstytucją Stanów Zjednoczonych (przyp. tłum.).

** „Opinia przyjaciela sądu” (*amicus curiae*) to znana w praktyce sądów zagranicznych i w kilkudziesięciu sprawach także w Polsce forma wyrażania poglądu przez organizacje pozarządowe na sprawę, którą rozpatruje sąd. Formułują ją na podstawie informacji i badań pozyskanych w ramach działalności statutowej. „Opinia przyjaciela sądu” ma w założeniu pomóc sądom w dogłębnym rozpatrzeniu sprawy, tak aby uwzględnił on argumenty i poglądy, których strony postępowania mogą nie podnosić podczas procesu (przyp. tłum.).

ale raczej o jego racjonalizacji, której następstwem jest czerpanie z niego korzyści finansowych, oraz o politycznym jego wykorzystaniu jako formy kontroli.

Ponieważ jednym z nieuchronnych następstw seksualnego „wyzwolenia” jest społeczny chaos, nieomal od samego początku owego wyzwolenia konieczne stało się wprowadzenie odpowiedniej kontroli. Ów dynamiczny proces jest tematem niniejszej książki.

Nie jest tajemnicą, że żądza seksualna jest również rodzajem uzależnienia. Moja teza głosi, że obecna władza zdaje sobie z tego sprawę i wykorzystuje tę sytuację dla własnych korzyści. Innymi słowy, „wolność” seksualna jest w istocie formą kontroli nad społeczeństwem. W istocie zjawisko, o którym tutaj mówimy, ma u swych podstaw gnostyczny system dwóch prawd. Po pierwsze, prawdy egzoterycznej, propagowanej przez władzę poprzez reklamę, edukację seksualną, hollywoodzkie filmy oraz system uniwersytecki – inaczej mówiąc, prawdy odnoszącej się do powszechnej konsumpcji, prawdy, wedle której wyzwolenie seksualne *jest tożsame* z wolnością. Po drugie, prawdy ezoterycznej, mówiącej o sposobach oraz metodach, jakie stosuje władza, czyli ludzie czerpiący korzyści z „wolności”. Głosi ona coś dokładnie odwrotnego od pierwszej, a mianowicie, że wyzwolenie seksualne jest rodzajem sprawowania kontroli, sposobem na utrzymanie się rządzących u władzy dzięki wykorzystywaniu namiętności i fascynacji naiwnych ludzi, którzy utożsamiają się z tymi uczuciami, jak gdyby rzeczywiście były ich własnymi, oraz identyfikują się z władzą, rzekomo umożliwiającą ich zaspokajanie. Ludziom ulegającym tym niezdrowym upodobaniom dostarcza się następnie stosownych wytłumaczeń, których mnóstwo znajdziemy na stronach internetowych, tym sposobem przekształcając ich w potężną siłę polityczną. Dzieła tego dokonują ci, którzy są doskonałymi ekspertami w manipulowaniu zalewem treści wizualnych oraz towarzyszących im usprawiedliwień.

Pierwsze nieśmiałe pomysły dotyczące sposobu wykorzystania seksu jako formy sprawowania kontroli nad społeczeństwem – podobnie jak ekonomiczne idee leseferyzmu – pojawiły się w dobie oświecenia. Skoro wszechświat jest maszyną, w której najważniejszą siłą jest grawitacja, społeczeństwo również stanowi rodzaj urządzenia napędzanego dążeniem do osiągnięcia partykularnych korzyści, człowiek zaś przestaje być bytem uświęconym, stając się mechanizmem, którego siłą napędową jest zaspokajanie własnych namiętności. Stąd niedaleko już do wyciągnięcia wniosku, że człowiek mający kontrolę nad swymi namiętnościami zyskuje władzę nad innymi.

Książka *What Wild Ecstasy*, historia rewolucji seksualnej pióra Johna Heidenrygo, jest jeszcze jednym przykładem historii liberalnej* – tym razem liberalnej historii seksualności. W istocie liberalny charakter mają wszystkie prace poświęcone

* Należy pamiętać, że stosowany przez autora termin „liberalny” ma w USA inne znaczenie niż w Europie. Liberalowie to przeważnie zwolennicy lewicowej Partii Demokratycznej, których poglądy najbliższe są europejskiej socjaldemokracji – antytradycyjnej i antyrynkowej. W Europie liberałami tradycyjnie określa się zwolenników wolnego rynku opartego o system tradycyjnych wartości (konserwatywny liberalizm) (przyp. red.).

dziejom seksualnego wyzwolenia. Ich morał sprowadza się do stwierdzenia „Ludzie wszędzie po prostu chcą być wolni” albo do jego feministycznego wariantu: „Dziewczyny zwyczajnie chcą się dobrze bawić”. To, że Linda Boreman Marchiano vel Linda Lovelace została pobita i zgwałcona podczas kręcenia *Głębokiego gardła*, nie ma tu nic do rzeczy. Dąży się do upowszechniania dogmatu głoszącego, że seksualna rozpusta jest wyzwoleniem, a sięganie po nie jest samo przez się usprawiedliwione, jeżeli więc nawet zdarzy się, że kilku ludzi przy okazji ucierpi (albo zginie), warto mimo wszystko cenę taką zapłacić.

Heidenry wyklada swoje metafizyczne karty na stół w rozmaitych miejscach napisanej przez siebie książki. Na samym początku powiada nam na przykład, że chodzi tu o „sposób, w jaki funkcjonujemy od mniej więcej roku 1965, kiedy to cząsteczki rewolty i oświecenia połączyły się, dając początek seksualnemu Wielkiemu Wybuchowi”¹. Innymi słowy, mamy tu oto klasyczne, oświeceniowe wyjaśnienie wszystkiego. Tak jak wszechświat fizyczny w całej swej wspaniałości, pięknie i uporządkowaniu nie jest w istocie niczym więcej niż przypadkowym ruchem maleńkich, zderzających się ze sobą cząsteczek, tak też wszystko, co dzieje się w społeczeństwie – od zjawisk ekonomicznych, po wyzwolenie seksualne – ma podobny charakter. Wytłumaczenie, które George Will odnosi do kwestii porządku ekonomicznego, John Heidenry stosuje do dziedziny moralności oraz seksualności. Zamiast atomów mamy atomistyczne jednostki, rolę grawitacji jako przemożnej siły sprawczej przejmują namiętności, a w miejscu uporządkowanego wszechświata opisywanego przez prawa fizyki mamy społeczeństwo, które zmienia się pod wpływem mechanizmów, takich jak wyzwolenie seksualne. Jaki z tego wyłania się obraz? Ludzie w każdym miejscu na Ziemi po prostu chcą być wolni, a cóż lepiej oddaje ową wolność niż, dajmy na to, masturbowanie się przy oglądaniu wyuzdanych obrazków w „Hustlerze”?

Ostatni przykład jasno świadczy o tym, że wcale nie o wolności tu mowa, lecz o pewnym rodzaju uzależnienia albo zniewolenia moralnego, które może dotyczyć zarówno jednostki, jak i kultury. W ten sposób jasno widać przekłamania obecne w książce Heidenry’ego. Rewolucja seksualna nie była oddolnym ruchem, nie zrodziła się ona w rezultacie połączenia „cząstek rewolty i oświecenia”, lecz powstała na mocy decyzji klas rządzących Francji, Rosji, Niemiec i Stanów Zjednoczonych, które w rozmaitych momentach minionych dwustu lat postanowiły tolerować pozamażeńskie zachowania seksualne jako rodzaj rewolty, później zaś jako formę politycznej kontroli. Książka Heidenry’ego jest częścią powszechnej mistyfikacji dotyczącej tego zagadnienia, nie zaś czymś, co może dostarczyć wyjaśnień niezorientowanym. Mimo to jednak jest cenna w tej mierze, w jakiej jest pozycją klasyczną, opisującą sposób, w jaki od trzydziestu dwóch lat wyzwolenie seksualne pełni rolę narzędzia sprawowania nadzoru nad społeczeństwem. Bernard Berelson, który pracował u Rockefellerów, był badaczem okresu oświecenia i wcielił jego tezy w życie, manipulując opinią publiczną w latach sześćdziesiątych, głównie w okresie walki z Kościołem katolickim o legalizację antykoncepcji. Edward Bernays był bratanikiem Zygmunta Freuda i ojcem nowoczesnej reklamy. Obaj

należeli do nurtu nawiązującego do tradycji iluminatów, zakładającej sterowanie ludźmi poprzez wykorzystanie ich namiętności w taki sposób, aby nie byli tego świadomi. Iluminaci zaś wyraźnie zaznaczają, że spośród wszystkich ludzkich namiętności właśnie te związane z seksualnością są najskuteczniejsze, gdy idzie o władzę nad człowiekiem.

Książka Heidenry^{ego} ukazuje, jak owa władza jest realizowana nie w teorii, ale w praktyce. Wziąwszy pod uwagę, że po wygnaniu z raju natura ludzka pozostaje ułomna, zalewanie kraju pornografią oznacza, że pewna część ludzi uzależni się od niej w taki sam sposób, w jaki zarzucenie kraju narkotykami spowoduje, że określony procent populacji zostanie narkomanami. A kiedy już to nastąpi, mandaryni kultury mogą wykorzystać konkretne aspekty owego uzależnienia przeciwko każdemu, kto występuje przeciwko ich władzy. Podtekst książki Heidenry^{ego} sprowadza się do przesłania, że każdy, kto przeciwstawia się wyzwoleniu seksualnemu, zostanie ukarany. W pewnym miejscu autor stwierdza, co następuje: „Kilkoro najzagorzalszych wrogów pornografii spotkał marny koniec”². Zapomina jednak powiedzieć, że ów nieszczęśliwy koniec pokazuje po prostu w zakamuflowany sposób, jak seksualną rozpustę można wykorzystać jako instrument władzy.

Najlepiej znanymi tego przykładami, opisanymi w pracy Heidenry^{ego}, są przypadki Jimmy^{ego} Swaggarta i Jima Bakкера, których upadek dokonał się wskutek uwikłania w skandale seksualne. Heidenry przyznaje nawet, że Bakker wrobiono w romans z Jessicą Hahn, nie chce jednak zrozumieć, jakie wnioski płyną z przedstawianych przezeń faktów. Nie wspomina również, że uwiedzenie Bakкера przez Hahn przedstawiono na odwrót, czyli to jemu przypisano aktywną rolę, aby zniszczyć go jako duchownego i to samo uczynić z innymi telewizyjnymi kaznodziejami działającymi w tamtym czasie. Gdyby Heidenry był konsekwentnym zwolennikiem wyzwolenia seksualnego, powinien pochwalić zarówno epizod Jimmy^{ego} Swaggarta z prostytutką, gdyż wizyta u niej w oczywisty sposób była konsekwencją oglądania pornografii, tak samo jak uprawianie przez Bakker seksu pozamałżeńskiego z Jessicą Hahn. Tego jednak Heidenry nie czyni, a jedynym sensownym wy tłumaczeniem stosowania owej podwójnej miary jest to, iż akt „seksualnego wyzwolenia” w rzeczywistości potencjalnie sprowadza się do formy politycznej kontroli i nabiera znaczenia jedynie w świetle politycznego wymiaru działań osoby, która go dokonuje. Dlaczego to, czego dopuścił się Jimmy Swaggart, jest złe, kiedy zaś tego samego dopuszcza się Larry Flynt, wychwała się go jako bohatera? Odpowiedź na tę zagadkę kryje się w polityce. Jimmy Swaggart znalazł się po złej stronie politycznego równania i dlatego można go było pomniejszać i lekceważyć, przedstawiając w „Penthouse” jako hipokrytę.

Motywacje, które kierowały Heidenry^m, są raczej oczywiste. Wyrastał w wierze katolickiej, pochodzi z rodziny, która jakiś czas po wybuchu I wojny światowej wykupiła firmę B. Herder Book – amerykańską filię katolickiego, niemieckiego domu wydawniczego. Heidenry odebrał konserwatywne, katolickie wychowanie, a wylądował ostatecznie w redakcji „Penthouse’a” i w tym kontekście jego książkę można postrzegać jako racjonalizację moralnych oraz religijnych wyborów,

których dokonał na przestrzeni życia. Historia się jednak na tym nie kończy. Ludzie kierowani przez motywy podobne tym, jakie inspirowały Kinseya, są wykorzystywani przez innych, zdolnych czerpać polityczne zyski ze świata, w którym wartości moralne zostały zdewaluowane, a ich miejsce w roli wyznacznika relacji społecznych zajął pieniąż. Ci, którzy ulegają seksualnemu uzależnieniu, ale nie akceptują światopoglądu „seksualnego wyzwolenia”, zostaną zdemaskowani. Ci, którzy są mu przeciwni, ale nie uczestniczyli w żadnych możliwych do ujawnienia seksualnych skandalach, zostaną potraktowani protekcyjnie i zignorowani. Ci, którzy akceptują ideologię wyzwolenia seksualnego, mogą postępować, jak im się żywnie podoba, jednakże czyniąc tak, poddają się już seksualnej kontroli tych, którzy sferę tę nadzorują.

Cały system, który nieuczciwie wychwala Heidenry, opiera się na podwójnej moralności – autor korzysta z niej, lecz się do tego nie przyzna. Cytuje ze wszystkimi pikantnymi szczegółami demaskujący Swaggarta artykuł zamieszczony w „Penthouse”. Rzuca się jednak w oczy brak w jego książce równie drastycznego tekstu, także wydrukowanego w „Penthouse”, który opisywał romans Billa Clintona z Gennifer Flowers. Skoro „Penthouse” jest wiarygodnym źródłem informacji w pierwszym z przytoczonych przypadków, dlaczego nie jest nim w drugim? Odpowiedź jest oczywista. Atakowanie prezydenta Clintona nie idzie w parze z żadnym celem politycznym, gdyż Clinton popiera ideologię wyzwolenia seksualnego, które kultura *mainstreamu* wykorzystuje jako narzędzie sprawowania władzy nad obywatelami. Rząd najpierw w imię wyzwolenia promuje seksualne uzależnienie, następnie traktuje je jako rodzaj narzędzia władzy, której później używa do niszczenia każdej odpowiednio wpływowej jednostki przeciwstawiającej się tej ideologii.

W nawiązaniu do tego samego tematu pozwólmy sobie na następujący myślowy eksperyment. Wyobraźcie sobie reakcje prasy, gdyby Kenneth Starr* albo senator Jesse Helms** zostali przyłapani w męskiej toalecie na nagabywaniu i namawianiu do nierządu podstawionego im agenta. A teraz pomyślcie, jak zareagowałaby prasa, gdyby to samo uczynił Barney Frank***. Dlaczego w pierwszym przypadku podniósłby się wielki krzyk, a w drugim dziennikarze przeszliby nad tym do porządku dziennego (jak wówczas, kiedy Frank poinformował swoich wyborców, że korzystał z usług męskiej prostytutki)? Dlaczego ten sam czyn jednocześnie może być oceniany jako odpychający i jako służący wyzwoleniu, w zależności od polityki uprawianej przez tego, kto go popełnia? Odpowiedź jest prosta: wyzwolenie seksualne jest formą politycznej kontroli. Frank i Clinton są chronieni, gdyż akceptują ideologię seksualnego wyzwolenia, Swaggarta zaś niszczy się za to

* Kenneth Starr, amerykański prawnik, pełnił funkcję sędziego Sądu Apelacyjnego i zastępcy prokuratora generalnego (przyp. tłum.).

** Jesse Helms (1921-2008), amerykański polityk, wieloletni senator Partii Republikańskiej ze stanu Karolina Północna. Członek senatu w latach 1973-2003 (przyp. tłum.).

*** Barnett „Barney” Frank, polityk amerykański, działacz Partii Demokratycznej. W 1987 był drugim w historii Izby deputowanym, który ujawnił publicznie swoją orientację homoseksualną. W 2009 zajął pierwsze miejsce na dorocznej liście pięćdziesięciu najbardziej wpływowych amerykańskich gejów i lesbijek, przygotowywanej przez magazyn „Out” (przyp. tłum.).

samo, za co Larry'go Flynta czyni bohaterem kultury. Jedyłą rzeczą, która broni Starra i Helmsa przed Iosem Bakkerem i Swaggartem, jest życie, jakie obaj prowadzą.

Zajmijmy się teraz historią. Pomysł, że wyzwolenie seksualne może być wykorzystane jako rodzaj kontroli politycznej, nie jest nową ideą. Idea ta stanowi sedno opowieści o Samsonie i Dalili. Przekonanie, że grzech jest formą zniewolenia, jest kluczowe dla dzieł św. Pawła. Św. Augustyn w swoim *opus magnum* – będącym obroną chrześcijaństwa przed oskarżeniami pogan głoszących, że przyczyniło się ono do upadku Rzymu – podzielił świat na dwa państwa: Państwo Boże, które ponad siebie kocha Boga, oraz Państwo Człowieka, Państwo Ziemskie, które nad Boga kocha same siebie. Augustyn opisuje to drugie państwo jako pałające „żądzą panowania”, które zarazem „samo jest pod panowaniem żądzy panowania”³. *Libido Dominandi*, pragnienie dominowania, jest zatem dążeniem paradoksalnym. Niezmiennie oddają się mu ludzie będący zniewoleni przez te same namiętności, które rozbudzają w innych, aby uzyskać nad nimi władzę.

Dychotomia, którą opisuje św. Augustyn, istnieje od zawsze. I będzie istniała dopóty, dopóki istnieje człowiek. Rewolucjoniści okresu oświecenia nie stworzyli żadnego nowego świata, nie stworzyli również nowego człowieka, który miał zaludnić ten nowy wspaniały świat. Oni jedynie przyjęli światopogląd św. Augustyna i odwrócili jego wartości. „Kondycja człowieka moralnego to stan pewności i spokoju, kondycją człowieka niemoralnego jest stan ustawicznego wzburzenia”⁴. Autorem tych słów nie jest św. Augustyn (aczkolwiek z całego serca by się z nimi zgodził), lecz markiz de Sade. Wspominam o tym po to, aby pokazać, że św. Augustyn i de Sade reprezentują tę samą antropologię i taką samą racjonalną psychologię. Różnią ich natomiast wartości, które przypisywali prawdom obu nauk. Dla Augustyna ruch był czymś złym, zaś dla rewolucjonisty Sade'a odwieczny ruch wywoływany gwałtownymi namiętnościami był rzeczą dobrą, ponieważ podtrzymywał „konieczne wzburzenie, w jakim republikanin powinien stale utrzymywać społeczeństwo, do którego należy”⁵.

To samo da się powiedzieć o ich rozumieniu wolności. To, co jeden z nich nazywał wolnością, drugi określał mianem zniewolenia. Ale dychotomia dwóch państw Augustyna – poniżającego siebie z miłości do Boga oraz poniżającego Boga wskutek uwielbienia dla samego siebie i własnych namiętności – to coś, na co obaj mogliby przystać.

Późniejsze wydarzenia są historią zamysłu zrodzonego z oświeceniowego odwrócenia chrześcijańskich prawd. „Przewrotnie usiłują naśladować Ciebie ci wszyscy, którzy odrywają się od Ciebie i przeciw Tobie się buntują”⁶ – pisze Augustyn w *Wyznaniach*, zwracając się do Wszechmogącego. To samo można powiedzieć o oświeceniu, które miało swój początek jako ruch zmierzający do wyzwolenia człowieka, a niemal z dnia na dzień przekształciło się w przedsięwzięcie zmierzające do uzyskania nad nim kontroli. Niniejsza książka to opowieść o tej transformacji. Można w niej widzieć historię rewolucji seksualnej, nowoczesnej psychologii lub wojny psychologicznej. Tym, co je wszystkie łączy, jest wielopokoleniowe przedsięwzięcie realizowane metodą prób i błędów z zamysłem wypaczonym przez

namiętności, a sprowadzające się do tych samych konkluzji, do jakich doszedł św. Augustyn pod koniec istnienia Rzymskiego Imperium. Człowiek ma tylu panów, ile przywar, wad i słabości. Sprzyjając im, władza działa na rzecz zniewolenia, które może przyjąć postać kontroli politycznej. Pozostaje jedynie pytanie, czy owo zniewolenie daje się wykorzystywać dla czerpania z niego korzyści finansowych i politycznych, a jeśli tak, w jaki sposób można to osiągnąć. Najlepszą metodą kontrolowania ludzi jest ta, która osiąga swe cele, pozostawiając ich całkowicie nieświadomymi faktu, że podlegają kontroli, a najlepszą drogą do tego jest systematyczna manipulacja ich pożądaniami, albowiem człowiek się z nimi utożsamia. Bronią ich, broni swojej „wolności”, którą zazwyczaj pojmuje jako nieograniczoną możliwość zaspokajania własnych pragnień, nie rozumiejąc najczęściej, że niezwykle łatwo jest manipulować nimi z zewnątrz. Manipulacja ta służy dziś mrocznym siłom do udoskonalania systemu finansowego i politycznego nadzoru oraz eksploatacji. Dogłębnie rozumieli to św. Paweł i św. Augustyn, nazywając zjawisko owo „zniewoleniem przez grzech”. Książka ta, opisując spójną konstrukcję światopoglądu opartego na zjawisku tym, wyjaśnia, w jaki sposób wyzwolenie seksualne stało się formą politycznej kontroli.

E. Michael Jones
South Bend, Indiana
20 lutego 1999

CZEŚĆ I

ROZDZIAŁ 1

INGOLSTADT, 1776

Po czterech latach zwłoki, 7 sierpnia 1773 roku, papież Klemens XIV uległ w końcu naciskom Burbonów oraz ich masońskich ministrów i rozwiązał znany na całym świecie zakon Towarzystwa Jezusowego. Jezuitów usunięto już wcześniej z Portugalii i Francji; zlikwidowanie ich zakonu przez Kościół, któremu pragnęli służyć, było posunięciem o nieprzewidzianych konsekwencjach dla Europy. Zaledwie jedno pokolenie później każda z dynastii, która przyłożyła rękę do jego rozwiązania, w tym również samo papieństwo, stanęły w obliczu rewolucji. Władca Francji z rodu Burbonów został zdetronizowany i ścięty przez motłoch, który rychło zwrócił przeciw samemu sobie w obłądnej orgii krwi, trwającej aż do początku XIX stulecia. Kres położył jej dopiero upadek Napoleona, będący następstwem klęski zadanej mu przez sprzymierzonych. Zaowocowało to przywróceniem monarchii oraz pokoju i stabilności w Europie na kolejne sto lat. Mimo owej klęski, zrodziła się wówczas nowa koncepcja – idea rewolucji, której upiorna obecność w dziedzinie polityki trwała przez dwieście lat, a w sferze kultury nawet dłużej.

Zadne z tych zjawisk rzecz jasna nie ujawniło się tuż po decyzji papieża; bezpośrednie następstwa rozwiązania zakonu jezuitów nie miały aż tak istotnego wymiaru. Wolnomularze mogli upatrywać w tym dowodu własnej politycznej przewagi, dla uczonych jednak była to okazja dla popchnięcia do przodu własnych karier. Jednym z ludzi, którzy uznali, że nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło, i wykorzystali klęskę jezuitów dla osobistych korzyści, był Adam Weishaupt. Urodził się w Ingolstadt 6 lutego 1748 roku. Od siódmego do piętnastego roku życia uczył się w jezuickim gimnazjum, które zakon prowadził w jego rodzinnej miejscowości. W tym czasie jego postawa wobec jezuitów przybrała postać mieszaniny miłości oraz nienawiści i utrwaliła się w nim na resztę życia. Zaowocowało

to stworzeniem opartej na jezuickiej duchowości koncepcji *Seelenanalyse*, co z kolei miało daleko idące konsekwencje.

W roku 1773 Weishaupt miał dwadzieścia pięć lat i był już profesorem prawa katedry uniwersytetu w Ingolstadt. Jedenaście lat później bawarski pisarz Johannes Pezzl, który zrobił karierę na analizowaniu charakterów innych ludzi, napisał jeden ze swoich szkiców, których kilka zachowało się po dziś dzień. Opisał w nim Weishaupta jako „bladego, sprawiającego wrażenie twardego i niewzruszonego człowieka, który do tego stopnia był pochłonięty samym sobą, że jedynymi ludźmi, którzy kiedykolwiek się doń zbliżyli, było kilkoro kolegów-wykładowców”¹. Dzięki rozwiązaniu Towarzystwa Jezusowego Weishaupt umocnił swoją pozycję na uczelni, objął bowiem katedrę prawa kanonicznego oraz filozofii praktycznej. Katedra ta, od ponad dziewięćdziesięciu lat zarezerwowana dla jezuitów, mogła mu teraz przysiąc, choć nie był teologiem.

Błyskawiczny awans Weishaupta zapewne zdopingował go do snucia planów dalszej kariery, wykraczały one jednak poza zwyczajne i przyziemne akademickie rozgrywki. Weishaupt chciał się upewnić, że jezuita nie odzyskają wpływów na uniwersytecie w Ingolstadt, zaczął więc najpierw rozglądać się za możliwością wstąpienia do masonerii bądź innej tajnej organizacji, których pod koniec stulecia zwanego wiekiem tajnych stowarzyszeń powstawało wiele. Po kilku próbach, które podjął w tej sprawie w lożach Monachium i Norymbergi, zniechęcił się do wolnomularstwa wskutek jego dziwacznych rytuałów. Podobnie zareagował po zetknięciu się z różokrzyżowcami z sąsiedniego Burghausen, do których dotarł za pośrednictwem swoich studentów.

Ponieważ rozczarował się istniejącymi tajnymi stowarzyszeniami, postanowił utworzyć własne, aby jezuita nigdy już nie powrócili do Ingolstadt. Być może z uwagi na ducha owych czasów, a może dzięki geniuszowi Weishaupta, jego zdolnościom do kierowania ludźmi oraz umiejętności psychologicznej manipulacji, poczęta przezeń idea zaczęła żyć własnym życiem i szybko okazało się, że uczelniane ramy są dla niej zbyt ciasne. Nie dlatego, że uniwersytet nie miał związku z jego planami. Jako profesor Weishaupt miał styczność z młodymi, łatwo ulegającymi jego wpływowi ludźmi, którym zaszczepiał antyklerykalne przekonania; wielu jego studentów odurzonych możliwościami, jakie oferowała im tamta epoka, chętnie dało się wciągnąć do utworzonego przezeń tajnego stowarzyszenia. 1 maja 1776 roku Weishaupt powołał do życia organizację, której nadał nazwę Klubu Doskonalenia, zmienioną na Zakon Pszczół, a następnie na Zakon Iluminatów, pod którą to znamy ją dzisiaj.

Znaczenie iluminatów nie zasadza się na ich politycznej skuteczności (istnieli tylko nieco ponad osiem lat); znacznie ważniejszy jest tutaj sposób ich wewnętrznej organizacji. Czerpiąc wzorce zarówno od jezuitów, jak i masonów, Weishaupt opracował wyjątkowo wyrafinowany system kontroli opartej na manipulowaniu ludzkimi namiętnościami. Od jezuitów zapożyczył koncepcję badania sumienia, a od Kościoła katolickiego, do którego członkowie Towarzystwa Jezusowego należeli, spowiedź sakramentalną; w ten sposób stworzył system zwany *Seelen-*

spionage, który umożliwiał mu kontrolowanie adeptów w taki sposób, że nie byli oni tego świadomi.

Iluminaci zapewne nie staliby się niczym więcej niż kolejnym bawarskim bractwem, gdyby nie atmosfera epoki i przypadkowe, lecz szczęśliwe spotkanie Weishaupta z pochodzącym z północnych Niemiec arystokratą o wyjątkowym talencie organizacyjnym. W świecie niemieckojęzycznym masoneria pojawiła się w roku 1737, kiedy w hamburskim pubie „Enlischen Taverne” powstała pierwsza niemiecka loża „Absalom”. Jeszcze tego samego roku w Berlinie otwarto lożę „Aux trois aigles blancs”, a w 1740 roku „Aux trois globes”. W Wiedniu w roku 1742 powołano do życia lożę „Aux trois canons”. Weishaupt, który od pewnego czasu był zafascynowany masonerią, w roku 1777 wstąpił w końcu do nowo otwartej w Monachium loży Ścisłej Obserwy „Zur Behutsamkeit”. W 1780 roku, uczestnicząc w spotkaniach frankfurckiej loży „Zur Rinigkeit”, Weishaupt poznał o cztery lata odeń starszego Adolfa Freiherra von Knigge, który od razu uległ jego urokowi. Von Knigge przystąpił do masońskiej loży Ścisłej Obserwy w Kasell w 1773 roku, ale podobnie jak wielu innych masonów nie był zadowolony z zastanego przez siebie *status quo*. Mierziły go skomplikowane rytuały oraz nieustanne wewnętrzne niesnaski i kłótnie, które powodowały dzielenie się wolnomularzy na coraz to nowe grupy i odłamy. W organizacji iluminatów stworzonej przez Weishaupta, von Knigge upatrywał narzędzia, które pozwoli mu zlikwidować ów chaos, zaprowadzić porządek i zreformować coraz to bardziej skłóconą masonerię.

Ponieważ następstwem Wojny Trzydziestoletniej był podział Niemiec zgodnie z regułą „czyja władza, tego religia”, von Knigge, który 5 lipca 1778 roku został członkiem iluminatów, spowodował, że w istocie katolicka i bawarska organizacja Weishaupta zyskała możliwość działania w protestanckich księstwach północnych Niemiec. Dzięki temu oraz zapałowi i organizacyjnym talentom von Kniggego, liczba członków zakonu zaczęła wzrastać. Krótco po jego przystąpieniu do iluminatów, liczba adeptów w całych Niemczech wynosiła już pięćset osób. Same liczby jednak nie mówią wszystkiego. Von Kniggemu, być może dlatego, że był arystokratą, udało się sprawić, iż oprócz studentów Weishaupta do iluminatów zaczęli przystępować przedstawiciele arystokracji oraz wpływowi biurokraci i myśliciele z całego obszaru Niemiec. Von Knigge sprytnie wykorzystywał istniejące już loże masońskie jako źródło pozyskiwania nowych członków.

Kluczowym wydarzeniem okazał się Konwent z Wilhelmsbad, czyli kongres wolnomularski, który obradował niedaleko Hanau od 16 lipca do 1 września 1782 roku. Miał on, jak się okazało, daleko idące konsekwencje nie tylko dla loży Ścisłej Obserwy, ale również dla wszystkich europejskich loży. Henry de Virieu, wracając z Konwentu w Wilhelmsbad, tak oto odpowiedział na pytanie swego przyjaciela o tajne informacje, z którymi podobno miał się tam zapoznać: „To wszystko jest znacznie poważniejsze niż myślisz. Spisek został przygotowany tak starannie, że jest praktycznie niemożliwe, żeby Kościołowi i monarchii udało się przed nim ochronić”²². Nie ma pewności, czy właśnie w Wilhelmsbadzie opracowano plany rewolucji francuskiej, niewątpliwie jednak był on wodą na młyn iluminatów,

którzy z dobrym skutkiem zaczęli przyciągać do swojej organizacji sporą liczbę masonów. Dzięki wysiłkom i staraniom podejmowanym w Wilhelmsbadzie von Kniggemu udało się przekonać część prominentnych masonów, żeby przystąpili do iluminatów. Należał do nich również książę Ferdynand Brunswicki i książę Karol Heski, człowiek mający również szerokie kontakty w Szlezwiku-Holsztynie. Po spotkaniu z von Kniggem w Wilhelmsbad, do iluminatów wstąpił także wydawca Johann Joachim Christoph Bode, który zawiózł iluminatyzm do Weimaru i założył tam lożę, do której między innymi należeli Goethe, Karol August, książę Weimaru i niemal wszyscy z czołowych przedstawicieli oświecenia w Niemczech. Owe kilka tygodni, które von Knigge spędził w Hanau, były bardzo dla iluminatów owocne, a cel, jaki sobie postawili, czyli osłabienie łóż Ścisłej Obserwy oraz doprowadzenie do ich „ziluminatyzowania”, wydawał się teraz możliwy do urzeczywistnienia.

To jednak się nie udało z powodu walki prowadzonej wewnątrz organizacji. Jak na ironię, powodem tego konfliktu był system kontroli stosowany w zakonie. Sukces von Kniggego w rekrutowaniu nowych członków wywołał w Weishauptcie poczucie, że jego pozycja jest podkopywana przez podwładnego, co skłoniło go do zaostrzenia systemu kontroli. To z kolei było przyczyną pogłębienia się antagonizmów między nim a von Kniggem, który uważał, że jest źle traktowany. Ten drugi powiedział później, że nie przystąpił do iluminatów, żeby pełnić rolę kogoś podrzędnego, po którym „oczekuje się, że będzie ślepo przyjmował rozkazy od jakiegoś generała jezuitów”. Wedle jego oświadczenia, Spartakus (czyli Weishaupt), poniżał i tyranizował swoich podwładnych i chciał „narzucić ludzkości jeszcze cięższe jarzmo niż to, które nałożyli jej jezuiti”³. Ostatecznie rozłam stał się zbyt głęboki, żeby dało się go załagodzić i kiedy zakon iluminatów w roku 1783 osiągnął największą w swojej historii liczbę członków, zaczął się jego rozpad.

1 lipca 1784 roku iluminaci wydali oficjalną decyzję o wykluczeniu von Kniggego, jednocześnie jednak w dokumencie tym znalazła się także pochwała jego zasług dla istotnego zwiększenia liczebności członków organizacji. Usunięcia człowieka, który dzięki swoim talentom organizacyjnym i rekrutacyjnym sprawił, że liczba iluminatów wzrosła do około dwóch tysięcy ludzi, dokonano w wyjątkowo złej chwili. 22 lipca, na tydzień przed usunięciem von Kniggego z szeregów zakonu, władze Bawarii opublikowały pierwszy edykt zabraniający przynależności do tajnych stowarzyszeń. Kolejne rozporządzenia w tej sprawie ukazały się 2 marca i 16 sierpnia 1785 roku. 2 stycznia 1785 roku książę biskup Eichstaett zażądał, aby władca Bawarii usunął z uniwersytetu w Ingolstadt wszystkich iluminatów. Choć członkowie zakonu dbali o zachowanie tajemnicy, Weishaupt i tak został głównym podejrzanym, zamówił bowiem dla uczelnianej biblioteki książki z listy radykalnych oświeceniowych publikacji. 11 lutego 1784 roku odebrano mu katedrę prawa kanonicznego. Kolejnego roku wrzawa podnoszona przeciwko tajnym stowarzyszeniom zdecydowanie przybrała na sile. Zamiast czekać, aż dymisja pociągnie za sobą jeszcze gorsze dla niego skutki, na przykład oskarżenie o przestępstwo albo grzywnę, 2 lutego 1785 roku Weishaupt uciekł z Ingolstadt do pobliskiego, protestanckiego wolnego miasta Ratyzbony. Drugiego marca,

kiedy książe Bawarii, Karol Teodor wydał swój drugi edykt, wymierzony przeciwko tajnym stowarzyszeniom, loża Minerwy w Ingolstadt, teraz pozbawiona przywództwa Weishaupta, została rozwiązana. Bawarskie władze zażądały jego ekstradycji i posunęły się nawet do tego, że wyznaczyły nagrodę za jego ujęcie. W tej sytuacji Weishaupt uznał, że musi wyjechać z Ratyzbony. W 1787 roku uciekł do protestanckiego księstwa Gotha, gdzie wraz ze swoją rodziną znalazł się pod opieką księcia Ernesta II, który był jednym z członków jego organizacji. Władca przydzielił Weishauptowi stanowisko w swej radzie dworu.

Gdyby bawarskie władze na tym poprzestały, iluminaci najprawdopodobniej zostaliby całkiem zapomniani, a w jakiejś przeglądowej publikacji historycznej poświęcono by im zapewne tylko krótki przypis. Kiedy jednak ludzie rządzący Bawią znaleźli tajne dokumenty mające związek z lożą w Monachium, podjęli fatalną w skutkach decyzję o opublikowaniu tego, co odkryli. W ten sposób zapewnili Weishauptowi i jego spiskowcom wpływy, jakich oni sami nigdy nie byłiby w stanie uzyskać. W czerwcu 1785 roku w rzeczach osobistych Jacoba Lanza, świeckiego księdza, który zginął rażony piorunem, odnaleziono ważne dokumenty. Świadczyły one, że iluminaci zamierzali przejść loże masońskie. Później, w październiku 1786 roku i w maju roku 1787, po odebraniu iluminacie Franzowi Ksaweremu Zwackowi stanowiska w radzie dworu i zesłaniu go do miejscowości Landsut, w jego domu dokonano rewizji i odnaleziono kolejne dokumenty. Były one świadectwem wewnętrznej historii organizacji i ponad wszelką wątpliwość udowodniły konspiracyjny charakter stowarzyszenia. Pierwszy zbiór dokumentów opublikowano nieomal natychmiast, bo już 12 października 1786 roku. Wywołały one ogromne poruszenie, które trwało latami.

Odkąd Wolter w latach trzydziestych XVIII wieku podczas pobytu w Anglii rozmyślał się był w fizyce Newtona, oświeceniowi myśliciele dążyli do zastąpienia chrześcijańskiego porządku społecznego i stworzenia zupełnie nowego ładu, który miał się opierać na zasadach „naukowych”. Baron d’Holbach, w traktacie zatytułowanym *System przyrody*, który wywarł istotny wpływ na jego współczesnych, napisał, że ludzkość jest nieszczęśliwa proporcjonalnie do stopnia, w jakim daje się zwodzić systemom teologicznym⁴. Podobne opinie były dowodem, że osiemnastowieczny program rewolucyjny już się narodził, gdyż skoro człowiek jest nieszczęśliwy z powodu religii, automatycznie szczęście zapewni mu zniesienie religii. Aby to jednak było możliwe, trzeba także obalić monarchie, które religię chronią.

W czasie, kiedy zaczęto publikować pierwsze dokumenty iluminatów, Weishaupt ujawnił swoje rewolucyjne intencje i zamiary. Wygłaszając mowę, zatytułowaną *Anrede an die neuaufzunehmenden Illuminatos dirigentes*, dostarczył swoim przeciwnikom niezbitych dowodów, że celem jego tajnego stowarzyszenia było doprowadzenie do upadku monarchii i religii w całej Europie. Rossberg nazwał *Anrede* „sednem iluminatyzmu”. Profesor Leopold Alois Hoffman, jeden z czołowych przedstawicieli ruchu antyrewolucyjnego, uważał, że patrząc wstecz, z treści zawartych w *Anrede* można wywieść „całą rewolucję francuską oraz jej najistotniejsze wydarzenia”⁵.

Mimo że dokumenty iluminatów wzywały do obalenia tronów i religii, najważniejsze znaczenie iluminatyizmu polegało na czymś innym. Upatrywać go należy raczej w tym, co dla konserwatywnego czytelnika było najbardziej niepokojące: iluminatyizm zdawał się bowiem ukazywać najskuteczniejszy system i metodę osiągnięcia celów. Weishaupt nie wystosował wzywającego do rewolucji manifestu, lecz wymyślił system kontroli i nadzoru, który z kolei umożliwił tworzenie zdyscyplinowanych komórek organizacyjnych, zdolnych realizować polecenia zarządzających nimi rewolucjonistów. Czynił to na dodatek w taki sposób, aby ludzie realizujący rewolucyjną strategię nie mieli najmniejszego pojęcia o tym, że są sterowani. Intencje Weishaupta były jawnie rewolucyjne, ale najbardziej wstrząsającą rzeczą był mechanizm, za pomocą którego Weishaupt mógł wcielać je w życie, kontrolując umysły członków tajnego stowarzyszenia. Stworzył narzędzie kontroli psychiki, które było skuteczne właśnie dlatego, że nie wywodziło się z mechanistycznej filozofii oświecenia. D'Holbach napisał:

Człowiek jest dziełem przyrody, żyje w przyrodzie i podlega jej prawom; nie może wyzwolić się z jej mocy; nawet myślą nie może wyjść poza nią. Daremnie umysł jego usiłuje wznieść się ponad granice świata widzialnego, zawsze zmuszony jest doń powrócić... Człowiek jest istotą czysto fizyczną; to, co nazywamy człowiekiem moralnym, nie jest niczym innym, jak tą samą istotą fizyczną, rozważaną ze szczególnego punktu widzenia, to jest ze względu na pewne sposoby jej działania wypływające z jej specyficznej konstytucji... Zarówno jego czynności widzialne, jak i niedostrzegalne ruchy powstające w jego wnętrzu, a wywołane jego wolą lub myślą są naturalnymi skutkami i koniecznymi następstwami jego własnego mechanizmu oraz impulsów udzielanych mu przez otaczające go byty... wszystkie nasze idee, pragnienia i czynności są koniecznymi skutkami naszej istoty i właściwości, jakimi obdarzyła nas przyroda, oraz okoliczności, w których każe nam się znajdować i które z konieczności nas modyfikują⁶.

D'Holbach prezentuje tu prostacki materializm, który – choć nie w sposób jawny – stanowi jednak narzędzie kontroli. Czynnikiem decydującym o tym jest „Przyroda”, a ludzkie zachowania są prostym przejawem jej praw:

W świecie, tym wielkim zbiorowisku wszystkiego, co istnieje, widzimy wszędzie tylko materię i ruch. Jego całość ukazuje nam jedynie ogromny i nieprzerwany łańcuch przyczyn i skutków. Niektóre z tych przyczyn są nam znane, ponieważ działają bezpośrednio na nasze zmysły... Człowiek moralny to ten, kto działa za pomocą fizycznych przyczyn, których poznanie wykluczają nasze przesady⁷.

Taki ciąg rozumowania doprowadził nas ostatecznie do behawioryzmu, udoskonalania metod i sposobów „prania mózgów” oraz stosowania środków psychotropowych. Żadna z tych metod nie okazała się skuteczna, ale co ważniejsze, żadna nie była dostępna rewolucjonistom, którzy w XVIII stuleciu byli członkami tajnych stowarzyszeń. W rezultacie oświecenie, biorąc pod uwagę prowadzoną przez

jego przedstawicielei działalność polityczną, samo sobie rzucało kłody pod nogi, a przyczyną był prymitywizm przyjętej przez nie materialistycznej psychologii.

Weishaupt był dostatecznie inteligentny, aby ów materializm przekroczyć, mimo iż opowiadał się za tą samą rewolucją polityczną, której życzyli sobie materialści. Jego system odrzucał prostacki materializm najbardziej znanych oświeceniowych myślicieli. W swoim traktacie *Pitagoras, czyli rozważania o sekretnej sztuce władania światem oraz rządzącymi*, Weishaupt przedstawia swój system jako jedyny możliwy sposób wcielenia zasad i ideałów oświecenia:

Czy istnieje większa sztuka niż jednoczenie samodzielnie myślących ludzi z czterech krańców świata, z rozmaitych klas społecznych i różnych wyznań, bez zadawania gwałtu swobodzie ich myślenia, mimo iż różne mają poglądy oraz namiętności, i zintegrowanie ich na stałe w jedną wspólną grupę, żeby ich zapalem napelnić i tak otwartymi uczynić, iż największe różnice między nimi znaczenia nie mają; by równi sobie byli w podporządkowaniu, aby z własnej inicjatywy wielu działało jak jeden, czyniąc to z własnego przekonania, do czego żaden zewnętrzny przymus zmusić by ich nie mógł?⁸

Kiedy tajemnica istnienia tajnego stowarzyszenia wyszła na jaw i stała się powszechnie znana, Weishaupt przedstawiał siebie jako zwykłego wychowawcę i starał się bagatelizować swój system kontroli nad ludźmi, stawiając niemal znak równości między nim, a tym, co stara się robić każdy ojciec, wychowując dzieci. Opublikowane dokumenty zadawały jednak kłam jego zapewnieniom o własnej niewinności. To, co proponował Weishaupt, było nie tylko pogwałceniem idei „bractwa”, na której opierały się loże masońskie; stworzony przez niego system czerpał z osiągnięć organizacji uważanej za antytezę oświecenia. Był na wskroś jezuitcki. Barruel napisał, że iluminaci są pomostem między jezuitami i masonami, ale wszystkie narzędzia kontroli, którymi Kościół posługiwał się do panowania nad umysłami, były przez nich stosowane nie po to, żeby doprowadzić ludzkie dusze do Nieba, lecz w celu stworzenia raju na Ziemi. Myśliciele okresu oświecenia w nieistniejącym już Towarzystwie Jezusowym widzieli sprawną maszynę kontroli nad ludźmi, która przewyższała wszystko, co pod tym względem miały do zaoferowania wolnomularskie loże. Iluminatyzm był również taką maszyną, tyle że *esprit de corps* zakonu jezuitów został odarty ze wszystkich religijnych naleciałości, dzięki czemu mógł zostać użyty dla realizowania celów i ideałów oświecenia. To właśnie dostrzegli u iluminatów konserwatyści – i dlatego ich to przeraziło.

W konserwatywnym dzienniku „Eudemonia” oburzony autor napisał w 1796 roku: „każdy, to ma w pamięci obłudną maszynę byłych jezuitów, bez trudu odkryje ją u iluminatów pod inną nazwą i innym służącą dążeniom. Niedgysiejszymi jezuitami kierował zabobon i przesady, dzisiejszymi iluminatami kieruje brak wiary, ale cel jednych i drugich jest taki sam – powszechne zdominowanie całej ludzkości”⁹.

Opinię publiczną niepokoiło oraz drażniło nie tyle to, że wedle popularnego wówczas przekonania i jezuitci, i iluminaci stawiali sobie za cel uzyskanie władzy nad światem, lecz środki, którymi ci drudzy mieli zamiar się posłużyć. Weishaupt zapożyczył od jezuitów koncepcję kontroli ludzkich sumień oraz spowiedź sakramentalną i odarłszy je z pierwiastków religijnych, uczynił z nich system zbierania informacji, szpiegowania i donosicielstwa. Członków jego organizacji uczono szpiegować siebie nawzajem; o wszystkim, czego się dowiedzieli, mieli informować przełożonych. Weishaupt wprowadził również obowiązek prowadzenia zapisków w zeszytach, nazywanych *Quibus Licet*. Adeptów zachęcano, aby obnażali w nich własne dusze przed zwierzchnikami. O *Quibus Licet* powiedział, że są one „tym samym, co jezuitci nazywali spowiedzią”, a Zwackowi oznajmił, iż „zapożyczył tę koncepcję od sodalicii jezuitckich, gdzie co miesiąc, na osobności przechodziło się *bona opera*”¹⁰.

Kiedy Utzenschneider zerwał z iluminatami, ujawnił właściwie to samo:

Adept wysyła owe comiesięczne raporty zwane *Quibus Licet* do prowincjała o tytule *Soli* i do generała całego zakonu o tytule *Primo*. Tylko superiorzy i generał znają szczegóły, które są tam omawiane, gdyż wszystkie te listy przekazywane są tam i z powrotem pomiędzy pomniejszych przełożonymi. W ten sposób zwierzchnicy dowiadują się wszystkiego, co wiedzieć pragną¹¹.

W systemie *Quibus Licet* dostrzec można pierwsze zarysy metody szpiegowania, która stała się nieodłączną częścią komunistycznej metody nadzorowania i kontrolowania ludzi i to zarówno w okresie, kiedy ich organizacyjne komórki działały w podziemiu, jak i wówczas, kiedy przejęły władzę; była ona również jedną z cech państwa policyjnego, które komuniści zbudowali po objęciu rządów. Stworzony przez Weishaupta system nadzoru i kontroli szedł jednak jeszcze dalej. Oprócz wcielenia w życie zasady, że członkowie organizacji wzajemnie się szpiegowali, Weishaupt był również autorem techniki, która zyskała nazwę *Seelenspionage*, czyli szpiegowanie duszy. Dzięki niej wyżej postawieni w hierarchii iluminaci mogli uzyskać wgląd w duszę adepta, dokonując analizy jego przypadkowych zdawałoby się gestów, wyrażań lub słów, które zdradzały jego rzeczywiste uczucia. Von Knigge, który był dobrze obeznany z ową metodą, nazwał ją *Semiotik der Seele*.

Na podstawie oceny wszystkich tych cech charakterystycznych, pozornie najdrobniejszych i najmniej ważnych, można wyciągać wnioski mające ogromną wartość zarówno dla rezultatów ogólnych, jak i wiedzy o istotach ludzkich, stopniowo zaś uzyskiwać dzięki temu wiarygodne informacje o semiotyce duszy¹².

W celu usystematyzowania tej wiedzy, Weishaupt, w sposób przypominający nieco metodę, którą sto pięćdziesiąt lat później zastosował Alfred Kinsey, opracował reguły dokumentowania historii stanu psychiki rozmaitych członków poszczególnych komórek organizacji iluminatów. Van Duermen w poświęconej

zakonowi iluminatów książce zamieścił reprint takiego dokumentu; dotyczy on Franza Ksawerego Zwacka z Ratyzbony. Jest to połączenie kinseyowskiej „kroniki” seksualnej z teczkami Stasi oraz ratingiem wiarygodności kredytowej, a celem jego stworzenia było uzyskanie kontroli nad konkretną jednostką. Dzięki informacjom zapisanym w schludnych kolumnach, wyżej postawieni iluminaci mogli dowiedzieć się, gdzie adept się urodził, kto należy do grona jego przyjaciół, poznać cechy jego wyglądu fizycznego, uzdolnienia, skłonności i lektury, datę wciągnięcia go do organizacji, a także pseudonim, który w niej nosił. Pod nagłówkiem „Morale, charakter, wyznanie, skrupulatność” zapisano, że Zwack jest człowiekiem „miękkiego serca” i „trudno z nim dojść do porozumienia, kiedy dopada go melancholia”. W części zatytułowanej „Uczucia prymarne” czytamy, że jego wadą jest „pycha i łaknienie zaszczytów”, jest jednak również człowiekiem „uczciwym, ale cholerycznym ze skłonnością do skrytości oraz opowiadania o własnej doskonałości”. Tych, którzy chcieliby wiedzieć, w jaki sposób kontrolować i sterować Zwackiem, Massenhausen (pseudonim organizacyjny „Aleks”) informuje, że najlepsze rezultaty osiągnął, nadając ich wzajemnym kontaktom aurę tajemniczości.

Kiedy manuskrypty iluminatów zostały opublikowane, wykształcona część społeczeństwa była ich treścią przerażona, ale też zafascynowana. Ludzi z jednej strony przerażało grzeszne wdzieranie się rewolucjonistów takich jak Weishaupt w najskrytsze zakamarki ludzkiej duszy, ale z drugiej fascynowały perspektywy pozyskania władzy nad osobami, które przed nimi się otworzyły dzięki upublicznieniu treści tych dokumentów. Wieland widział w iluminatach bazę dla przeprowadzenia reformatorskich zmian w pedagogice politycznej oraz podstawę politycznych reform. W ten sam sposób postrzegał to oczywiście również Weishaupt. Jego celem było stworzenie porządku społecznego spójnego z oświeceniową nauką i koncepcją obywatela jako jednostki wyemancypowanej od nadzoru władców działających *in loco parentis*. „Człowiek naprawdę oświecony nie potrzebuje pana” – pisał Weishaupt. Ludźmi można rządzić właściwie i dobrze tylko wówczas, kiedy „nie ma już potrzeby, aby nimi rządzić”. W tym kontekście, system Weishaupta zdradza wiele znamienych podobieństw ze świeżo powstałą amerykańską republiką. Jej Deklaracja Niepodległości została ogłoszona nieco ponad dwa miesiące po założeniu organizacji iluminatów. System amerykański był odzwierciedleniem ideałów oświecenia, a wcielali je w życie angielscy protestanci; w przypadku iluminatów identyczną filozofię realizowali w praktyce bawarscy katolicy. Jedni i drudzy czuli, że ludzkość osiągnęła próg dojrzałości i dlatego władcy byli już zbędni. Człowiek, osiągnąwszy oświecenie, mógł już samodzielnie stanowić o sobie.

Fatalny w skutkach błąd, którym obarczona jest zarówno ta, jak i inne oświeceniowe koncepcje, polega na tym, że zakładają one zlikwidowanie norm moralnych kojarzonych z religią. W Ameryce oświeceniowe pryncypia uległy złagodzeniu, nie doszło tam bowiem do ustanowienia religii państwowej; rozwiązanie to, w oparciu o cytaty z listu Thomasa Jeffersona, nazwano rozdziałem

Kościół od państwa. W sytuacji, kiedy republika nie zaakceptowała żadnej religii jako wyznania państwowego, a władał nią scentralizowany rząd podobny do tego, który w nieodległej przyszłości miał objąć władzę nad Francją, Kościołom pozostawiono wolną rękę w pozyskiwaniu sobie wiernych i dzięki temu pustka, będąca istotą oświeceniowej moralności, nie doprowadziła do wywołania społecznego chaosu, tak jak to miało miejsce we Francji.

Mimo to, dla każdego, kto umiał patrzeć, było jasne, że oto na jego oczach, urzeczywistnia się teza, którą Platon postawił w *Państwie*, pisząc, że demokracja nieuchronnie prowadzi do tyranii. Oświeceniowe umiłowanie wolności z konieczności wiodło zawsze do prześladowania religii, to zaś do niszczenia moralności, czego skutkiem był społeczny chaos. Oznaczało to, że ludzie, którzy, zachowując niejaką ostrożność i powściągliwość, wiązali się z ruchem oświeceniowym, musieli być także zainteresowani mechanizmami kontroli nad społeczeństwem, gdyż było to konieczne ze względu na postępujący upadek moralności, niezmiennie towarzyszący proklamacji „wolności”. Wolność, po której przychodzi czas na drakońskie rządy – oto dialektyka wszystkich rewolucji i rewolucja seksualna nie była pod tym względem wyjątkiem. W istocie rewolucja polityczno-społeczna i rewolucja seksualna jeżeli nawet nie były ze sobą tożsame, to z pewnością obie przebiegały w tym samym czasie i drugiej z nich nie sposób oddzielić od pierwszej. Z chwilą kiedy żądze i namiętności zostały wyzwolone od obowiązku podporządkowania ich tradycyjnym zasadom moralności wyrażanym przez chrześcijaństwo, aby uchronić społeczeństwo od rozpadu, trzeba je było podporządkować innej, bardziej rygorystycznej, „naukowej” formie kontroli. Kontrola nad społeczeństwem, co udowodniła historia rewolucji francuskiej, była nieuchronną konsekwencją wyzwolenia i emancypacji. Chaos, który ze sobą przyniosła, zainspirował Augusta Comte'a do zajęcia się „nauką” socjologii, która była erzacem religii, a co ważniejsze, sposobem na wyprowadzenie porządku z chaosu w świecie, który przestał uznawać i akceptować wiarę w religijne podstawy moralności.

Geniusz Weishaupt polegał na stworzeniu systemu kontroli i nadzoru, który sprawdził się i okazał skuteczny w sytuacji, kiedy zanegowane zostały religijne podstawy ładu moralnego. Pod tym względem na kolejne dwa stulecia system ów stał się wzorcem dla każdego świeckiego mechanizmu władzy, zarówno prawicowej, jak i lewicowej. Weishaupt był dostatecznie bystry i inteligentny, aby dostrzec, że idea „rozumu”, tak jak ją pojmowano w wolnomularskich lożach Ścisłej Obserwy, w żadnym razie nie jest w stanie zapewnić istnienia społecznego porządku. Moralność oderwana od swego ontologicznego źródła zaczęła być skutkiem tego kojarzona z wolą człowieka, który pojął działanie mechanizmu kontroli. Ponieważ, co udowodnił chaos panujący w lożach Ścisłej Obserwy, rozum częściej niż do porządku prowadzi do konfliktu między możliwymi do przyjęcia rozwiązaniami, iluminatyzm musiał wziąć prawo w swoje ręce i programować ludzkie zachowania w sposób, który odpowiadał przywódcom organizacji. Pod tym względem poszedł drogą typową dla wszystkich innych wcieleń oświeceniowej nauki społecznej, która kształtowała się przez kolejne dwieście lat. Identycznie jak w przypadku socjologii Comte'a, stary

Kościół został zamieniony na nowy. Stary ład, ufundowany na naturze, tradycji i objawieniu, zastąpiono nowym totalitarnym porządkiem, którego fundamentem była wola rządzących. Rozpad organizacji iluminatów i usunięcie z niej von Kniggego – który uznał, że nowy porządek jeszcze trudniej zaakceptować niż stary – pokazały, iż ów nowy ład nie jest wolny od własnych wewnętrznych problemów. Jednak wiara w coraz skuteczniejsze techniki kontroli, bazujące na rozwijających się środkach masowego przekazu, spowodowała, iż wyzbycie się tego złudzenia było odwlekane w coraz to dalszą przyszłość.

Nosce te ipsum, nosce alios („poznaj samego siebie, poznaj innych”) – oto motto, które Weishaupt zaczerpnął od wyroczni delfickiej i przyjął za własne. Iluminaci byli również ucieleśnieniem przekonania Bacona, że wiedza równa się władzy. W tym przypadku wiedza oznaczała znajomość życia wewnętrznego konkretnego adepta i uczynienie z niej narzędzia jego kontroli i nadzoru. Gdyby zasady te przenieść na funkcjonowanie państwa, zgodnie z regułami działania iluminatów wiedza oznacza władzę polityczną. Propozycja Weishaupta to technika niefizycznego przymusu, podobnego do przymusu stosowanego przez jezuitów, teraz jednak podporządkowanego świeckiej utopii i wolnej od ograniczeń, które Towarzystwu Jezusowemu nakładał Kościół. W osobach nadzorujących *Maschinenmenschen* Weishaupt i von Knigge dostrzegli pierwsze kontury maszyny państwa, która utrzymuje porządek poprzez sprawowanie kontroli nad swoimi obywatelami w sposób niezauważalny dla znakomitej większości społeczeństwa.

Nawet gdyby Weishaupt i von Knigge nie zrealizowali swej wizji w praktyce, opublikowanie przez bawarskie władze wspomnianej dokumentacji musiało spowodować, że wcześniej lub później i tak wizja ta zostałaby urzeczywistniona przez innych. Raz wypuszczona w intelektualny eter koncepcja człowieka-maszyny funkcjonującego w maszynie-państwie kontrolowanym przez podobnych jezuitom naukowców-nadzorców zaważnęła wyobraźnię kolejnych pokoleń. Ludzie tacy jak August Comte starali się odzwierciedlić ją w utopii, inni zaś ukazywali ją w postaci dystopii – jako przykład można tu podać Aldousa Huxleya i Fritza Langa, którego film *Metropolis* zdaje się być odzwierciedleniem wizji Weishaupta.

Weishaupt, podobnie jak Gramsci, proponował nie tyle rewolucję polityczną, co kulturową. Chciał „otoczyć możliwych tej ziemi” legionem ludzi, którzy prowadziliby szkoły, kościoły, katedry, akademie, księgarnie i zasiadaliby w rządach. Krótko mówiąc, miała to być kadra rewolucjonistów mająca wpływy we wszystkich ośrodkach władzy społecznej oraz politycznej i w ten sposób, w dłuższej perspektywie, wychowująca społeczeństwo w duchu ideałów oświecenia. Van Duermen dostrzega związek między rewolucją kulturową, którą za pośrednictwem iluminatów proponował Weishaupt, i „marszem przez instytucje”, który uczestnicy wydarzeń z 1968 roku urzeczywistnili około dwieście lat później. Powstanie komunizmu usunęło w cień fakt, że przez mniej więcej sto lat po zdobyciu Bastylli iluminatyzm, zarówno w teorii, jak i w praktyce, był synonimem rewolucji. Jego spuścizna znalazła jednak zastosowanie głównie w praktyce. W tej jednej, niewielkiej organizacji stosowano *in nuce* dosłownie wszystkie mechanizmy kontroli psychologicznej

wykorzystywane później w takiej samej mierze przez prawicę i lewicę. Iluminatyzm stanowił zatem nowatorski system państwa policyjnego szpiegującego swoich obywateli. Odnajdujemy w nim zastosowanie psychoanalizy, uzasadnienie wykorzystania testów psychologicznych, terapię polegającą na prowadzeniu dziennika, koncepcję historii seksualnej Kinseya, spontaniczną samokrytykę dobrze znaną z procesów prowadzonych przed komunistycznymi sądami, „marsz przez instytucje” Gramsciego, manipulację pożądaniem seksualnym jako narzędziem kontroli, co stało się później podstawą reklamy, a także załączki „nauki” behawioryzmu, która wedle słów Johna B. Watsona próbuje „przewidywać i kontrolować zachowania”. Ostatni przytoczony tu przykład nie pozostawia wątpliwości, że jedyną wspólną rzeczą, która łączy wszystkie te zjawiska, jest żądza władzy. System Weishaupta był systemem kontroli i nadzoru. Z jednej strony stanowił odzwierciedlenie oświeceniowych marzeń, z drugiej zaś był jedynym spójnym projektem rozwijania i udoskonalania technik kontrolowania społeczeństwa. Weishaupt naszkicował go w jego pierwotnych zarysach ponad dwieście lat temu.

Jak wielu innych, którzy przyszli po nim, Weishaupt dążył do stworzenia technik kontrolowania człowieka w celu zastąpienia nimi samokontroli, na której jemu samemu zbywało. Oburzenie wywołane opublikowaniem manuskryptów iluminatów miało tę dobrą stronę, że zmusiło do zastanowienia się nad rozbieżnością między głoszonymi przez Weishaupta zasadami moralnymi, a niemoralnością jego czynów. Weishaupt uwikłał się w romans ze swoją szwagierką, a kiedy ta zaszła w ciążę, próbował uniknąć odpowiedzialności, zmuszając ją do wykonania aborcji. Właśnie ten czyn skłonił księcia Bawarii, Karola Teodora do nazwania Weishaupta „łajdakiem, sprawcą kazirodztwa, mordercą dziecka, zwodzicielem ludzi oraz przywódcą spisku zagrażającego religii i państwu”. Książę użył najostrzejszych określeń, ale były one odpowiednie z uwagi na popełnione przez Weishaupta czyny i nie bardziej skrajne niż ideologia, którą jego poddany próbował wcielać w życie. Książę miał słuszość, upatrując w Weishauptcie człowieka reprezentującego swoimi poglądami antytezę chrześcijańskiego państwa, której istotą była koncepcja sprawowania kontroli nad ludźmi – pragnienie, aby ich zdominować, zamiast im służyć. Św. Augustyn nazwał pragnienie to *libido dominandi*. Skoro w wierze chrześcijańskiej ideałem jest służba oparta na miłości (niezależnie od tego, do jakiego stopnia wciela się ją w praktyce), jego odwrotność, reprezentowana przez rewolucjonistów, oznaczać może jedynie hegemonię i supremację. Najskuteczniejsze środki dla jej osiągnięcia wymyślano i opracowywano szczegółowo przez kolejne dwieście lat. Weishaupt jednak uczynił pierwszy krok na tej drodze, definiując i ustalając pojęcia, które zyskały walor autorytatywności. Walka o wyzwolenie będzie miała swój wymiar semantyczny; będzie również bitwą o władzę nad duszami, a kontrola i nadzór pozostają esencją rewolucyjnej praktyki, bez względu na to, jak często pojęcie „wolność” używane jest dla usprawiedliwienia jej przeciwieństwa.

W 1787 roku, tym samym, w którym Weishaupt uciekł do księstwa Gotha, Bode, obecnie *de facto* przywódca iluminatów na wygnaniu, udał się do Paryża i spotkał tam z członkami paryskiej loży „Les Amis Reunis”. Przeprowadził z nimi

długie rozmowy i dyskusje, podczas których, wedle własnej relacji, którą umieścił w prowadzonym przez siebie dzienniku, starał się zainteresować tamtejszych masonów technikami i doktrynami iluminatyizmu. Czy mu się to powiodło, czy też nie, pozostaje do dziś kwestią sporną. Faktem jest jednak, że rewolucja francuska wybuchła dwa lata po jego pobycie w Paryżu, to zaś spowodowało, że zdaniem wielu osób Bodeemu udało się przeszczepić bawarski iluminatyzm na terytorium Francji, a rewolucja 1789 roku była pierwszą z wielu kolejnych, które wybuchać będą, dopóki w niegdyś chrześcijańskiej Europie nie ostanie się żaden tron ani ołtarz. Profesor Leopold Alois Hoffman z Wiednia, jeden z czołowych kontrrewolucjonistów swoich czasów, napisał: „Francuzi nie wymyślili koncepcji światowej rewolucji. Ten honor przysługuje Niemcom. Francuzi mieli jedynie zaszczyt ją zapoczątkować... *Comites politiques* zorganizowano tuż po powstaniu iluminatyizmu, który narodził się w Niemczech i stał się o wiele niebezpieczniejszy, gdyż nigdy go stamtąd nie wykorzeniono. Zszedł on jedynie do podziemia, później zaś zrodziły się z niego jakobińskie kluby”¹³.

Bode zmarł w 1793 roku, a około roku 1795 – choć Weishaupt nadal pobierał uposażenie w Gotha i pisał książki aż do roku 1830 – wydawało się, że wszelka działalność kojarzona z iluminatami jako spójną organizacją ustała. Wizyta Bodego w Paryżu, bez względu na jej bezpośrednie następstwa, dała początek koncepcji znanej jako teoria spisku. Wedle niej, od czasów iluminatów aż po bolszewicki przewrót z 1917 roku rewolucja była promowana przez jedną tylko organizację. Wilson uważa to za „śmieszne”, jednakże idea opartego na osiągnięciach nauki sterowania ludźmi – wynikająca z analizy pomysłów głoszonych pierwotnie przez iluminatów i upowszechniana przez te same siły, które im się przeciwstawiły – śmieszna nie jest. Daleko jej do tego, gdyż na wiele rozmaitych sposobów tworzy ona intelektualną historię kolejnych dwustu lat, które nadeszły.

ROZDZIAŁ 2

PARYŻ, 1787

23 czerwca 1787 roku, kiedy Bode, iluminata z Weimaru rozmawiał ze swymi masońskimi braćmi w paryskiej loży „Les Amis Reunis”, francuski arystokrata, Donatien Alphonse François de Sade, rozpoczął pisanie pierwszej wersji powieści, która miała się stać jedną z najbardziej znaczących książek dziewiętnastowiecznej literatury. Sade ostatecznie nadał tej niewielkiej, bo liczącej tylko sto trzydzieści osiem stron publikacji tytuł *Justine ou les Malheurs de la vertu* („Justyna, czyli niedole cnoty”) i, jak gdyby przeczuwając nieszczęścia, które za jej sprawą spadną na niego samego i innych, wypierał się jej od samego początku. Kiedy ukazanie się jego powieści było już przesądzone, Sade napisał do Reinauda, swojego prawnika obdarzonego anielską cierpliwością: „Drukują teraz moją powieść, ale jest ona nazbyt niemoralna, aby posyłać ją człowiekowi tak pobożnemu i przyzwoitemu jak ty... Jeżeli przypadkiem wpadnie ci w ręce, spal ją i nie czytaj, wyrzekam się jej”¹.

Markiz de Sade, zanim zaczął pisać *Justynę*, która zyskała mu miejsce w pamięci potomności, przez dziesięć lat siedział w więzieniu. Oficjalnie nigdy nie postawiono mu żadnego zarzutu. Nigdy nie postawiono przed sądem ani nie wydano na niego wyroku skazującego za jakiegokolwiek przestępstwo. Uwięziono go na podstawie tak zwanego *lettre de cachet*, czyli nakazu aresztowania, który mógł być – i w przypadku Sade’a był – odnawiany w nieskończoność, o ile władze uznały, że więzień stanowi zagrożenie dla społeczeństwa. Sade’a z pewnością za takiego właśnie człowieka uważano, a przodowała pod tym względem jego własna teściowa, którą – być może dlatego, że przez całe dorosłe życie miała nad nim władzę – nazywano La Presidente. Madame Montreuil była przeświadczona, że de Sade jest potworem i najprawdopodobniej była bliska prawdy. Markiz urodził się i był wychowywany w wyjątkowo dekadentckiej arystokratycznej rodzinie, w równie

dekadencjikim okresie historii Francji. Stanowił ucieleśnienie wszystkich przywar i wad własnej klasy społecznej, później jednak posunął się jeszcze o krok dalej. Przebywając w Marsylii, dokąd pojechał w interesach, poczęstował dwie prostytutki słodyczami, które miały ponoć wywoływać wzdęcia. Młodym kobietom wydawało się jednak, że zostały otrute, więc poszły na policję i oskarżyły Sade'a oraz jego służącego o sodomie; gdyby zostało to udowodnione, sprawcom tego występku groził kara śmierci.

Zamiast stawić czoła zarzutom, Sade uciekł do Włoch i podróżował po tym kraju w towarzystwie służącego, który pełnił u jego boku podobną rolę, jak Leporello przy don Juanie. Markiz napisał książkę o swoich wędrówkach po Włoszech; potępił w niej neapolitańczyków za niemoralność. W jego przypadku był to klasyczny przykład trafności powiedzenia „przyganiał kocioł garnkowi”. Zanim jednak książka się ukazała, uwagę ludzi zaprzętnęły o wiele istotniejsze sprawy. Gdyby Sade'a na życzenie jego teściowej nie osadzono w więzieniu, najprawdopodobniej logika seksualnych fantazji markiza uczyniłaby z niego następcę i odpowiednika niesławnej pamięci Gilesa de Rais, jednego z najbardziej znanych francuskich wielokrotnych morderców. Co do tego możemy żywić niejaką pewność, ponieważ Sade szczegółowo opisał proces posuwania się do coraz bardziej wynaturzonych przestępstw seksualnych w swoim pornograficznym *opus magnum* – nigdy nie ukończonej powieści *120 dni Sodomy*. W książce tej, drobiazgowo i obrazowo opisującej konglomerat najrozmaitszych seksualnych perwersji, proste pożądanie ustępuje miejsca złożonym żądom, które torują drogę żądom zbrodniczym, te zaś z kolei znajdują upust w ekstremalnym seksualnym popędzie, który zostaje wypaczony i zamiast służyć życiu, zmienia się w zbrodnicze pożądanie śmierci.

Dzięki staraniom teściowej, markiz de Sade nie mógł prowadzić życia, w którym coraz większe znaczenie zyskiwała przemoc, ani dopuszczać się coraz bardziej przestępczych zachowań seksualnych; w rezultacie najprawdopodobniej przedłużyło to życie niejednej młodej Francuzki. Złą stroną wysiłków madame La President było natomiast to, że markiz de Sade na skutek trzynastoletniego pobytu w więzieniu u schyłku okresu *ancient regime* stał się człowiekiem pióra i sublimując swoje mordercze seksualne żądze, przekształcił je w skutecznie oddziałujący na innych paradygmat, deprawujący przyszłe pokolenia. Jeśli ktoś mógłby słusznie powiedzieć o sobie, że to jemu należy przypisać zainicjowanie rewolucji seksualnej, człowiekiem tym byłby właśnie markiz de Sade. Istnieje ku temu kilka powodów. Przede wszystkim rewolucja seksualna, jeśli nawet nie jest tożsama z rewolucją w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, na pewno rozgrywa się równolegle z nią; w tym sensie markizowi przypada wątpliwa zasługa zapoczątkowania rewolucji francuskiej. Ponadto rewolucja seksualna nie jest synonimem seksualnego grzechu, którego świadomość towarzyszy wszystkim ludziom posiadającym narządy płciowe, dopóki to ich rozum, a nie ślepy instynkt decyduje, w jaki sposób się nimi posługują. Rewolucja seksualna jest czymś odmiennym od seksualnego występku, ale niewątpliwie na nim się właśnie opiera. Rewolucja seksualna to sankcja polityczna dla seksualnego występku. Pod tym względem

jest także czymś innym niż uwiedzenie, ono bowiem nie jest manipulacją seksualnym występkiem w celu realizowania globalnych politycznych celów. Różni się również od prostytucji, ta bowiem jest manipulacją seksualnym występkiem dla zyskania korzyści finansowych. Rewolucja seksualna posługuje się jednym i drugim, ale na znacznie większą, bardziej globalną skalę.

Można dowodzić, że biblijna opowieść o Samsonie i Dalili jest wczesnym przykładem wykorzystywania seksu dla celów politycznych, ale ona również nie ma charakteru rewolucji seksualnej, chodziło w niej bowiem o wykorzystanie przez Filistynów „pięty achillesowej” wroga, miała ona zatem ograniczony zakres. Można twierdzić, iż kultury starożytnego Bliskiego Wschodu, oparte na kulcie płodności, których bóstwami był Baal i Astarte, stanowią przykłady wyzwolenia seksualnego będącego formą politycznej kontroli. Autorzy hebrajscy tak właśnie je postrzegali i stale ostrzegali swoich ziomków przed niebezpieczeństwami, jakie niesły. Ostrzeżenia te częściej lekceważono, niż się do nich stosowano. Odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście fundamentem tych kultur była „rewolucja seksualna”, niknie w pomroce dziejów.

Przypadek markiza de Sade, a patrząc dalej, rewolucji seksualnej, której dopomógł zaistnieć, jest inny. Jego źródła nie zaginęły w jakiejś mitologicznej przeszłości, lecz są jasno i wyraźnie udokumentowane oraz osadzone na tle historycznym, które jest dobrze zbadane. Dzieło Sade'a wywodzi się z tego samego źródła, co rewolucja francuska. W obu wypadkach do wybuchu doprowadziły identyczne czynniki i jedno nie mogło zaistnieć bez drugiego. Bez rewolucji nie ma „wyzwolenia”. To właśnie idea „wyzwolenia” sprawia, że wszelkie rewolucje są w ogóle możliwe. Rewolucja jest „wyzwoleniem” zrealizowanym w praktyce. Pod tym względem rewolucja seksualna nie stanowi wyjątku. Doszło do niej we Francji, gdyż seksualna moralność zawsze była tam niska. W pewnej chwili owi nieszczęśnicy, czyli masy, którym ograniczenia natury moralnej wydawały się obcym i narzuconym przymusem, postanowiły rozładować atmosferę. Podporządkowały więc swą moralność własnym zachowaniom, ale dążąc do wyzwolenia, osiągnęły stan dokładnie przeciwny.

W tym kontekście markiz de Sade był po prostu kimś, kto postępował zgodnie z rozwiązanymi obyczajami swoich czasów i wyartykułował psychologiczne oraz polityczne konsekwencje takiego biegu działań i wydarzeń. Tym, co mu to umożliwiło, był pobyt w więzieniu. Jak pisał Lever: „W więzieniu (które w równym stopniu służyło mu jako ochrona i ograniczenie jego wolności) Sade wyzwolił swój język i wypracował własny styl. W otchłani samotności, która go przerażała (sama w sobie i jako kara), ów koszmar przemieniony został w przedmiot pożądania: tu narodziła się nieodparta potrzeba pisania połączona z niesamowitą potęgą języka. Wszystko musi być powiedziane. Podstawową wolnością jest wolność powiedzenia wszystkiego”².

29 lutego 1784 roku Sade'a przeniesiono z Vincennes do Bastylii do pomieszczenia oznaczonego numerem trzecim. Cela ta znajdowała się bliżej muru obronnego, po którym pozwalano mu czasem spacerować; była też przestronniejsza

i więcej wpadało do niej światła. To właśnie w Bastylii powstały ważne dzieła markiza. Stopień surowości warunków więziennego życia w schyłkowym okresie *ancient regime* u zależał od zasobności finansowej osoby osadzonej; więźnia umieszczano w ufortyfikowanym budynku, a koszty pobytu pokrywał z własnej kieszeni; mógł sobie zamawiać jedzenie, jakie tylko chciał, mógł również sprowadzać dla siebie lektury. Pod koniec *ancient regime* u, wpływ filozofów na kulturę do tego stopnia się zwiększył, że najbardziej wywrotowe publikacje były dostępne nawet dla więźniów. Jak pisze Lever: „za panowania Ludwika XVI nie zdarzało się już, aby ktokolwiek odmawiał więźniom prawa do czytania Woltera”³. Markiz de Sade korzystał z możliwości zamawiania interesujących go książek, bez względu na to, do jakiego stopnia podważały one istniejący porządek. Jedynym wyjątkiem były *Wyznania* Rousseau; zakaz ten wywołał u markiza atak furii, której dał upust w obecności żony, zajmującej się dostarczaniem mu żywności i książek.

Mimo to Sade dostał do czytania wszystkie powieści Woltera i znał ich treść na pamięć, podobnie jak *Niebezpieczne związki* pióra współczesnego mu Laclosa, teksty filozoficzne barona d’Holbacha i jego *System przyrody*, który pozostawał pozycją obowiązkową w księgozbiorach rewolucjonistów czasów pierwszej rewolucji seksualnej, od Weishaupta po Shelleya. Oprócz popularnych pozycji literatury oświeceniowej, markiz czytał również ówczesne opowieści podróżnicze: *Le Voyageur français* ojca de la Porte, *Voyages* Cooka i *Przyczynek do podróży Bougainville’a* Diderota. Ta ostatnia pozycja wpisuje się w tradycję kulturowego relatywizmu, który w XX wieku stał się głośny za sprawą Margaret Mead i jej opublikowanej w roku 1927 pracy zatytułowanej *Coming of Age in Samoa* („Dojrzewanie na Samoa”) Cechą wspólną owych opowieści podróżniczych była niezbyt zawołowana próba geograficznego relatywizowania zasad moralnych. Ostatecznie, relatywizm kulturowy – który był źródłem owych publikacji bądź skutkiem wywoływanym przez nie w umysłach osób już wcześniej zdemoralizowanych i szukających jakiegoś uzasadnienia tego – znalazł dla siebie miejsce w dziełach podobnych do *Justyny* de Sade’a. Rodin w chwili detumescencji mówi do jednej ze swych młodych ofiar: „Cnota nie należy do wartości bezwzględnych, jest jedynie sposobem postępowania, który zmienia się w zależności od klimatu, czyli jest względny. To tym bardziej pozbawia ją waloru powszechnego obowiązywania... Nie ma na ziemi dwóch narodów, które byłyby cnotliwe w ten sam sposób, a zatem cnota jest bezwartościowa, sama w sobie nie jest dobrem i niczym nie zasługuje na nasz kult”⁴.

Przeniesienie przez Sade’a motywów z podróżniczych relacji na wątki o charakterze seksualnym w *Justynie* rzuca światło na topografię seksualnego wyzwolenia oraz wszystkie jego najważniejsze dzieła jako jej podstawowe dookreślenie. Umożliwia nam również sformułowanie wstępnej definicji seksualnego wyzwolenia, wynikającej z okoliczności, w jakich przyszło żyć jej prekursorowi – a nawet twórcy. Wyzwolenie seksualne jest połączeniem myśli oświeceniowej, czyli objaśniania świata opartego na „nauce”, z masturbacją. Masturbacja jest logicznym następstwem przebywania Sade’a w więzieniu. Człowiekowi, którego aktywność seksualna

nie podlegała żadnym ograniczeniom i który został nagle odizolowany od obiektów dających mu seksualne zadowolenie, pozostaje jedynie samodzielne zaspokajanie żądz. Przywiązanie Sade'a do masturbacji ma jednak szerszy aspekt, a związek między nią i seksualnym wyzwoleniem nie jest jedynie przypadkowy. Aktywność seksualna Sade'a od samego początku miała taki charakter. W *Justynie* napisał: „Wszystkie stworzenia rodzą się w izolacji i w ogóle siebie nie potrzebują”. W tak skonstruowanym świecie seksualności, w którym partner jest tylko środkiem dla osiągnięcia orgazmu, seksualnym narzędziem, instrumentem sprawiania przyjemności, masturbacja stanowi teoretyczną esencję wszelkiej aktywności seksualnej. Teoria ta została wprowadzona w życie, kiedy w roku 1777 markiz de Sade został aresztowany i uwięziony. Ponieważ dla zaspokajania swoich seksualnych fantazji nie mógł już wynajmować prostytutek, był zmuszony tworzyć sobie wymyślone postaci, które służyły mu do tego samego celu; masturbacja stała się dla niego raczej praktycznym, niżeli tylko teoretycznym uściem dla seksualnego popędu.

Wspomniana kombinacja myśli oświeceniowej i masturbacji nie stała się wyłącznie dialektyką życia uwięzionego Sade'a, który w swojej celi czytał i masturbował się, i znowu czytał, i znowu się masturbował. Kształtowała ona również tworzone przez niego fikcyjne literackie światy, a w konsekwencji stała się również definiującą dialektyką seksualnego wyzwolenia. Wyzwolenie seksualne stało się częścią oświeceniowej myśli jako usprawiedliwienie masturbacji. Ten stan rzeczy znalazł swoje odzwierciedlenie w późniejszych kulturowych manifestacjach tego zjawiska, takich na przykład jak magazyn „Playboy”, w którym zamieszczone zdjęcia służą jako podnieta do masturbacji, zaś „filozofia” gazety służy usprawiedliwieniu i racjonalizacji takich zachowań. Kiedy teksty będące usprawiedliwieniem i uzasadnieniem stały się w dostatecznym stopniu znane i popularne, pornografia zyskała status instrumentu politycznej władzy oraz narzędzia pozyskiwania finansowych korzyści. Postaci z książek Sade'a plotły oświeceniowe komunały na temat moralności i fizjologii, czyniąc z nich usprawiedliwienie dla seksualnych przestępstw, które właśnie popełniły bądź popełnią, gdy tylko po wygłoszeniu stosownej i stymulującej ich seksualnie tyrady uzyskają erekcję. Pisma Sade'a, podobnie jak pornografia, mają doprowadzić autora lub czytelnika do masturbacji. Tworząc teksty takie jak *Justyna*, Sade stworzył schemat wszystkich późniejszych wersji seksualnego wyzwolenia i seksualnej rewolucji. Nauka, czyli, inaczej mówiąc, wizja świata wedle filozofów *parti philosophique*^{*}, którzy zapoznali się z dziełami Newtona, czyni moralność i religię zbędnymi. W kontekście tekstów

^{*} *Parti philosophique* („partia filozofów”) liberalno-materialistyczna oświeceniowa frakcja na osiemnastowiecznym dworze francuskim, opozycyjna wobec „partii dewotów” (*parti devot* – Maria Leszczyńska, Emmanuel Armand de Vignerot du Plessis). „Filozofowie” wyznawali deizm i sprzeciwiali się pozycji Kościoła katolickiego. Frakcji filozoficznej przewodziła madame de Pompadour, protektorka takich filozofów jak Voltaire i Diderot. Walka stronnictw rozpoczęła się po przybyciu madame de Pompadour na dwór (1745), a zwłaszcza w latach pięćdziesiątych, gdy powstawała Wielka Encyklopedia Francuska. Spośród polityków do partii należeli René Louis de Voyer de Paulmy d'Argenson i Henri Léonard Jean Baptiste Bertin (przyp. tłum.).

Sade'a, który jest kontekstem właściwym, newtonowska nauka staje się usprawiedliwieniem dla seksualnej przyjemności; w istocie jest to jej jedyny rzeczywisty urok. W *Justynie* Clément po odbyciu stosunku seksualnego z Teresą mówi jej:

Takie jest moralne usprawiedliwienie ludzi, o których mowa. Nie wątpię, że z łatwością można je także znaleźć w uwarunkowaniach organicznych, a kiedy anatomia osiągnie poziom większej doskonałości, bez trudu wykaże związek między budową człowieka i jego wrodzonymi upodobaniami. Pedanci, kaci, strażnicy więzienni, prawodawcy, tonsurowany motłochu! Cóż wówczas poczniecie? Czyż staną się wasze prawa, moralność, religia, szubienice, raje, bogowie, piekło, gdy zostanie dowiedzione, iż taki czy inny obieg płynów, dany rodzaj tkanki, odpowiedni stopień zanieczyszczenia organizmu wystarczą, żeby uczynić człowieka przedmiotem waszych kar lub pochwał?

Innymi słowy, moralność jest zaledwie dynamiką płynów. Sade uważa, że zostanie to ponad wszelką wątpliwość udowodnione dzięki przyszłemu postępowi, który dokona się w materialistycznej fizjologii. Tymczasem jego czytelnicy mogą postępować tak, jakby odkrycie było to już z góry przesądzone. Taka była nadzieja markiza de Sade i nadal tli się ona w tych, którym dziś bliskie są koncepcje i ideały oświecenia. Jeśli jednak ów fragment poddać analizie bez odrywania go od kontekstu, stanowi on odzwierciedlenie zauroczenia zwolenników oświecenia fizyką Newtona. Czyni ona moralność zbędną, redukując złożoność życia i wszelkie jego moralne konotacje do matematycznej analizy ruchu materii. Postępki, które otwierały przed człowiekiem drogę do Nieba lub Piekła, zostały przez oświecenie sprowadzone do kilku prostych wyliczeń związanych z dynamiką płynów. Dzieła i życie markiza pokazują, iż oświecenie stało się dlań wsparciem w masturbacji, a skutek recepcji jego tekstów odegrało dokładnie tę samą rolę dla przyszłych pokoleń zwolenników seksualnego wyzwolenia. Kiedy dwieście lat później funkcja głównego nośnika pornografii przypadła Internetowi, masturbacja nadal stanowi klucz do zrozumienia seksualnego wyzwolenia. Zgodnie z tezami Sade'a libertyn zawsze widzi w swoich seksualnych partnerach użyteczne narzędzia, a to sprawia, że nawet seks uprawiany z innymi zachowuje w istocie charakter masturbacyjny. Być może właśnie dlatego Sallie Tisdale w swej książce *Talk Dirty to Me* tak uparczywie obstaje przy postawieniu znaku równości między masturbacją a seksem. Jej zdaniem wszelka aktywność seksualna to w gruncie rzeczy onanizm; „W tym sensie, wszystko w seksie jest masturbacją – ciało drugiego człowieka to obiekt, dzięki któremu przeżywamy intensywną, lecz całkowicie wewnętrzną przyjemność, a nasz orgazm jest samostanowionym i niedzielonym z nikim uniwersum... To być może najlepiej tłumaczy, dlaczego orgazmy osiągnane dzięki masturbacji są silniejsze i fizycznie głębiej odczuwane niż te przeżywane z partnerem. Są one po prostu bezpieczniejsze”⁶.

Przyjemność osiągnana w wyzwolonym seksie zyskuje na intensywności poprzez związaną z nim odrzę dla prokreacji. W *Filozofii w buduarze* madame Sainte-Ange mówi do Eugenii: „Młoda ślicznotka winna zajmować się spr-

wami rozkoszy, nie zaś rozmnażania. Wspomnimy tu jedynie pobieżnie o mechanizmie rozrodczym, żeby móc zająć się dalej rozkoszą, która nie ma wszak nic wspólnego z prokreacją⁷⁷. Także tu, jak i gdzie indziej, Sade przoduje w analizie różnych obszarów doświadczenia i przekraczaniu wszelkich możliwych granic i norm. Jego odraza dla żeńskich genitaliów jest wręcz legendarna, tłumaczy ona również jego wybór sodomii jako preferowanej formy seksualnej aktywności. Preferencje seksualne są jednak również świadectwem innych prawd o nim jako człowieku. Mizoginia Sade'a może oznaczać skrywaną nienawiść do matki, która w jego odczuciu porzuciła go, kiedy był dzieckiem; może również wynikać z nieukrywanej nienawiści do teściowej, która spowodowała, że przez trzynaście lat siedział w więzieniu; świadczy ona także o nienawiści do natury, zwłaszcza jej pierwiastka kobiecego jako przekaźnika nowego życia i, co za tym idzie, świadectwa istnienia Dawcy Życia. Siedząc zamknięty w celi, skazany na jedyną możliwą w takich warunkach formę aktywności seksualnej, którą była masturbacja, Sade niezmiennie skłaniał się ku sodomii oraz seksualnemu bluźnierstwu, które zazwyczaj obejmowało profanację komunijnych hostii. W obu wypadkach jest to przejaw sprzeciwu wobec natury, odrzucenia oraz zanegowania ustanowionego przez Stwórcę związku między miłością i życiem. Częste używanie przez Sade'a w jego pornograficznych pismach pojęcia „Natura” nie ma jednoznacznego sensu, jednakże zbiega się z tym, co Nietzsche, zapalony czytelnik dzieł markiza, nazwał przewartościowaniem wartości. Natura, tradycyjnie oznaczająca celowość, została zastąpiona przez jej oświeceniową wizję sprowadzającą się do zanegowania owej celowości. W tym drugim ujęciu Natura zawiaduje wszelką aktywnością; wynika stąd, że nic takiego jak wolna wola nie istnieje, a zatem pojęcia *dobro* i *zło* są tylko urojeniem minionej epoki.

W rezultacie wyzwolenie seksualne z istoty swojej staje się formą dominacji, dzięki której silni mogą robić ze słabszymi, co chcą. Ponieważ w antropologii Sade'a silny jest synonimem pierwiastka męskiego, a słaby żeńskiego, „wyzwolenie” oznacza męską dominację nad kobietami. Wyzwolenie seksualne jest zatem zawsze formą kontroli, zgodnie z którą koncepcja natury jako racjonalnej celowości, zakładającej, iż dobro i zło są manifestacjami praktycznego rozumu, zostaje zastąpiona przez ideę natury jako brutalnej siły. Oznacza to również, że urzeczywistnianie seksualnego wyzwolenia będzie wywoływało reakcję o charakterze feministycznym, gdyż przepojone lewicowymi mrzonkami kobiety najpierw mimowolnie podporządkowują się dominacji, następnie zaś reagują bliżej nieokreślonym gniewem, kiedy zaczyna się stawać dla nich jasne, że „wyzwolenie” w istocie jest równoznaczne z podporządkowaniem.

Wyzwolenie seksualne, co widać na przykładzie ostatnich dwustu lat, zawsze szukało usprawiedliwienia i uzasadnienia dla praktyk masturbacyjnych i pod tym względem oświecenie miało znaczenie kluczowe, stworzyło bowiem grunt dla rewolucji seksualnej, a zarazem dla rewolucji politycznej we Francji. W obu przypadkach markiz de Sade i jego dzieło miały decydujące znaczenie. Aldous Huxley, który w swoich pracach zajmował się analizą tego, w jaki sposób wolność

seksualna może być wykorzystywana dla celów politycznych, szuka źródeł tego zjawiska właśnie w dziełach de Sade'a oraz oświeceniowej „filozofii”. W *Justynie* koncepcja prawdziwej, fizycznej natury moralności, zgodnie z tym, co przewidywał d'Holbach, czyni ją afunkcjonalną i w ten sposób umożliwia „wyzwolenie” się od narzucanych przez nią ograniczeń. W rzeczywistości jednak, atrakcyjność oświeceniowej fizjologii leży nie tyle w jej prawdziwości, ile w zaspokajaniu pożądania. W powieściach Sade'a wyraźnie widać, że materializm głoszony przez barona d'Holbacha i La Mettriego jest tylko jeszcze jednym usprawiedliwieniem i uzasadnieniem dla masturbacji.

Huxley w *Ends and Means* napisał: „Rzeczywistego powodu, dla którego markiz nie potrafi dostrzec w świecie żadnego znaczenia ani wartości, należy upatrywać w tych opisach cudzołóstwa, sodomii i tortur, które przechodzą w filozoficzne wywody, jakie zawarł w *Justynie i Julietcie*... Filozoficzne perory, które, podobnie jak pornograficzne fantazje, w większości zostały przez niego napisane w więzieniach oraz zakładach dla psychicznie chorych, stanowiły teoretyczną podbudowę dla jego erotycznych praktyk”⁸.

Inaczej niż Huxley, Francine du Plessix Gray przyjmuje masturbacyjne fantazje Sade'a za dobrą monetę, twierdząc, że nauka – zgodnie z tym, co w traktacie *Człowiek-maszyna* twierdził La Mettrie – ujawniając prawdę o człowieku przypadkowo podważyła moralność. Według Gray, która za dobrą monetę przyjmuje również oświecenie, rozum dyktuje zachowania, co oznacza, że Sade najpierw przyjął za prawdę to, co mówił La Mettrie, później zaś, kiedy podobnie jak d'Holbach uznał, że rzeczywistym podłożem moralności jest fizyczność, przedłożył te tezy na praktykę:

Sade korzystał także skwapliwie z dzieła filozofa La Mettriego, autora traktatu *Człowiek-maszyna*, który opublikowano w roku 1748. Poglądy La Mettriego były w istocie proste i jeśli nawet nie miały bezpośredniego wpływu na Sade'a, wywarły znaczący wpływ na kształt tworzonych przezeń postaci. Według La Mettriego definiowanie człowieka musi się ograniczać wyłącznie do naukowych obserwacji i eksperymentów. Wniosek, który z tego wypływa, może być tylko taki, że istota ludzka jest maszyną w takim samym stopniu uwarunkowaną przez ruch, jak maszyny i narzędzia nowej naukowej epoki XVII i XVIII stulecia⁹.

Broniąc masturbacyjnych fantazji markiza oraz wykorzystania do ich usprawiedliwienia określonych wątków myśli oświecenia, Gray jest w konsekwencji zmuszona bronić sposobu, w jaki Sade traktował kobiety; w rezultacie czyni z niego dwudziestowiecznego liberała, twierdząc, że markiz nie pozwoliłby, aby owa materialistyczna filozofia była wykorzystywana jako wymówka dla złego traktowania ludzi. „Krótko mówiąc, materialista, wbrew protestom własnej próżności, przeświadczony, że jest tylko maszyną albo zwierzęciem, nie będzie maltretować bliźnich, aż nazbyt dobrze bowiem poznał naturę takich działań, a jego człowieczeństwo jest zawsze proporcjonalne do stopnia wykazanego powyżej podobieństwa”¹⁰. Ciekawe, które wydanie Sade'a czytała Gray. W *Justynie* Sade doprowadza wizję człowieka-

-maszyny La Mettriego do jej logicznych konsekwencji w wymiarze seksualnym: „kobiety, będąc wyłącznie maszynami do rozkoszy, mającymi służyć tylko jako jej przedmiot, za każdym razem, gdy idzie o stworzenie rzeczywistego systemu zaspokajania przyjemności – okazują się niekompetentne”¹¹.

Ten oraz inne fragmenty wskazują, że wyzwolenie seksualne to system, w którym panuje dyktat zachowań nad rozumem, a ten ostatni nie jest już światłem i wyznacznikiem ludzkich postępów; jego miejsce zajmuje siła – *pace*, panno Gray i pozostałe feministki – ona zaś tożsama jest z seksualnym wykorzystywaniem kobiet. Sade świetnie to ujął i wykazał, iż wewnętrzna logika wyzwolenia seksualnego zawsze sprowadza się do tego, że racja jest po stronie silniejszych. Oni orzekają o prawdzie. Dobro jest tożsame z zachciankami możliwych. Dlatego w istocie swojej wyzwolenie seksualne jest formą kontroli. W swej wczesnej i najbardziej nieokrzesanej postaci oznacza zdominowanie kobiet przez mężczyzn. Jako że zgodnie z owym poglądem kobiety są tylko urządzeniami, które poddaje się sterylizacji, aby groźba niechcianego potomstwa nie wpływała na zmniejszenie seksualnej rozkoszy, wyzwolenie seksualne ma także w istocie swej charakter masturbacyjny. Kolejne pokolenia jego orędowników są niczym ćmy krążące wokół tego samego płomienia, czyli nowatorskich i brzemiennych w skutki tekstów, które wyszły spod pióra markiza de Sade. Przyciągają ich one w sposób irracjonalny, ale nie ośmielają się zbyt wnikliwie ich badać, żeby ich zauroczenie nie zostało unicestwione za sprawą okrutnej logiki dominacji, która stanowi ich sedno.

„Filozof ... wyrzeknie się tedy na zawsze wszystkich naiwnych koncepcji człowieczeństwa i dobroczynności, którym dotychczas poddawał się z wyrachowania. Nie będzie się dłużej obawiał czynić wszystkiego tylko dla siebie, czerpać z wszystkiego, co go otacza, i nie bacząc na cenę, jaką ponoszą inni za jego przyjemności, zaspokoi je bez wahania i skrupułów”¹². W zdaniach tych znajdujemy podstawowe zdefiniowanie tego, czym jest wyzwolenie seksualne. To pozbawione jakichkolwiek hamulców i wyrzutów sumienia zaspokajanie żądzy, zgodnie z materialistyczną filozofią, którą *les philosophes* wywiedli z fizyki Newtona. Czyniąc z człowieka maszynę, La Mettrie i Sade jednocześnie przemieniają seks w masturbację. Gdy się to dokona, już tylko kwestią czasu pozostaje, kiedy jakiś socjotechnik zacznie szukać sposobu na skanalizowanie właśnie „wyzwolonej” energii seksualnej dla wykorzystania jej w celach finansowych i politycznych. Dopiero co wyzwolony człowiek natychmiast zostaje poddany kontroli.

Gray podejmuje próbę „udomowienia” Sadea, na co wskazuje tytuł jej książki: *At Home with the Marquis de Sade*, nie dokonuje jednak właściwej interpretacji słowa „sadyzm”, którego źródłem była skłonność markiza do okrucieństwa i zadawania bólu ofiarom. Gray nie rozumie również masturbacyjnej w swojej istocie natury dzieł Sadea. Materializm nie jest pociągający dlatego, że jest prawdziwy. Przeciwnie: jest uznawany za prawdziwy, ponieważ jest pociągający. Jego atrakcyjność ma w istocie charakter erotyczny. W tej sprawie Huxley okazuje się wnikliwszym badaczem niż Gray, ponieważ jest skłonny przyznać, że rozum nader łatwo podporządkowuje się pożądaniu, a myśl oświeceniowa, odegrała w tym swoją rolę:

Filozof, który nie odnajduje w świecie żadnego znaczenia, nie zajmuje się wyłącznie problemem czysto metafizycznym. Dąży również do tego, aby udowodnić, że nie istnieje żaden uzasadniony powód, dla którego on osobiście nie powinien robić tego, co chce, albo jego przyjaciele nie powinni sięgać po władzę polityczną i rządzić w taki sposób, jaki uznają za najkorzystniejszy dla siebie. Spontaniczne – w przeciwieństwie do intelektualnych – powody wyznawania materialistycznych doktryn mogą być głównie erotycznej natury, tak jak to było w przypadku La Mettriego (przykładem może być jego liryczny opis łóżkowych przyjemności w *La Volupte* i w zakończeniu *Człowieka-maszyny*), bądź przede wszystkim politycznej, tak jak w przypadku Karola Marksa¹.

W tekstach takich jak *Justyna* występują postaci podobne do Dolmancea i Rodina, którzy odrzucili religię oraz moralność i w rezultacie, całkowicie wolni od poczucia winy, oddają się wszelkim, nawet najbardziej wyuzdanym praktykom seksualnym. Libertyn jest prawdziwie moralny, gdyż, wedle tego, co powiedział d'Holbach: „Człowiek *moralny* to ten, kto działa za pomocą fizycznych przyczyn, których poznanie wykluczają nasze przesady”. Jeśli jednak wziąć pod uwagę kontekst, sednem tych uniesień jest masturbacja. To z kolei prowadzi nas do rozdzielenia obecnego w sercu koncepcji seksualnego wyzwolenia, dwoistości, która wiąże się z kwestią wolności i zniewolenia. Popularnym przesłaniem oświecenia i wyzwolenia seksualnego, jest wyzwolenie, ale w jego wymiarze ezoterycznym jest nim kontrola nad człowiekiem. To, co na pierwszy rzut oka jawi się jako prometejskie oswobodzenie z kajdan przesądów, przy bliższym zbadaniu okazuje się onanistyczną fantazją, która prędzej czy później musi zostać wykorzystana jako rodzaj kontroli. Markiz de Sade był pionierem w przypadku obu tych możliwości; był jednocześnie niewolnikiem i manipulantem. Głosił seksualne wyzwolenie jako sposób na zdominowanie płci przeciwnej w interesie uzyskania jak największej seksualnej przyjemności. Seksualny wyzwoliciel był zatem także ciemiejącą. Obwieszczał rewolucję, zapisując masturbacyjne fantazje. Tym samym seksualny wyzwoliciel pozwalał się kontrolować własnym namiętnościami, ale też każdemu, kto wiedział, jak nimi manipulować. Przedstawiając wyzwolenie seksualne jako obalenie prawa moralnego, Sade otwierał tym samym nowe perspektywy dominacji przed każdym, kto posiadał umiejętność sterowania i manipulowania namiętnościami. Odkrycie to miało daleko idące konsekwencje. Ludzie, którzy próbowali podążać jego śladem – tacy jak francuscy rewolucjoniści lub Shelley i jego żona Mary Godwin – rychło przekonali się, że dla tych, którzy dążyli do tego, aby stać się panami życia i jego siłą, nagrodą była nie tyle przyjemność, ile groza. Sade również się o tym przekonał. Był onanistą i pornografem, który w czasie rewolucji francuskiej uświadomił sobie, jakie są polityczne implikacje jego dzieła.

Rankiem drugiego lipca 1789 roku Donatien Alphonse François de Sade wpadł we wściekłość, kiedy zakomunikowano mu, że tego dnia jego zwykły spacer, który odbywał po murach Bastylii, zostaje odwołany. Markiz dowiedział się od żony, że rozruchy w Paryżu ostatnio dramatycznie przybrały na sile, a zatrzymanie go w celi było potwierdzeniem tych informacji. Komendant de Launay,

który uważał Sade'a za niepoprawnego przestępcę i politycznego wyrotowca, nie mógł sobie pozwolić na to, żeby ktoś o temperamencie markiza nawiązał kontakt z niebezpiecznie wzburzonym i nieprzewidywalnym w reakcjach tłumem. Oprócz tego de Launay musiał zabezpieczyć i wykorzystać blanki twierdzy zgodnie z ich przeznaczeniem, którym była obrona Bastylii. Teraz stały na nich działa i baryłki z prochem. Bastylia, budowana jako forteca, a później przekształcona na więzienie, przygotowywana teraz była do roli zupełnie odmiennej od pierwotnie jej wyznaczonej: nie miała już bronić miasta, lecz nielicznych, przebywających w niej jeszcze przestępców, chorych umysłowo oraz szaleńców-kryminalistów, przed motłochem, który groził, że ich oswobodzi.

Sade ani myślał odkładać swój spacer; zamknięty w celi zrobił coś, co uznał za najlepsze w tej sytuacji. Przytknął usta do białej metalowej rury, służącej do odprowadzania zawartości jego nocnika do fosy, i krzycząc w nią ile tchu w płucach, zaczął podburzać tłum, wzywając pomocy i wrzeszcząc, że zbrodniczy dowódca oraz jego strażnicy właśnie podrzynają więźniom gardła.

Dwanaście dni później tłum posłuchał jego wezwania, ale markiz nie mógł go powitać, bo już go w Bastylii nie było. Następnej nocy po tym, jak krzyczał do tłumy, godzinę po północy sześciu uzbrojonych strażników wyciągnęło go z łóżka i zabrało do zakładu dla obłąkanych w Charenton, gdzie później zyskał sobie rozgłos jako reżyser wystawianych tam sztuk. Kiedy popołudniem 14 lipca motłoch wdarł się do Bastylii i wtargnął do celi markiza oznaczonej numerem sześć, okazało się, że jest to wygodnie urządzone apartament z biblioteką zawierającą ponad sześćset książek, a na ścianach wiszą obsceniczne sztychy i tapiserie; były tam również wszystkie napisane przez markiza dzieła. Pomieszczenie zostało ograbione; wszystko, co w nim się znajdowało albo ukradziono, albo zniszczono. Uczynił to motłoch, w którym markiz pokładał nadzieje na uwolnienie go. Komendant de Launay nie miał tyle szczęścia, co Sade. Motłoch zaciągnął de Launaya, majora de Losme-Sabraya i adiutanta Miraya na plac de Grève, gdzie zostali zamordowani. Pewien kuchcik, niejaki Desnot, odciął de Launayowi głowę szczyrykiem i nasadziwszy ją na ostrze piki, obnosił po paryskich ulicach jako totem właśnie urzeczywistnionej wolności miasta. W tym wymiarze był to znaczący omen. Głowa oddzielona od ciała, symbolizująca dysjunkcję rozumu i namiętności, stała się znakiem rewolucji. Podobnie jak inne jej narzędzie – gilotyna.

Przez kolejnych osiem miesięcy Sade przebywał pośród „szaleńców, imbecyli, rozpustników i utracjuszy” w „mrocznym budynku, brudnym i zaśmieconym po dach”. Jeżeli tak miała wyglądać wolność, przyszło mu jej doświadczać w znacznie skromniejszych warunkach niż Bastylia; w porównaniu z Charenton, jego poprzedni apartament miał wszelkie znamiona luksusu. Oto jak markiz opisał swoją celę w Charenton: „Zobaczysz cztery gołe, wilgotne ściany, pełne insektów, z łóżkiem przybitym do jednej z nich, schronienie dla pcheł i pajaków, które spokojnie mnożą się tam od stu lat”¹⁴.

Pobył Sade'a w domu dla obłąkanych w Charenton stanowił preludium wyzwolenia markiza i jego powrotu do świata, który miało ogarnąć szaleństwo.

Można wszakże widzieć w tym też interludium oddzielające osobisty obłąd onanistycznych fantazji jego dzieł od szaleństwa, które – przynajmniej po części za sprawą tego, co napisał – stało się udziałem rzeczywistości zewnętrznej. Maurice Blanchot napisał: „Bez szaleńczego braku miary, której symbolem jest nazwisko, życie i prawda de Sade’a, rewolucja zostałaby pozbawiona części swego Rozumu”¹⁵ (a raczej jego braku). Sade opuścił zakład w Charenton w Wielki Piątek, który w roku 1790 przypadał 2 kwietnia. Jego żona, która wiernie trwała przy nim podczas jego pobytu w więzieniu, teraz odmówiła wpuszczenia go do swego domu. W owym czasie nie było w Paryżu zakładów opieki społecznej, które dziś przygotowują osoby chore psychiczne, kryminalistów i alkoholików do powrotu do społeczeństwa. Sade włączył się więc po ulicach z trzema materacami, w czarnym płaszczu i z jednym złotym ludwikiem w kieszeni.

Mimo że nadal był właścicielem dóbr rodziny de Sade położonych w południowej części Francji, a także przynależnego do nich tytułu szlacheckiego, markiz postrzegał właśnie odzyskaną wolność jako szansę na rozpoczęcie nowej kariery, ściśle odpowiadającej duchowi rewolucyjnej epoki, w której przyszło mu żyć. Postanowił zostać człowiekiem pióra. Z Bastylli udało mu się zabrać i uratować kilka manuskryptów; nieco ponad rok po zwolnieniu z Charenton, w czerwcu 1791 roku de Sade opublikował *Justynę*, swoją najbardziej poczytną, gdyż najbardziej pornograficzną książkę. Markiz napisał do Reinauda, że wydawca poprosił go o coś „dość pikantnego”, a Sade uczynnie dostarczył mu książkę „zdolną zdeprawować diabła”¹⁶. W roku 1791 wolność oznaczała „La Foutromanie”, co w wolnym tłumaczeniu można oddać jako wolność pie...nia się. Biorąc od uwagę fakt, że namiętności wiodą do rewolucji, nie było rzeczą zaskakującą, iż pierwszym przejawem wolności rewolucjonistów, który postanowili zademonstrować, było pozbycie się seksualnej powściągliwości. Nic też dziwnego, że żądza seksualna odarta z wszelkich zahamowań szybko uległa wynaturzeniu i nabrała bardziej krwawego charakteru. Sade opisał to w *120 dniach Sodomy*; manuskrypt tego dzieła zaginął.

Dla Francuzów jako narodu była to jednak lekcja, której musieli doświadczyć; jak powiedział ich idol, Beniamin Franklin: „Szkoła doświadczenia kosztuje, ale żadna inna nie potrafi lepiej wykształcić człowieka”. Tymczasem oddawali się zaspokajaniu właśnie wyzwolonych żądz, a markiz de Sade już cieszył się na myśl o swoim bestsellerze i przychodach, które mu przyniesie. Wydawało się to pewne dzięki *Zeitgeist*, czyli duchowi czasu. Lever zauważa, że pornografia była wówczas *à la mode*:

Prawdziwa fala obscenicznej literatury zalała Francję, łącząc podniecające opisy z wulgarnym językiem rewolucyjnych oratorów i *Ça ira!* patriotów. Erotyczny ton, choć w oczywisty sposób sprzeczny z obywatelską cnotą, spotkał się z niespotykane przychylnym przyjęciem. Seks nigdy tak dobrze się nie sprzedawał. Ludzie oszaleli na punkcie wyuzdanych scen i lubieżnych ciał. Żadna rozwiązłość nie wydawała się nadto skandaliczna, żaden stosunek seksualny nazbyt brutalny, żadna perwersja dostatecznie niezwykła, żeby zaspokoić wilczy apetyt publiczności. Nigdy wcześniej erotyka tak ściśle nie spłotła się z polityką¹⁷.

Chyba żadna inna powieść nie przyczyniła się bardziej do upolitycznienia seksu i seksualizacji polityki. W rezultacie w XIX stuleciu *Justyna* stała się biblią orędowników wyzwolenia seksualnego. Jej egzemplarz miał w swojej bibliotece Byron, a także Swinburne. W latach dwudziestych XX wieku surrealiści, którzy uznawali de Sade'a propagatora rewolucji, nadali mu przydomek „Boskiego Markiza”. Ponieważ wielu uznało tę książkę za odrażającą i odstręczającą, niektórzy uważali, że zainteresowanie nią rychło się skończy. Mylili się. W roku 1800 wydawca Tribunal d'Appallon wzywał policję, aby rekwirowała i niszczyła egzemplarze *Justyny*. „Sądzi pan, że to dzieło się nie sprzedaje. Jest pan w błędzie”¹⁸.

Dnia 20 czerwca 1791 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy *Justyna* pojawiła się na straganach z książkami, król Ludwik XVI uciekł z Paryża, w którym od roku przebywał jako internowany, odkąd trzydziestotysięczny tłum kobiet z pikami, na których pozatykane były głowy żołnierzy jego gwardii, odprowadził go wraz z rodziną z Wersalu do stolicy. Król miał nadzieję dotrzeć z najbliższymi do ziem, których mieszkańcy mówili po niemiecku, skąd z pomocą swego szwagra, cesarza Austrii, powróciłby do kraju na czele armii mścicieli. Udało mu się dojechać aż do Varennes; tamtejszy urzędnik rozpoznał go i upadł przed nim na kolana, ale ów bezwiedny akt hołdu zdradził króla i wydał go w ręce rewolucjonistów. Cztery dni później rodzinę królewską pod silną eskortą ponownie sprowadzono do Paryża. Kiedy konwój wjechał na Plac Rewolucji, jakiś człowiek wybiegł z tłumem, wskoczył na stopień królewskiej karocy i cisnął władcy na kolana jakiś list. Człowiekiem, który ów list napisał i go dostarczył, był markiz de Sade, a sam list szybko opublikowano pod tytułem *Adres obywatela Paryża do króla Francuzów*; była to cezura wyznaczająca wkroczenie de Sade'a w dziedzinę polityki i propagandy politycznej.

Sade informował w nim, bez wątpienia wdzięcznego mu za to Ludwika: „Jeśli pragniesz panować, panuj nad wolnym narodem. To naród wynosi cię na tron, nie zaś Bóg Wszechświata, jak lud w słabości swojej wierzył”¹⁹.

Była to kolejna pompatyczna tyrada na temat ateizmu; upodobanie do niego w końcu spowodowało na markiza kłopoty, kiedy Robespierre zdecydował, że Francuzom, aby utrzymać ich w ryzach, potrzebna jest Najwyższa Istota – oczywiście taka, która będzie odpowiadała jego programowi. To wszystko było jednak jeszcze sprawą przyszłości. Na razie Sade z zapałem oddawał się swojej największej miłości, czyli pornografii, a oprócz tego zajął się pisaniem politycznych traktatów. W korespondencji prywatnej Sade z jednej strony nazywa Ludwika XVI swoim ukochanym królem, z drugiej zaś daje upust skrajnie republikańskim sentymentom, w zależności od tego, w jakim kierunku wieją w danej chwili polityczne wiatry. Nierzadko listy były pisane w taki sposób, aby zadowolić cenzorów, którzy będą je czytać, mogli oni bowiem swobodnie otwierać i kontrolować korespondencję obywateli podejrzanym o brak lojalności wobec Republiki. Zdarzyło się także, że de Sade zostawiał swoje listy na bruku w pobliżu swego domu, aby znaleźli je policyjni agenci; było tak, kiedy policja przyszła rewidować jego mieszkanie, szukając w nim dowodów kontrrewolucyjnej postawy markiza. Michaud napisał: „Okrywszy się

hańbą wielu popełnionych przez siebie występków, Sade nie mógł nie popierać rewolucji, która w pewnym sensie usankcjonowała zasady leżące u podstaw owych przestępstw²⁰. Mimo to przesadą byłoby twierdzić, że w czasie rewolucji miał stałe i ugruntowane poglądy polityczne. Nie można też powiedzieć, iż wyzbył się sympatii do własnej klasy społecznej, chociaż zrezygnował z przedrostka „de” przed nazwiskiem i demonstracyjnie przybrał republikańskie imię i nazwisko; był teraz obywatelem Louisem Sade*. Kiedy 19 czerwca 1792 roku Condorcet nakazał spalić wszystkie genealogiczne dokumenty znajdujące się w państwowych archiwach, Sade był tym przerażony. Nie na tyle jednak, aby zaprzestać nazywania siebie obywatelem Sade, albo zrezygnować z postawy, którą trzeba nazwać politycznym oportunizmem. „Jako literat czuję się zobowiązany jednego dnia pracować dla jednej partii, drugiego dla innej, a to decyduje o pewnej zmienności opinii, która nie ma teraz wpływu na to, co myślę prywatnie²¹”.

Markiz wybrał sobie mieszkanie w Section de la Place Vendôme i szybko zaczął brać czynny udział w zebraniach tamtejszej sekcji, która funkcjonowała jako jeden z komitetów rewolucyjnych, których postanowienia miały obowiązującą moc prawną nie tylko w Paryżu, ale na terytorium całej Francji. Latem 1792 roku sankiuloci (*sans culottes*)** oraz „wściekli” (*enrage*)*** zdominowali zebrania odbywające się w dawnym kościele kapucynów i zaczęli agitować za coraz to radykalniejszymi krokami, które należy podjąć przeciw monarchii oraz uwięzionemu królowi. Rychło przyniosło to skutek w postaci wydarzeń, które przeszły do historii jako „mordy wrześniowe” (1792). Przez kolejne sześć tygodni „obywatel Sade” słał listy do swego intendenta Riperta, nakazując mu ukryć w bezpiecznym miejscu dokumentację posiadłości i akty jej nadania, aby móc udowodnić zarówno swoje arystokratyczne pochodzenie, jak i prawo własności do majątku ziemskiego.

W tym samym czasie, kiedy Sade zabiegał o względy paryskiego motłochu, a jednocześnie podejmował kroki dla upewnienia się, że jego arystokratyczny tytuł i majątek pozostaną bezpieczne, doszło do niekontrolowanego rozwoju rewolucyjnych wydarzeń. 10 sierpnia 1792 roku o trzeciej nad ranem, powstańcza Komuna Paryża zgromadziła ludzi wokół ratusza; pomaszerowali stamtąd na plac du Carousel, znajdujący się naprzeciwko Tuileries, gdzie przetrzymywano króla, którego ochraniało cztery tysiące żołnierzy – głównie szwajcarskich gwardziści. Tłum, do którego o szóstej rano dołączyli delegaci sekcji z lewego brzegu Sekwany, przestraszył się, widząc liczebność i siłę oddziałów strzegących króla i postanowił zaczekać na posiłki. Wieść o tym rozeszła się lotem błyskawicy po

* Ściśle rzecz biorąc, w lipcu 1790 roku markiz odebrał kartę „obywatela aktywnego” (oznaczoną numerem 596) Sekcji Place-Vendôme, wystawioną na nazwisko Desade. (przyp. tłum.).

** Sankiuloci (fr. *sans-culottes* – „nienoszący krótkich spodni”), pogardliwe określenie nadane podczas rewolucji biedocie paryskiej noszącej długie, luźne spodnie zamiast modnych wówczas obcisłych i spiętych pod kolanami. (przyp. tłum.).

*** Wściekli (fr. *les enragés*), najradykalniejsze lewicowe stronnictwo podczas rewolucji. Domagali się stosowania terroru, powszechnego prawa wyborczego oraz wprowadzenia ustroju republikańskiego (przyp. tłum.).

całym Paryżu; siły rewolucyjne zaczęły ściągać z miasta i zbliżać się do pałacu. Tłum urósł w końcu do dziesięciu tysięcy ludzi; dodatkowo podniosła go na duchu dezercja wielu żandarmów, którzy przyłączyli się do motłochu i maszerowali wraz z nim z kapeluszeniami zatkniętymi na ostrzach bagnatów. Ludzka fala uderzyła na bramy pałacu, przedarła się przez nie i zatrzymała u stóp wielkich schodów; tam doszło do ostatecznej rozprawy. Ktoś wystrzelił z okna na pierwszym piętrze, a Szwajcarzy uznali to za sygnał do ataku i otworzyli ogień do tłumu, zabijając około trzystu osób. Początkowo tłum się rozproszył, później cofnęli się Szwajcarzy. Król, chcąc zapobiec masakrze, nakazał gwardzistom złożyć broń. To, co nastąpiło potem, było gorsze od jatki, gdyż rozwścieczony motłoch zerwał z bezbronnych Szwajcarów ubrania, wykastrował ich, odciął im głowy, nadział je na piki i obnosił później po ulicach Paryża.

Po 10 sierpnia i napaści na Tuileries, wydawało się, że każdy kolejny akt przemocy wywołuje i napędza następny; przez najbliższy miesiąc motłoch przemierzał paryskie ulice, a najbłahsza pogłoska czy plotka była zarzewiem odwetu na masową skalę. 26 sierpnia wojska republikańskie poniosły klęskę pod Longwy; 2 września upadło Verdun. Przed wojskami angielskimi i oddziałami kontrrewolucyjnymi droga do Paryża stała się otworem. Aby zmobilizować rewolucjonistów do walki, Danton wypowiedział wtedy sławne słowa: *laudace, encore laudace, et toujours laudace**. Entuzjazm, z jakim przyjęto przemówienie Dantona, natychmiast przełożył się na konkretne działania. W niedzielę 2 września wozy wiozące stu piętnastu bezbronnych, deportowanych duchownych zostały napadnięte przez tłum i zawrócone do Abbaye i klasztoru karmelitów, gdzie mnichom poderżnięto gardła. Dzień później, 3 września, w tym samym więzieniu Abbaye, w którym zamordowano duchownych, motłoch zlinczował księżniczkę de Lamballe. Dźgnięto ją nożem w brzuch, obcięto piersi, a następnie głowę, którą nadzianą na pikę poniesiono ulicami miasta aż do Temple, gdzie więziono królową Marię Antoninę. Tam pokazano monarchini głowę księżniczki, aby mogła się jej dobrze przypatrzeć. Włosy ofiary, już po dekapitowaniu, zostały utrefione przez fryzjera; przez cały ten czas tłum wznosił wulgarne i obsceniczne okrzyki.

Wydarzenia 3 września Sade opisał nazajutrz w liście do Gaufridy'ego, ale brak w nim wzmianki, że seksualny sadyzm tych zbrodni mógł mieć jakiś związek z jego dziełami. „Wszystkim opornym księżom poderżnięto gardła w kościołach, gdzie ich przetrzymywano, wśród nich biskupowi Arles, najcnotliwшему i najbardziej godnemu szacunku spośród wszystkich ludzi”²². Jeżeli nawet masakra ta wstrząsnęła markizem, to na krótko. Pod koniec tego samego listu napisał: „Nic nie może się równać z potwornością tych rzezi, lecz były sprawiedliwe”²³. Ostatnia linijka została zapewne napisana z myślą o cenzorach, ale ów poruszający fakt

* Padły one na posiedzeniu zgromadzenia i były częścią przemówienia Dantona do delegatów: „Ktokolwiek odmówi osobistej służby lub złoży broń, poniesie karę śmierci. Gdy zabrzmia dzwony, nie będzie to alarm na trwogę, ale wyzwanie rzucone wrogom naszego kraju. Żeby ich pokonać panowie, trzeba nam śmiałości, jeszcze raz śmiałości i zawsze śmiałości, a Francja będzie ocalona!” (przyp. tłum.).

pozostaje faktem. Sade wyznaczył trajektorię, na którą po pewnym czasie weszła też rewolucja: od wyzwolenia seksualnego do seksualnego sadyzmu i mordu. Seksualna żądza była paliwem, którym syciła się rewolucyjna pożoga, teraz zaś ten sam pożar ogarnął także dom rewolucjonistów w krwawej orgii rzezi, która, aby ocalić kraj przed autodestrukcją, wymagała stłumienia jej poprzez totalitarne narzucenie ładu i porządku z zewnątrz.

ROZDZIAŁ 3

LONDYN, 1790

4 listopada 1789 roku wielbny Richard Price, uznany dysydencki duchowny, wygłosił kazanie do członków Towarzystwa Upamiętnienia Rewolucji (z 1688 roku); miało to miejsce w domu zgromadzeń w London Tavern na Old Jewry, a kazanie poświęcone było rewolucji we Francji. Na początku 1790 roku kazanie to ukazało się drukiem w formie traktatu. Price powiedział: „Spotkaliśmy się, aby podziękować Bogu za to wydarzenie w naszym kraju, któremu nadano nazwę Rewolucji i które od ponad stulecia przyjaciele wolności, a zwłaszcza protestanci wolnomyśliciele, zwykli świętować z radością i uniesieniem”.

Reakcja na kazanie, czego można się było spodziewać, była różnorodna. Edmund Burke zapoznał się z transkrypcją przemowy Price'a na początku 1790 roku i w odpowiedzi napisał *Rozważania o rewolucji we Francji*, które ukazały się 1 listopada 1790 roku i według Russela Kirka stały się fundamentem konserwatywnej myśli politycznej. Burke dowodził, że unitarianizm jest nie tyle religią, co wywrotową partią polityczną, którą jako taką należy zwalczać. Wydarzenia we Francji dowiodły słuszności przewidywań Burke'a, a jego idea zwalczania wywrotowców znalazła urzeczywistnienie w procesach politycznych z roku 1792, kiedy Thomas Paine uciekł z Anglii, żeby dołączyć we Francji do swym druhów rewolucjonistów.

Inaczej niż Edmund Burke, William Godwin słyszał kazanie Price'a. Pochodził z jednej z dysydenckich rodzin ze wschodniej części Anglii i tam w roku 1778 otrzymał święcenia. Niedługo później jeden z jego znajomych, wielbny Joseph Fawcett podarował mu dziwną i obrazoburczą książkę zatytułowaną *System przyrody*. Wydano ją w Holandii, aby uniknąć ingerencji cenzury, ale jej autorem był Francuz, baron d'Holbach. Podobnie jak to było w przypadku wielu osiemnastowiecznych myślicieli, *System przyrody* spowodował u Godwina kryzys wiary

w kalwinizm, który pogłębiła jeszcze lektura dzieł Rousseau i Helwecjusza. Doprowadziło go to najpierw do porzucenia stanu duchownego, a w roku 1787 do całkowitego odejścia od chrześcijaństwa. Godwin czytał również Priestleya, ale w przeciwieństwie do niego nie zatrzymał się w połowie drogi do ateizmu i nie przystał do unitarian. Stał się całkowitym sceptykiem, a po nieudanej próbie wykonywania zawodu nauczyciela zajął się karierą literacką, którą kontynuował przez następne pięćdziesiąt lat.

W roku 1790, w następstwie kazania wygłoszonego przez wielbnego Richarda Price'a, świątek dziennikarstwa politycznego skupiony wokół Grub Street żył fantazjowaniem i wyobrażeniami obracającymi się wokół tematu rewolucji we Francji. Dotyczyło to zwłaszcza grupy wolnomyślicieli ze wschodniej Anglii. Wielu z nich, podobnie jak Godwin, wyszło ze stanu kapłańskiego i zaczęło wykonywać zawody świeckie, między innymi pisarzy i nauczycieli. Wordsworth da później wyraz euforii tamtych czasów w sławnym dwuwierszu, zamieszczonym we wstępie do poematu *Excursion*: „Rozkoszą było żywym być o świecie./ Ale być młodym, zaiste niebiańsko!”. Wydarzenia we Francji przyciągnęły uwagę Godwina. Ponownie pogrążył się w lekturze dzieł oświeceniowych, które spowodowały, że utracił wiarę i zaczął uczęszczać na zebrania członków radykalnych stowarzyszeń. W końcu cały ów intelektualny ferment zaczął rodzić owoce.

W maju 1791 roku, na krótko po przeczytaniu właśnie opublikowanej książki Thomasa Paine'a *Prawa człowieka*, Godwin zapisał w swoim dzienniku, że właśnie wpadł na pomysł napisania obszernego dzieła, w którym „filozoficznie oprze zasady polityki na niewzruszonym fundamencie, co przełamie i unicestwi wszelkie przeciwstawności”¹. W lipcu 1791 roku Godwin sprzedał ów pomysł wydawcy-radykałowi Josephowi Johnsonowi, a we wrześniu 1791 roku przystąpił do pracy nad swoim rewolucyjnym *opus magnum* i poświęcał się jej przez kolejne szesnaście miesięcy. Książka Godwina to właściwie angielska wersja tego samego programu, którym powodowali się *les philosophes* mieszkający po drugiej stronie Kanału: chodzi o odniesienie fizyki Newtona do idei porządku społecznego. Podstawowym warunkiem sformułowania tego programu było posiadanie wyjątkowo bujnej wyobraźni, myśliciel podejmował bowiem próbę wyobrażenia sobie i przedstawienia wszystkich ludzkich interakcji jako rezultatu przypadkowych zderzeń nieożywionych atomów. Odkrycie „podstawowych zasad”, stanowiące sedno tej wizji, oznaczało dewaluację wszystkiego, co ludzkość dotychczas uważała za święte. W przypadku konkretnej rodziny równało się to zanegowaniu łączących ją więzów i religii na rzecz obiektywności, co Godwin w pewnym miejscu porównał do anioła z ogromnej wysokości przyglądającego się Ziemi. Trudno nie dostrzegać, że przyjęcie takich założeń w naturalny sposób skutkowało niszczeniem moralności i od samego początku było po części powodem akceptowania światopoglądu oświecenia; półtora wieku później w *Ends and Means* napisał o tym Aldous Huxley. Pod wieloma względami dokładnie tak właśnie postrzegali dzieło Godwina zwolennicy tak lewicy, jak i prawicy. Konserwatyści krytykowali je, ponieważ negowało tradycyjne wartości, a radykałowie, na przykład Percy Shel-

ley, romantyk i rewolucjonista, z tego samego powodu je wychwalali. Oprócz wartości, które Shelley wiązał z wyzwoleniem seksualnym, jego poglądy są identyczne z głoszonymi przez „Anti-Jacobin Review”. W roku 1797, kiedy gwiazda Godwina od dwóch lat nie świeciła już tak jasno jak przedtem, według antyrewolucyjnego stronnictwa: „Rozwiązało życie seksualne [było] jednym z najważniejszych zmian na lepsze, wynikających z *Political Justice*”².

13 listopada 1791 roku, dwa miesiące po rozpoczęciu pisania swego dzieła, Godwin poszedł na przyjęcie wydane przez jego wydawcę; zamierzał tam przedyskutować pewne kwestie natury politycznej z Thomasem Paineem, człowiekiem, którego książka siedem miesięcy wcześniej zainspirowała Godwina do przystąpienia do pracy nad własną publikacją. Na przyjęciu była również obecna Mary Wollstonecraft, która w literackich kręgach Londynu wślawiła się książką zatytułowaną *Vindication of the Rights of Men*, będącą odpowiedzią na *Rozważania* Burke’a. Godwin uważał, że o *Vindication* zbyt wiele się mówi; jego zdaniem, Wollstonecraft, upojona właśnie zdobytą sławą, zmonopolizowała toczącą się dyskusję. Sama Wollstonecraft z kolei miała powody, aby być gadatliwą. Na szczycie wyniosła ją – podobnie jak Godwina – kultura podziału i sprzeciwu. Teraz ona – przynajmniej chwilowo – cieszyła się sławą, podobną do tej, którą rok wcześniej przyniosło Godwinowi opublikowanie *Political Justice*.

Na Wollstonecraft, podobnie jak innych literatów-dysydentów, ogromny wpływ miały wydarzenia we Francji. Podobnie jak Godwin, ona także, z myślą o kolejnej publikacji, wyciągała właśnie wnioski i konsekwencje z wolnomyślicielskiej postawy i uznała, że skoro intelektualna burza się wzmogła, czas wyrzucić za burzę resztę zbędnego, teologicznego bagażu. Nowo zdobyta sława także i na nią miała odurzający wpływ. Teologiczny radykalizm znalazł swój wyraz w tym, co określa się mianem radykalizmu moralnego, kiedy dysydenci skupieni wokół wydawcy Wollstonecraft, Josepha Johnsona, zaczęli analizować i podważać powszechnie przyjęte poglądy i przekonania, używając argumentu „rozumu”. Jego najdoskonalszym odzwierciedleniem miała być fizyka Newtona. W rezultacie obyczajowość i moralność, przekazywane dotąd z pokolenia na pokolenie, stały się teraz wątpliwe.

Postawa ta znalazła swój oczywisty wyraz w odpowiedzi udzielonej przez Wollstonecraft Burke’owi, który traktował tradycję jako antidotum na to, co właśnie działo się we Francji. Ponieważ obrona Chwalebnej Rewolucji głoszona przez Burke’a, zdaniem Wollstonecraft, sprowadzała się do usprawiedliwiania zawłaszczenia angielskiego tronu i odebrania go prawowitemu dziedzicowi, Wollstonecraft miała za nic tradycję, której Burke, jak twierdził, bronił. Innymi słowy, gdyby Burke był rzeczywistym orędownikiem tradycji, nie mógłby usprawiedliwiać reformacji. Gdyby zaś nie popierał reformacji, czy chciałby cofnąć Anglię do czasów, kiedy „ludzie cześć boską chlebowi, jak Bogu, oddawali”? Skoro zaś Burke w żadnym bezpośrednim sensie nie chroni tradycji ani jakichkolwiek „wrodzonych odczuć”, czego w istocie broni? Wollstonecraft odpowiada, że broni „bezpieczeństwa własności”, prawdziwej „definicji angielskiej wolności”, „egoistycznej zasadzie”, na ołtarzu której „wszystko, co szlachetne, zostaje poświęcone”.

W wieku XIX spory dotyczące własności oraz kwestii natury ekonomicznej ulegną zaostrzeniu. W debacie Burke-Wollstonecraft podjęta też została kwestia politycznego zabarwienia rewolucji w Ameryce i we Francji, ale jej podstawą była tradycyjna moralność. Mary Wollstonecraft była co prawda politycznym i teologicznym radykałem, ale jej poczucie moralności i wynikająca z niego postawa były równie tradycyjne, jak te, które reprezentował Burke. W istocie właśnie to, że byli do siebie pod tym względem podobni, pozwoliło jej przedstawić w tym sporze własne stanowisko w kwestii moralności. W miejsce obyczaju i „wrodzonych odczuwań”, które są naszym przewodnikiem, Wollstonecraft stawia rozum, który jest „przewodnikiem namiętności”, a oprócz tego wyróżnia nas i stawia ponad zwierzętami. „Doskonalenie umysłu” to „żmudne zadanie, a ludzie kapryśni i pełni temperamentu, którym łatwiej jest się kierować impulsem uczucia, starają się przekonać siebie i innych, że jest to najbardziej naturalne”. Kiedy uczucia, popędy i namiętności biorą górę nad rozumem, taki „chaotyczny stan umysłu” nazywamy szaleństwem, „rozum znika nie wiedzieć gdzie, targają nami nieokiełznane i sprzeczne namiętności, a wszystko to jest okropieństwem i pomieszaniem”³.

Po udanym ataku na Burke’a Wollstonecraft niejako na bis napisała jeszcze bardziej kontrowersyjną i polemiczną książkę *Vindication of the Rights of Women* („Wołanie o prawa kobiety”). Był to traktat feministyczny, pierwszy z wielu, jakie później powstały. Ściągnęła nim na siebie gniew Horacego Walpole’a, który nazwał ją „hieną w spódnicy”. *Wołanie* zyskało jej również reputację niebezpiecznej radykałki, opinię pod wieloma względami, przynajmniej w odniesieniu do jej psychiki i moralności, niezasłużoną.

Pewnych wskazówek na temat jej nastroju z tamtych czasów dostarcza *Mary, A Fiction*, powieść, którą mniej więcej w tym samym czasie przekazała Johnsonowi, aby ją wydał. Bohaterka opowieści przeżywa romantyczną miłość, ale ponieważ obiekt jej uczuć umiera, postanawia żyć w samotności. Pociesza się wówczas myślą, że oto nadchodzi „świat, w którym nie będzie ani brania ślubów, ani wydawania za mąż” i poleca czytelnikowi przemyślenia Williama Paleya, zwłaszcza jego *Principles of Moral and Political Philosophy*, którego rozumienie cnoty – „czynienie dobra ludziom w zgodzie z wolą Bożą i dla wiecznotrwałego szczęścia – zbieżne jest z tym, które odnajdujemy w Katechizmie Baltimorskim. W liście do swojej siostry Eweliny Wollstonecraft zawiadamia ją – podobnie jak tytułowa bohaterka jej powieści *Mary* – że zdecydowała poświęcić się pracy intelektualnej i w związku z tym nigdy nie wychodzić za mąż: „nie mogłabym teraz wyzbyć się intelektualnych dążeń na rzecz domowych wygód”⁴.

Jak widać, była to bardzo tradycyjna postawa, ale Mary Wollstonecraft w owym czasie nie obracała się wśród tradycjonalistów, a z upływem lat daje się dostrzec, że towarzystwo, w którym przebywała angielska polemistka, rzeczniczka i orędowniczka rewolucji francuskiej, wywarło stopniowo negatywny wpływ na jej morale. Jak mówi francuskie powiedzenie, ryba się psuje od głowy; wydaje się, że Wollstonecraft dostrzegała niebezpieczeństwo polegające na tym, iż jej namiętności mogą być „pogonią za rzeczami wyolbrzymianymi przez wyobraź-

nię, aż staną się one tylko wzniosłą ideą, która uchyla się przed poszukiwaniem sensu i jest szyderstwem z przedstawicieli filozofii eksperymentalnej, którzy zamykają ów duchowy flogiston w ramach materialnego doświadczenia”⁵. Jednak dostrzegając niebezpieczeństwo, a uniknąć go, to dwie różne sprawy. Wollstonecraft ani w dziedzinie moralności, ani mentalnie i emocjonalnie, radykałem nie była. Reprezentowała postawę tradycyjną, zgodnie z którą to rozum sprawuje kontrolę nad gwałtownymi namiętnościami. Postawa ta była dziedzictwem klasycznej, chrześcijańskiej tradycji moralnej, jednak niszczyły ją treści, które Wollstonecraft przyswoiła sobie z lektury francuskich książek, a także towarzystwo, które dla siebie wybrała.

Grono ludzi, którzy zbierali się u Josepha Johnsona i wysłuchiwali kazań wielbego Price’a, upatrywało w rewolucji francuskiej własnego zwycięstwa, ponieważ w owym czasie, czyli w roku 1790, wydawała się ona bezkrawawym triumfem wyznawanych przez nich zasad – i pod wieloma względami rzeczywiście tak było. To Wolterowi można przypisać znaczną część zasług zapoczątkowania oświecenia; dokonał tego w latach trzydziestych XVIII wieku, upowszechniając we Francji idee, z którymi zetknął się w Anglii. Rewolucyjna Francja była widowym dowodem na to, że radykalne teorie wolnomyślicieli można wcielać w życie. Nie powinniśmy przy tym zapominać, że wolnomyśliciele wyznawali pogląd kalwinów o wrodzonej i całkowitej deprawacji człowieka, wynikającej z faktu, iż jego natura została skażona przez grzech pierworodny. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie osiągnąć niczego dobrego. Po Upadku zostaliśmy zniewoleni przez grzech. Różnica między kalwińskim wolnomyślicielem a oświeceniowym *philosophe* była podobna do tej, która według Perry’ego Millera dzieliła Jonathana Edwardsa* i Ralpa Waldo Emersona**. Jedyną różniącą ich rzeczą była koncepcja grzechu pierworodnego. Ponieważ zgodnie z teologią kalwińską i wolnomyślicielską, grzech pierworodny bez reszty zawładnął naturą człowieka i stał się jej częścią, odrzucenie tej koncepcji skutkowało wizją odwrotną: ludzka natura mogła w ten sposób natychmiast przejść od odium zepsucia do apoteozy. Jedyną rzeczą, w której i *philosophe* i wolnomyśliciel byli zgodni, było to, że odrzucali koncepcję trwałości natury człowieka. Kiedy wolnomyśliciele przestali zgadzać się z kalwińską interpretacją grzechu pierworodnego, stali się utopistami. Stworzenie raj na ziemi było teraz możliwe. Takie właśnie było przesłanie kazania Richarda Price’a:

Cóż za bogaty to w wydarzenia okres! Wdzięczny jestem, że dożyłem, aby go ujrzeć; i prawie powiedzieć mogę: teraz, o Panie, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju,

* Jonathan Edwards (1703-1758), amerykański kolonialny kaznodzieja zaliczany do nurtu kongregacjonalistycznego, teolog i misjonarz wśród Indian. Uważany jest za najwybitniejszego amerykańskiego teologa (przyp. tłum.).

** Ralph Waldo Emerson (1803-1882), amerykański poeta i eseista, słynny ze swojego talentu oratorskiego; jeden z najbardziej wpływowych myślicieli i pisarzy XIX wieku, zwolennik demokratycznego egalitaryzmu. Od 1836 roku związany z bostońskim Klubem Transcendentalistów. Zaliczany do nurtu romantycznego poezji amerykańskiej (przyp. tłum.).

według Twojego słowa, bo moje oczy ujrzały Twoje zbawienie*. Dożyłem upowszechnienia wiedzy, która podważała przesąd i błędy. Dożyłem tego, aby na własne oczy zobaczyć, że prawa człowieka są lepiej rozumiane niż kiedykolwiek, narody zaś dążą ku wolności, której ideę, zdawać się mogło, zagubiły. Dożyłem, aby zobaczyć jak trzydzieści milionów ludzi, oburzonych i zdecydowanych, ze wzdargą odrzuca zniewolenie oraz nieodpartym głosem żąda wolności; zwyciężają, a bezwzględni monarchowie poddają się swoim poddanym, Po tym, jak dane mi było czerpać z dobrodziejstw jednej Rewolucji, pozwolono mi świadkować dwóm kolejnym, obu chwalebny. Teraz zaś zda mi się, że widzę, jak wybucha i szerzy się płomień wolności, a w sprawach ludzkich dokonuje się ogólna poprawa; dominium królów zastąpione zostało królestwem praw, a królestwo duchownych ustępuje miejsca królestwu rozumu i sumienia⁶.

Mary Wollstonecraft stopniowo przejmowała ów euforyczny ton. Wywody o wyrzeczeniach i nagrodzie w niebie, gdzie nie ma ani wychodzenia, ani wydawania za mąż, zastąpiło stopniowo coraz silniejsze przekonanie, że wszystko cokolwiek dotąd było niemożliwe, teraz może się ziścić i zyskać przyzwolenie. Skoro Francja mogła pozbyć się króla, czy mężczyzna musi pozostawać w związku małżeńskim z tą samą kobietą, jeżeli ma już jej dosyć? Temat ten poruszył Thomas Holcroft, kolejny członek grupy Johnsona, a uczynił to w swojej powieści zatytułowanej *Anna St. Ives*, którą Wollstonecraft recenzowała tuż po jej ukazaniu się drukiem. Bohaterka powieści ma radykalne poglądy i w rozmowach z kochankiem nie małą część czasu poświęca na wynajdywanie usprawiedliwień dla swoich seksualnych zachcianek, kochanek zaś zapewnia ją, że w przyszłości instytucja małżeństwa przestanie istnieć.

Ponieważ rewolucja seksualna jest nierozzerwalnie związana z rewolucją polityczną, nic dziwnego, że rewolucja we Francji stymulowała ludzi o radykalnych poglądach w Anglii do dokonywania zmian w ich życiu osobistym. Wordsworth również dał się unieść tej fali: w początkowym okresie rewolucji znalazł sobie we Francji kochankę, spłodził jej dziecko, a kiedy rewolucja przybrała inną, bardziej radykalną oraz gwałtowną postać, porzucił dziecko i jego matkę, wracając do Anglii.

Trudno sobie wyobrazić, aby te same idee nie wywarły wrażenia na kimś tak podatnym na wpływy, jak Mary Wollstonecraft. Jej listy z tamtego okresu, które pisała do Josepha Johnsona, wskazują, że bez względu na to, do jakiego stopnia wierzyła w to, iż rozum powinien zachować kontrolę nad namiętnościami, realizowanie własnych teorii w praktyce przychodziło jej z trudem. Na wiele sposobów sama udowodniała, że Burke miał rację, a potwierdzić to miał również przebieg wydarzeń we Francji. Rozum pozbawiony wsparcia tradycji i obyczajów społecznych okazał się cienką trzcina, która łamała się pod ciężarem brzemienia pożądań i namiętności. Wollcraft dała temu jasne świadectwo w swoich listach – duchowe wzloty i ideały młodości jeden po drugim odchodziły w przeszłość zastępowane przez utopijne nadzieje i nierealistyczne pomysły, które w dużej

* *Biblia Tysiąclecia*, Ewangelia św. Łukasza, 2:29-30 (przyp. tłum.).

mierze były związane z tym, co aktualnie działo się we Francji. Wollstonecraft przestała chodzić do kościoła, nie mówiła już o niebie, a jednak mimo to nadal tęskniła za jakimś rodzajem potwierdzenia, że istnieje życie po śmierci. Skazana na „życie w domysłach” uzmysłowiła sobie, że rozum w coraz to mniejszym stopniu zdolny jest przeciwstawiać się i kontrolować władcze żądania uczuć i namiętności.

W tym właśnie okresie swego życia spotkała pochodzącego ze Szwajcarii malarza Henry'ego Fuseliego. Fuseli urodził się w Zurychu w roku 1741 jako Heinrich Füssli. Był od niej o osiemnaście lat starszy i kiedy Wollstonecraft poznała go jako jednego z członków grupy wolnomyślicieli skupionych wokół firmy wydawniczej Josepha Johnsa, był już żonaty. Ojciec Fuseliego był nadwornym malarzem, jego jednak wyświęcono na zwinglińskiego pastora. Podobnie jak Godwin, który był duchownym innego odłamu protestantyzmu, Fuseli po zetknięciu się z myślą oświeceniową porzucił zarówno wiarę, jak i stan duchowny. Był gorliwym entuzjastą wszystkiego, co angielskie, a kiedy dzięki spotkaniu w Berlinie dobroczyńcy otworzyła się przed nim możliwość wyjazdu z Europy, wyemigrował na Wyspy. Tutaj najpierw dokonał przekładu dzieła Winckelmanna, później zaś rzucił pióro i poświęcił się malarstwu. Jego nauczycielem był Joshua Reynolds*. Sukces przyszedł w roku 1782, kiedy wystawił swój najslawniejszy obraz *Koszmar* – zagadkowy portret śpiącej kobiety, na której piersi przykucnął demon, i karego konia patrzącego na nich zza rozsuniętej zasłony. Obraz ten przez kolejne pięćdziesiąt lat był źródłem inspiracji dla londyńskich karykaturzystów politycznych, którzy nawiązując do niego, kpili z takich postaci, jak C.J. Fox (polityk o projakobińskich sympatiach, który startował w wyborach 1799 roku), William Pitt, Napoleon oraz lord Nelson, którego ukazano, jak podnosi z ziemi damską suknię – napis nad rysunkiem brzmiał: „Źródło Nilu”.

Wspominając Mary Wollstonecraft Godwin napisał, że poznała Fuseliego w czerwcu lub lipcu 1788 roku, miesiąc lub dwa po jego ślubie z Sophie Rawlins. Biograf Fuseliego, John Knowles, twierdzi, iż zafascynował ją jego talent prowadzenia rozmowy i była pod urokiem „wielkiej potęgi i biegłości jego wystawiania się, poetyckiej wyobraźni oraz lotnego umysłu”. Godwin nie zapomina zapewnić czytelników, że ich wzajemne relacje miały czysto platoniczny charakter. Jedynym jednak źródłem dokumentującym ich stosunki są cytaty z listów Wollstonecraft do Fuseliego, które Knowles zamieszcza w swojej monografii. Mary Shelley, córka Wollstonecraft, kupiła owe listy, kiedy pojawiły się na rynku i albo ona sama, albo jej syn zniszczyli je, aby chronić pamięć o matce; w ten sam sposób Shelley starała się nie dopuścić do publicznej wiadomości prawdy o życiu swego męża.

Niezależnie od tego, czy ich związek miał również charakter seksualny, czy też nie, nie ulega wątpliwości, iż był pełen uczuć i namiętności, emanujących przede wszystkim z Mary Wollstonecraft, gorliwej orędowniczki rewolucyjnych poglądów, która dobiegała wówczas trzydziestego roku życia. „Zawsze, w rwącym

* Sir Joshua Reynolds (1723-1792), malarz angielski, wybitny portrecista, tworzył także obrazy historyczne, mitologiczne i pejzaże. Jeden z założycieli i pierwszy przewodniczący Królewskiej Akademii Sztuki (1768-1790) (przyp. tłum.).

potoku jego słów, znajdowałam coś wartego zachowania w pamięci, stymulującego mój umysł". Uznając prawo pani Fuseli do powłoki cielesnej jej męża, Wollstonecraft zgłaszała roszczenia do jego umysłu. Według niej, pokrewieństwo i zbieżność ich wzajemnych uczuć pozwalało jej zająć najważniejsze miejsce w jego sercu oraz „jednoczyć się z jego umysłem”. W końcu namiętność ta urosła do tego stopnia, że Wollstonecraft nie była niemal w stanie zajmować się niczym innym. Któregoś dnia poszła do pani Fuseli i oznajmiła jej, że pragnie stać się jednym z jej domowników. Wiedziała z pewnością, że taka propozycja wykracza poza przyjęte obyczaje, nawet w owych rewolucyjnych czasach i nawet w opinii tych, którzy należeli do kręgu skupionego wokół Johnsona. Mimo to jednak tak właśnie uczyniła i powiedziała pani Fuseli: „ponieważ jestem ponad kłamstwo i fałsz, powiedzieć trzeba, iż propozycja ta bierze się ze szczerzej sympatii, jaką żywię dla pani męża, czuję bowiem, że nie potrafię żyć bez radości codziennego widzenia go i rozmawiania z nim”⁷⁷.

Pani Fuseli bez wątpienia wierzyła w szczerłość afektu panny Wollstonecraft dla jej męża, ale prawdopodobnie nie była przekonana, że uczucie to pozostanie wyłącznie platoniczne i dlatego nie tylko odrzuciła propozycję Wollstonecraft, ale zabroniła jej też wstępu do swego domu i kontaktowania się z jej najbliższymi. Fuseli spokojnie i bez sprzeciwu na to przystał. Trudno powiedzieć, co Wollstonecraft uznała za bardziej upokarzające: odrzucenie jej propozycji, czy też fakt, że namiętności do tego stopnia nią zawładnęły, iż była na tyle nieroztropna, aby ją składać. Tak czy inaczej, czuła się upokorzona. Zaślepiły ją żądze, i to tak, że żonie tego, którego pożądała, zaproponowała *ménage à trois*. Kiedy bańka uczuć i namiętności pękła w zderzeniu z rzeczywistością, napisała do Josepha Johnsona: „Jestem zwykłym zwierzęciem, a instynktowne emocje nazbyt często zagłuszają rady rozumu”⁷⁸. Okazało się, że rozum bardziej ulega namiętnościom niż dotąd sądziła.

Zamiast wycofać się i wyciągnąć wnioski z tego, do czego popycha ją *Zeitgeist*, Wollstonecraft, prawdopodobnie kierując się urażoną dumą, zdecydowała się popuścić cugli namiętnościom i podążyć za duchem czasów do jego źródła. Postanowiła pojechać do Paryża, aby na własne oczy zobaczyć tamtejszą rewolucję. Faktycznie już wcześniej planowała tę podróż wspólnie z Fuselim i Josephem Johnsonem, teraz jednak, kiedy wyjazd z Fuselim nie wchodził w grę, zdecydowała, że pojedzie sama. Godwin pisał, iż „jedynym celem tego przedsięwzięcia było uspokojenie rozstrojonego umysłu”⁷⁹. Jeżeli w istocie tak było, lekarstwo okazało się mieć gorsze skutki niż choroba, ale nieprzyzwoita propozycja złożona państwu Fuselim, świadczy o tym, że nie była wówczas w stanie tego przewidzieć ani dostrzec. Wollstonecraft nie zwolniła mieszkania w Londynie, dając jasno do zrozumienia, że jej pobyt w Paryżu potrwa około sześciu tygodni. Napisała książkę o rewolucji i będąc nauczycielką, doradzała Francuzom, w jaki sposób powinni zmienić obowiązujący w ich kraju system oświatowy, aby zbliżyć go do systemu praktykowanego przez angielskich zwolenników oświecenia.

Nie zauważyła jednak, że przez pierwsze trzy lata francuska rewolucja stała się czymś zupełnie innym, niż była początkowo. Rozpoczynając od wyzwolenia

– zwłaszcza seksualnego – swoje ukoronowanie znalazła w przemocy i śmierci. Angielscy rewolucjoniści nigdy do końca nie ogarniali tego, co się działo we Francji, i z pewnością nie dorównywali pod tym względem konserwatystom, takim jak Burke. To, co działo się po drugiej stronie Kanału, interpretowali przez pryzmat angielskiej moralności, która nie podupadła równie drastycznie, jak to miało miejsce we Francji w XVII i XVIII wieku. Nie mając właściwego rozeznania i zawsze nie w porę, angielscy radykałowie sławili wolność religijną, kiedy Francuzi głosili wyzwolenie seksualne. Później zaś, gdy angielscy radykałowie zajęli się wyzwoleniem seksualnym, Francuzi oddawali się już orgii, chaosowi i przemocy, czego symbolem stało się bestialskie zamordowanie księżnej de Lamballe. Obywatele dopiero co powstałej republiki zaczęli dawać wyraz swojemu pojmowaniu wolności poprzez obwiązywanie sobie głów jeszcze ciepłymi wnętrznościami ściętych przez siebie ofiar, drapując je niczym turbany. Żądze i namiętności zaćmiły umysły we Francji, a Mary Wollstonecraft, która nadal przyznawała, że teoretycznie takie coś może się zdarzyć, zwłaszcza w jej własnym życiu, nie była w stanie dostrzec, iż dotyczy to również jej politycznych idoli. Zupełnie jakby ciągle jeszcze trwało pełne euforii lato 1790 roku, Wollstonecraft postanowiła wyjechać do Francji jesienią roku 1792, kiedy rozgrywające się tam wydarzenia świadczyły o tym, że weszły one na drogę nieuchronnie wiodącą od wyzwolonego seksu do śmierci. Kiedy William Roscoe, również radykał i członek kręgu osób skupionych wokół Josepha Johnsona, przyniósł Mary wieści o wrześnieowych masakrach, zbyła go, uważając je za chwilową aberrację w postępie Postępu i przyrównała rewolucjonistów do dzieci, które mogą skaleczyć się ostrym narzędziem, ponieważ nie potrafią jeszcze właściwie się nim posługiwać:

blagam cię, abyś nie przyłączał się do miałkiego stada rzucającego odium na wiecznotrwałe zasady, dlatego że któreś ze zwykłych narzędzi rewolucji okazało się zbyt ostre. Dzieci zawsze zrobią sobie krzywdę, kiedy sięgają po ostre narzędzia. Ubolewać należy, że na razie fale morza opinii publicznej wzburzyć może jedynie silny wiatr, gwałtowne porywy namiętności¹⁰.

Innymi słowy, emocje i namiętności były politycznie niezbędne, aby wzbudzić bezwładne masy i zmobilizować je do przyłączenia się do rewolucji. W liście do Roscoe brakuje jednak jakiegokolwiek świadomości, że owe namiętności, raz rozbudzone, mogą wydostać się poza kontrolę rozumu. To samo dotyczy tego, że pozbawione kontroli emocje mogą wyrządzać krzywdę. Zamiast przyjąć za ostrzeżenie upokarzające odrzucenie jej awansów przez rodzinę Fuselich, Wollstonecraft postanowiła całkowicie popuścić wodze swoim uczuciom i na oślep uwikłać się w sytuację, którą z powodu swego angielskiego wychowania i obyczajów błędnie oceniła i interpretowała. Joseph Johnson zamówił u niej książkę o rewolucji francuskiej. Okazała się ona jedną z najmniej udanych w dorobku Wollstonecraft. Popeliła błąd, bo postanowiła opisać ją od samego początku, nie przedstawiając jednocześnie wydarzeń, które rozgrywały się na jej oczach. Były też i inne powody,

dla których nie była w stanie zapoznać się z owym tekstem i przyjąć go do wiadomości. Nigdy nie przyjęła poglądów markiza de Sade za własne i dlatego nie mogła ot tak, po prostu przyklaskiwać temu, czego była świadkiem – taką postawę łatwiej jest bowiem przyjąć na odległość. Wkrótce wiedziała już dostatecznie dużo, aby stwierdzić, że rewolucja, która właśnie wkraczała w swój krwawy okres, odpowiada oczekiwaniom wielebnego Price'a i ludzi z kręgu jego zwolenników. Zarazem jednak nie potrafiła odrzucić własnych rewolucyjnych ideałów i przyznać racje Burke'owi. Rezultatem takiej postawy była niespójna książka, kompletnie nietrafiająca w sedno rozgrywających się właśnie wydarzeń.

Porażka ta miała również przyczyny natury osobistej. Tradycyjna moralność głosiła zawsze, że namiętność i pożądanie zaćmiewają umysł. W przypadku motywu, którymi kierowała się Wollstonecraft, podejmując decyzję o wyjeździe do Francji, rzeczywiście tak się rzeczy miały. Umowa, którą zawarła z Johnsonem na napisanie książki, była po części następstwem kompromitującego dla niej uwikłania się w relacje z rodziną Fuseliego, ale także ledwie zawołowanym pretekstem dla seksualnej turystyki. „W Paryżu mogę na jakiś czas wziąć sobie męża i rozwieść się, kiedy moje niestałe serce zatęskni znowu do starych przyjaciół”. Trudno o bardziej jaskrawy dowód na to, że Wollstonecraft całkowicie opacznie odczytywała sytuację we Francji. Dokładnie w chwili, kiedy seksualna namiętność przeradzała się tam w krwawy chaos, ona najwyraźniej sądziła, że może tam dać upust seksualnemu pożądaniu, zaszaleć, a później bez najmniejszego szwanku wrócić do kraju. Doświadczenie miało jej dać bolesną nauzkę, ale w początkowym okresie swojej wycieczki na kontynent Wollstonecraft nie była chyba zdolna w inny sposób odrobić czekającej ją lekcji. Podobnie jak marksiści, którzy na początku lat dwudziestych XX wieku pielgrzymowali do Moskwy, Wollstonecraft postrzegala rewolucję francuską jako okazję dla zaspokojenia własnych namiętności z dala od oczu angielskiej opinii publicznej i w towarzystwie podobnych jej idealistów.

ROZDZIAŁ 4

PARYŻ, 1792

28 października 1792 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy zadurzenie Mary Wollstonecraft w Henrym Fuselime sięgnęło apogeum i rychło potem się skończyło, markiz de Sade napisał traktat o paryskich szpitalach. Wywarł on tak dobre wrażenie na jego kolegach-rewolucjonistach z komuny Sekcji Pik, że przedrukowali go i rozesłali do pozostałych czterdziestu siedmiu paryskich Sekcji. Sade poszedł za ciosem i kilka dni później, 2 listopada, napisał następny pamflet *Idée sur le mode de la sanction des Loix*. Opowiadał się w nim za jednoizbowym zgromadzeniem ustawodawczym, które miało zastąpić uwięzionego wówczas króla. Zajął tym samym zupełnie odmienne stanowisko od tego, które głosił rok wcześniej, głosząc potrzebę powołania dwuizbowego parlamentu, na wzór tego, który funkcjonował w Anglii. We Francji był to początek procesu odwracania się i odchodzenia od wszystkiego, co angielskie.

Pamflet poświęcony szpitalom był początkiem politycznej kariery markiza. W tej dziedzinie, przynajmniej początkowo, odnosił większe sukcesy niż jako dramatopisarz. Siedem miesięcy wcześniej, 5 marca, sankiuloci zakazali wystawiania jego sztuki *Le Suborneur*. Wydarzenia wyniosły Sade'a na scenę rzeczywistych wydarzeń, on zaś szybko zorientował się, że jego talent dramatopisarski, a także aktorski, bardzo przydają mu się podczas rozgrywającej się właśnie psychodramy francuskiej rewolucji.

Mary Wollstonecraft przybyła do Paryża pochmurnego grudniowego dnia 1792 roku, w samą porę, aby na własne oczy zobaczyć, jak króla Francji, obecnie nazywanego obywatelem Kapetem, powozem zwanym we Francji *fiacre*, w Anglii zaś dorożką, wożono w tę i z powrotem na rozprawy związane z wytoczonym mu procesem o zdradę. Jako że panna Wollstonecraft przyjechała do Francji,

aby napisać książkę o rewolucji, nie poznawszy uprzednio nawet elementarnych podstaw francuszczyzny, najsilniejsze wrażenia, które wówczas przeżywała, miały czysto wizualny charakter. O dziewiątej rano 26 grudnia ujrzała króla Francji, który przejechał pod jej oknem. Uderzyła ją jego godność oraz cisza, którą podkreślał jeszcze od czasu do czasu dźwięk bębnow; ogromne wrażenie wywarły też na niej opustoszałe ulice oraz świadomość, że oto cały Paryż – tak samo jak ona – przygląda się zza zamkniętych okien królowi jadącemu na proces, a ostatecznie podążającemu na śmierć. Mimo to Wollstonecraft pozostała rewolucjonistką. Wielkie wrażenie wywarła na niej godność francuskiego ludu, którego język pozostawał dla niej wówczas całkowicie niezrozumiały – nie potrafiła „wydobyć z siebie ani słowa” i była tak „oszołomiona otaczającymi ją dźwiękami”, że „co wieczór” kładła się do łóżka „z bólem głowy”¹. „Pokłoniłam się majestatowi ludu” – napisała do Johnsona – „szanując przyzwoitość jego zachowań, całkowicie zbieżną z moimi własnymi odczuciami”. Następnie – co trudno wytłumaczyć, biorąc pod uwagę jej republikańskie poglądy – wybuchła płaczem na widok króla „godniej niż tego oczekiwałam po jego charakterze siedzącego w dorożce wiozącej go na spotkanie ze śmiercią”.

Duchową córką purytanów, którzy ścięli króla Karola, zbliżające się królóbójstwo wstrząsnęło bardziej niż się spodziewała. Wollstonecraft powiedziała, że unosząc wzrok znad listu, który właśnie pisała, „za przeszkłonymi drzwiami naprzeciwko jej krzesła” ujrzała czyjeś oczy i – co bardziej prorocze – „wygrające jej zakrwawione dłonie”. Ponieważ nie mógł to być któryś ze służących, których pomieszczenia znajdowały się w odległej od jej pokoju części budynku, Wollstonecraft uznała, że były to wytwory jej pobudzonej wyobraźni – być może wizja wydarzeń, które dopiero miały nadejść. Wyciągnęła stąd wniosek, że dobrze byłoby mieć przy sobie kota albo inne żywe stworzenie jako antidotum na wszechobecne poczucie śmierci. „Śmierć pod wieloma przerażającymi postaciami zawładnęła moimi fantazjami. Kładę się do łóżka i pierwszy raz w życiu nie jestem w stanie zmusić się do zdmuchnięcia świecy”². Rychło miała odkryć, że rewolucyjne namiętności zaczęły żyć własnym życiem.

21 stycznia 1793 roku, niecały miesiąc po przyjeździe Wollstonecraft do Paryża, król Ludwik XVI został ścięty naprzeciwko pozbawionego głowy posągu swojego ojca; szafot ustawiono na Placu Rewolucji, który dziś nosi nazwę Placu Zgody (*Place de la Concorde*). Wollstonecraft najwidoczniej nie była świadkiem egzekucji, wydarzenia niezwykle przecież istotnego dla jej opracowania poświęconego rewolucji – w liście do Ruth Barlow wspomina o egzekucji tylko przelotnie, a fragment, w którym owa wzmianka się pojawia, poświęcony jest dywagacjom na temat tego, że w dalszym ciągu nie rozumie języka francuskiego. Wollstonecraft opuściła dotychczasowe miejsce zamieszkania i przeprowadziła się do rodziny Christie. Obracała się teraz głównie w środowisku anglojęzycznych radykałów, Anglików i Amerykanów o zdecydowanie republikańskich zapatrywaniach.

Przebywając w Paryżu, odnowiła znajomość z Thomasem Paine, który uciekł do Francji przed czekającym go w Anglii procesem sądowym. Również w Paryżu

poznała Helenę Marię Williams, poetkę o rewolucyjnych poglądach, której dzieła były inspiracją dla młodego Williama Wordswortha. Wordsworth w grudniu 1791 roku pojechał do Orleanu, aby spotkać się z panną Williams; po przybyciu na miejsce dowiedział się jednak, że wyjechała ona do Paryża, aby z bliska przyjrzeć się rewolucji. Wordsworth spotkał się z kapitanem Beaupuyem, który zapoznał go z ideami republikanów. Przebywając w Orleanie, Wordsworth poznał też młodą kobietę, Annette Vallon; początkiem ich stosunków było udzielanie jej lekcji angielskiego, końcem zaś spłodzenie dziecka.

Córka Wordswortha urodziła się późną jesienią 1792 roku; na chrzcie otrzymała imię Caroline. Poeta nadal nie pałał chęcią poślubienia matki dziecka, zdążył już wydać pieniądze, a na dodatek sytuacja polityczna drastycznie się zmieniła. Anglicy, których dwa lata wcześniej fetowano jako heroldów wolności, teraz byli postrzegani jako wrogowie stanu. Niedługo później Anglia wypowiedziała Francji wojnę i taka sytuacja utrzymała się przez kolejne dwadzieścia dwa lata, aż do klęski Napoleona. Uniemożliwiło to Wordsworthowi zrealizowanie planów sprowadzenia Annette oraz ich córki do Anglii, gdzie mieli wspólnie zamieszkać. Kiedy powrócił do Anglii, jedyną perspektywą pracy, jaką wówczas miał, była posada w ministerstwie. Trudno by mu jednak było ją otrzymać, gdyby pojął za żonę rzymską katoliczkę, z którą miał na dodatek nieślubne dziecko. Być może właśnie dlatego po opuszczeniu Annette nie od razu wrócił do kraju. Niewykluczone, że był ciekaw wydarzeń, które się rozgrywały w Paryżu. Cokolwiek nim kierowało, pewne jest, że przebywał w stolicy całe miesiące, a wraz z pogarszaniem się sytuacji politycznej słabło jego postanowienie o poślubieniu Annette. Ostatecznie Wordsworth wrócił do Anglii pod koniec grudnia 1792 roku. Data ta zbiega się z terminem wyjazdu Mary Wollstonecraft do Paryża; można wręcz ujrzyć oczyma wyobraźni dwoje angielskich radykałów, którzy mijają się, podróżując na pokładach statków płynących po wodach Kanału w przeciwnych kierunkach. Miało to także wymiar symboliczny. Na przelomie wieków Wordsworth całkowicie odżegnał się od wyznawanego w młodych latach radykalizmu, stając się uosobieniem kulturowego i politycznego konserwatyzmu. Grzechy młodości, niczym nigdy niezaleczona rana, były istotnym natchnieniem dla jego późniejszych dzieł, a ich prawdziwa historia ujawniona została dopiero w latach dwudziestych XX wieku. Trauma wywołana przez pierwszą rewolucję seksualną była na tyle głęboka i poważna, że w przypadku Wordswortha, a zwłaszcza Shelleya, została wyparta i całkowicie zatajona przed opinią publiczną. W 1793 roku Wordsworthowi było jednak jeszcze bardzo daleko do wyzwolenia się spod uroku radykalizmu. Co więcej, na początku tego roku jego poglądy stały się jeszcze bardziej skrajne za sprawą książki, która okazała się największym wydarzeniem wydawniczym tamtych dni.

13 lutego 1793 roku na półkach londyńskich księgarń pojawiła się książka Godwina zatytułowana *An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice*. W zależności od punktu widzenia był to najważniejszy albo najbardziej chybiony moment dla ukazania się dzieła głoszącego i wychwalającego idee oświecenia. Złudzenia, które żywili angielscy jakobini, porównać można do przesadnie roz-

dętego balonu, który mógł w każdej chwili pęknąć z hukiem za sprawą coraz niebezpieczniejszych dla jego istnienia wydarzeń w ogarniętej rewolucyjnym wrzeniem Francji, gdzie rewolucja pod koniec lata i na początku jesieni 1792 zdecydowanie zmieniła kurs, wkraczając na ścieżkę przemocy i terroru. 19 grudnia 1792 roku, na miesiąc przed egzekucją Ludwika XVI, naczelny prokurator Londynu oskarżył Thomasa Paine'a o działalność wywrotową, Paine zaś uciekł przed procesem do Francji, aby przyłączyć się do toczącej się tam, coraz bardziej krwawej rewolucji.

To, co markiz de Sade zauważył we Francji, Godwin wypowiedział w Anglii. Fizyka Newtona, będąca fundamentem myśli oświecenia, ma implikacje natury seksualnej. Skoro człowiek jest machiną zbudowaną z materii, a porusza ją elektryczność, wówczas małżeństwo – uświęcony związek między mężczyzną i kobietą – nie ma większego sensu w Anglii aniżeli we Francji. Godwin, który w większym stopniu zgorszył tym tradycjonalistów niż zdopingował rewolucjonistów, widział w „instytucji małżeństwa”

system oparty na oszustwie; a ludzie, którzy z premedytacją mylnie osądzają sprawy własnego codziennego życia, w każdej innej kwestii nieuchronnie muszą mieć ułomny osąd ... Ponadto małżeństwo jest sprawą własności i najgorszą ze wszystkich jej odmian. Tak długo, dopóki konkretne instytucje zabraniają dwóm ludzkim istotom podążać za głosem rozumu, przesady są żywe i mają się dobrze. Dopóki dążę, aby zawłaszczyć dla siebie kobietę oraz nie pozwolić sąsiadowi udowodnić, że jego zasługa jest większa i zbierać tego owoce, winien jestem podtrzymywania najwstrętniejszego ze wszystkich monopolii³.

Pisząc te słowa, Godwin był jeszcze kawalerem. Na jego korzyść jako człowieka należy zapisać, że kiedy zmienił stan cywilny, zrewidował także swoje poglądy. Jako filozofowi jednak chwały mu to nie przynosi. Przekonania podobne do przytoczonych powyżej skłoniły Leslie Stephena do stwierdzenia, że jego filozofia była mydlaną bańką, która pękła w zetknięciu z rzeczywistością. Poglądy Godwina na temat relacji między obu płciami miały korzenie w rewolucji we Francji, nie powinno więc zatem dziwić, że postrzeganie jej przez Anglików i ich stosunek do tych wydarzeń były przyczyną zarówno popularności oraz wyniesienia idei Godwina, jak i ich upadku.

Tuż po wydaniu swej książki Godwin z dnia na dzień stał się sławny. Po ukazaniu się jego pracy o sprawiedliwości politycznej odnotował w swoim dzienniku: „Nigdzie nie byłem kimś nieznanym”. „Świecił jak słońce na firmamencie” – napisał o nim William Hazlitt, a angielscy jakobini, niczym ćmy ciągnące do światła, pukali do jego drzwi i poddawali się urokowi jego idei. Wordsworth w liście do pewnego studenta, równie młodego jak on, doradzał mu: „Odłóż podręczniki do chemii i koniecznie przeczytaj Godwina”⁴. Dwa lata po wydaniu książki angielscy jakobini nadal znajdowali się pod przemożnym wpływem publikacji Godwina. Radykał Crabb Robinson w roku 1795 napisał: „wiosną tego roku przeczytałem książkę, która dokonała zwrotu w moim myśleniu i rezultacie odmieniła bieg

meo życia – książka ta, która często miała ogromny wpływ na młodych tego pokolenia, w niezasłużone popadła teraz zapomnienie... W pełni wniknąłem w jej ducha, podziwiam ją ponad wszystkie inne i za nią gotów nawet jestem zostać męczennikiem”⁵.

Słowa Robinsona świadczą, że gwiazda Godwina spadła z literackiego firmamentu równie szybko, jak na nim zabłysła. Dokonało się to także za sprawą Wordswortha, Southeya i Coleridge’a; mieli oni rychło zmienić opinię na temat Godwina oraz zaprzeczyć wyznawanym w młodości ideałom, których genezą w obu przypadkach była rewolucja, na tym jednak historia się nie skończyła. Młodsze pokolenie pisarzy romantycznych, zwłaszcza zaś Shelley, miało pod wieloma względami spełnić przewidywania Robinsona; zostali męczennikami niepohamowanych oraz niezających żadnych ograniczeń pasji, uczuć i namiętności.

Jednocześnie, jakby udowadniając słuszność tez Burke’a i pomyłkę Godwina, rewolucja we Francji skutkowała okrutnymi i nader krwawymi ekscesami. Zimą 1792-1793 roku Robespierre najpierw podburzył paryski motłoch do splądrowania miejskich więzień i wymordowania osadzonych w nich ludzi, później zaś zadbał o umocnienie swojej władzy. Klimat polityczny sprzyjał wtedy błyskawicznemu wyniesieniu ku władzy, ale także równie szybkiemu zakończeniu kariery na szafocie. Markiz de Sade uznał, że w polityce dokonał się szczególnie dziwny i zdumiewający zwrot, kiedy jego, najślawniejszego więźnia Bastylii, nieoczekiwanie, z dnia na dzień, mianowano sędzią. 8 kwietnia 1793 roku Sade oraz dwiętnastu innych obywateli mianowano sędziami w sprawie sfalszowanych asygnat. „Nigdy nie zgadniesz” – napisał do Gaufridyego – „Jestem sędzią, tak, sędzią!... Oskarżycielem! Któż by się tego spodziewał?... Jak widzisz, umyślowo dojrzewam i zaczynam nabierać mądrości... Pogratuluj mi, a nade wszystko nie zaniedbaj przysyłania pieniędzy dla *monsieur le juge*, w przeciwnym razie niech mnie diabli, jeżeli na śmierć cię nie skażę”⁶.

Markiz de Sade zażartował w sprawie skazania Gaufridyego na śmierć, ale w marcu 1793 roku wraz z ustanowieniem komitetów rewolucyjnych i trybunału rewolucyjnego nie trzeba było być sędzią, żeby kogoś wpędzić w kłopoty i ściągnąć mu na głowę realne niebezpieczeństwo. Po latach, kiedy arystokratycznym dziedzictwem i całym majątkiem markiza zarządzali Montreuilowie, czyli rodzina jego żony, obywatel Sade zyskał stanowisko umożliwiające mu zemstę za niesprawiedliwe potraktowanie. Wyczuwając niebezpieczeństwo, które zawisło nad całą rodziną, w apartamencie Sade’a pojawił się jego sędziwy teść.

Również w marcu 1793 roku we Francji doszło do pierwszego wybuchu zorganizowanego oporu przeciwko Rewolucji. W sierpniu roku 1792 wszyscy duchowni, którzy odmówili złożenia przysięgi lojalności, zostali deportowani. Grupę takich właśnie duchownych wymordowano w Paryżu. Ci, którzy odmówili złożenia przysięgi i udało się im ująć śmierci, zeszli do podziemia. Prowadzili intensywną agitację przeciwko rewolucji; bunt tlił się, aż w końcu wybuchnął płomieniem w zachodniej części kraju, kiedy władze usiłowały wcielić do wojska trzysta tysięcy mężczyzn, aby walczyli przeciwko obcym najeźdźcom. Kiedy na początku

marca oznajmiono zamiary władz, wybuchły zamieszki, a mężczyźni w wieku poborowym puciekali z miast i w lasach organizowali się w większe grupy. 11, 12 i 13 marca zaatakowali, zdobywając St. Florent, Chanzeaux, Machecoul i Challans, później zaś także każde większe miasto tego regionu. Siły republikańskie całkowicie zaskoczyła nie tylko zaciekłość, z jaką powstańcy walczyli, ale przede wszystkim ich nieprzejednana wrogość wobec rewolucji. Po raz pierwszy rewolucja była poważnie zagrożona i to nie za sprawą obcych wojsk opłacanych przez wygnaną francuską arystokrację, lecz przez tych samych chłopów i rzemieślników, którzy mieli być jej najważniejszymi beneficjentami. Z punktu widzenia republikanów, fakt wybuchu powstania był tym bardziej zdumiewający i konsternujący, że jego inspiracją była wiara katolicka, z której ludzi tych jakże niedawno wyzwolono.

Wiosną 1793 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy w Wandei wybuchło powstanie i około czterech miesięcy po przybyciu do Paryża, kiedy w Anglii na literackim firmamencie rozbłysła gwiazda Godwina, a markiz de Sade rozpoczął karierę sędziowską, Mary Wollstonecraft, wedle słów Godwina, „weszła w ten rodzaj związku, którego skrycie pragnęło jej serce”⁷. Jej wybrańcem był Gilbert Imlay, amerykański awanturnik „bez zobowiązań małżeńskich”, agent firmy Scioto Land Development, który napisał dobrze przyjętą książkę o Kentucky, a wkrótce po niej wydał powieść *The Emigrants* („Emigranci”) będącą, wbrew tytułowi, traktatem o zaletach wolnej miłości i rozvodu.

Romans mógł być rozgorzeć natychmiast, nie była to jednak miłość od pierwszego wejrzenia; w istocie, pod wieloma względami rzecz miała się dokładnie odwrotnie. Wollstonecraft spotkała Imlaya u Barlowów (Godwin podaje, że u Christiech) i uznała za aroganta oraz egocentryka, stopniowo jednak magia uczucia spowodowała, że ośła głowa Denka* zmieniła się i teraz Wollstonecraft uznała, że Imlay jest nie tylko atrakcyjny, ale wręcz nie sposób się mu oprzeć. 12 kwietnia, kiedy Brytyjczycy pospieszyli z pomocą kontrrewolucjonistom w Tulonie, wszystkim cudzoziemcom zakazano wyjazdu z Francji. Anglicy, obywatele kraju pozostającego w stanie wojny z Francją, byli szczególnie narażeni na zadenuncjowanie oraz wtrącenie do więzienia. Amerykanom, jako sojusznikom w rewolucyjnej walce Francuzów przeciwko Anglii, aresztowanie nie zagrażało. Imlay, aby uchronić i zabezpieczyć Wollstonecraft przed niebezpieczeństwem, zarejestrował ją w amerykańskiej ambasadzie jako swoją żonę, chociaż ślubu nie mieli. To fikcyjne małżeństwo wydawało się być spełnieniem oczekiwań Wollstonecraft, która głosiła przecież, że chciałaby wziąć sobie męża tylko na jakiś czas. Stopniowo jednak krótkotrwałość związku stała się ostatnią rzeczą, jakiej by pragnęła. Mary padła ofiarą namiętności, o której niefrasobliwie pisała w liście, w którym wspominała o znalezieniu sobie męża „na trochę”. W owym czasie nadal była jeszcze dziewicą i rozwodząc się o uczuciach związanych z seksualnością, opierała się głównie na lekturach; nie liczyła się i nie brała pod uwagę więzów, które chcąc nie chcąc powstają między osobami utrzymującymi kontakty seksualne. Bez względu na

* Postać z dramatu Szekspira *Sen nocy letniej* (w oryg. „Bottom”, w niektórych przekładach postać ta nazywana jest Spodkiem) (przyp. tłum.).

głoszone rewolucyjne poglądy i przyzwolenie, którego za ich sprawą sobie udzieliła, Wollstonecraft związała się z mężczyzną fizycznie atrakcyjnym, ale odrażającym moralnie. Pod koniec czerwca, kiedy powstał jej pierwszy dłuższy list do Imlaya, Wollstonecraft była gotowa przeprowadzić się do wspólnego odosobnionego domu w Neuilly sur Seine, gdzie spędzili idylliczne lato, zaspokajając przy tym swoje seksualne pożądanie. W tym samym czasie Francuzi w Paryżu nadal zaspokajali własne, znacznie bardziej krwawe żądze. Rok wcześniej, latem 1792 roku lady Palmerston zauważyła raptowną zmianę w nastrojach paryżan; optymizm, który czasem sięgał wręcz euforii, tuż przed wrześniowymi rzeziąmi zastąpiła „pośród ludu atmosfera wściekłości i samo wynikających się tego konsekwencji”, która ją „bardzo zaniepokoiła”⁸.

W 1793 roku nastroje te powróciły, ale Mary nie zauważyła tego, nazbyt pochłonięta radością, którą dawały jej rozkosze małżeństwa, cóż z tego, że w istocie nieistniejącego; jednocześnie zaś pracowała nad, wedle jej słów, „wielką książką”, którą zatytułowała *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*. Ostatecznie okazała się ona równie „wielka”, jak jej związek z Imlayem. Latem 1793 roku Mary nabrała zwyczaju spacerować wieczorami po lasach w okolicach Nelly, nie zważając na przestrogi i ostrzeżenia, których udzielał jej ogrodnik. Człowiek ten najwidoczniej się do niej przywiązał; ścielił jej łóżko i przynosił swej pani winogrona.

Romans skończył się razem z upływem lata. We wrześniu Mary oznajmiła, że jest w ciąży. Krótko po tym Imlay zawiadomił ją, że musi wyjechać w interesach do Hawru, który w tamtym czasie nosił nazwę *Havre Marat*. Z perspektywy czasu wydaje się oczywiste, że ciąża Mary była powodem zerwania ich związku. Imlay był libertynem i poszukiwaczem seksualnych przygód, a głowę miał nabitą republikańskimi poglądami na małżeństwo, identycznymi jak te, które w tym samym czasie głosił i popularyzował w Anglii William Godwin. Dlatego też nie miał najmniejszego zamiaru wiązać się z jakąkolwiek kobietą, nawet jeśli nosiła w łonie jego dziecko. Nie chciał też jednak otwarcie się do tego przyznać, pragnąc zapewne uniknąć nieprzyjemnych scen i nie chcąc zamykać przed sobą drzwi. Tak więc pod pretekstem prowadzenia interesów po prostu zniknął, pozostawiając Mary na kolejne tygodnie i miesiące jej ciąży pole do domysłów, cóż też mogło go na tak długo zatrzymać. Rychło zaczęła dawać wyraz irytacji z tego powodu w listach, których treść i ton zjednały jej sympatię kolejnych pokoleń feministek. „U ptaków, kiedy kura ogrzewa młode, samiec zostaje przy niej, aby jej dodać otuchy; mężczyźni jednak wystarczy spółdzić dziecko, aby zgłaszać do niego pretensje. Mężczyzna jest tyranem!”⁹.

Jesień 1793 roku Wollstonecraft spędziła w Paryżu; czekała na powrót Imlaya. Robespierre tymczasem umocnił się u władzy i krew popłynęła ulicami jeszcze obfitszym strumieniem. Trudno wyobrazić sobie dogodniejszą sposobność i miejsce dla obserwowania rewolucji oraz pisania jej historii. Teraz jednak, zapewne wskutek osobistego cierpienia z powodu porzucenia jej po tym, jak zaprzeczyła samej sobie, ulegając własnym żądzom i namiętnościom, Mary po prostu nie była w stanie

zajmować się rewolucją, ani tym bardziej jej zrozumieć. Jeżeli wyczuwała związek między seksualnymi namiętnościami a krwawymi politycznymi wydarzeniami, a dowodów nań miała wokół siebie aż nadto, zatrzymała to wyłącznie dla siebie.

16 października 1793 roku, dziesięć miesięcy po śmierci męża, Marię Antoninę także zawleczono na szafot i ścięto. Tego miesiąca Mary Wollstonecraft wybrała się pieszo z Neuilly do Paryża; przechodząc przez Plac Rewolucji poslizgnęła się i omal nie upadła. Spojrzała pod nogi i zobaczyła, że cały plac jest śliski od krwi rozlanej podczas niedawnych egzekucji. Nie była już w stanie nad sobą zapanować, „uczuciom, które nosiła w duszy, dała wyraz pełnym oburzenia krzykiem”¹⁰. W tamtym czasie mówienie, co się myśli, było wysoce nierozważne i niebezpieczne, szczególnie zaś w przypadku Angielki. Gdyby zaniepokojony towarzysz w porę jej stamtąd nie odciągnął, bardzo prawdopodobne, że jej krew zmieszałaby się z tą, która pokrywała bruk placu. Terror szalał w najlepsze, a Mary Wollstonecraft nie była już w stanie pojąć, co dzieje się wokół niej. Z pewnością nie miało to nic wspólnego z tezami wielebnego Richarda Price’a, który porównał rewolucję francuską z bezkrwawą Chwalebną Rewolucją w Anglii. Wollstonecraft przyjechała do Francji z przekonaniem ukształtowanymi przez treści zawarte w kazaniu Price’a. Gdyby nie wdała się w romans z Imlayem, być może zrewidowałaby część poglądów, którym dała wyraz w ataku na Burke’a, dzięki temu zyskując bardziej realistyczny ogląd rozgrywających się wokół niej wydarzeń. Stało się jednak inaczej i Mary nigdy w istocie nie zdołała zrozumieć znaczenia tego, czego była świadkiem we Francji.

23 lipca 1793 roku dokonała się ostateczna metamorfoza markiza de Sade w republikanina – został przewodniczącym Sekcji Pik. Niecały miesiąc później utracił to stanowisko; zmuszono go do rezygnacji, ponieważ odmówił opowiedzenia się za zastosowaniem „potwornych, nieludzkich środków”. Lever stawia hipotezę, że mogło tu chodzić o zniszczenie Wandei albo przeniesienie Marii Antoniny do Conciergerie, co było równoznaczne z posunięciem się o krok dalej w sprawie postawienia jej przed trybunałem rewolucyjnym i skazaniem na śmierć. Okazuje się, że autor *120 dni Sodomy* zdaniem swoich kolegów-rewolucjonistów nie był dostatecznie żądny krwi. Na odchodne ocalił życie rodzinie Nontreuilów, umieszczając ich na „liście oczyszczenia”. Ponieważ nie sprawdził się jako kat, Sade powrócił do filozofii i literatury, gdzie mógł w pełni dać upust swej zaciekleści. 9 października 1793 roku na quasi-religijnej uroczystości, podczas której palono kadzidła pod popiersiami zamordowanych bohaterów, wygłosił *Mowę do cieniów Marata i Le Peletiera*. Ośmielony odniesionym sukcesem, 15 listopada przypuścił frontalny atak na religię; wtedy to sześć sekcji, łącznie z Sekcją Pik Sade’a, odrzuciło wszelką religię za wyjątkiem religii wolności. Sade wzdragał się przed rozlewem krwi, ale ateizm zawsze był mu bliski i pod wieloma względami stanowił rdzeń i sedno jego przekonań bądź ich braku. Przed Konwentem powiedział:

W naszych świątyniach Rozum zastępuje Maryję, a kadzidło palone u kolan cudzołożnicy zapłonie już tylko u stóp bogini, która zerwała nasze kajdany... Filozof

już od dawna śmiał się potajemnie z małpiarstw katolicyzmu, ale jeśli ośmielał się mówić głośno, ministerialny despotyzm rychło zmuszał go do milczenia w lochach Bastylii. Jakże tyrania mogłaby nie popierać przesądu? I jedno, i drugie wykarmiło się w tej samej kołysce, oboje są dziećmi fanatyzmu, obojgu służyły bezużyteczne istoty, kapłani w świątyni i monarchowie na tronie, te same podstawy mając, musiały wzajemnie się wspierać¹.

Świeżo zyskaną sławę politycznego mówcy wykorzystał Sade dla głoszenia filozofii rewolucyjnego państwa – które z natury swej jest zaprzeczeniem zarówno religii, jak i moralności – wysławiając namiętność jako obywatelską cnotę. Dwa lata później Sade sformułuje ową ideę w bardziej rozbudowany i pełniejszy sposób. Tymczasem jednak nazbyt oddał się polityce i nie zauważył, że popełnił był nader poważny i niebezpieczny dla siebie błąd. W swojej mowie, dając nieskrępowany wyraz wyznawanemu przez siebie ateizmowi, markiz ogłosił, że „człowiek jest ostatecznie oświecony”. Niestety, tydzień wcześniej Robespierre postanowił z dniem 21 listopada zakończyć antychrześcijańską kampanię. Sade ponownie stał się *persona non grata* i 18 Frimaire'a roku II (czyli 8 grudnia 1793 roku) kolejny raz go aresztowano. Tym razem osadzono go w dawnym klasztorze magdalenek i tam internowano; wszystkie cele były już zapełnione, umieszczono go więc w jedynym wolnym pomieszczeniu, a była nim latryna. W niej spędził Sade kolejne sześć tygodni. Markiz przekonał się, że rewolucyjna sprawiedliwość stosuje o wiele bardziej drakońskie metody niż te, których doświadczył w Bastylii ze strony funkcjonariuszy *ancien régime*. Czekając na egzekucję, Sade spotkał tam śmietankę francuskiej arystokracji; spędzał czas na rozmowach i dyskusjach o literaturze i polityce. 8 stycznia dowiedział się, że zgilotynowano jego wydawcę Girouarda.

Tydzień później Mary Wollstonecraft – wówczas w drugim trymestrze ciąży – zmęczona czekaniem na powrót Imlaya do Paryża postanowiła pojechać do Hawru, gdzie Imlay przebywał w interesach. Całą jesień spędziła na analizowaniu ich związku; wspominała o tym w listach, a rezultat jej rozważań nie napawał nadzieją. We wrześniu napisała: „Ostatnio stale jesteście z dala od siebie. Pojawiasz się i już Cię nie ma. Ów żart niesie w sobie słony smak rozważy; bo chociaż pisać zaczęłam radośnie, łzy melancholii napłynęły do oczu i w nich pozostały, a ciepła czułość w mym sercu szepce, że jesteś jednym z najlepszych stworzeń na tym świecie”¹². Serce Wollstonecraft, choć czułe, walczyło z umysłem, którego werdykt w sprawie Imlaya – nawet na tym wczesnym jeszcze etapie rozgrywki między nimi – był jednoznacznie negatywny. „Przekonałam się, że pod pewnym względem mam więcej rozumu niż ty, potrafię bowiem bez żadnego gwałtownego jego wysilenia odnajdywać pożywkę miłości w tym samym o wiele dłużej niż ty jesteś do tego zdolny. Droga do moich zmysłów prowadzi przez serce, ale wybacź! Sądzę, że czasem do twoich prowadzi ona na skróty”¹³.

27 marca 1794 roku Sade'a przeniesiono do kolejnego więzienia, tym razem do Picpus, w którym również przetrzymywano arystokratyczną klientelę, między innymi żonę księcia Orleanu, człowieka, który podburzał do rewolucji i zyskał sobie

przydomek Philippe Egalité do czasu, kiedy i jego dosięgły rewolucyjne represje. 26 lipca 1794 roku Fouquier-Tinville, niesławnej pamięci naczelny prokurator okresu Wielkiego Terroru, wydał akt oskarżenia przeciwko Sade'owi, zarzucając mu, że pozostawał „w zмовie i utrzymywał korespondencję z wrogami republiki”, a także był „nikczemnym satelitą” spisku obywatela Kapeta zmierzającego do obalenia rewolucji. Karą za to mogła być tylko śmierć i już nazajutrz oskarżonych powieszono na szafot. Kiedy dotarli na miejsce straceń, okazało się jednak, że Sade'a nie ma w gronie skazańców. Strażnik, który miał go zabrać na egzekucję, nie znalazł markiza w jego celi. Niewiele brakowało, a ocalałoby także pozostałych dwudziestu siedmiu więźniów, gdyż nazajutrz powszechny bunt przeciw rządowi Terroru doprowadził do jego zakończenia, a Robespierre został ścięty. Sade'a ostatecznie uwolniono z więzienia 15 października, kiedy bunt przeciwko Robespierre'owi, znany jako przewrót 9 Thermidora, trwał już w najlepsze. Sade był ponownie wolny, ale ponieważ musiał zapłacić za trzysta dwa dni pobytu w więzieniu, znów popadł w długi.

W czerwcu 1794 roku, w szczytowym okresie Wielkiego Terroru, Godwin odpowiedział jednemu ze swoich korespondentów – który oczekiwał, że teraz, kiedy rewolucja francuska ukazała swoje prawdziwe (i krwawe) oblicze, Godwin ją skrytykuje – broniąc Robespierre'a jako „wybitnego dobroczyńcy ludzkości”¹⁴. W sierpniu 1794 roku, kiedy Robespierre leżał już w grobie, a przewrót thermidoriański cieszył się wielkim poparciem, Imlay wyjechał z Londynu do Paryża, aby na miejscu przekonać się, jak się rzeczy mają. W stolicy Francji spotkał się z Mary, która 14 maja urodziła ich dziecko. Dziewczynka otrzymała imię Frances, w skrócie Fanny, na pamiątkę przyjaciółki jej matki z dzieciństwa. Wollstonecraft powiedziała Ruth Barrow, że wbrew temu, co pisała wcześniej, znajduje „wielką przyjemność w byciu matką”. Była też wdzięczna za „nieustającą czułość mojego najtkliwszego przyjaciela” i wspomniała o „świeżej więzi” jako o błogosławieństwie. Imlay miał jednak inny stosunek do więzów małżeńskich – świeżych bądź nie – i wkrótce po przyjeździe do Paryża znowu był w drodze powrotnej do Londynu, uprzednio zapewniwszy Mary, że w ciągu kilku miesięcy przyśle po nią i dziecko.

Po jego wyjeździe nadszedł najsmutniejszy okres w życiu Mary Wollstonecraft. Zbiegł się on w czasie z jedną z najsroższych zim we współczesnej historii. Pozostawiona w Paryżu samej sobie, w ubóstwie i zimnie, szukała pocieszenia w pisaniu listów, w których analizowała swój związek z Imlayem. Nie należały one do tych, z których otrzymania mógł się ucieszyć. Sednem ich treści było coraz wyraźniejsze uświadomienie sobie, że Mary i jej córka są Imlayowi obojętne. Mary kochała go całym sercem, on zaś po prostu wykorzystał ją jako chwilową przyjemność. Ich związek trwał latem 1793 roku i skończył się, kiedy Mary oznajmiła mu, że jest w ciąży, a stało się to akurat wtedy, gdy zaczęła traktować ich relacje naprawdę serio. Jej wcześniejsze poglądy, w myśl których nikogo nie można zmuszać do pozostawiania w związku, kiedy wzajemne uczucia wygasły, w kontekście narodzin dziecka, będącego jego owocem wydawały teraz się puste i wydumane. Imlay odszedł, a ona musiała sama dźwigać owe brzemię. W tym samym czasie

William Godwin przygotowywał drugie wydanie *Political Justice*, w którym sporo miejsca poświęcił instytucji małżeństwa. Pisał, że niewierność jest rzeczą wstrętną, kiedy zostanie ujawniona. Coś podobnego na pewno z chęcią usłyszały Imlay, ale dla Mary Wollstonecraft, która spędzała czas na pisaniu listów w nadziei obudzenia nimi uspiętego jego sumienia, był to już pogląd absolutnie nie do zaakceptowania.

„Jeśli kiedykolwiek ocknie się w tobie wrażliwość, wyrzuty sumienia utworzą sobie drogę do twego serca, i kiedy będziesz oddawał się interesom albo zmysłowym przyjemnościom, nagle stanę ci przed oczyma ja, ofiara twojego odstępstwa od prawości”¹⁵. Jeden z biografów twierdzi, że Wollstonecraft wcieliła się w rolę ducha Banka, „wzbudzając w czytelniku lekką irytację”¹⁶. Najprawdopodobniej wspomniana irytacja zależy od wrażliwości czytelnika, ale znacznie trafniejszym pod tym względem literackim odwołaniem jest potwór z *Frankensteina*, który, kiedy jego twórca odmawia mu stworzenia dla niego partnerki, oznajmia mu: „Będę z tobą podczas twojej nocy poślubnej”. Innymi słowy, sumienie jest więzią, która niszczy seksualną przyjemność. To odwołanie wydaje się szczególnie odpowiednie, ponieważ *Frankensteina* napisała druga córka Mary Wollstonecraft, której matce nigdy nie było dane ujrzeć, a która w trakcie pisania swojej książki zapoznała się z listami napisanymi przez Mary do Imlaya.

W tym kontekście potwór niezmiennie uosabia i wyraża to wszystko, co z trudem przychodziło autorce przyznać przed samą sobą, a w tamtym okresie życia Mary Wollstonecraft zaczęła rozumieć, że rewolucyjna filozofia zawodzi w zetknięciu z realiami życia. Nie dość że niczego nie wyjaśnia ani nie tłumaczy, to na dodatek tym, którzy ją przyjęli, uniemożliwia zrozumienie tego, co w istocie dzieje się wokół nich. Czyni ich ślepymi, ponieważ jest postacią żądzy, a żądza zaćmiewa umysł. Nowa filozofia, której lekcje wzięła Wollstonecraft w niełatwej i bolesnej szkole życia, była po prostu rodzajem racjonalizacji. „Nie mam żadnego kryterium moralności” – pisała do Imlaya – „i daremnie sądziłam, że uczucie, które kazało ci podążać za czyjąś kostką [sic!] lub stąpaniem, może być uświęconą podstawą zasad lub afektu. Moje jest zupełnie odmiennej natury, nie ostałoby się sile twego sarkazmu. Uczucie, które żywię, nadal jest uświęcone. Jeżeli jakaś część mnie przetrwa nieszczęścia, które mnie dotyczą, będzie nią czystość uczuć. Popędliwość twoich zmysłów jako źródło zasad może skazać cię na zwykłe, zwierzęce pożądanie”¹⁷.

Dla Imlaya moralność była wyłącznie racjonalizacją pożądania. Ci, którzy wyznawali ów pogląd i zgodnie z nim postępowali, według myśli oświeceniowej byli machinami – o tym właśnie mówili markiz de Sade i La Mettrie. Mary dopiero po urodzeniu dziecka zaczęła postrzegać seksualność w innych niż tylko mechanistycznych i skoncentrowanych na przyjemności kategoriach. Pisząc do Imlaya, starała się opisać i artykułować filozofię będącą zaprzeczeniem tego, w co sama wierzyła i co jako angielska zwolenniczka i orędowniczka rewolucji seksualnej głosiła wcześniej:

Pobudzenie zmysłów, namiętności i wnioski rozumu łączą ludzi, ale wyobrażenia to prawdziwy ogień ukradziony z niebios, żeby ożywić zimne, z gliny ulepione

stworzenie, źródło wszystkich tych pięknych uczuć, które prowadzą ku zachwytowi, czyniąc ludzi otwartymi na innych dzięki otwarciu ich serc, nie zaś po to, aby wiedli próżniacze życie, kalkulując, ile przyjemności może dostarczyć im społeczeństwo¹⁸.

Kolejny raz stykamy się tutaj z obrazem, który pojawi się później we *Frankensteinie*. Podtytuł tej książki – „Współczesny Prometeusz” – nawiązuje do elektryczności traktowanej jako ogień ukradziony z niebios. W przeciwieństwie do Beniamina Franklina i podziwiających jego eksperymenty *les philosophes* Wollstonecraft niezmiennie stara się połączyć oświeceniowe wyobrażenia z moralnym dziedzictwem Zachodu, którego miejsce usiłowały zająć oświeceniowe idee. Zamiast posługiwać się pojęciami newtonowskimi, aby uzasadniać nimi brak moralności – na tym bowiem polegała istota oświecenia – Wollstonecraft cały czas stara się rehumanizować pożądanie, łącząc je z głosem serca. Krytyka mężczyzn jako takich, a Imlaya w szczególności, nadała jej dziełom ton bliski współczesnemu feminizmowi, jednak istota jej argumentacji zmierza w przeciwną stronę: „Znasz moją opinię na temat mężczyzn, wiesz, że uważam ich za typowych tyranów i że najrzadszą rzeczą na świecie jest spotkać mężczyznę, którego delikatność uczuć pozwala mu panować nad pożądaniami”¹⁹. Innymi słowy, mężczyźni są tyranami, ponieważ nie potrafią panować nad swym pożądaniami. To ono nimi rządzi. Postawa, którą Wollstonecraft przedstawia w swojej diatrybie skierowanej przeciwko mężczyznom, podobnie jak jej atak na Burke’a, opiera się na tradycyjnej moralności i psychologii. Zadaniem rozumu jest panowanie nad namiętnościami i poprzez podporządkowanie ich sobie, uczynienie użytecznymi w ludzkich przedsięwzięciach, w taki sam sposób, w jaki człowiek niegdyś ujarzmił konia, oswoił psa i opanował ogień. Ci, którzy uczynić tego nie potrafią, są istotami ludzkimi tylko pozornie. Są również, o czym napisała jej córka we *Frankensteinie*, potworami. „Czy zawsze będzie mnie to prześladowało?” – pyta Imlaya – czy nigdy nie odnajdę azylu, w którym zadowolona odpocznę? Jak możesz uwielbiać ciągłe fruwanie to tu to tam, każdego kolejnego dnia wchodzić w nowy, zimny i obcy świat? Dlaczego owych ciepłych emocji, za sprawą których nawet teraz oczy zaszyły mi łzami, nie zwiążesz z pojęciem domu? To tylko jest czułością i uczuciem – wszystko pozostałe to jedynie człowieczeństwo naelektryzowane współczuciem”²⁰.

Widzimy, że znów powraca tutaj pojęcie elektryczności, tym razem w połowie drogi między jej objawieniem się za sprawą rewolucyjnego naukowca, Beniamina Franklina, a postacią potwora, którego stworzył doktor Frankenstein. Im dłużej Wollstonecraft zastanawiała się nad osobowością Imlaya i jego zachowaniem, tym wyraźniej widziała w nim typowego mężczyznę i ludzką pomyłkę, człowieka, którego niepoohamowane żądze i namiętności uczyniły karykaturą tego, kim mógłby być:

Za jedno z najpoważniejszych nieszczęść mego życia zawsze uważałam to, że nie poznałam cię wcześniej, zanim przesył uczynił twoje zmysły tak wybrednymi, że niemal zamknęło to każdą czułą drogę sentymentu i uczucia, które prowadzą do twego współczującego serca. Masz serce, mój przyjacielu, jednak gnany poryw-

czością wewnętrznych uczuć w wulgarnych ekscesach szukasz zaspokojenia, którym jedynie serce obdarzyć cię może²¹.

Jeśli zadziałała tu jakaś tajemnicza siła, to opierała się ona na tradycyjnym przesłaniu Zachodu. Zanim zachcianki i pożądanie przemienią się w miłość, muszą zostać wysublimowane przez rozum:

Wiem, że zwykli ludzie o silnych, zdrowych i niewybrednych żądach potrzebują różnorodności, aby uniknąć nudy, wyobraźnia bowiem nigdy nie użyzca magicznej różdżki, aby żądzę przemienić w miłość umocnioną przez rozum. Och, mój przyjacielu, nie znasz niewymownej rozkoszy, cudownej przyjemności, która rodzi się z harmonii uczucia i pożądania, kiedy cała dusza i zmysły podporządkowane są żywej wyobraźni, która każde uczucie czyni delikatnym i ekstatycznym. Tak, oto emocje, nad którymi przesył nie ma żadnej władzy i przywołania których nawet rozczarowanie pozbawić uroku nie potrafi; bez wyrzeczenia jednak one nie istnieją. Owe emocje, silniejsze lub słabsze, wydają mi się cechą wyróżniającą geniusza, podstawą smaku oraz cudownego delektowania się pięknem natury, o czym stado zwykłych zjadaczy chleba oraz *dzieciorobów* na pewno nie ma pojęcia²².

Choć wówczas o tym nie wiedziała, kariera literacka Mary Wollstonecraft dobiegała już końca – napisze jeszcze tylko jedną książkę. Stało się tak wskutek jej przedwczesnej śmierci, ale były też inne powody. Imlay traktował ją wyjątkowo podle, a to spowodowało, że przyjęła poglądy będące zaprzeczeniem tych, które są źródłem rewolucji. Rewolucja francuska stworzyła scenariusz rozwoju wszystkich późniejszych wywrotowych ideologii. Stały się one ostatecznie swoistymi przypowieściami rewolucji, wedle których namiętności (chłopi) obalają króla (rozum), aby ustanowić raj na ziemi. Wedle takiej koncepcji, jedynym złem jest ucisk, a wszystkie środki, które służą jego zniesieniu, są usprawiedliwione. To samo odnosi się do środków podjętych przeciwko agentom ucisku; mogą oni oczekiwać identycznego losu, jak ten, który stał się udziałem katolickich duchownych, zabitych bądź okaleczonych przez rewolucyjny motłoch. Wollstonecraft w swoich listach przedstawia postawę, która przeczy jej własnemu postępowaniu. Namiętność, o ile nie okiełzna jej rozum, jest destrukcyjna. Niekontrolowana, w zawieirusze sprzecznych dążeń i żądz, niszczy nie tylko konkretną osobę, ale również *polis* – Mary widziała to na własne oczy w Paryżu. Co ważniejsze jednak, niszczy ona także i umysł, który zaspokajanie namiętności uznał za najwyższe dobro:

Ale czy nie jest możliwe, że namiętność przyćmiewa twój umysł, tak jak to czyni z moim? – czy nie powinieneś powątpiewać, że owe zasady są w istocie tak „wygórowane”, jak je określiłeś, i czy nie służą wyłącznie twojemu zadowoleniu? Innymi słowy, czy słuszne jest nie mieć żadnych zasad w postępowaniu oprócz podążania za swymi zachciankami, deptania uczucia, które rozbudziłeś i oczekiwań, które wyzwoiliłeś?²³.

Rzeczywiste niebezpieczeństwo polega na tym, że rozum, próbując uzasadnić i usprawiedliwić oddawanie się przyjemnościom, dokonuje autodestrukcji. Umysł pozbywa się rozumu, stara się bowiem pozbyć poczucia winy, które nieuchronnie towarzyszy folgowaniu swoim zachciankom i pożądaniam. „Strzeż się oszustw namiętności! Nie zawsze uda ci się wygnąć z umysłu świadomość, że postąpiłeś niegodziwie i uciec się do wybiegu, aby zatuszować postępek, dla którego nie znajdziesz wymówki. Czy prawda i zasady wymagają takich poświęceń?”²⁴. Jeśli wziąć pod uwagę wnioski, do których doszła Mary, analizując swój związek z Imlayem, nie jest do końca oczywiste, czy mogła kontynuować karierę literatki, nie obrażając tych samych ludzi, którzy dotąd byli jej najzagorzalszymi czytelnikami. Nie mogłaby napisać przychylniej rewolucji książki, nie przecząc własnej uczciwości i temu, czego nauczyło ją traktowanie, jakiego doświadczyła ze strony Imlaya, jednocześnie nie mogła też napisać książki rewolucji całkowicie nieprzychylniej, nie odcinając się od swojego wydawcy i kręgu radykałów, którzy udzielali jej wsparcia. I tak, aby uporać się jakoś z nękającymi ją bolesnymi dylematami, sięgnęła po znacznie drastyczniejsze sposoby ich rozwiązania.

W kwietniu 1795 roku wróciła z córką do Londynu. Imlay, nie dość że sam ją o to poprosił, to wysłał także swojego służącego, który miał jej towarzyszyć w podróży. Jeżeli Wollstonecraft miała jakiegokolwiek złudzenia, że jej powrót do Londynu oznacza odzyskanie serca Imlaya oraz ciepła domowego ogniska, nadzieje zostały niemal natychmiast zniweczone, odkryła bowiem, że, jak to ujął Godwin, Imlay zamieszkał z „młodą aktorką z wędrownego trupy teatralnej”. Mając być może w pamięci podjętą kiedyś przez siebie próbę zorganizowania *ménage à trois* z panem i panią Fuseli, Wollstonecraft zaproponowała nawet, aby ona i aktorka podzieliły się Imlayem, ponieważ jest on ostatecznie ojcem jej córki. Kiedy jednak ta śmiała oferta została przez Imlaya odrzucona, Mary uznała, że kres jej cierpieniom może położyć tylko śmierć.

W październiku 1795 roku, nie będąc już w stanie dłużej znosić cierpienia, które swoją samolubnością i lekceważeniem zadawał jej Imlay, Mary Wollstonecraft postanowiła utopić się w Tamizie. Wiedziała, że w Londynie przy rzece zawsze jest dużo ludzi i ktoś mógłby ją uratować. Aby tego uniknąć, wynajęła łódź i powiosłowała do Putney; tam najpierw spacerowała w ulewnym deszczu, a kiedy przemokła do suchej nitki, rzuciła się w wody rzeki. Cierpiąc na poły z powodu braku powietrza, na poły ze strachu, miotana się niczym korek utrzymywana na powierzchni przez gorset, o którym tyle złego napisała w *Wołaniu o prawa kobiety*. W końcu dwóch robotników wyciągnęło ją z wody i zabrało do pobliskiej gospody; tam przyszła do siebie i postanowiła żyć dalej.

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Mary Wollstonecraft usiłowała popelnić samobójstwo, we Francji znowu wybuchło powstanie; tym razem stłumił je młody korsykański żołnierz Napoleon Bonaparte. Markiz de Sade nie miał pojęcia o problemach, które przeżywała Wollstonecraft, a nawet gdyby je znał, zapewne wcale by się nimi nie przejął. Wiedział natomiast, że w Wandei rewolucja ma najpoważniejszego i najsilniejszego wewnętrznego wroga. Mając to na uwadze,

ponownie chwycił za pióro i napisał klasyczną już dzisiaj mowę, uzasadniającą istnienie wszystkich rewolucyjnych rządów. Zatytułował ją: *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami*, którą ostatecznie dołączył, i słusznie, do swego pornograficznego traktatu *Filozofia w buduarze*. Sade, inaczej niż Wollstonecraft, nie wyciągnął żadnych wniosków z surowej szkoły seksualnych doświadczeń. Spłodził dzieci, ale ojcowskie doświadczenie ich narodzin jest czymś abstrakcyjnym w porównaniu z tym, czego przy porodzie doświadcza matka. Najważniejsza różnica między Wollstonecraft i Sade'em – odzwierciedlająca różnice między Anglią i Francją tamtych czasów – leżała w ich stosunku do moralności. Wollstonecraft zachowała dostatecznie dużo z moralnego dziedzictwa Zachodu, aby stało się ono częścią jej życiowego doświadczenia; tradycyjne postawy nadal miały dla niej konkretny sens. Dekadencja Sade'a spowodowała natomiast, że przyjął za swoje takie poglądy polityczne, które współgrały z jego dekadencją moralnością.

Żadne z nich jednak nie było w stanie wykroczyć poza postawy i idee, które kultura Zachodu przekazała im w spadku. Sade potrafił co najwyżej postawić tradycyjne wartości na głowie, a to jest sednem i istotą wszystkich rewolucji, zarówno politycznych, jak i seksualnych. „Kondycja człowieka moralnego to stan spokoju i pewności, kondycja człowieka niemoralnego to stan ustawicznego wzburzenia, w jakim republikanin utrzymywać winien stale społeczeństwo, do którego należy” – napisał Sade. Słowa te mogłyby zostać zapożyczone z *Państwa Bożego* św. Augustyna, nie zaś z *Filozofii w buduarze*, skąd w istocie pochodzą. Celem Sade'a nie jest obalenie tego, co miał do powiedzenia św. Augustyn, lecz postawienie na głowie sensu jego słów. Najważniejszym fragmentem dalszej części tego cytatu jest stwierdzenie, że nieustanny niepokój „popycha” rewolucjonistę „i utożsamia go z nieustającym wzburzeniem, w jakim republikanin powinien stale utrzymywać społeczeństwo, do którego należy”.

Św. Augustyn w czasach upadku Imperium Rzymskiego zrewolucjonizował i uwspółcześnił antyczną ideę wolności, łącząc ją z moralnością. W dziele *Państwo Boże* napisał: „Dlatego dobry człowiek, chociaż jest niewolnikiem, jest wolny, ale człowiek nikczemny, choćby był królem, jest niewolnikiem. Nie służy bowiem tylko jednemu panu, ale, co jest gorsze, tylu panom, ile ma przywar”. Augustyn zrewolucjonizował koncepcję wolności, łącząc ją z moralnością: człowiek nie jest niewolnikiem z natury ani za sprawą prawa, jak twierdził Arystoteles. Wolność jest funkcją jego moralności. Człowiek ma tylu panów, ile ma przywar. To odkrycie stało się fundamentem najbardziej wyrafinowanej postaci społecznej kontroli, jaką znamy, a markiz de Sade był pierwszym, który sformułował jej podstawowe zasady. Podobnie jak św. Augustyn, de Sade również uważał, że wolność jest pochodną moralności. Dla markiza jednak wolność oznaczała wolę odrzucenia wszelkich zasad moralnych. Idea wyzwolenia człowieka z moralności miała daleko idące konsekwencje, a wszystkie one były zbieżne z wykorzystaniem seksu jako formy społecznej i politycznej kontroli, której wizję przedstawił de Sade we wspomnianym tekście *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...*

Logika tego jest dostatecznie czytelna: ci, którzy chcieli wyzwolić człowieka od nakazów ładu moralnego, wskutek niepowodzenia musieli w jakiś sposób zapanować nad społeczeństwem, gdyż uwolnione libido nieuchronnie prowadziło je ku anarchii, czego dowodem były wydarzenia we Francji. Rewolucyjne państwo musi szerzyć wśród swoich obywateli niemoralność, o ile pragnie podtrzymać stan ciągłego wzburzenia, który stanowi zarzewie rewolucji. Moralność oznacza spokój, ten zaś kładzie kres rewolucyjnej gorączce. Dlatego właśnie państwo musi promować niemoralność. Wziąwszy pod uwagę, że człowiek ma naturalną i niezmienną skłonność do szukania przyjemności, niemoralnością kongenialnie służącą manipulacji jest amoralność związana z seksualnością. Dlatego państwo rewolucyjne, o ile pragnie pozostać prawdziwie rewolucyjne i pewnie sprawować władzę, musi propagować seksualną rozwiązłość.

Oczywiście, w ciągu ponad dwustu lat techniki te stawały się coraz bardziej wyrafinowane, aż ostatecznie doprowadziły do stworzenia świata, w którym ludzi nie trzyma się w szachu siłą militarną, lecz zręcznym manipulowaniem ich żądzami i namiętnościami. Aldous Huxley we wstępie do *Nowego wspaniałego świata* napisał: „W miarę, jak zanika wolność polityczna i ekonomiczna, swoboda seksualna wydaje się wzrastać w stopniu, który to kompensuje”. Twierdzenia Sade'a korespondują z poglądami Huxleya: najlepszym sposobem, aby ludzie nie zauważyli, że tracą wolność polityczną, jest zaspokojenie ich seksualnych pragnień. Św. Augustyn i Sade zgodziliby się, że zachowania moralne mają pewne polityczne następstwa; oboje zgodziliby się również, iż pewne polityczne następstwa mają też zachowania niemoralne. Na pewno natomiast nie zgodziliby się w sprawie koncepcji idealnego państwa. Augustyn stosuje w tej kwestii fundamentalne rozróżnienie. Oto z jednej strony jest państwo Boże, które w imię miłości do Niego zgodzi się na zagładę. Z drugiej zaś strony istnieje państwo ziemskie, które w imię miłości do samego siebie zgodzi się tępić Boga. Sade, apostoł ateizmu, był z pewnością rzecznikiem i orędownikiem drugiego z nich. Ponieważ państwo Boże opiera się na chrześcijańskiej miłości i służebności jako najwyższych ideałach, państwo ziemskie, jako jego przeciwieństwo, może opierać się tylko na władztwie. Św. Augustyn jasno dał temu wyraz na samym początku swego dzieła: „Państwo ziemskie pożąda władzy nad światem i... chociaż narody chylą kark w jego jarzmie, nim samym włada jego własna żądza władzy”.

Libido Dominandi, bo tak to brzmi w oryginale łacińskim, stanowi istotę rewolucyjnego państwa. Kiedy Lever przywołuje tekst *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...* i uznaje, że jest on „niczym innym, jak sprowadzeniem do absurdu teorii rewolucji i radykalnym szyderstwem z jakobińskiej filozofii”²⁵, okazuje się o wiele bardziej przenikliwy aniżeli sam tekst, który najwyraźniej swoją szczerością wprowadza go w zakłopotanie. W *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...* markiz de Sade uzasadnia racje istnienia rewolucyjnego państwa, które jest nie do odróżnienia od augustiańskiego państwa ziemskiego, opiera się głównie na zaspokajaniu namiętności oraz *libido dominandi*, jako ich najważniejszej postaci: „Wzburzenie, myśleli ci mądrzy prawodawcy, nie jest stanem moralnym; musi być jednak stanem permanentnym w republice”²⁶.

Potencjał kontroli oraz stanu wzburzenia zmienia się jednak, kiedy seksualność zostaje uwolniona i zaczyna funkcjonować jako bodziec „ciągłego ruchu”. W istocie, ponieważ rewolucyjny reżim opiera się na obaleniu moralności, może istnieć jedynie dzięki wykorzystywaniu seksualności w taki właśnie sposób. To, co prezentuje się nieokrzesanemu motłochowi jako wolność, jest w rzeczywistości tylko formą politycznej kontroli. Markiz de Sade nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości: „Likurg i Solon, w pełni przeświadczeni, że skutkami nieprzyzwoitości jest utrzymywanie obywatela w stanie *niemoralnym*, niezbędnym dla funkcjonowania republikańskiego rządu, nakazywali dziewczętom pokazywać się nago w teatrze”²⁷.

Postępowanie Sade'a, podobnie jak Weishaupta, jest odbiciem klasycznej tradycji, tyle że postawionej na głowie. Pojęciem kluczowym, zarówno w przypadku Sade'a, jak i chrześcijańskiego Zachodu, jest pogląd, że stanem człowieka moralnego jest stan spokoju; ponieważ nie znajduje się w ruchu, nie sposób nim kierować i kontrolować go z zewnątrz. Nieustanny ruch będący cechą rewolucjonisty jest jego buntem przeciwko porządkowi moralnemu. Bunt ów stanowi z kolei źródło ruchu, nosząc w sobie załączek kontroli i podporządkowania, wystarczy bowiem manipulować pożądaniami rewolucjonisty poprzez kontrolowanie jego namiętności, a kiedy to się powiedzie, zyskuje się nad nim władzę. Sade łatwo doszedł do tych samych wniosków.

Innymi słowy, żądza jest siłą, która uniemożliwia obywatelom republiki popadnięcie w bezwład spokoju, będącego pochodną stosowania się do nakazów i zasad porządku moralnego. W tym miejscu dochodzimy do próby objaśniania nieznanego przez nieznanego. Oba systemy polityczne są samodzielne i niezależne. Moralność wiedzie ku porządkowi – namiętności prowadzą do rewolucji. Z rewolucyjnego punktu widzenia żądza jest rzeczą dobrą, ponieważ żywi się nią republikańskie wzburzenie i niepokój, republikanizm zaś także jest dobry, bo on z kolei rozbudza żądzę. Tak więc mamy tu do czynienia ze zracjonalizowaniem pożądanego równocześnie jako narzędzia „wyzwolenia” i kontroli. Z tej perspektywy to, co dotąd wydawało się patologią, jawi się jako społeczna norma:

Jesteśmy przekonani, że skoro rozwiążność jest naturalnym ciągiem tych skłonności, nie tyle chodzi o zwalczanie owej namiętności, co o ułożenie sposobu spokojnego jej zadowalania. Musimy więc się zająć uporządkowaniem tej domeny i zadbać o to, by obywatel, którego potrzeba zbliży do przedmiotów pożądanego, mógł się z nimi do woli oddawać wszystkiemu, do czego namiętność go skłania, nie kielznając ich niczym, bo nie ma żadnej namiętności w człowieku, która by bardziej niż ta potrzebowała rozwiniętej i pełnej swobody²⁸.

Oto mamy tu w skrócie podstawę i uzasadnienie pornograficznych rozrywk właściwych kulturze konsumpcyjnej, która zdominowała świat pod koniec drugiego tysiąclecia naszej ery. Jej istotą jest stworzenie odpowiednich warunków, dzięki którym namiętności mogą zostać łatwo zaspokojone, przy czym ktoś czerpie z tego korzyści. „Wolność” wedle takiego sposobu myślenia nie oznacza

zdolności postępowania zgodnego z nakazami rozumu, lecz raczej umiejętność zaspokajania występnych namiętności, a to z kolei jest równoznaczne z tym, że w każdym akcie realizowania swojej „wolności” człowiek staje się niewolnikiem zaspokajanego popędu, żądzy albo namiętności. Rychło jasne się staje, że poglądy Sade’a to pod wieloma względami tylko fizyka, jak zresztą sam to przyznaje. Człowiek bezwolnie ulegający namiętnościom przypomina pozbawioną woli cząstkę elementarną, ponieważ to rozum, a zwłaszcza moralność, stanowią jedyne źródło jego umiejętności pokierowania samym sobą. Z chwilą kiedy folgowanie namiętnościom zyskuje status definicji „wolności”, staje się ona tożsama ze zniewoleniem, albowiem ten lub ci, którzy kontrolują ludzkie namiętności, mają nad człowiekiem władzę. Wolność – taka, jak ją pojmuje de Sade – daje początek najbardziej podstępnej i zdradzieckiej formie kontroli nad człowiekiem, jaką znamy, a to dlatego, że polega ona na skrytym manipulowaniu jego namiętnościami. Na tym polegał geniusz oświeceniowej myśli politycznej, która w istocie nie jest niczym więcej, jak fizyką występku: wznieć namiętności; kontroluj człowieka. Oto ezoteryczna doktryna oświecenia doskonalona przez kolejne dwa stulecia, obecna we wszystkim, od psychoanalizy, poprzez reklamę do pornografii; istotną rolę odgrywa także w *Kulturkampf*. Sade doskonale rozumie, że wyzwolenie seksualne skutkuje władzą nad społeczeństwem, a wyzwolenie to oraz będąca jego funkcją możliwość manipulowania ludzkimi namiętnościami są podstawą nieustającej rewolucji, którą będzie życie we Francji, a dokona się to z chwilą kiedy Francuzi „staną się republikanami”.

Sade napisał:

Żadna namiętność nie wymaga równie wiele wolności jak seksualna rozwiązłość, tu człowiek lubi rozkazywać, lubi, by go słuchano, lubi otaczać się niewolnikami gotowymi go zaspokoić na każde skinienie; otóż, za każdym razem, gdy nie pozwolicie człowiekowi zaspokoić w skrytości potrzeby despotyzmu, jaką natura w sercu jego zaszczerpiła, przeczuci się dla jej zaspokojenia na otaczające go przedmioty i wzburi ład społeczny. Dajcież, jeśli chcecie uniknąć tego niebezpieczeństwa, wolny upust tym żądzom tyranicznym, które go mimo woli nieustannie trawią; zadowolony z możności sprawowania swej niewielkiej, ale pełnej władzy w wąskim kręgu haremu młodzieniaszków lub dziewcząt, które wasze starania i jego pieniądze mu zapewniają, wyjdzie stąd szczęśliwy i pozbawiony wszelkiej myśli szkodzenia społeczeństwu, które tak gorliwie zapewnia mu środki wyżycia się²⁹.

Jak widzimy, markiz wyklada zasady systemu, dzięki któremu władza może zjednywać sobie grupy ludzi o rozmaitych zainteresowaniach seksualnych i w ten sposób utrzymywać się u władzy. Jest w tym pewien paradoks, po części oczywisty, po części nie. Oczywisty polega na tym, że z chwilą kiedy człowiek uwalnia się od nakazów porządku moralnego, natychmiast podporządkowuje się despotyzmowi tych, którzy wiedzą, w jaki sposób manipulować jego pożądaniami. Oto istota oświeceniowej władzy: nie zakazywać, ale umożliwiać, stymulować ruch lub niepokój i odpowiednio manipulując ludzkimi pożądaniami, sterować ich działa-

niami. Oto polityczny geniusz tego systemu władzy, która opiera się na reklamie, pornografii, badaniach opinii publicznej oraz innych instrumentach, za pomocą których kontroluje ona „wyzwolonego” człowieka.

Bernard Berelson, przewodniczący organizacji Population Council powołanej przez Dawida Rockefellera III, nawiązując do cytatu z Woltera, powiedział: „Ludzie podnoszą głos przeciw filozofom i słusznie czynią, bo opinia jest królową świata, a filozofowie rządzą królową”³⁰. Berelsonowi manipulowanie pożądaniami seksualnymi oraz opinią publiczną nie były obce. Na początku lat sześćdziesiątych XX wieku prowadził badania opinii publicznej na temat stosunku obywateli do środków antykoncepcyjnych, co ostatecznie doprowadziło do ich ponownego zalegalizowania w rezultacie słynnego procesu Griswold vs. Connecticut. Nigdy jednak, na przestrzeni wszystkich lat swej świetnej kariery nie zapomniał, ile zawdzięcza filozofom oświecenia, którzy byli jego poprzednikami w dziele manipulowania ludzkimi pożądaniami i poglądami. „Opinia, królowa świata, nie podlega władzy królów; to oni są jej pierwszymi niewolnikami”³¹ – pisał, cytując Rousseau.

Jedyną wadą tego systemu jest jednak to, że w gruncie rzeczy nie działa. Namiętność zawsze dąży do rozbicia ustroju, który nie służy do niczego więcej ponad systematyczne zaspokajanie potrzeb. I tak, uczniowie liceum, wychowywani w innych wartościach niż seksualny liberalizm, zastrzelili swoich kolegów, a żaden z ekspertów nie potrafił zrozumieć, dlaczego nie chcą uczestniczyć w seksualnym konsumpcjonizmie. To, co przerażające, zarówno w sztuce, jak i w życiu, jest dowodem, że model oświeceniowy nie funkcjonuje zgodnie z planem. Pojawienie się potwora niezmiennie sygnalizuje szerokie wdrażanie i urzeczywistnianie oświeceniowych ideałów, a każda z oświeceniowych rewolucji ma własnego potwora³².

Wyzwolenie seksualne wiedzie do anarchii, chaosu i potworności, chaos zaś nieuchronnie prowadzi do rozmaitych postaci społecznej kontroli. Władza, która promuje próby okiełznania seksualnego pożądania – w znacznej mierze w taki sam sposób, w jaki ujarzmiono parę, elektryczność oraz energię atomową – nigdy nie może być pewna, że namiętności, które „wyzwoliła”, nie obrócą się przeciw niej. Zamiast pokoju opartego na ładzie wynikającym z akceptacji jakiegoś porządku, reżimy rewolucyjne proponują nam „wyzwolenie” od ograniczeń moralnego porządku; skutkiem tego jest chaos, później zaś rządy totalitarne. W dziele Sade’a odnajdujemy przewrotne potwierdzenie też apostoła Jakuba, który w swoim liście opisał, w jaki sposób dochodzi do zaistnienia w świecie okrucieństw i potworności. Namiętność skłania do grzechu, a ten, kiedy osiągnie apogeum, niesie ze sobą śmierć. Droga, która do tego prowadzi, i w tradycji klasycznej, i w myśli oświeceniowej jest taka sama. Sade pozostaje w sporze ze św. Jakubem jedynie w kwestii wartości, które uznaje za jej wyznaczniki. Obaj zgadzają się, że pożądanie seksualne pozbawione hamulców moralności prowadzi do morderstw, terroru i śmierci. Sade jednak uparcie postrzega owe zjawiska przez pryzmat seksualnego popędu, tak przemożnego i wszechogarniającego, że nie jest już w stanie widzieć w nich zła. Występek, a nie własna korzyść, okazuje się siłą sprawczą, która z jednej strony kieruje ludźmi, z drugiej zaś umożliwia rewolucjonistom manipulowanie nimi i wykorzystywanie

ich dla własnych celów. Na tym polega wielkie odkrycie oświecenia. Osoby opanowane seksualnym pożądaniem wiedzą, jak potężna to siła, a Sade to poświadcza. Genialność myśli oświeceniowej polega na tym, że potrafiła uczynić z niej narzędzie politycznej kontroli, a było to odkrywcze dlatego, że występki jako narzędzie władzy politycznej jest instrumentem całkowicie niewidocznym. Ludzie zniewoleni przez własne namiętności widzą jedynie to, czego pożądają, nie dostrzegając więzów, które ich żądze im narzucają. Wyzwolenie seksualne jest zatem idealną formą kontroli właśnie dlatego, że jej się zupełnie nie zauważa. Rzeczywistym geniuszem nie był w tym Sade, lecz raczej Adam Weishaupt, założyciel zakonu iluminatów i pierwowzór literackiej postaci Wiktora Frankensteina. Genialność Weishaupta polega na posłużeniu się występkiem jako narzędziem przewrotu i jednocześnie sprawowania kontroli nad społecznością. Geniusz Sade'a polega zaś na wyciągnięciu politycznych wniosków z metod kontroli stworzonych przez Weishaupta i zastosowania ich w polityce.

8 stycznia 1796 roku, trzy miesiące po próbie samobójczej, Mary Wollstonecraft, teraz już pogodzona z życiem, zwłaszcza zaś z tym, że będzie je wiodła bez Imlaya, uczestniczyła w herbatce zorganizowanej przez jej nową przyjaciółkę, Mary Hays. Był tam również obecny William Godwin, wówczas u szczytu sławy jako autor *Political Justice* oraz trzymającej czytelnika w napięciu powieści *Things as They are: or, the Adventures of Caleb Williams*. Wollstonecraft i Godwin spotkali się już na przyjęciu pięć lat wcześniej, ale sytuacja była wtedy odwrotna. Wollstonecraft opromieniał blask sławy, a Godwin stał w jej cieniu. Wyczerpana i przygaszona pięcioma latami udręki Mary nie próbowała tym razem zdominować rozmowy. Niewykluczone, że przeżyte przez nią nieszczęścia podniosły jej wartość w oczach Godwina, a jego właśnie pozyskana sława podziałała podobnie na Wollstonecraft. Cokolwiek było tego powodem, faktem jest, że zaczęły widywać się częściej. Później Wollstonecraft przeprowadziła się do Somers Town, aby być blisko Godwina. 14 kwietnia 1796 roku niezapowiedziana pojawiła się w domu Godwina przy Chalton Street. Od tej chwili spotykali się codziennie, a w połowie sierpnia ich kontakty miały już także charakter seksualny. Godwin był w owym czasie pochłonięty opracowywaniem własnego systemu kontroli urodzeń, który miał się okazać tyle samo warty, co jego pomysły na polepszenie warunków życia społeczeństwa. Rychło okazało się, że Wollstonecraft jest w ciąży. W rezultacie para stanęła przed dylematem. Czy powinni pozostać wierni swojej filozofii seksualnego oświecenia i zrezygnować z małżeństwa, które Godwin nazwał wcześniej „najwstrętniejszym ze wszystkich monopolii”? A może należałoby ugiąć się przed społecznymi konwenansami?

Ostatecznie konwenanse przeważyły; Wollstonecraft i Godwin pobrali się 29 marca 1797 roku. Ślub odbył się w kościele św. Pankracego, w bezpiecznym terminie przed rozwiązaniem, a para młoda przyznała przed przyjaciółmi, że nie zrealizowali w praktyce tego, co głosili w teorii. Miało to daleko idące konsekwencje dla następnego pokolenia. Mary Wollstonecraft zachowywała się teraz nie jak zapalczywa feministka, lecz niczym potulna żona. „Nigdy nie byłam tak bardzo zadowolona z siebie, jak wówczas, kiedy ty jesteś zadowolony ze mnie”³³.

25 sierpnia 1797 roku przyszedł czas rozwiązania. Dziecko, dziewczynka, której dano na imię Mary, urodziła się pięć dni później. Godwinowie sprowadzili akuszerkę, aby asystowała przy porodzie, po części z powodu wstydlivości Mary, po części zaś dlatego, że mieli poczucie, iż przebiegnie on siłami natury i nie będzie wymagał interwencji lekarza. Okazało się jednak, że łożysko nie oddzieliło się od macicy. Godwin wezwał wówczas lekarza położnika, który usunął je kawałek po kawałku. Tak przynajmniej utrzymywał. Mary jednak dostała wysokiej gorączki, co wskazywało na to, że albo łożysko nie zostało całkowicie usunięte, albo w wyniku przeprowadzonego zabiegu doszło do zakażenia gorączką poporodową. Godwin, sądząc, że wszystko przebiega normalnie, wyjechał w interesach, ale stan Mary nagle się pogorszył. Zmarła 10 września.

Godwin pogrążył się w tak głębokiej rozpacz, że nie był w stanie uczestniczyć w pogrzebie, który odbył się 15 września. Po kilku tygodniach jednak znowu intensywnie pracował; tym razem pisał wspomnienia o zmarłej żonie. Reputacja Mary Wollstonecraft miała szansę pozostać nietkniętą mimo zmiany intelektualnego klimatu, która dokonała się, kiedy Anglia zwróciła się przeciwko rewolucji francuskiej oraz ideom będącym dominantą roku 1793, kiedy *Political Justice* była bestsellerem. Godwin jednak zadbał swoimi wspomnieniami, aby tak się nie stało. Opisał w nich ginekologiczne szczegóły porodu i śmierci żony w tak dokładny sposób, że w tamtej epoce było to dla odbiorców prawdziwym szokiem. Oprócz tego opisał również jej romans z Imlayem i późniejszy z nim samym, a uczynił to słowami, które musiały odstręczyć czytelników, którzy i tak byli już skłonni upatrywać w Godwinie i Wollstonecraft osoby winne upadku angielskiej moralności. Wzmianka zawarta we „wspomnieniach”, że „ani jedno słowo na temat religii nie padło z jej ust” w chwili śmierci, wydaje się być celową prowokacją, mającą wywołać oburzenie Anglików. I ten zamiar się powiódł. Gazeta „The Anti-Jacobin Review” zamieściła artykuł poświęcony „wspomnieniom”, w którym podsumowano i wytknięto wszystko, co zdaniem autorów było w nich naganne. Dotyczyło to również poglądów Godwina na relacje seksualne, poczynając od tego, że „propaguje on rozwiązanie pożycie między płciami”, a kończąc na tym, że jego zmarła żona pojechała do „naszych wrogów” i tam, zgodnie ze swoją kochliwą naturą, opisywała swoje przygody kochanki i utrzymanki.

„The Anti-Jacobin Review” – pismo powstałe w lipcu 1798 roku dzięki tajnej dotacji rządowej – uznał za swój cel ujawnienie i zlikwidowanie jakobińskiego spisku, który zdaniem jego redaktorów istniał w kraju. W ciągu kolejnych kilku lat gazeta ta w dużej mierze zrealizowała swoje zadanie. W wojnie ideologicznej, która toczyła się w Anglii, sprawa rewolucji poniosła klęskę. Identyczna porażka spotkała również ideę rewolucji seksualnej. Godwin nie błyszczał już niczym gwiazda na literackim firmamencie; stał się postacią znieawidzoną. Jego nazwisko zaczęto kojarzyć ze słowem „filozofia”, które przeciętny człowiek wymawiał z uśmiechem pogardy. Stało się ono, obok nazwiska jego żony, Mary Wollstonecraft, synonimem ateizmu, zdrady, ekonomicznej redystrybucji i niemoralności seksualnej. *Wspomnienia* Godwina pojawiły się drukiem, kiedy okrucieństwa

Wielkiego Terroru były już powszechnie znane. Reakcja na nie wykreśliła wyzwolenie seksualne z publicznego dyskursu, a nazwiska Godwina i Wollstonecraft nierozdzielnie połączyły się w świadomości zbiorowej z rewolucyjnymi teoriami, które we Francji zaowocowały wielkim rozlewem krwi, masakrami niewinnych i ogólną tragedią. Racjonalizacja seksualnego występku była tylko jednym aspektem powszechnego powstania, które wybuchło we Francji. W świadomości Anglików umarła ona razem z rewolucją francuską na tym samym, zakrwawionym szafocie, który był widowym potwierdzeniem, że namiętności pozbawione kontroli rozumu nieuchronnie prowadzą do śmierci.

ROZDZIAŁ 5

LONDYN, 1797

1 maja 1797 roku, nieco ponad miesiąc po ślubie Williama Godwina i Mary Wollstonecraft i około czterech miesięcy przed jej śmiercią, Edmund Burke, którego osoba pomogła jej zyskać literacką sławę, napisał list do ojca Augustina Barruela, francuskiego księdza i emigranta, gratulując mu wydania pierwszego tomu jego dzieła *Memoires pour servir a l'histoire du Jacobinisme*. Biorąc pod uwagę rozmach, zakres poruszanej tematyki, a także objętość tej książki, Mary Wollstonecraft mogłaby jej autorowi pozazdrościć, choć Barruel reprezentował całkowicie odmienne stanowisko od tego, które zajmowała. Jeśli w ciągle toczącej się wojnie o umysły można wskazać bitwę, która zakończyła się całkowitym pogromem przeciwnika, był nią z pewnością sukces *Historii Jakobinizmu* Barrueala. Sympatie rewolucyjne, niegdyś żywe na Wyspach, za jej sprawą poniosły całkowitą klęskę i zeszły na margines. Niecałe dziesięć lat wcześniej, po kazaniu wygłoszonym przez wielbnego Price'a w Old Jewry, angielscy radykałowie oddali pole po sromotnej porażce, a nazwisko ich przywódcy Godwina stało się synonimem ludzkiego występku oraz politycznych kłótni, zwłaszcza po napisaniu przezeń wspomnień, które poświęcił zmarłej żonie.

Krótko przed śmiercią Burke napisał do Barruela: „Nielatwo mi wyrazić, jak bardzo jestem zbudowany i zachwycony pierwszym tomem pana *Historii Jakobinizmu*. Cała cudowna opowieść z istic prawniczą systematycznością i dokładnością poparta jest dokumentami i dowodami. Ja sam znałem osobiście pięciu z wymienianych konspiratorów i na podstawie własnej i pewnej wiedzy powiedzieć mogę, że już w roku 1773 zajmowali się knuciem spisku tak dobrze przez pana opisanego, a czynili to w sposób i wedle zasad, które prawdziwie pan przedstawił. Jako świadek mogę to potwierdzić”¹.

Entuzjastycznemu przyjęciu *Historii* Barruela towarzyszył niemal taki sam poziom emocji, jak gwałtownemu potępieniu, z jakim spotkały się *Wspomnienia*

Godwina. Barruel urodził się w roku 1741. W wieku piętnastu lat wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Kiedy w 1773 roku otrzymał posadę nauczyciela na dworze cesarskim w Wiedniu, dowiedział się, że zakon jezuitów został rozwiązany. Barruel przez pewien czas pracował za granicą jako nauczyciel, później zaś wrócił do Francji i natychmiast włączył się do toczącej się tam *Kulturkampf*, która zaowocowała rewolucją francuską. Kiedy Ludwik XVI wstąpił na tron, Barruel napisał na jego cześć odę. Sprzedała się w nakładzie dwunastu tysięcy egzemplarzy, co zjednało mu sympatię w kręgach rojalistycznych, a przysporzyło wrogów wśród *les philosophes*. W 1781 roku ich niechęć pogłębiła publikacja kolejnej książki Barruela *Les Helviennes*, która była bezpardonowym atakiem na podstawowe idee myśli oświeceniowej. Następnie Barruel zwrócił się przeciwko tej części duchowieństwa, która uważała, że możliwe jest pójście na pewien kompromis z oświeceniem i wydał *La Genese selon M. Soulavie*. Książka ta spowodowała wyrzucenie ojca Soulavie ze stanowiska wykładowcy na Sorbonie, co skończyło się procesem sądowym, który Barruel zapewne przegrał, ponieważ wszystkie istniejące egzemplarze *La Genese...* zostały zniszczone. W tym samym okresie Barruel objął stanowisko redaktora „Journal ecclesiastique” i kontynuował walkę z rewolucją. W sierpniu 1792 roku zamiast słów do głosu doszły czyny. 10 sierpnia Barruel zawiesił wydawanie gazety, a kiedy w Paryżu doszło do aktów przemocy, znanych jako „masakry wrześniowe”, zaczął się ukrywać. Ze stolicy wyjechał do Normandii – powstanie w Wandei miało wybuchnąć niecały rok później – a stamtąd, w połowie września 1792 roku uciekł do Anglii.

Uderzające są zbieżności życia Mary Wollstonecraft i Barruela. Oboje wyemigrowali w 1792 roku. Wollstonecraft wyjechała z Anglii do Paryża, żeby pisać książkę o rewolucji, której dzisiaj nikt już nie czyta, a dla uczonych jest interesująca jedynie ze względu na psychologiczne aspekty życia autorki. Barruel uciekł do Anglii, żeby ratować życie, którego chciała go pozbawić ta sama rewolucja, którą chciała opiewać Wollstonecraft. Na wyspach wzięła go pod opiekę rodzina Cliffordów, jeden z najznamienitszych i nonkonformistycznych angielskich rodów. Barruel napisał wtedy książkę, która przez kolejne dwa stulecia miała stanowić klasyczny tekst potępiający i krytykujący rewolucję.

Składając niezamierzony hołd dziełu Barruela i późniejszym wpływom jego myśli, Daniel Pipes poświęcił mu cały rozdział swej wydanej w roku 1997 książki *Conspiracy*, próbując w niej – równie arogancko, co nieuczciwie – uczynić Barruela współodpowiedzialnym za holokaust i gułagi. Pipes nie wspomina jednak, że reżim sowiecki był logicznym historycznym rozwinięciem ideologii zaczerpniętej z dziedzictwa rewolucji francuskiej, którą Barruel zwalczał.

Podjęta przez Pipesa próba łączenia Barruela z nazistowskim reżimem jest skrajną nieuczciwością i nadużyciem. Z jednej strony Pipes przyznaje, że na niemal dwóch tysiącach stron, które liczy *Historia jakobinizmu*, ani razu nie pada słowo „Żyd”, ale mimo to oskarża Barruela o antysemityzm, powołując się na to, że miał on rzekomo otrzymać list od Włocha o nazwisku Simonini, w którym jego autor napisał, iż za spiskiem, który doprowadził do wybuchu rewolucji we Francji stali Żydzi. Pipes utrzymuje, że Barruel „zaakceptował i upowszechniał”² pogląd, iż

za rewolucją stali Żydzi; twierdzi również, że stało się to powszechnie wiadome, choć nie ma żadnego dowodu na poparcie tej tezy. Pipes cytuje jako źródło jakiś bliżej nieokreślony francuski dziennik, ale pomysł zaczerpnął z książki Nesty Webster *World Revolution*, która co prawda wspomina o liście Simoniniego, ale stwierdza też, że Barruel nigdy się z jego treścią nie zgadzał. Nietrudno zrozumieć, dlaczego Pipes pisze to, co pisze; przyjęcie jego punktu widzenia oznaczałoby kompromitację twierdzeń zawartych w *Historii jakobinizmu*, wedle których winę za rewolucje ponoszą *les philosophes*, masoni oraz iluminaci.

Dzieło Barruela ściągnęło na siebie gniew spadkobierców oświecenia, ponieważ nie pozostawił suchej nitki na pseudonewtonowskim bełkocie, próbującym opisać ludzką aktywność za pomocą analogii zderzających się ze sobą atomów, a ponadto ponownie związał odpowiedzialność człowieka z ludzką wolą, co jego imiennik, św. Augustyn, uczynił był półtora tysiąca lat wcześniej. Rewolucje były wywoływane przez ludzkie namiętności, które wymknąwszy się spod kontroli, szerzyły w kulturze zamęt i spustoszenie.

Nie ulega wątpliwości, że bardziej niż w innych formach rządów, cnota powinna być zasadą właśnie w demokracjach, one bowiem spośród wszystkich innych ustrojów najbardziej są niespokojne i występne; cnota jest w nich absolutnie niezbędna, aby kielznać ludzkie namiętności, poskromić ducha spisku, anarchii i frakcyjności, który przyrodzony jest demokracji, oraz wziąć na łańcuch ambicję i wściekle pragnienie panowania nad ludźmi, które z powodu słabości prawa prawie nie znajduje przeszkody¹.

Ponieważ dusza, zgodnie z tradycyjnym przekonaniem, jest miniaturą państwa, rewolucja francuska była logiczną konsekwencją uwolnienia namiętności w skali makro.

Natura francuskiej rewolucji podobna do naszych namiętności i przywar; powszechnie wiadomo, że naturalnymi konsekwencjami pobłażania im są nieszczęścia, których chciałoby się uniknąć, ale opór ten jest małoduszny i słaby; rychło okazuje się, że nasze namiętności oraz nasze przywary zwyciężają, i to one kierują człowiekiem⁴.

Kłęska, którą poniósł Godwin w wojnie na poglądy i ideały, wzięła się przede wszystkim stąd, że tradycyjne wartości, które Barruel zastosował dla analizy i wyjaśnienia wydarzeń we Francji, w konfrontacji z biegiem wypadków w tym kraju okazywały się słuszne. Poglądy Godwina, takie choćby, jak określenie przez niego Robespierrea mianem „wybitnego dobroczyńcy ludzkości”, miały to do siebie, że w zderzeniu z faktami same się kompromitowały.

Przed całkowitym zapomnieniem ocalało Godwina wyłącznie to, że ludzie, którzy atakowali go w swoich dziełach, wymieniali jego nazwisko, przez co nadal funkcjonowało ono w obiegu. Jeden z najważniejszych ataków na Godwina miał miejsce w czerwcu 1798 roku, kiedy to Joseph Johnson opublikował książkę

anonimowego autora zatytułowaną *An Essay on the Principle of Population as it affects the Future Improvement of Society; with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet and other writers*. Jej autorem był nieśmiały, młody anglikański pastor o zajęczej wardze, dziesięć lat młodszy od Godwina. Nazywał się Thomas Malthus. Nawiązał do tezy Godwina o ludzkiej doskonałości i jako jej zaprzeczenie przedstawił pogląd, że przyrost naturalny ludzkości będzie zawsze wyższy niż ilość żywności, którą się wyprodukuje. Powodem tego miał być fakt, że ilość żywności przyrasta w postępie arytmetycznym, podczas gdy przyrost naturalny zwiększa się w postępie geometrycznym. Można powiedzieć, że kwalifikacje filozoficzne Malthusa zyskał poniekąd za sprawą urodzenia, w jego rodzinie bowiem bardzo ceniono sobie filozoficzne dyskusje, a w domu jego rodziców gościli między innymi David Hume i Jan Jakub Rousseau. Droga rozwoju intelektualnego Malthusa była jednak odwrotnością tej, którą przeszedł Godwin. Godwin wychował się w rodzinie kalwińskiej i miał zostać duchownym, ale zetknąwszy się z ideami i myślą oświecenia porzucił planowaną karierę. Malthus miał styczność z myślą oświeceniową w rodzinnym domu i być może właśnie dlatego został duchownym Kościoła anglikańskiego.

Malthus oparł swoją krytykę tezy Godwina o moralnej doskonałości na dwóch aksjomatach: po pierwsze, żywność jest człowiekowi niezbędna do życia; po drugie, „namiętność łącząca obie płcie jest niezbędna i pozostanie niemal niezmienną, taką, jaką jest teraz”. Przyjmując te dwa założenia, wyciągnął wniosek, że jedynymi czynnikami zdolnymi dostosować przyrost naturalny do istniejących zasobów żywności są wojna, głód i choroby. Godwin, który spotkał się potem z Malthusem na przyjęciu wydanym przez Johnsona 14 sierpnia 1798 roku, zasugerował, aby sprawiedliwiej rozdzielić istniejące dobra, a wówczas wszyscy ludzie mogliby żyć we względnym dobrobycie. Podobnie jak wcześniejszy spór między Burke’em i Wollstonecraft, tak też dyskurs Godwin-Malthus wytyczył podziały, wedle których przez kolejne dwa wieki (przynajmniej w krajach anglojęzycznych) ludzie określali siebie mianem lewicowców albo zwolenników prawicy. Wedle światopoglądu lewicowego, natura ludzka, a zatem także i instytucje stworzone przez człowieka, są plastyczne i podatne na zmiany. Konserwatyzm głosił, że człowiek jest taki, jaki jest, za sprawą niezmiennych, „żelaznych” praw natury, których zmienić nie można. Dlatego, wedle konserwatyizmu, im mniej człowiek przy nich majstruje, tym lepiej na tym wychodzi. Według lewicowego liberalizmu zaś człowiek może zostać, kim zechce. Mamy tu do czynienia z koncepcją doskonałości, wedle której możemy nawet być zdolni pokonać śmierć. W sposób niemal naturalny prowadzi to do rewolucji, ponieważ jedynym wytłumaczeniem zła są ograniczenia, które możni i potężni narzucają społeczeństwu dla własnej korzyści. Pod wieloma względami było to skryte odnowienie dawnego teologicznego sporu na temat grzechu pierworodnego. Godwin reprezentował skrajną postać stanowiska pelagian*, zgodnie

* Pelagianizm – we wczesnym chrześcijaństwie heterodoksalny nurt teologii duchowości, którego pierwszym propagatorem był Pelagiusz. Podstawą nauki Pelagiusza było przekonanie o sile i jakości ludzkiej natury. Pelagiusz wierzył, że natura ludzka, ponieważ stworzył ją Bóg, zdolna jest przezwyciężyć grzech i osiągnąć świętość. Grzech pierworodny

z którym łaska Boża nie jest potrzebna do zbawienia, Malthus natomiast, mimo że był duchownym anglikańskim, reprezentował pogląd wzięty z nauki Kalwina, który głosił, iż każdy wysiłek podejmowany dla polepszenia kondycji człowieka jest bezcelowy, ponieważ jego natura jest skażona i zepsuta przez grzech pierworodny.

Czas miał pokazać, że kwestią kluczową była tu „namiętność łącząca obie płcie”. Malthus przytaczał liczby i twierdził, że jeśli aktywność seksualna ludzi pozostanie na niezmiennym poziomie, wynikający z niej przyrost naturalny nieuchronnie przewyższy podaż żywności. Godwin twierdził, że późne zawieranie małżeństwa i ograniczenia natury moralnej ograniczą liczebność rodziny. Niestety, jego argumentacja nie była przekonująca, ponieważ przeczyły jej i jego życie, i dzieła, które wydawały się raczej nawoływaniem do rozwiązłości, rozwodów, aborcji, a nie do moralnych ograniczeń. W im głębszy wdawali się spór i im więcej starali się przytoczyć argumentów, tym jaśniejsze było, że nigdy nie dojdą do porozumienia. Malthus, podobnie jak przed nim Burke, pozwolił się zepchnąć do defensywy oraz obrony zastanego stanu rzeczy, tudzież zapalczywego usprawiedliwiania ekonomicznych przywilejów, czy nawet bezwzględnego wyzysku słabych. Godwin zaś odwoływał się do coraz bardziej utopijnych argumentów; ich dyskurs ugrzązł w koleinach, był jałowy i takim pozostał.

W roku 1801 teoria Malthusa była już szeroko znana. Dwa lata kiepskich zbiorów doprowadziły do upowszechnienia się nędzy. W porównaniu z rokiem 1793 ceny wzrosły o trzysta procent i chociaż podniesiono również płace, dochody najbiedniejszych drastycznie spadły. Łagodzenie skutków klęski głodu subwencjami z publicznej kiesy zdaniem wielu podatników mogło tylko pogorszyć sytuację, więc jedynym wyjściem było dalsze redukcjonowanie popytu. W roku 1800 wydano rozporządzenie zabraniające piekarzom sprzedawania chleba przez dwadzieścia cztery godziny od ostatniego wypieku – wszak wiadomo, że świeży chleb smakuje lepiej, więc biedni jedzą go więcej.

Żadna ze stron nie mogła wówczas przewidzieć, jaki będzie stosunek ich następców do sztucznej antykoncepcji. Kiedy ukazała się książka Malthusa, antykoncepcja była technicznie niewykonalna i moralnie odrażająca, ale wraz z upływem czasu, rozwojem technologii i towarzyszącym mu upadkiem moralności dowiodła swojej użyteczności, a to pozwoliło obu stronom zjeść ciasteczko i mieć ciasteczko. Kontrola urodzeń pozwoliła zwolennikom teorii Malthusa skoncentrować się na ograniczeniu ilości narodzin ze szkodą dla wysokości zarobków i polepszenia warunków pracy. Lewicowcom zaś umożliwiła folgowanie seksualnym żądom i wykorzystywanie utopijnych wizji w inżynierii społecznej. Na owo zbliżenie stanowisk, które dokonało się za sprawą antykoncepcji, przyszło poczekać sto lat, ale ostatecznie jego symbolem stała się współpraca Margaret Sanger i Johna D. Rockefellera juniora. Przeciwnostawne bieguny sporu: wyzwolenie i kontrola – wyzwolenie seksualne i kontrola urodzeń – pozostały antynomiczne, ale w taki sposób, że jedno niezmiennie wzmacniało drugie w niekończącym się cyklu coraz większego

popelniony przez Adama był jedynie „złym przykładem”, a jego skutki nie przeszły na potomstwo pierwszych rodziców i nie zepsuły trwale natury człowieka (przyp. tłum.).

wyzwolenia skutkującego coraz ściślejszą kontrolą. Jedno było zawsze funkcją drugiego, a kluczem do obu była antykoncepcja. Urzeczywistnianie wyzwolenia seksualnego dla zwolenników Godwina i kontroli urodzeń dla wyznawców teorii Malthusa umożliwiło stworzenie systemu politycznego, w którym „wyzwolenie” od seksualnych zakazów mogło zostać wykorzystane jako forma kontroli. Akt seksualny uwolniony od prokreacji stał się czymś, co w kongenialny sposób wykorzystali ci, którzy dostrzegli w nim okazję do zarabiania pieniędzy. Przekonano niewygodne grupy społeczne, że zamiast domagać się wyższych zarobków, powinny ograniczyć swoją dzietność; w ten sposób przestały one pełnić funkcję demograficznej dźwigni, a polityczne protesty zażegnano dzięki jeszcze bardziej ogłupiającym sposobom zaspokajania seksualnych przyjemności. Wszystko to było co prawda jeszcze sprawą odległej przyszłości, ale jego źródłem była dialektyka wyzwolenia i kontroli, będąca sednem i istotą kontrowersji między Godwinem i Malthusem.

6 marca 1801 roku, siedem miesięcy przed narodzinami Jane, przyrodniej siostry Mary Godwin, de Sade złożył wizytę swojemu wydawcy, Nicholasowi Masse w jego biurze przy rue Helvétius. W roku 1797, tym samym, w którym w Londynie ukazało się *opus magnum* Barrueala poświęcone rewolucji, w Paryżu markiz napisał własne, oczywiście całkowicie odmienne. Zatytułował je *Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire dr Juliette sa soeur*. Było to najnowsze, pornograficzne dzieło de Sade'a, przycmiewające wszystko, co do tej pory napisał. Dziesięć tomów opisów pornograficznych ekscesów ilustrowały liczne ryciny, dzięki czemu książka ta zyskała sobie wątpliwą sławę „najambitniejszej pornograficznej publikacji, jaką dotąd złożono”⁵. Jeżeli Sade miał nadzieję się na niej wzbogacić, to kolejny raz się rozczarował. Trzy lata po jej opublikowaniu markiz żył z dnia na dzień, klepiąc biedę w pokoiku na zapleczu wiejskiej chaty, nie mając własnego mieszkania ani nawet kompletnej garderoby. Wiodło mu się źle i odsunął się od świata do tego stopnia, że uznano, iż zmarł. 29 sierpnia 1799 roku w gazecie „L'Ami des Lois” przeczytał własny nekrolog, w którym uroniono kilka łez nad jego rzekomym zgonem, nazywając go jednocześnie „niesławnym pisarzem”, którego „same imię... tchnie trupim odorem, który zabija cnotę i wywołuje przerażenie”. „Nawet najbardziej znieprawione serce, najdziwaczniej obsceniczna wyobraźnia nie mogłaby zrodzić niczego, co do tego stopnia obrażałoby rozum, przyzwoitość i człowieczeństwo”⁶.

Półtora roku później, kiedy de Sade siedział u swojego wydawcy, Nicholasa Masse'a, do którego zawitał w nadziei otrzymania jakichś tantiem za swoje ostatnie, najambitniejsze pornograficzne dzieło, pojawili się tam agenci policji i aresztowali go. Masse zgodził się na współpracę z policją i w zamian za ujawnienie lokalizacji magazynu, w którym składowano egzemplarze *Julietty*, w ciągu dwudziestu czterech godzin wyszedł na wolność. Sade'a zabrano do więzienia i wtrącono do celi znajdującej się cztery i pół metra pod ziemią, żeby dusił się we własnych (i cudzych) wydzielinach i wypił piwo, którego sobie nawarzył. Sade został zwabiony w pułapkę przez Masse'a i policję, która zdaniem Levera podejrzewała markiza, że to on jest autorem satyry na Napoleona zatytułowanej *Zoloe*. Dwa

lata po aresztowaniu, po kolejnych przenosinach z więzienia do więzienia, Sade trafił w końcu do Charenton, sławnego zakładu dla obłąkanych. To właśnie tam, pod kierunkiem byłego księdza François Simoneta de Coulmiera, który odnowił szpital i na pewien czas uczynił go ośrodkiem zainteresowania paryskiej śmietanki towarzyskiej, wsławił się jako „dyrektor artystyczny” tamtejszego teatru. Coulmier nie tylko organizował przedstawienia, ale grał w nich wspólnie z de Sade’em oraz innymi pensjonariuszami zakładu. Jeśli pamiętać, że zimą 1800-1801 roku markiz omal nie umarł z głodu i wychłodzenia, widać, że mógł trafić gorzej, tym bardziej że w sierpniu 1804 roku jego metresa Constance Quesnet otrzymała zezwolenie na zamieszkanie w Charenton i zajęła sąsiedni pokój, w którym jakiś czas później urodziła mu nieślubną córkę.

Sade, rzecz jasna, był w napiętych stosunkach z władzami, które miały prawo co jakiś czas rewidować jego pokój i konfiskować wszystkie obsceniczne materiały, jakie znajdą. Naciskano, żeby nie pozwalać markizowi wychodzić z zakładu, ale Coulmier dosyć swobodnie traktował te zalecenia i mało się nimi przejmował; pozwolił markizowi uczestniczyć we mszy odprawionej w Wielką Sobotę 1805 roku w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Maurycego. Francuski apostoł ateizmu dostarczył tam chleb eucharystyczny i zbierał datki.

Markiz nie był autorem sztuk, które wystawiano w Charenton, jak to przedstawił Peter Weiss w swoim musicalu z lat sześćdziesiątych zatytułowanym *Marat/Sade*, ale występował w nich, a jego obecność jako dyrektora teatru, mimo że nie rozgłaszana i nie reklamowana, była niewątpliwie jedną z atrakcji, które przyciągały do Charenton paryską elitę. Wystawiane sztuki również nie wyglądały tak, jak przedstawiono je w *Marat/Sade*; nie grano ich zza krat, a głównych ról nie grali pensjonariusze, lecz zawodowi aktorzy i aktorki paryskich scen. Jedną z aktorek, mademoiselle Flore, opisała Sade’a jako „jakieś dziwadło, jak te potworne stworzenia, które pokazują w klatkach”, co pozwala przypuszczać, że sam Sade był równie wielką atrakcją Charenton jak dobroczynna w skutkach terapia teatralna dla obłąkanych. W tamtym okresie życia cierpiał jeszcze na otyłość, której nabawił się podczas pobytu w Bastylii. Według panny Flore, twarz markiza była „odzwierciedleniem jego umysłu i charakteru”, co znaczy tyle, że nie był przystojny. Auguste Delaboueisse-Rochefort, który widział go grającego główną rolę w sztuce Desmahisa *L’Impertinent*, napisał o nim: „bardzo duży, bardzo tłusty, bardzo chłodny, bardzo ciężki, wielka masa, wulgarny, mały człowiek, którego twarz wyglądała jak wstrętne ruiny”. Panna Flore mówi, że Sade jest „autorem kilku książek, których przywołać nie można i których same tytuły są obrazą smaku i moralności, co mówię, żebyś wiedział, że ja ich nie czytałam”⁸.

Relacja panny Flore ma także pewien niepokojący aspekt. Oprócz tego, że informuje nas o jego wyglądzie, daje także do zrozumienia, że znaczenie i wpływy myśli de Sade’a rosły wraz z potajemnym rozpowszechnianiem jego dzieł. Proces ten trwał jeszcze w XX wieku. Markiz był idolem Guillaume’a Appolinaire’a oraz surrealistów w latach dwudziestych. Na jego cześć przejmowali jego seksualne praktyki, zwłaszcza sodomie. Dowody świadczą też o tym, że jeszcze za życia Sade’a jego książki

pociągały ludzi pragnących urzeczywistnić jego fantazje. 5 czerwca 1897 roku inspektor policji Dubois przeszukał celę Sade'a w poszukiwaniu obscenicznych materiałów i odkrył „wiele papierów i instrumentów obrzydliwie libertyńskich”⁹. Najwidoczniej Sade nadal oddawał się onanistycznym praktykom, które uprawiał, kiedy był uwięziony w Bastylii. Kiedy Dubois dowiedział się, że Constance Quesnet jest metresą markiza, przeszukał także jej pokój i odkrył tam dzieło zatytułowane *Les Entretiens du Cateau de Florbelle*, które opisał jako „ohydne w lekturze. Wydaje się, że de Sade postanowił przewyższyć nim potworności *Justine* i *Juliette*”¹⁰.

Jeszcze bardziej niepokojąca jest jednak inna część raportu Duboisa, mówiąca o listach, które otrzymywał de Sade:

jest kilka napisanych tą samą ręką, co świadczy, że ma uczniów, równie przerażających, jak ich mistrz. Autor opisuje sceny rozpusty, które niedawno miały miejsce, chępiąc się, że podał mikstury, za pomocą których wywołał trwający kilka godzin pozór śmierci u kobiet, które następnie na wszelkie możliwe sposoby wykorzystał, torturował i zmusił do wypicia trzech wielkich butli krwi. Mam nadzieję odkryć, kto jest autorem tych listów i owych zbrodni. Mam powód, aby sądzić, że nie ujdzie poszukiwaniom, które zarządziłem¹¹.

Nie wiadomo, czy tego wyznawcę Sade'a doprowadzono przed oblicze sprawiedliwości. Wiadomo jednak, że dzieła markiza przez całe XIX stulecie pozostały klasyką zakazanej literatury, a czytawali je ludzie takiego formatu, jak Byron i Swinburne. Raz wpuszczone do krwioobiegu kultury toksyny krążyły po nim z zadziwiającą gwałtownością, czyniąc to samo, co zwykle robi pornografia; przesuwały granice tego, co w sferze seksualności możliwe, dając ludziom poczucie przyzwolenia tam, gdzie dotąd nie było dla niego miejsca.

Jednakże zarówno we Francji, jak i w Anglii, bezpośrednią reakcją na pisma Sade'a była odraza i odrzucenie. Esquirol, wówczas dyrektor Salpêtriére*, przedstawienia teatralne wystawiane w Charenton nazwał „kłamstwem” i uznał, że nie mają one żadnej wartości terapeutycznej.

Obłąkani, którzy uczestniczą w tych przedstawieniach, przyciągają uwagę i ciekawość frywolnej, niepoważnej, a bywa, że nikczemnej publiki. Dziwaczne zachowanie i wygląd owych nieszczęsnych istot wywołują u widzów szyderczy śmiech i obraźliwe politowanie. Co więcej, czy wystawia się przedstawienia te po to, żeby ranić dumę i uczucia tych biedaków, a może po to, żeby zawstydząć inteligencję i rozum nielicznych, którzy zachowali zdolność, aby to zauważyć?¹²

W styczniu 1812 roku, kiedy w ministerstwie zdrowia dołączono ów list do coraz grubszego dossier zakładu w Charenton, Napoleon prowadził wypra-

Salpêtriére – szpital w Paryżu. Początkowo była tam fabryka prochu. W 1656 roku na mocy kwietniowego edyktu wydanego przez Ludwika XIV przekształcono go w przytułek dla ubogich. Służył także jako więzienie dla przestępców, prostytutki, niepełnosprawnych psychicznie, chorych psychicznie, epileptyków, libertynów (przyp. tłum.).

wę wojenną, która zakończyła się porażką zadaną mu przez Rosjan. Rychło na francuskiej ziemi mieli się pojawić Kozacy, którzy dopuszczali się tam gwałtów i rabunków. Klęska Napoleona, człowieka będącego ucieleśnieniem rewolucyjnych ideałów w ich skrajnej postaci, zadana mu przez konserwatywne mocarstwa Europy, którym przewodziły Anglia i Austria, położyły kres czasom rewolucji – przynajmniej na pewien czas. Wraz z końcem rewolucji zakończyła się również rewolucja seksualna – także na pewien czas. 6 maja 1813 roku ministerstwo zdrowia zakazało organizowania balów i koncertów w Charenton.

14 kwietnia 1814 roku Napoleon abdykował w pałacu w Fontainbleau, a 3 maja, kiedy Ludwik XVIII triumfalnie wjechał do Paryża, gdzie dwie dekady wcześniej stracono jego dziadka, przywrócono monarchię. Nowe władze nie potrzebowały już dyrektora zakładu w Charenton, byłego rewolucjonisty, który wcześniej zrzucił sutannę. Nie widziały również potrzeby kontynuowania jego wątpliwej wartości eksperymentów z psychodramą. Rewolucja zapewniła jej aż nadto dużo. Tak więc Coulmiera zwolniono ze stanowiska i nim rok dobiegł końca, Sade zmarł. W swoim testamencie „Boski Markiz” napisał, że nie życzy sobie żadnego nagrobnego pomnika, więc zgodnie z jego wolą pochowano go w zagajniku, gdzie szybko zatarł się wszelki ślad po jego grobie. Jego pomnikami stały się napisane przezeń dzieła, a te, o czym wspominaliśmy, przetrwały okres restauracji, która rewolucję i jej seksualne *sequelae* postrzegała jako zły sen.

7 sierpnia 1814 roku, cztery miesiące przed śmiercią Sade'a, papież Pius VIII wydał bullę zatytułowaną *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, która przywracała do istnienia Towarzystwo Jezusowe jako zakon Kościoła katolickiego. 18 października 1815 roku ojciec Barruel ponownie stał się członkiem zgromadzenia zakonnego jezuitów. Jego *Historia jakobinizmu*, podobnie jak dzieła markiza de Sade, miała ogromny wpływ na potomnych, ale całkowicie innego rodzaju. Barruel, wbrew temu, co twierdzą jego zagorzali krytycy, był przeświadczony, że rola i wpływ myśli pruskiego filozofa Immanuela Kanta są równie szkodliwe, jak dzieła bardziej żądnych krwi filozofów francuskich i ostatnie pięć lat życia poświęcił na pisanie książki o Kancie; jej manuskrypt spłonął w niewyjaśnionych okolicznościach i nigdy nie ukazała się drukiem. Barruel zmarł 20 października 1820 roku, mając świadomość, że zakon jezuitów reaktywowano, a rewolucja dobiegła końca. Zakończyła się również rewolucja seksualna, dojdzie jednak jeszcze do pewnego spektakularnego aktu, w którym wszystkie jej zasadniczo odmienne wątki skupią się w jednym człowieku, nim wyzionie on ducha z powodu własnych występków. Barruel, nieprzejednany wróg rewolucji, byłby zaskoczony i zażenowany, gdyby wiedział, że jednym z owych wątków będzie jego *opus magnum*.

ROZDZIAŁ 6

LONDYN, 1812

W styczniu 1812 roku William Godwin otrzymał list od młodego arystokraty nazwiskiem Percy Bysshe Shelley. Shelley, wyrzucony z Oksfordu za napisanie anonimowego pamfletu na temat ateizmu, obecnie dociekał powodów upadku rewolucji francuskiej. Przeczytał *Political Justice* i chciał o tym porozmawiać z Godwinem.

Minęły ponad dwa lata odkąd po raz pierwszy zetknąłem się z pańską nieocenzioną książką o sprawiedliwości politycznej, która otworzyła mój umysł na świeże i szersze poglądy; istotnie wpłynęła na mój charakter i po starannym jej przeczytaniu stałem się mądrzejszym i lepszym człowiekiem... pana, jako mentora i kogoś, kto uformował mój umysł, zawsze będę darzył niekłamanym szacunkiem i czcią¹.

Godwin żył wówczas w całkowitym zapomnieniu. Jeżeli jego nazwisko jeszcze się gdzieś pojawiało, to jedynie przy okazji omawiania szkodliwych wpływów jakobinizmu na ducha Anglii, która była teraz gotowa do ostatecznej rozprawy z jakobińskim imperium i jego cesarzem, Napoleonem Bonaparte. Godwin był więc w ustawicznych tarapatkach finansowych i nietrudno więc sobie wyobrazić, że list Shelleya nie tylko mu pochlebił, gdyż świadczył, że młodsze pokolenie jednak o nim pamięta, ale dał również nadzieję na pieniądze wsparcie i jakiś rodzaj mecenatu.

Shelley z kolei w seksualnej sferze swojego życia i poglądach na nie był podobny do swego mistrza. Czytał Godwina, będąc wrażliwym i podatnym na wpływy nastolatkiem, a w liście do jednej ze swoich wielbicielek nazwał instytucję małżeństwa „złem o bezbrzeżnym i nieogarnionym ogromie”². Choć miał zaledwie kilkanaście lat, Shelley był tyleż wrażliwy, co lubieżny, a kiedy zauroczyła go Harriet Westbrook, szesnastoletnia przyjaciółka jego siostry, która nie chciała

uczynić zadość jego wyobrażeniom o wolnej miłości, Shelley, podobnie jak niegdyś jego mentor Godwin, w imię zaspokojenia seksualnego pożądania postanowił zapomnieć o własnych zasadach i ożenić się z nią.

Kiedy Shelley stanął w końcu przed drzwiami Godwina, wydawało się, że to duch roku 1793 przybrał postać wątłego młodzieńca, arystokraty, wyglądającego na młodszego niż był. W połowie lat dziewięćdziesiątych XVIII stulecia bieg wypadków we Francji wydawał się wstępem do tego, co miało się wydarzyć w Anglii. Po drugiej stronie Kanału trwały rządy Terroru, a w Londynie 29 października 1795 roku, przy okazji otwarcia obrad parlamentu, tłum zaatakował królewską karocę, śmiertelnie raniąc jednego z lokajów. Skutkiem tego było pojawienie się świadomości zagrożenia oraz poczucia, że rewolucja jest gotowa zawitać do Anglii i rozprzestrzenić się w całej Europie. W tej sytuacji rząd postanowił zwalczać wszelką działalność wywrotową prowadzoną zarówno w sferze myśli, jak i czynu.

Filozofia, niedawno przywrócona do łask angielskich czytelników za sprawą Williama Godwina, ojca Mary, stała się teraz określeniem negatywnym, które zyskało wydźwięk podobny do tego, który terminowi *philosophe* nadał Barruel. William Saint Claire, biograf rodziny Godwinów i Shelleyów, napisał: „Filozofia oznaczała dla Williama Godwina i Mary Wolstonecraft: ateizm, zdradę, redystrybucję ekonomiczną i seksualną niemoralność”³.

Shelley przeczytał wszystkie klasyczne rewolucyjne teksty wywodzące się z Francji. W związku z tym nie była mu obca rola, którą w rewolucyjnej polityce odgrywała elektryczność, zwłaszcza w takim ujęciu, w jakim pojmował ją amerykański ambasador we Francji, Beniamin Franklin. Miała ona nabrać nowego znaczenia w relacji jego przyszłej żony, która przedstawiła Shelleya jako pierwowzór twórcy potwora, Wiktora Frankensteina. Shelley, podobnie jak Frankenstein, był „współczesnym Prometeuszem”, który zamierzał uwolnić zniewolonych dzięki opartej na naukowych podstawach rewolucji. W poemacie *Oda do wiatru zachodniego* Shelley otwiera się na magiczny *élan vital*, który przenikając jego ciało, przemienia go, czyniąc podobnym bogom nadczłowiekiem, nadnaturalną istotą. Thomas Jefferson Hogg, jego kolega z Oxfordu, przerażony napisał:

Później z zapałem i entuzjazmem zaczął mi pokazywać najrozmaitsze instrumenty, zwłaszcza urządzenia elektryczne; kręcił bardzo szybko rączką, aż pojawiły się ogniste, trzaskające iskry, a później, stojąc na stołku o szklanych nogach, błagał mnie, abym nie przerywał kręcenia rączką maszyny, dopóki nie przepętni go elektryczny fluid, aż w końcu jego długie i bujne loki zjeżyły się i stanęły dęba. Następnie naładował potężną baterię złożoną z kilku dużych słoików; pracował z wielką energią i z coraz większą porywcznością rozprawił o cudownej potędze elektryczności, o piorunach i błyskawicach; opisywał elektryczny latawiec, który zrobił w domu, a teraz projektował kolejny i olbrzymi, a właściwie połączenie wielu latawców, które ściągną z nieba ogromną ilość elektryczności, całą amunicję potężnej burzy, która skierowana w jakieś miejsce wywoła niesłychane skutki⁴.

Eksperymenty Shelleya i jego stosunek do nich ujmuje naiwnością, można go porównać do chłopca bawiącego się zestawem „małego chemika”, który wierzy, że jest na drodze do wynalezienia lekarstwa na którąś ze straszliwych chorób. To, co robił, miało jednak też swoją grzeszną stronę: chciał eksperymentować na ludzkich istotach, na samym sobie i swoich siostrach, a to świadczy o instrumentalnym podejściu do ludzkiego życia, które najlepiej przejawiało się w seksualnej sferze jego aktywności. Stworzony przez Frankensteina potwór mówi do niego: „Igrasz z życiem”. Mary Shelley doskonale wiedziała, że zarzut ten można postawić także jej mężowi. Z jego punktu widzenia nauka była manipulowaniem naturą w celu osiągnięcia pożądanego przez siebie rezultatu. Decydujący krok, który uczynili La Mettrie oraz de Sade, polegał na przeobrażeniu człowieka w maszynę, aby manipulować nim w taki sam sposób, w jaki naukowcy traktują materię nieożywioną. Ponieważ chrześcijaństwo stoi na stanowisku, że życie jest świętością, również i chrześcijaństwo było postrzegane jako jedna z najważniejszych przeszkód na drodze do zaspokojenia zakazanych pragnień. W konsekwencji Shelley i ludzie z jego otoczenia postrzegali je jako wroga. Najważniejszą bronią, którą Shelley posłużył się dla przypuszczenia ataku na chrześcijaństwo, rodzinę, małżeństwo, własność i władzę, była nauka. Nie był niewiniątkiem, które bawi się w chemika, lecz raczej magiem o rewolucyjnych poglądach i planach. Oto, co napisał ów młody i ambitny chemik:

Płonę z niecierpliwości, kiedy chrześcijaństwo [w oryginale „Xtianity”] upadnie; zraniło mnie; na ołtarz wiarolomnej miłości przysięgam zemścić się na nienawistnej przyczynie skutku, którego *nawet teraz* zaprzestać oplakiwać nie potrafię. Uważam, że z korzyścią dla społeczeństwa jest unicestwić poglądy, które *mogą* zniweczyć jego najcenniejsze więzi... – Miejmy nadzieję, że rana, którą zadamy ukrytym sztyletem, będzie się jątrzyć w sercu naszego przeciwnika⁵.

Zakończył ów list bojowym okrzykiem Oświecenia: „*Écrasez l'infâme, écrasez l'impie*”. Powiedzenie „niszczcie tę hańbę” pochodzi od Woltera, który używał go w zakończeniu swoich listów, podobnie jak Katon Starszy, kończąc każde swoje wystąpienie, nie zapominał nadmienić o wrogu z przeciwległego brzegu Morza Śródziemnego i mówił: *Carthago delenda est*. Wzmianka o ukrytym sztylcie została żywcem zapożyczona z tekstu Barruela poświęconego iluminatom, a tekst ten, obok elektryczności, stał się jeszcze jedną obsesją Shelleya.

W takim ujęciu elektryczność stała się czymś więcej niż tylko zwykłą siłą, zdolną „ożywić” jakąś maszynę; była potęgą, która porusza wszechświat, a ponieważ człowiek był ponoć jedynie bardziej skomplikowaną maszyną, ten, kto ujarzmił elektryczność, mógł kontrolować człowieka. Rewolucyjne implikacje takiego poglądu natychmiast stały się oczywiste, zwłaszcza dla tych, którzy podobnie jak Shelley, przeczytali *Historię jakobinizmu* Barruela. Shelley przewrotnie uznał dzieło Barruela za Biblię planowanej przez siebie rewolucji i wszystkich swoich protegowanych zmuszał do jego przeczytania, zwłaszcza zaś młodą Mary Godwin; lektura ta była częścią rewolucyjnej indoktrynacji, którą dla niej przygotował.

„Według Woltera, człowiek jest wyłącznie maszyną”⁶ – napisał Barruel. Fryderyk Wielki, protektor Woltera i *philosophe* był tego samego zdania, ale wedle Barruela wyciągnął z owego poglądu dalej idący, logiczny wniosek. Atakując pogląd, że ludzkim ciałem zawiaduje dusza, napisał: „Jestem głęboko przekonany, że nie jestem dwoisty i dlatego mam się za pojedynczą istotę. Wiem, że jestem zwierzęciem, które myśli, wyciągam stąd wniosek, że materia potrafi myśleć, oraz że ma właściwości elektryczne”⁷.

Rewolucyjny program Shelleya był po prostu ciągiem ekstrapolacji opartych na owej racjonalistycznej wizji człowieka, która z racji przyjęcia tezy o nieistnieniu duszy była w rzeczywistości rodzajem antropomorfizacji fizyki. W elektryczności widziano siłę natury, która zerwie okowy konwenansu i wyzwoli człowieka. Im głębiej Shelley był przekonany, że posiadał znajomość sekretów natury, tym gwałtowniejsza stawała się jego nienawiść do „nienaturalnych” instytucji, takich jak rodzina, państwo, religia, a zwłaszcza chrześcijaństwo:

Przysięgam tu jednak, a jeśli przysięgi nie dotrzymam, niechaj porazi mnie Nieskończona Wieczność, przysięgam, że nigdy chrześcijaństwu nie przebaczę!... O, jakże chciałbym być Antychrystem, żebym to ja zmiażdżył Demona i cisnął go do jego ojczystego Piekła, żeby już nigdy stamtąd nie powstał⁸.

Ponieważ Elektryczność wytwarza światło, które samą swoją naturą rozprasza mroki przesądów, jako największa siła w naturze znalazła polityczne zastosowanie w iluminatyzmie. Iluminatyzm, jak pamiętamy, był spiskiem uknutym przez Adama Weishaupta, profesora prawa na uniwersytecie w Ingolstadt. Spisek ten pozbawił tronu króla Francji i dążył do tego, by to samo uczynić z każdym innym europejskim władcą, a wszystkim duchownym odebrać ich dotychczasową pozycję i znaczenie.

Shelley w końcu pokazał się u Godwinów ze swoją młodą żoną Harriet i spotkanie to przebiegło bardzo udanie. W roku 1814 w ich stosunki zakradł się dodatkowy czynnik, który istotnie je skomplikował. Shelley zakochał się w Mary, córce Godwina, której matką była Mary Wollstonecraft. Podczas któregoś z ich wieczornych spacerów w Spa Fields, Shelley wyjawił Godwinowi, że zakochał się w jego córce, która wówczas miała szesnaście lat, czyli była w tym samym wieku, co jego pierwsza żona, kiedy się z nią ożenił. Shelley oznajmił, że zamierza porzucić Harriet i zamieszkać z Mary w Szwajcarii, rezygnując z korzyści, wynikających z sakramentalnego małżeństwa. Aby nieco osłodzić całą sprawę Godwinowi, któremu stale brakowało pieniędzy, zapewnił go, że wkrótce przyśle mu pewną sumę, którą otrzyma na podstawie skryptu dłużnego, jednego z wielu, jakie wystawił na bardzo niekorzystnych warunkach. Miały one pokryć koszty podróży do Szwajcarii, a to, co zostanie, miał dostać Godwin, który kolejny raz złapał się we własne, filozoficzne sidła. Jak zwykle, kiedy dotyczyło to spraw o charakterze seksualnym, Godwin zmuszony był wybierać między swoimi filozoficznymi pryncypiami a resztkami sumienia i postrzeganiem siebie jako przyzwoitego człowieka i ojca. Na korzyść

Godwina zapisać trzeba, że nie dał na to zgody, ale też nie powstrzymał Shelleya, który „edukował” młodą Mary zgodnie z zasadami głoszonymi przez jej ojca, nie biorąc przy tym pod uwagę tego, czy Godwin jeszcze w nie wierzy. 26 czerwca 1814 roku udał się z Mary na grób jej matki, gdzie wspólnie czytali listy Wollstonecraft i gdzie, po odesłaniu Jane, siostry Mary, uwiedzenie zostało dopełnione i skonsumowane, a stało się to albo bezpośrednio na grobie, albo gdzieś w jego pobliżu. Niedługo po tym Mary zgodziła się wyjechać z Shelleyem, co też uczynili, zabrawszy ze sobą Jane, która miała pełnić rolę tłumaczki.

Shelley został kochankiem Mary, ale też nie przestał być jej „nauczycielem”. W ciągu kolejnych kilku miesięcy przeczytała wszystkie książki, które wypaczyły charakter i osobowość Shelleya, a szczególnie ważną pozycją wśród nich była *Historia jakobinizmu* Barruela. Shelley polecił jej tę książkę nie z tego powodu, że zgadzał się z politycznymi poglądami najślawniejszego jezuita-antyrewolucjonisty, ale dlatego, że zawierała ona najlepsze i obszerne omówienie spisku iluminatów i nawiązywała do jego politycznych planów. Zamiarem Shelleya było reaktywowanie zakonu.

To, czy Barruel dokładnie i celnie przedstawił rolę, jaką Weishaupt odegrał w rewolucji francuskiej, nie ma tu znaczenia. Jego tezy były dla Shelleya dogmatem, a kiedy podczas podróży poślubnej, której trasa wiodła w dół Renu obok zamku Frankenstein, omawiali dzieło Barruela, Mary również zaakceptowała je. Wiktor Frankenstein, podobnie jak Weishaupt, miał związki z uniwersytetem Ingolstadt, ale nie studiował na nim prawa, lecz medycynę, ponieważ ma ona bliższy związek z tajemnicą życia, której Shelley poszukiwał w elektryczności, oraz zasadą kontroli, zapożyczoną z iluminatyzmu, systemu, o którym – zwracając się Leigh Hunt – powiedział, iż może on „ustanowić racjonalną wolność na równie silnej podstawie, jak ta, na której opierałyby się wizjonerskie pomysły stworzenia społeczności, w której panuje całkowita równość”⁹.

Shelley jednoznacznie powiązał iluminatyzm ze swoim rewolucyjno-naukowym programem w liście do Leigh Hunt, ale nie dopuścił do jakiegokolwiek dyskusji na ten temat z Godwinem, ponieważ poglądy te były po prostu nazbyt radykalne i szokujące, aby o nich rozprawiać. W kontaktach z Godwinem Shelley wspominał o swoim zafascynowaniu gnostyczo-manichejską tradycją w sposób bardziej zawoalowany i za przykrywkę służyła mu wtedy nauka. Być może czynił tak, dlatego że pamiętał, iż Godwin o włos uniknął procesu o działalność wywrotową, a wielu jego przyjaciół takiego szczęścia nie miało. Według Barruela, nowo przyjętego iluminata namawiano do „studiowania doktryn dawnych gnostyków i manichejczyków, co mogło doprowadzić go do wielu istotnych odkryć na temat owej prawdziwej masonerii”¹⁰. Mówiono mu także, że „wielkimi wrogami, których napotka podczas tych dociekań, będą ambicja oraz inne przywary, za sprawą których ludzkość jęczy pod uciskiem książąt i duchowieństwa”¹¹. Pamiętając o tym, Shelley napisał do Godwina: „Zawładnęło mną zamiłowanie do najbardziej szalonych i najbardziej nieprawdopodobnych fantazji; stare księgi poświęcone chemii i magii, studiowałem z bliskim wiary, pełnym zachwytem entuzjazmem”¹².

Shelley niechcący sam się zdradził; postawił obok siebie chemię i magię, a to wystarczyło, żeby przerazić Godwina, który chyba uświadomił sobie pełnię konsekwencji, które wynikały z przedstawionej przez Shelleya koncepcji. Jako że oba systemy, chrześcijański i antychrześcijański, były wewnętrznie spójne i antagonistyczne, nic dziwnego, że zareagował przerażeniem: „mówisz o obudzeniu ich – wszędzie niczym smocze zęby zasiane przez Kadmosa, a ich pierwszym czynem będzie wzajemnie się zniszczyć”¹³.

Godwin był dostatecznie bystry, żeby zorientować się, iż chociaż Shelley nigdy o tym jednoznacznie nie wspomniał (przynajmniej jemu), wzorcem dla niego jest iluminatyzm:

Shelley, kryjąc się z tym, sięgnął po masońską koncepcję rewolucyjnego bractwa jako realnej postaci reformy organizacji. Pociągał go w niej zwłaszcza okultyzm, silna wspólnotowa solidarność, oraz „rozsiewanie” wywrotowych idei politycznych. W korespondencji z Godwinem ani razu nie wspomniał o iluminatyzmie, gdyż to by go zbulwersowało i przerażyło, ale w tym samym liście poleca pannie Hitchener miarodajną lekturę na ten temat, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism* pióra ojca Barruela, przekład w czterech tomach, wydany w latach 1797-1798. „Polecam ją tobie, która wiesz, jak rozpoznać prawdę”¹⁴.

To, co rozpoczęło się wraz z odkryciem w elektryczności rewolucyjnego *élan vital*, a swoje ukoronowanie znalazło w iluminatyzmie jako rodzaju polityki, w środkowym etapie rozwoju miało wiele ogniw pośrednich, które Shelley przedstawił w *Królowej Mab* – poemacie filozoficznym o długim, rewolucyjnym rodowodzie. „Oprócz tego, że znali go amerykańscy radykałowie, wiadomo, że poemat ten wywarł wpływ na liberalne i rewolucyjne środowiska na Kontynencie, a młody Fryderyk Engels zaczął go przekładać, zanim doszło do niepokoїв i wrzenia politycznego z roku 1848”¹⁵. Kiedy Mary i jej przyrodnia siostra Jane (która rychło zmieniła imię na Claire) szły na wieczorne spacer, Shelley – oczywiście w ramach swojego wkładu w kształcenie Mary – zawsze do nich dołączał, a Jane po jakimś czasie zostawiała ich samych, żeby mogli prowadzić rozmowy *à deux* (Mary mówiła, że są one nazbyt abstrakcyjne, aby niewyrobiony umysł Jane był w stanie im sprostać). Częścią owej edukacji było wymienianie z nią myśli, które zawarł w *Królowej Mab*, poemacie stanowiącym kompendium lewicowych rozwiązań i pomysłów na wszystko: od wolnej miłości po wegetarianizm. Na ówczesnym etapie swojego życia Shelley nie był pewny, czy jest powołany (o ile to jest właściwe określenie) do tego, żeby zostać filozofem, czy może poetą. Po przeczytaniu *Królowej Mab* Mary zasugerowała, aby wybrał karierę poety, być może dlatego, że jego filozofia była wtórna i zaczerpnięta głównie od jej ojca, na co jasno wskazują przypisy do poematu.

Tytuł poematu Shelley zapożyczył ze sławnego monologu Merkucja, postaci z dramatu Szekspira *Romeo i Julia*. *Królowa Mab* nawiązuje również do tradycji poematów filozoficznych i utrzymanych w stylu naukowych traktatów Lukrecjusza,

i jest pierwszym, napisanym w języku angielskim traktatem poświęconym wyzwoleniu seksualnemu. Zostało ono włączone do programu politycznego Shelleya i zajmowało poczesne miejsce w jego utopijnych koncepcjach. Ich istotą była płomienna, najzarliwsza nadzieja, że „rozsądek przerwie sprzeczną z naturą wojnę z niezwykłym hufcem namiętności”¹⁶. Innymi słowy, zgodnie z tym, o czym Shelley zapewniał Hogg, rozum miał dać się pogodzić „prawdziwym zapamiętaniem”. To było takie proste, a przynajmniej takie się wydawało Shelleyowi w roku 1813.

Przyczyną owego konfliktu i nieszczęścia nie jest bunt nieokiełznanymi namiętnościami przeciwko ograniczającemu je, ale jednak ukradkiem im ulegającemu rozumowi, lecz to, co Shelley określa słowem „Xtianity”. To ono usiłuje dławic namiętności, które są źródłem wszelkiego szczęścia na tej ziemi. Dlatego czarnym charakterem owego dramatu jest religia „kapłana dogmatyczny ryk!/Ciężar jego niszczącej klątwy”¹⁷.

Królowa Mab jest wzorcowym przykładem oświeceniowego poematu. Wszystko, co musi uczynić poeta, aby na ziemi zaistniał raj, to odrzucić władzę oraz autorytet duchownych. Nie może pozwolić, żeby jego duszę skalala „pluga-wiąca wszystko tyrania”, co oznacza, iż powinien „woleć wolność Piekła od niewoli Nieba”¹⁸. Jeżeli początkujący rewolucjonista przyjmie te poglądy za własne, resztę załatwi nauka, eliminując choroby i wojny, zwłaszcza zaś konflikt między rozumem i namiętnością, który jest wynalazkiem kapłanów-dogmatyków. Konsekwentny zwolennik Newtona musi być ateistą – zdaje się mówić Shelley – i dlatego nauka, likwidując wiarę w Boga, pogodzi rozum z namiętnością¹⁹.

*All things are void of terror: Man has lost
His terrible prerogative, and stands
An equal amidst equals: happiness
And Science dawn though late upon the earth;
Peace cheers the mind, health renovates the frame;
Disease and pleasure cease to mingle here,
Reason and passion cease to combat there;
Whilst each unfettered o'er the earth extend
Their all-subduing energies, and wield
The scepter of a vast dominion there;
Whilst every shape and mode of matter lends
Its force to the omnipotence of mind,
Which from its dark mine drags the gem of truth
To decorate its paradise of peace
O happy Earth, reality of Heaven!*

*She left the moral world without a law
No longer fettering passion's fearless wing.
Nor searing reason with the brand of God.
Then steadily the happy ferment worked;*

*Reason was free; and wild though passion went
Through tangled glens and wood-embosomed meads.
Gathering a garland of the strangest flowers,
Yet like the bee returning to her queen,
She bound the sweetest on her sister's brow,
Who meek and sober kissed the sportive child,
No longer trembling at the broken rod²⁰.*

Aby stworzyć raj na ziemi, jedyne co musi zrobić rewolucjonista, to wedle słów pieśni, „działać naturalnie”.

*Then, that sweet bondage which is freedom's self,
And rivets with sensation's softest tie
The kindred sympathies of human souls,
Needed no fetters of tyrannic law:
Those delicate and timid impulses
In nature's primal modesty arose,
And with undoubting confidence disclosed
The growing longing of its dawning love,
Unchecked by dull and selfish chastity,
That virtue of the cheaply virtuous,
Who pride themselves in senselessness and frost²¹.*

Najważniejszą obroną przed niebezpieczeństwami „samolubnej czystości” jest pogląd, że świat jest maszyną. Shelley wyjaśnia w jednym z przypisów do *Królowej Mab*, że temu, kto to rozumie, nie grozi niebezpieczeństwo pójścia na lep kłamliwych religijnych wierzeń i deifikacji praw rządzących wszechświatem.

Nie sposób uwierzyć w to, że Duch, który przenika ową nieskończenie ogromną machinę, spowodował narodziny swojego syna z ciała żydowskiej kobiety, albo że jest rozgiewany skutek tej konieczności, która jest jego synonimem. Cała owa nieszczęsna bajka o Diabie, Ewie i Wstawienniku okraszona dziecinnymi głupstwami o Bogu Żydów jest nie do pogodzenia z wiedzą o gwiazdach. Dzieła jego [Boga] rąk są świadectwem przeciwko niemu²².

Jeżeli wszechświat jest maszyną, człowiek również nią jest, kobieta zaś, jak napisał Sade, jest „maszyną rozkoszy”²³. Małżeństwo jest zatem tylko połączeniem się atomów w molekułę, rozwód zaś odwróceniem tego stanu i powrotem do niego w lepszej i przyjemniejszej konfiguracji. Rzecz najważniejsza, czyli czas trwania dowolnego związku, opierać się będzie na uczuciu, co jest tylko innym słowem określającym pożądanie i namiętność, która – zgodnie z oświeceniową skłonnością do racjonalizowania wszystkiego – okazuje się zaskakująco zgodna z „rozumem”:

Jak długo zatem powinien trwać związek seksualny? Jakie prawo powinno określać rozmiar rozżalenia, które wyznaczać by miało czas jego trwania? Mąż i żona powinni pozostawać w związku, dopóki trwa ich wzajemna miłość: wszelkie prawo, które miałoby ich przymuszać do przedłużania go poza ową chwilę, w której ich uczucie wygasło, jest najnieznośniejszą tyranią, niegodną, aby ją znosić²⁴.

Moralność oświeceniowa stała się w ten oto sposób kwestią kalkulacji i to w dosłownym znaczeniu tego słowa. Zdaniem Shelleya, „związek płci jest uświęcony tak długo, dopóki przynosi zadowolenie jego stronom i w naturalny sposób ulega rozwiązaniu, kiedy jego wady przewyższą wypływające z niego dobrodziejstwa”²⁵. Czystość seksualna jest

mnisim i ewangelickim przesądem oraz wrogiem naturalnej wstrzemięźliwości, większym niż bezrozumna zmysłowość; uderza w fundament rodzinnego szczęścia i ponad połowę ludzkości wtrąca w nieszczęście, o czym, zgodnie z prawem decydować mogą nieliczni. Nie sposób było wymyślić systemu z większym rozmysłem wrogiem ludzkemu szczęściu niż małżeństwo²⁶.

Tak więc, przynajmniej z punktu widzenia rewolucjonisty, jedyną rzeczą zdolną doprowadzić do „właściwego i naturalnego ułożenia się związku seksualnego” jest „likwidacja małżeństwa”. Zanim do tego dojdzie, w sytuacji gdy namiętności okazują się nazbyt silne, byśmy byli je zdolni okiełznać, środkiem łagodzenia ich, zwłaszcza w przypadku płci pięknej, jest, zdaniem Shelleya, wegetarianizm. Wszak Prometeuszowi, który „reprezentuje ludzkość”, za gotowanie mięsa „sęp choroby wyżera”²⁷ wnętrzości. „Wszelkie zło” – w tym także śmierć, oznajmia Shelley – „wzięło się ze zniszczenia zdrowej niewinności”²⁸, co dokonało się, kiedy ludzie zaczęli spożywać mięso.

Powszechnie wiadomo, że wyzwolenie seksualne zawsze łączone jest z wegetarianizmem. Shelley nie był pod tym względem wyjątkiem. W *Królowej Mab* dobroczynne skutki spożywania warzyw przedstawia z typowym dla Godwina brakiem umiejętności zachowania racjonalnych proporcji. „Któż twierdził będzie” – pyta retorycznie, przedstawiając dalej pogląd, który określić można mianem wegetariańskiej wizji historii – „że gdyby ludność Paryża zaspokajała głód przy zawsze zastawionym przez naturę wegetariańskim stole, nie udzieliłaby brutalnego poparcia liście proskrypcyjnej Robespierre’a?”²⁹. Rzecz jasna, jako człowiek oddany nauce, musiał przyznać, że „neofitę czystej diety należy przestrzec, że powinien spodziewać się przejściowego zmniejszenia się siły mięśni”, ale mimo to:

Jest nadzieja, że w kwietniu 1814 roku zostanie wydane potwierdzenie, że sześćdziesiąt osób, które przez ponad trzy lata spożywały jarzyny i piły czystą wodę, zachowuje *doskonale zdrowie*. Minęły już z górą dwa lata; *żadna z nich nie umarła*; w przypadku sześćdziesięciu przypadkowo dobranych osób próżno szukać podobnego przykładu³⁰.

Oczywiście wszyscy ci ludzie, i wegetarianie, i niewegetarianie, ostatecznie jednak umarli, co musiało być ciosem dla Shelleya, ponieważ Godwin uważał człowieka za istotę tak doskonałą, że zdolną nawet przezwyciężyć śmierć.

Mary Godwin i Shelley po zakończeniu miesiąca miodowego w 1814 roku wrócili do Anglii, ale obiecali sobie, że wyjadą ponownie, co rzeczywiście się stało wiosną roku 1816, kiedy wyprawili się nad Jezioro Genewskie, żeby spotkać się z lordem Byronem. Wtedy też miało miejsce najślawniejsze przyjęcie w literackiej historii Anglii. Byron, Shelley, Mary, Jane oraz lekarz lorda, doktor Polidori zasiedli przed willą Diodati, którą wynajął Byron. Ponieważ nie mogli chodzić po górach ani żeglować, co uniemożliwiała fatalna pogoda, zabijali czas opowiadaniem sobie historii o duchach. Właśnie po jednym z takich spotkań Mary Godwin wpadła na pomysł napisania *Frankensteina*. Powieść ta była jej dyskusją z Shelleyem i jego politycznymi planami reaktywowania zakonu iluminatów, o których Barruel pisał w *Historii jakobinizmu*. Shelley upierał się, żeby Mary poznała tę książkę, którą, według St. Claira, „czytali nie tylko jako historię przyczyn, dla których rzeczy potoczyły się źle, ale też po to, żeby poznać sposób myślenia przeciwnika”³¹. Nawet jeżeli przyjąć, że tym właśnie się kierowali, nie jest wcale oczywiste, że w sferze psychiki i literatury, intencja lub zamiar rządzą rzeczywistością. Większe znaczenie ma tutaj fakt, iż czytając dzieło Barruela, Mary zetknęła się z klasyczną, moralną i polityczną tradycją Zachodu. Barruel bowiem właśnie z tej perspektywy interpretował szczegółowe aspekty rewolucji francuskiej, której *sequelae* młoda trójka miała okazję poznać w 1814 roku podczas „miodowego miesiąca”. Biorąc pod uwagę gatunkowy ciężar owych interpretacji w świetle konkretnych przykładów, które dopowiadały to, co Barruel opisał w roku 1797, a Burke przewidywał o sześć lat wcześniej, trudno przypuścić, żeby taka lekcja przeszła bez skutku, zwłaszcza zaś, żeby nie wywarła żadnego wpływu na Mary Godwin. Barruel stawiał tezy całkowicie przeciwne do tych, które głosił Godwin. Wyzwalając ludzkie działania ze sztywnej, oświeceniowej matrycy pseudo-fizyki i przywracając je kategoriom etycznym, Barruel osiągnął spójność między mikro- i makrokosmosem, co, powołując się na fizykę Newtona, obiecywał również system Godwina, tyle że nigdy owej obietnicy zrealizować nie potrafił. Czytając Barruela, Mary Godwin poznawała mądrość tradycji, którą jej mąż pragnął obalić. W *Historii jakobinizmu* rewolucja francuska nie jest zbiorem przypadkowych molekuł społecznej interakcji, lecz jest

podobna do naszych namiętności i przywar; powszechnie wiadomo, że naturalnymi konsekwencjami pobłażania im są nieszczęścia, których chciałoby się uniknąć, ale opór ten jest małoduszny i słaby; rychło okazuje się, że nasze namiętności oraz nasze przywary zwyciężają, i to one kierują człowiekiem³².

W podobnych do przytoczonego ustępach książki Barruela dostrzegamy moralną mądrość Zachodu, a to oznacza, że tradycję horroru jako gatunku literackiego, któremu początek dała Mary Godwin, pisząc *Frankensteina*, należy odczytywać odwrotnie, czyli widzieć w niej moralny ład, który został zanegowany,

ale powrócił pod zamaskowaną postacią. Nieszczęścia, plagi i kataklizmy, które opisują horrory, to prawdy moralne, tyle że w stłumionej postaci. Horror to moralność na wspak; to ład moralny oglądany przez lunetę przystawioną do oka jej odwrotnym końcem. *Frankenstein* Mary Shelley i *Historia jakobinizmu* Barruela opowiadają o tym samym, tyle że w radykalnie odmienny sposób. Stwierdzenie, że „rewolucja francuska w swojej istocie jest podobna do naszych namiętności i przywar”, było oczywiście zaprzeczeniem Oświecenia oraz tradycji rodziny Godwin-Wollstonecraft. Tym samym jednak był również *Frankenstein*, gdyż obie te książki opisują, jak dochodzi do tego, że „nieszczęścia są naturalnymi konsekwencjami pobłażania” namiętnościom. Dzieło Barruela mówi o tym wprost; *Frankenstein*, podobnie jak wszystkie pozycje tego gatunku, czyni to pośrednio. Książka Barruela jest ostrzeżeniem, *Frankenstein* wyrazem żalu – przepojony jest wyrzutami sumienia, lecz nie skruchą. Jest odzwierciedleniem stanu umysłu Mary Shelley, zwłaszcza z okresu po wypadkach, do których doszło jesienią 1816 roku, i które pozostawiły niezatarty ślad na jej psychice. Mary Shelley nie potrafiła odrzucić radykalnych poglądów, które w jej rodzinie były tradycją, ani przyznać, że ów radykalizm jest błędny, nie była jednak też w stanie przejść do porządku dziennego nad faktem, że skutkiem jej działań była ludzka śmierć. Poczucie winy związało ją z Shelleyem, czuła się odpowiedzialna za to, co uczyniła Harriet Westbrook i nie umiała się z tym uczuciem uporać, ponieważ nie potrafiła się zdobyć na skruchę ani odwołać do prowadzącej ku niej drogi, czyli do chrześcijaństwa. Mary Shelley nie mogła już wrócić do swego dawnego radykalizmu ani pójść naprzód i poprzez skruchę przyjąć tradycję klasycznej myśli chrześcijańskiej. Zamiast skruchy wybrała poważanie u innych – to miało być antidotum na radykalizm jej matki, ojca i męża. Pod wieloma względami epoka wiktoriańska wydaje się być dla niej stworzona; w niemalym stopniu sama przyczyniła się do jej powstania, gdyż jej apoteoza Shelleya nadała mu postać wiktoriańskiego anioła z wyższych sfer.

Rola, jaką myśl Barruela odegrała w spoczywającej w dłoniach Shelleya edukacji Mary, polega na tym, że była ona alternatywą dla filozofii oświeceniowej. *Historia jakobinizmu* to książka, która nie tylko odrzuca oświecenie – Shelley również na nowo odkrył Szekspira – ale która jako jedyna czyni to tak wnikliwie i szczegółowo w kategoriach klasycznej moralności i klasycznego rozumienia polityki, która jest pochodną moralności. Ponadto czyni to, odwołując się do przykładów zaczerpniętych z historii rewolucji francuskiej, którą Shelley, zgodnie z credo iluminatów, chciał przenieść na angielską ziemię, tworząc siatkę terrorystycznych komórek. Istotą jego programu był rewolucyjny przewrót w dziedzinie moralności, który miał być wstępem do przewrotu politycznego. *Królowa Mab* jest dobrym przykładem odczytania i wzięcia za dobrą monetę tez Helwecjusza*.

Poemat jest wyrazem nadziei, że namiętność można pogodzić z rozumem: „rozsądek przerwie sprzeczną z naturą wojnę z niezwykniętym hufcem namiętności”. Dzięki lekturze Barruela Mary mogła odczytać Helwecjusza na odwrót,

* Helwecjusz (Helvetius) (1715-1771), filozof francuski, zaliczany do encyklopedystów (przyp. tłum.).

czyli przez pryzmat tradycji, którą on i Shelley mieli nadzieję unicestwić. Barruel napisał o nim:

Helwecjusz raz będzie mówił nam, że jedyną zasadą, wedle której *działania cnotliwe* odróżnić można od *działań występnych*, są prawa stanowione i ich użyteczność dla ogółu. W innym miejscu powie, że „*owa cnota, czyli uczciwość, w odniesieniu do jednostek jest jedynie nawykiem postępowania*”; a w końcu, „*że jeśli człowiek cnotliwy nie jest na tym świecie szczęśliwy, mamy prawo wykrzyknąć, O cnoto, jesteś tylko czczym snem*”. Ten sam sofista mówi także, że „*wzniosła cnota oraz oświecona mądrość są li tylko owocem namiętności, które zwiemy szaleństwem; czyli że głupota jest konieczną konsekwencją końca namiętności. Że powściąganie namiętności oznacza zatem niszczenie tego stanu. Że sumienie i wyrzuty sumienia są tylko przewidywaniem kar fizycznych, na które przestępstwa nas wystawiają. Człowiek, który jest ponad to, bez wyrzutów sumienia może dopuścić się czynu nieuczciwego, który służy jego korzyści. To, czy ludzie są występnymi, ma niewielkie znaczenie, jeżeli tylko będą oświeceni. Płeć piękną autor ów pouczy, że „Skromność jest tylko wynalazkiem wyrafinowanej lubieżności; – że moralność niczego z miłości nie pojmuje, bo to namiętność tworzy geniusza i czyni człowieka cnotliwym*”. Dzieciom oznajmi, że „*przykazanie kochania ojca i matki, bardziej wychowania, niż natury jest dziełem*”. Małżonkom powie, że „*prawo, które skazuje ich na życie razem, staje się barbarzyńskie i okrutne z dniem, kiedy przestają się kochać*”³³.

Ostatnie zdanie niewątpliwie dało Mary Godwin do myślenia. Było wszak opisem tego, co w rodzinie Godwinów stało się tradycją – pomniejszaniem i deprecjonowaniem instytucji małżeństwa; starsza generacja czyniła to, posługując się teoretycznymi wywodami, a młodsze pokolenie robiło to w praktyce. Tak oto wyglądała „naukowa” dekonstrukcja moralnej tradycji Zachodu, którą proponowało oświecenie, a którą Barruel odczytał „na wspak”, czyli przetłumaczył na język klasycznej etyki i polityki. Według niego rewolucja francuska była skutkiem namiętności i kluczowym etapem na drodze, która za sprawą tychże prowadziła ku śmierci. Barruel postrzegał rewolucję jako wykalkulowany akt wyzwolenia i rozpętania namiętności, które miały być narzędziem dokonania przewrotu. Nie wzięto jednak pod uwagę, jak destruktywne mogą być owe siły, kiedy spuści się je ze smyczy; wszelkie próby ich okiełznania okazały się nieskuteczne; tak było podczas trwania Terroru – logicznego następstwa wcielania w życie ideologii rewolucyjnej. Dekadencja moralna zrodziła oświecenie, które było próbą racjonalizacji namiętności. Oświecenie z kolei doprowadziło do rewolucji, będącej przeniesieniem jego idei do sfery polityki, rewolucja zaś doprowadziła do Terroru, będącego logicznym rezultatem nieokiełznanych przez rozum namiętności, prowadzących do śmierci. Barruel widział w rewolucji potworność, która rozwijała się krok po kroku, jak przewidywała to chrześcijańska filozofia w pismach, takich jak list św. Jakuba apostoła. Mary Shelley prawdopodobnie nie postrzegała tego w taki sposób, ale zanim skończyła pisać *Frankensteina*, miała już inne poglądy niż Shelley. *Frankenstein* był jej próbą zrozumienia natury konfliktu między utopijną oświeceniową wizją przyszłości a ładem moralnym, stanowiącym istotę klasycznej

tradycji Zachodu. Różnicę między newtonowskim a arystotelesowskim rozumieniem ruchu przeniesiono w dziedzinę moralności: statyczność/spokój były dobrem wedle drugiego z nich, a namiętność i ruch, wedle pierwszego. Barruel opisywał szczegóły spisku, który doprowadził do wybuchu rewolucji i tłumaczył je w kategoriach tradycyjnej etyki oraz polityki.

Według niego jakobińscy spiskowcy doprowadzili do rozwiązania zakonu jezuitów, aby przejąć kontrolę nad systemem oświaty we Francji. „W wielu kolegiach jezuitów zastąpiono bardzo nieodpowiednimi osobami; młodzież, zaniedbana w nauce padła ofiarą własnych namiętności”³⁴. Identyczną taktykę zastosowano, żeby spiskowcom podporządkować panujących. Tłumacząc powody, dla których władcy osłaniali konspiratorów, Barruel stwierdza: „lubili ich, bo pochlebiali im i zachęcali do folgowania namiętnościom. To był pierwszy krok ku rewolucji”³⁵.

Postawienie kolejnych poszło tym samym tropem:

Rewolucja Francuska w swojej istocie jest podobna do naszych namiętności i przywar; powszechnie wiadomo, że naturalnymi konsekwencjami pobłażania im są nieszczęścia, których chciałoby się uniknąć, ale opór ten jest małoduszny i słaby; rychło okazuje się, że nasze namiętności oraz nasze przywary zwyciężają, i to one kierują człowiekiem³⁶.

Barruel był doskonale świadom newtonowskiego charakteru rewolucyjnego uniwersum, które krytykował, ale był ostrożny w analizowaniu quasi-naukowego przewartościowywania wartości z powrotem na jego klasyczne komponenty. Interesowność według myśli oświeceniowej była w wymiarze ludzkim odpowiednikiem grawitacji, siły, która spaja wszechświat i powoduje, że znajduje się on w ciągłym ruchu. Tak jak planety poruszają się w kosmosie po własnych orbitach, zachowując dynamiczną harmonię całości, tak ci, którzy dbają w życiu o własny interes, swoje często egoistyczne uczynki, za sprawą jakiejś „niewidzialnej ręki” lub innego wygodnego zmyślenia, interpretują jako zgodne z dobrem ogółu. Skoro tak, trzeba było odpowiedzieć na pytanie, dlaczego to, co ludzkie, nie przerodziło się w solipsyzm, egoizm, terror, strach i śmierć, jak to przewidywał Szekspir w sławnym monologu Ulissesa z dramatu *Troilus i Kresyda*. Adam Smith utrzymywał, że „niewidzialna ręka” interweniowała niejako automatycznie, powodując, że jednostkowe samolubne uczynki wpisywały się w szeroką perspektywę zgodności z dobrem ogółu. Dwadzieścia lat po napisaniu tego przez Smitha, z Francji napłynął wyraźny sygnał, że jednostkowe namiętności wcale nie muszą obrócić się na dobre. Jeżeli w latach dziewięćdziesiątych XVIII stulecia zadziałała tam owa „niewidzialna ręka”, to jej najistotniejszą cechą była niewidzialność. Zdaniem Lestera Crockera, „*les philosophes* pragnęli jedynie konstruktywnego przewrotu, ale nie byli w stanie powstrzymać dynamiki rewolucji, tak jak ludzie roku '89 nie potrafili zapobiec nadejściu tych z roku '93”³⁷. Drogę od oświecenia ku śmierci wyznaczały dwie istotne cechy: niemożność zanegowania jej

następstw i równie niewykonalne (przynajmniej w przypadku tych, którzy uważali siebie za ludzi postępowych) odrzucenie złudzenia „wyzwolenia”, które do owych konsekwencji doprowadziło. Genezą *Frankensteina* Mary Shelley była jej niezdolność do wyjścia poza tę sprzeczność.

Barruel wyraźnie stwierdził, że możliwość wykorzystywania przywar i słabości jako narzędzia kontroli nad ludźmi, leży w naturze człowieka:

Każdy głupiec może przyciągnąć ludzi do teatru, ale żeby ich stamtąd wyrwać, trzeba już oratorskiego talentu Chryzostoma*. Ten, kto dysponując podobnymi zdolnościami, głosił będzie rozpustę i bezbożność, zyska większy posłuch niż najwymowniejszy orator, dowodzący słuszności praw cnoty i moralności³⁸.

Klasyki myśli chrześcijańskiej zawsze dostrzegali, że w motywacjach, którymi kieruje się społeczeństwo, istnieje asymetryczność. Od zawsze łatwiej było przekonać ludzi, żeby postępowali zgodnie z tym, co podpowiadają im namiętności, niż do tego, żeby w imię dobra ogółu stawiali im opór. Zachęcanie do folgowania występnyim namiętnościom nazywano rajfurzeniem. Złudzeniem oświecenia, czego przykładem są teksty, takie jak *Bajka o pszczołach* pióra Bernarda Mandeville'a, było upatrywanie w namiętności motoru dobrobytu. Weishaupt sięgnął po tę samą ideę i dostosował ją do swoich celów. W jego ujęciu namiętność nie jest tylko genezą oświecenia, ale także jego nośnikiem. Weishaupt, podobnie jak literacka postać doktora Frankensteina, miał związki z uniwersytetem w Ingolstadt. Frankenstein studiował tam medycynę, a Weishaupt był profesorem prawa. Mary Shelley swoje wyobrażenie o Weishauptcie zawdzięcza Barruelowi, który widział w nim:

Odrażające zjawisko przyrody; ateista pozbawiony wyrzutów sumienia, straszliwy hipokryta, pozbawiony zdolności obrony prawdy, ma pełnię owej energii i gorliwości w występku, która spiskowców popycha ku bezbożności i anarchii. Niczym złowróźbna sowa od radosnych słonecznych promieni stroniąc, otula się płaszczem ciemności; historia zapamięta w nim złęgo ducha, mroczne uczynki, które popelnic zamierzał, lub których się dopuścił³⁹.

W przeciwieństwie do Shelleya Weishaupt nie był arystokratą, ale pozostała część jego opisu, włączając w to wzmiankę o jego zwyczaju prowadzenia nocnego trybu życia, bardzo przypomina wypowiedź Hogga na temat Shelleya z czasów jego pobytu w Oksfordzie. Są także inne podobieństwa. Jak pisze Barruel, „pewien element jego prywatnego życia, niczym strzała przebił zasłonę, za którą się ukrył” – chodziło o kazirodczy stosunek, który Weishaupt nawiązał ze swoją szwagierką, spłodził jej dziecko i żeby uniknąć skandalu, namówił ją do nieudanej próby aborcji.

* Mowa o Janie Chryzostomie (ok. 350-407 roku n.e.), greckim pisarzu, doktorze Kościoła, uznawanym za największego mówcę chrześcijańskiego Wschodu (stąd jego przydomek „Złotousty”) (przyp. tłum.).

Kazirodczy sofisto! Uwiodłeś wdowę po własnym bracie. Wyrodny ojciec, który, żeby zamordować własne potomstwo, sięgnąłeś po truciznę i sztylet! Wstrętny hipokryta, błagałeś, oszukańczo mówiłeś o sztuce i przyjaźni, żeby zgładzić niewinną ofiarę, dziecko, którego narodziny niechybnie obnażyłyby moralne oblicze jego ojca⁴¹.

„Jestem w przededniu utraty reputacji, która zapewniła mi wielką władzę nad naszymi ludźmi” – napisał Weishaupt do Hertela, również członka spisku. „Moja szwagierka jest brzemienna... Jak mam przywrócić honor osobie, będącej ofiarą występku, którego w całości sam jestem sprawcą? *Podjęliśmy już kilka prób pozbycia się dziecka*; ona była gotowa temu wszystkiemu się poddać, ale Euryfon* jest nazbyt bojaźliwy”⁴¹.

Dzięki Nietzschemu, a później Freudowi, który swoją koncepcję „kompleksu Edypa” zapożyczył ukradkiem z *Narodzin tragedii*, kwestia kazirodztwa nabrała szczególnego znaczenia dla zwolenników rewolucji seksualnej. Stało się ono sposobem przymuszania natury do wyjawienia skrywanych przez nią tajemnic. Podobny sens miało dla Shelleya; uczynił je ważną częścią ataku na chrześcijaństwo, który przypuścił w *Rokoszu islamu* – poemacie dedykowanym Mary Godwin i jej seksualnemu nonkonformizmowi:

*How beautiful and calm and free thou wert
In thy young wisdom, when the moral chain
Of Custom thou didst burst and rend in twain,
And walked as free as light the clouds among**.*

Zanim Shelley, Mary i Claire Clairmont dołączyli do Byrona w willi Diodati, ich wzajemne relacje nazywano już „kazirodczym związkiem”. Określenie to nawiązuje do *Rokoszu islamu* oraz seksualnych kontaktów, które Byron i Shelley utrzymywali z przyrodnimi siostrami. Wszystko wskazuje na to, że to, co szeptali plotkarze, było zbieżne z intencjami Shelleya, który wiedział – bo przeczytał o tym u Barruela – że iluminatyzm polega na rządzeniu ludźmi poprzez manipulowanie ich namiętnościami. Wiele przemawia za tym, że próbował zastosować sposoby iluminatów, łącząc je z podwójnym kazirodztwem, usidlić w ten sposób najślawniejszego wówczas poetę i zjednać go dla swoich rewolucyjnych celów.

Powiązanie kazirodztwa z aborcją prowadzi nas do sedna ezoterycznej gnozy Oświecenia. Podobieństwa między Weishauptem i późniejszymi zwolennikami rewolucji są nazbyt wyraźne, aby je pominąć. Weźmy pierwszy z brzegu przykład: Shelley utrzymywał stosunki seksualne ze swoją szwagierką, Claire Clairmont. Kiedy Claire po raz pierwszy spotkała się z Byronem, wyznała wielkiemu poecie, że sypia z Shelleyem, zaszła z nim w ciążę i usunęła dziecko. Powiedziała również,

* Uznany grecki lekarz, prawdopodobnie współczesny Hipokratesa (przyp. tłum.).

** „Jakże piękną, spokojną oraz wolną byłaś/w swej młodzieńczej mądrości, gdy moralne okowy/Obyczaju zerwałaś, że pękły na dwoje,/I odeszłaś tak wolna jak światło wśród chmur” (przyp. tłum.).

że ponieważ wierzy w wolną miłość, to Byron, jeżeli tylko zechce, może z nią robić to samo, co Shelley. Byron był chyba zainteresowany jej propozycją, gdyż uprawiał z nią seks i w końcu spółdził jej dziecko, ale rychło poczuł do niej odrazę, która przytłumiła wszelki pociąg. Nazwał ją później „ateistką i morderczynią”, a miało to związek z ideologią iluminatyzmu, którą przyjęła za sprawą Shelleya, oraz faktem, że dokonała aborcji dziecka, którego ojcem był jej szwagier. W liście, w którym proponuje Byronowi, że zostanie jego metresa, Claire pisze również, że jej przyrodnią siostrą Mary jest dodatkową zachętą, aby Byron zaczął z nią sypiać: „Przypuszczam, że zakochasz się w niej. Jest bardzo ładna i miła, ty zaś na pewno będziesz z tym szczęśliwy; nic nie mogłoby sprawić mi większej przyjemności. Podwoję starania, żeby była zadowolona... zrobię wszystko, co mi każe, czy to będzie dobre, czy złe”.

Byron był w owym czasie najwybitniejszym angielskim poetą, Shelley zaś chyba postanowił wykorzystać wiedzę zaczerpniętą z dzieła Barruela i wykorzystać Claire oraz perspektywę związku seksualnego z Mary najpierw jako sposób, żeby zdobyć przychylność Byrona, później zaś zyskać nad nim władzę poprzez manipulowanie jego najsilniejszymi namiętnościami. Propozycja Claire, którą zawarła w liście, była w istocie ofertą podwójnego kazirodztwa *à la Weishaupt*; Byron i Shelley mieli sypiać z obiema przyrodnimi siostrami. Weishaupt wpadł na pomysł, aby ludzie przystępujący do iluminatów pisali najpierw sekretną autobiografię; później należało ich uzależnić od siebie szantażem oraz „potajmnym zaspokajaniem ich namiętności, *durch begnugung ihrer leidenschaften im verborgenen... A taki związek może ponadto zadowolić tych spośród braci, których pociągają zmysłowe przyjemności*”⁴². Byron cieszył się już złą sławą z powodu romansu ze swą przyrodnią siostrą Augustą. Perspektywa sypiania z tymi samymi przyrodnimi siostrami, z którymi sypiał Shelley, otwierała duchowe możliwości, nawiązujące do sekretnej życia Adama Weishaupta, założyciela komórki rewolucyjnej, którą Shelley miał nadzieję wskrziesić, traktując to jako wstęp do prometejskich zmian na podobieństwo rewolucji francuskiej. *Rokosz islamu*, poemat Shelleya poświęcony rewolucji, miał początkowo dwoje głównych bohaterów – Laona i Cytnę, brata i siostrę, którzy nawiązują kazirodczy związek, upatrując w nim źródła dobrej, okultystyczno-rewolucyjnej mocy.

Kazirodztwo, którego również dopuścił się Weishaupt, zyskało duchowy wymiar i znaczenie w sekretnej gnozie globalnej rewolucji. W *Narodzinach tragedii*, Nietzsche przywołuje postać Edypa: „Edyp mordercą ojca, mężem własnej matki, Edyp autorem rozwiązania zagadki Sfinksa! (...) tam, gdzie siły przepowiedni i magii przerwały kłutwę współczesności i przyszłości, sztywne prawo indywidualności i w ogóle zasadniczy czar natury, tam jako przyczynę trzeba zakładać jakiś niesłychany czyn wbrew naturze — jak tu kazirodztwo”.

Jakże bowiem zmusić naturę do wydania własnych tajemnic, jeśli nie przez zwięzyki wobec niej opór, to znaczy przez nienaturalność? To rozpoznanie widzę zawarte w owej odrażającej troistości losu Edypa: ten sam, kto rozwiązuje zagad-

kę natury — owego dwoiście ukształtowanego Sfinksa — musi też, morderca ojca i męża matki, naruszyć tej natury najświętszy porządek. Mit jakby nam nawet podpowiadał, że mądrość, a zwłaszcza mądrość dionizyjska, jest występkiem wobec natury, że ten, kto swą wiedzą strąca naturę w otchłań unicestwienia, także na sobie musi doświadczyć likwidacji natury. „Szczyt mądrości zwraca się przeciw mędrcom: mądrość jest zbrodnią przeciw naturze”⁴³.

Gdyby celem było ujarzmienie natury poprzez jakiś gwałtowny i sprzeczny z nią czyn – jak powiedział Nietzsche: *mądrość jest zbrodnią przeciw naturze* – kazirodztwo byłoby pierwszym ku niemu krokiem każdego początkującego gnostyka-rewolucjonisty, a także tematem przewodnim angielskiej poezji romantycznej. Zawsze chodziło jednak o zburzenie moralnego ładu, a razem z nim Bożej hegemonii nad Ziemią. Ezoteryczny wgląd sięga nieco głębiej. Ponieważ prawo moralne jest jedynym gwarantem ludzkiej autonomii i nietykalności, człowieka pozbawionego moralności łatwo jest kontrolować, a ci, którzy prawo to złamali, są najbardziej predestynowani do pełnienia roli nadzorców ludzkości. Był to dokładnie ten sam system, który wyłonił się z pism Weishaupta. W istocie, interpretując myśl Weishaupta, Barruel stawia tezę, że funkcjonowanie komórek organizacji iluminatów opierało się na podsycaniu namiętności oraz planowym, stałym sterowaniu nimi. Warunkiem wstępnym takiego „wyzwolenia” było systematyczne burzenie ładu moralnego, czyli, inaczej mówiąc, rewolucja. Owo wyzwole nie miało być jej nośnikiem przez kolejne dwieście lat.

Shelley przyjął interpretację Barruela i uznał za wzór, na podstawie którego zamierzał stworzyć własną komórkę rewolucyjną; są dowody na to, że sposobem na wciągnięcie do niej Byrona miało być uwiedzenie. Według Barruela, Weishaupt „najbezwzględniej, najzacieklej, najbardziej gorączkowo dążył do obalenia każdej bez wyjątku religii, każdej władzy i *wszelkiej własności*. Pochlebiał sobie sądząc, że to samo pragnienie zaszczepli być może na całym świecie; nawet sam siebie w tym upewniał”. Napisał także „rewolucja francuska jest tylko zwiastunem o wiele większej i znacznie głębszej rewolucji”⁴⁴.

Aby osiągnąć rewolucyjne cele, w pierwszym rzędzie należało pozyskać jako adepta kogoś z wpływowych ludzi tego świata: „szukajcie także tych, których spośród innych wyróżnia władza, szlachectwo, bogactwo albo wiedza, *szlachciców, możnych, bogatych, poszukujących*. Nie cofajcie się przed zadawaniem bólu ani przed niczym innym, co pozwoli pozyskiwać takich adeptów. Jeżeli nie nakłonię Niebios, poruszę Piekło. *Flectere si nequas superos. Acheronta movebo*”⁴⁵. Następnie, kiedy dzięki pozyskaniu informacji o adeptcie i na podstawie jego wyznań wiadomo już, co jest jego największym pragnieniem i namiętnością, należy nimi manipulować w taki sposób, aby stały się narzędziem sprawowania nad nim kontroli. „Poznawajcie osobliwe obyczaje i nawyki każdego, albowiem ktoś, kto wie, w jaki sposób wykorzystywać rządzące ludźmi namiętności, potrafi ich nakłonić do wszystkiego”⁴⁶.

Weishaupt darzył podziwem Ignacego Loyolę i dlatego iluminaci pod wieloma względami naśladowali jezuitów, a ich sposób rekrutowania adeptów oraz

techniki sprawowania nad nimi kontroli, stanowiły parodię *Ćwiczeń duchownych*. Przełożony jezuitów poznawał cudze winy dzięki rachunkowi sumienia, były one następnie wyznawane, a ich władza nad nowicjuszem przestawała dzięki temu istnieć. Parodia rachunku sumienia w wydaniu iluminatów polegała na tym, że najpierw ustalano, co jest największą namiętnością danego człowieka, a iluminata, który się nim opiekował, starał się ją podsyć i nią manipulować, nie zaś likwidować ją dzięki skrusze i odbyciu pokuty. Rachunek sumienia w rozumieniu iluminatów jest wykorzystywany przez spowiednika jako narzędzie kontroli. Kiedy adept podczas rytuału przyjęcia do zakonu wyzna spowiednikowi swoje przywary i występki, wiedza o jego namiętnościach zostanie wykorzystana jako instrument sprawowania nad nim kontroli. Jeżeli zorientuje się, że adept ucieka się do wybiegów i próbuje w jakiś sposób się sprzeciwić, jego dawne grzechy będą wykorzystane przeciwko niemu w postaci szantażu, który pod wieloma względami uznać można za demoniczne wynaturzenie tajemnicy spowiedzi. „Poznawajcie osobliwe obyczaje i nawyki każdego, albowiem ktoś, kto wie, w jaki sposób wykorzystywać rządzące ludźmi namiętności, potrafi ich nakłonić do wszystkiego”.

„Teraz go mam” – pisze Barruel o nowo przyjętym członku zakonu iluminatów – „Nie pozwolę mu, żeby nas skrzywdził; jeżeli zechce nas zdradzić, my także ujawnimy jego sekrety”⁴⁷. Adept na próżno będzie się starał coś zataić. Wkrótce odkryje, że najsekretniejsze okoliczności z jego życia, te, które z największą obawą pragnął ukryć, są dobrze znane pozostałym adeptom. Barruel twierdzi, że do rewolucji francuskiej doszło po tym, jak francuskie loże masońskie zostały zdominowane przez iluminatów i przejęte przez rewolucyjne komórki Weishaupta. Relacje między lożami a iluminatami nie były jednak jednostronne. Dzięki lożom Weishaupt przekonał się, że główną „korzyścią z uczestnictwa w TAJNYCH STOWARZYSZENIACH” jest „sztuka poznawania ludzi i rządzenia nimi bez żadnych ograniczeń”⁴⁸. Iluminaci mieli potrójny cel: „nauczyć adeptów sztuki poznawania ludzi; prowadzić ludzkość ku szczęściu i władać ludźmi w taki sposób, żeby tego nie dostrzegali”⁴⁹. W rzeczywistości wszystkie trzy cele zakładały to samo: uwolnienie ludzkich namiętności i kontrolowanie tych, którzy wyzbyli się samokontroli, wynikającej z przestrzegania zasad porządku moralnego.

Shelley miał zatem wielkie plany. Jedyne szkopuł polegał na tym, że nic z nich nie wychodziło. W kulminacyjnym momencie intrygi w willi Diodati, kiedy Mary udała się już na spoczynek, doszło do wydarzenia, które całkowicie wytrąciło Jane Clairmont z równowagi. Byron rozpoczął ów wieczór od recytacji poematu Coleridge’a *Christabel*. Podczas poprzedniej dyskusji o tym poemacie, który poeta recytował w mieszkaniu Godwinów, kuląca się ze strachu za sofą Mary powiedziała Shelleyowi, że w pierwotnym zamyśle autora, zdeformowanie ciała lamii polegało na tym, że „miała dwoje oczu na piersiach”. Wizja ta stała się obsesją Shelleya i spowodowała, że tamta noc w willi Diodati wywołała u niego rodzaj umysłowego załamania w najmniej odpowiednim momencie, kiedy Byron miał zostać uwiedziony i w ten sposób dostać się we władzę Shelleya. Shelley nie potrafił otrząsnąć się z halucynacji, w której brodawki piersi Mary przeistoczyły się w oczy.

Ponieważ powszechnie uważa się, że oczy są oknami duszy, doświadczenie wizji nawiązującej do samoświadomości w chwili fizycznej rozkoszy świadczyć mogło jedynie o nieczystym sumieniu. We *Frankensteinie*, książce, która dopiero miała zostać napisana, potwór zapowiada: „Będę przy tobie podczas twojej nocy poślubnej”. Innymi słowy, poczucie winy z powodu złego potraktowania Harriet, pierwszej żony Shelleya, zniweczyło jego próbę odrodzenia iluminatyzmu i uzyskania kontroli nad Byronem. Podobnie jak wcześniej w wypadku Weishaupta, plany Shelleya również pokrzyżowało jego własne nieczyste sumienie.

To był początek końca pierwszej rewolucji seksualnej. Kiedy Mary i Shelley wrócili jesienią do Anglii, powitała ich tam wiadomość o samobójstwie Fanny Imlay, przyrodniej siostry Mary, a niedługo później dowiedzieli się o samobójstwie Harriet, pierwszej żony Shelleya, której ciało po sześciu tygodniach wyłowiono na początku grudnia z *Serpentine**. *Frankenstein* jest psychologicznym protokołem wydarzeń tamtej jesieni, kiedy marzenie o wyzwoleniu seksualnym przekształciło się w poczucie winy, z którym ani Shelley, ani Mary Godwin nie potrafili się uporać.

W *Gotyku* Kena Russela, filmowej opowieści o sławnym spotkaniu Shelleya z Byronem, jest scena, w której Mary Godwin siedzi samotnie w pokoju i kartkuje książkę, w której nagle napotyka pornograficzne ryciny. Książką tą jest oczywiście *Justyna* pióra markiza de Sade. Wiemy, że w kwietniu 1816 roku Shelley miał jej egzemplarz i wiemy również, że związał się z Mary w maju tegoż roku, jest zatem możliwe, że miał wówczas tę książkę przy sobie. Również w samym tekście *Frankensteina* pojawiają się ogniwa łączące go z *Justyną*, na przykład postać pokojówki o tym samym imieniu. W powieści Mary Godwin Justyna zostaje stracona za zbrodnię, której nie popełniła, a Justyna de Sadea również ginie niewinnie. We *Frankensteinie* dostrzec można spełnienie fantazji de Sade'a, ale nie mają one kształtu seksualnej utopii, jak chciałby Shelley, lecz potwora, zrodzonego z poczucia winy i przerażenia. To, czego początkiem było seksualne pożądanie, znalazło swój koniec w przerażeniu i lęku, będącymi po części akceptacją moralnego ładu, którego Mary Godwin Shelley nigdy otwarcie nie uznała. Poczucie winy jest skałą, na której rozbiła się pierwsza rewolucja seksualna.

12 lutego 1839 roku, dwadzieścia trzy lata po rozpoczęciu pracy nad *Frankensteinem*, Mary napisała: „Pamięć powoduje, że jestem całkowicie rozbita. Nieszczęsna Harriet; jej smutnemu losowi przypisuję tak wiele własnych ciężkich zgryzot, widząc w nich pokutę, o którą los upomniał się za jej śmierć Są jeszcze inne wiersze, które chciałabym na zawsze wymazać z ludzkiej pamięci” – chodziło o poematy Shelleya, napisane w latach 1818-1822. „Z niewymownym żalem i dręczącymi wyrzutami sumienia spoglądam na tamte czasy, przypuszczam bowiem, że gdybym była bardziej świadoma natury jego uczuć i bardziej skora do tego, aby je łagodzić, nie doszłoby do tego, co się stało”⁵⁰. Shelley również nie potrafił otrząsnąć się z poczucia winy wobec Harriet; w jednym z poematów wspomniał

* *Serpentine*, sztuczne jezioro w londyńskim Hyde Parku, nazywane też rzeką *Serpentine*. Powstało w roku 1730 (przyp. tłum.).

o „rozwianych nadziejach porzuconej matki”. Przy innej okazji Mary napisała do przyrodniej siostry: „Jakże szczęśliwa jesteś, kochana Claire, że nie dręczą cię upokarzające i pełne wyrzutów sumienia myśli”⁵¹.

8 lipca 1822 roku Shelley, razem z Johnem Williamsem i chłopcem okrętowym, Charlesem Vivianem wypłynął na wody zatoki Spezia w północno-zachodniej części Włoch. Wierny zasadom, które wyłuszczył w *Królowej Mab*, zamierzał nawiązać cudzołożny romans z żoną Williamsa. Podobnie jak podmiot liryczny *Ody do Wiatru Zachodniego*, Shelley identyfikował się z siłami natury, równie nieokleźnianymi jak jego namiętności. Zbliżał się sztorm. Poeta już wcześniej spowodował, że łódź stała się niebezpiecznie wywrotna, ponieważ ją przeżagłował. Mimo to, kiedy z południowego zachodu nadeszła burza, ostatnią rzeczą, którą dostrzegł jakiś świadek, była sylwetka Shelleya rozwijającego kolejny żagiel. Gdy sztorm uderzył, powiedział być może: „Bądź mną”. Tego już jednak nigdy się nie dowiemy. Dziesięć dni później morze wyrzuciło na kamienistą plażę jego zmasakrowane i trudne do rozpoznania ciało.

4 sierpnia 1822 roku angielska gazeta „Examiner” zamieściła lakoniczną informację o śmierci poety: „Shelley, autor pogańskich poezji, utonął; teraz już wie, czy Bóg istnieje, czy nie”⁵².

Pierwsza rewolucja seksualna umarła razem ze śmiercią Shelleya. Nadszedł okres całkowitego odrzucenia idei seksualnego wyzwolenia, który nazwano epoką wiktoriańską. Wdowa po Shelleyu resztę życia poświęciła staraniom zmierzającym do zatarcia w ludzkiej pamięci ich seksualnego eksperymentu. Uczyniła z męża wiktoriańskiego anioła i taki obraz Shelleya przetrwał kolejne sto pięćdziesiąt lat, do czasu kolejnej rewolucji seksualnej, która umożliwiła przedstawienie odmiennej interpretacji i odmiennego obrazu jego życia.

ROZDZIAŁ 7

PARYŻ, 1821

Rok po śmierci ojca Barruela i na rok przed śmiercią Shelleya, 3 maja 1821 roku, pewien młodzieniec, niejaki Auguste Comte, spacerował po ogrodach Palais Royale, ciesząc się piękną pogodą i podziwiając mijające go młode pary; wtedy to jego uwagę przyciągnęła młoda kobieta. Nazywała się Caroline Massin i była przyzwyczajona do tego, że przechadzający się tam młodzi mężczyźni posyłają za nią spojrzenia. Mimo że wyglądała świeżo i niewinnie, była prostytutką, ale ów młody człowiek wtedy jeszcze o tym nie wiedział. Dała mu swój adres, a on poprosił ją o spotkanie.

Comte był o pięć miesięcy młodszy od Mary Godwin. Urodził się 19 stycznia 1798 roku, czyli 1 pluviôse'a roku VI, ponieważ we Francji, wówczas już pod rządami Napoleona, nadal obowiązywał kalendarz ustanowiony wraz założeniem Republiki. Rodzice Comte'a byli żarliwymi katolikami oraz rojalistami i chcieli ochrzcić syna, ale od roku 1793 kościoły pozostawały zamknięte, a chrzczenie dzieci nadal było zabronione przez prawo. Mimo takiego pochodzenia Comte był nieodrodnym dzieckiem rewolucji francuskiej. Jego rodzice chcieli zapewne przekazać mu wiarę katolicką, ale jeżeli się o to starali, to rezultaty, jakie osiągnęli, najprawdopodobniej nie były do końca zbieżne z ich oczekiwaniami. Comte był jednak zajadłym antyrewolucjonistą, a jego system filozoficzny, zwany pozytywizmem, był odpowiedzią na rewolucyjny zamęt i chaos, którego doświadczył w młodości. Zanim doszedł do pełnoletniości, władza we Francji przeszła w ręce czterech kolejnych rządów, on zaś widział, jak jego kraj (który w czasach, kiedy urodzili się jego rodzice, był największą potęgą Europy) pustoszy żądny krwi francuski motłoch oraz grasujące po jego ziemiach obce armie. Comte i jego szkolni koledzy stworzyli własny oddział wojskowy, aby bronić ojczyzny przed rosyjską armią. 30 marca 1814 roku rosyjscy dragoni wkroczyli do miasta i rozpędzili ich

jak uczniaków, którymi przecież byli. Dwudziestu spośród nich zostało rannych, a część dostała się do niewoli.

Jednak Comte, mimo całej swej nienawiści do Napoleona i rewolucji, nie potrafił zaakceptować i przyjąć religii rodziców, to zaś oznaczało, że nie przyłączyłby się do żadnego ruchu oporu podobnego do tego, który powstał w Wandei. W wieku czternastu lat Comte ostatecznie utracił wiarę i uznał się za ateistę. Odrzucając zarówno katolicyzm, jak i rewolucję, jedyne liczące się w owym czasie we Francji siły polityczne, stworzył rodzaj filozofii, a ostatecznie także religii, który był ich osobliwym połączeniem. Pozytywizm można określić mianem Kościoła oświecenia. Myśl Comte'a, zgodnie z jego intencją, miała w istotnym stopniu przyczynić się do uczynienia z szeroko rozumianej socjologii systemu kontroli i nadzoru, który pod koniec XX stulecia stał się na świecie dominującą formą sprawowania władzy. Aldous Huxley nazwał pozytywizm Comte'a „katolicyzmem pozbawionym chrześcijaństwa” – i pod tym względem Comte był podobny do Weishaupta, który doceniał jezuicką duchowość, ale starał się w taki sposób zaanektować jej osiągnięcia, aby służyły masonerii. Jeden i drugi zaczerpnęli z Kościoła katolickiego to, co uważali za cenne, przenosząc to w inny, radykalnie odmienny kontekst, który całkowicie wypaczył pierwotny i rzeczywisty sens. Obaj dążyli do poprawy „ludzkości”, dla obu najwyższą wartością była „nauka”, obaj też wykorzystali mechanizmy samokontroli wyrastające z chrześcijańskiego pojmowania ładu moralnego, czyniąc z nich narzędzia kontroli nad społeczeństwem. Herbert Croly – którego w latach osiemdziesiątych XIX wieku do amerykańskiego Kościoła pozytywistycznego wprowadził ojciec, z pochodzenia Irlandczyk – pracował jako dziennikarz, pełniąc obowiązki redaktora gazety „New Republic” i popularyzował idee Comte'a w USA, co, między innymi, przyczyniło się do przystąpienia Ameryki do I wojny światowej, później zaś do zbudowania amerykańskiego imperium. Croly i „New Republic” byli gorącymi orędownikami behawioryzmu Watsona i jego rozumienia reklamy, czyli tworzenia rynków krajowych, co z kolei oznaczało zniszczenie lojalności etnicznej oraz znaczenia władz lokalnych w imię ogólnonarodowego konsensusu, który miał wiele wspólnego z „Wolą Ogółu” wychwalaną przez francuskich rewolucjonistów. Croly i „New Republic” popierali również Johna Deweya, z systemu oświaty publicznej pragnącego stworzyć ogólnokrajową całość, której celem nie miało już być przekazywanie wiedzy i umiejętności, lecz zaszczepianie postaw uznanych za zgodne ze świadomością narodową oraz wolą ogółu.

Niewiele brakowało, a Comte przyjechałby do Ameryki. Przygotowując się do wyjazdu, poznawał język oraz myśl polityczną kraju, który, jak sądził, będzie jego nową ojczyzną, w ostatniej jednak chwili okazało się, że nie dostanie obiecanej posady i zamiast wyjechać, został sekretarzem Henri Saint-Simona. Dzięki Saint-Simonowi zetknął się z ideami, które Marks i Engels nazywali socjalizmem utopijnym bądź socjalizmem krytyczno-utopijnym. Myśl Comte'a, podobnie jak myśl Saint-Simona, była wypadkową istniejących obok siebie intelektualnych i kulturowych prądów, które odwoływały się z jednej strony do katolicyzmu, z drugiej zaś do rewolucji. Obaj przeżyli rozczarowanie rewolucją, która zawiodła,

żaden z nich jednak nie potrafił utożsamić się z poprzedzającym ją katolickim porządkiem społecznym. To samo odnosi się do bliższego mu wiekiem Charlesa Fouriera, kolejnego utopijnego socjalisty.

Wraz z upadkiem *ancient regime*⁸ u rozpadł się porządek moralny. Rewolucjoniści odwoływali się do „cnoty”. Pokolenie Comte'a wiedziało już, że w istocie zawsze oznacza to mord w takiej czy innej postaci. Socjaliści utopijni mieli dość realizmu, żeby zauważyć, iż rewolucja nie doprowadziła do żadnego polepszenia sytuacji we Francji. W istocie rzeczy w dużym stopniu przekreśliła ich życie. Spośród nich trzech najmniej ucierpiał Saint-Simon, ponieważ jego poglądy były najbardziej rewolucyjne. Walczył u boku George'a Washingtona na półwyspie Yorktown w kampanii przeciwko Cornwallisowi, wrócił do kraju, żeby odegrać wiodącą rolę w rewolucji francuskiej i dożyć czasów, kiedy jego marzenia rozwiąły się niczym dym na wietrze, gdy Napoleon ogłosił się cesarzem, a później poniósł klęskę z rąk Rosjan. Fourier był dwanaście lat młodszy od Saint-Simona i ponad dwadzieścia lat starszy od Comte'a. Jego z kolei zrujnował rewolucyjny przewrót. Każdy z nich rozumiał, że namiętności, które wyzwoliła rewolucja, wymknęły się spod kontroli; każdy z nich poszukiwał sposobu i mechanizmów, które mogłyby owe namiętności na powrót okiełznać. Żaden z nich jednak nie był zdolny uwierzyć i zaufać tradycji będącej poprzednikiem oświecenia – ruchu, który w pierwszym rządzie doprowadził do rewolucji.

Od Saint-Simona Comte zapożyczył ideę industrializmu, który miał stać się nowym porządkiem społecznym i zastąpić stary, nieodwracalnie zmieciony ze sceny dziejów przez rewolucję. Nowy ład miał się opierać na nauce, a nie na religii, uważanej wówczas za skompromitowaną. Nikt wszak nie może się spierać z nauką, która, jak mówił Shelley, opierała się na faktach, nie zaś na hipotezach. „*Hypotheses non fingo*”, napisał Newton, a Shelley zacytował go w przypisach do *Królowej Mab* jako przykazanie dla Nowego Człowieka, który stworzy raj na ziemi. Aby potwierdzić rewolucyjny rodowód myśli Shelleya, Fryderyk Engels doprowadził do przetłumaczenia *Królowej Mab* na niemiecki i rozpowszechniał ją podczas rewolucji 1848 roku. Ziemski raj Saint-Simona miał powstać dzięki potraktowaniu fabryk jako fundamentu społecznego porządku. Młodzi obojga płci mieli przebywać w nich na stałe i produkować użyteczne dobra; narzędziem kontroli i odciążenia ich od wszelkich buntowniczych koncepcji był obopólny pociąg seksualny do przedstawicieli odmiennych płci. Było to, *in nuce*, miejsce pracy znane nam z końca XX stulecia. Była to także pierwsza konkretna propozycja wykorzystania seksu jako rodzaju kontroli w rodzącym się społeczeństwie industrialnym.

Comte nawiązał kontakty seksualne z Caroline Massin krótko po ich pierwszym spotkaniu w 1821 roku. Rok później wydał pamflet zatytułowany *Plan badań naukowych niezbędnych do reorganizacji społeczeństwa*. Po trzech kolejnych latach opublikował jego poszerzoną wersję, a w redagowaniu jej pomagała mu Caroline Massin. Książka nosiła tytuł *System pozytywistyczny*. Dzieło to zawierało istotę jego koncepcji oraz sześciotomowego *Kursu filozofii pozytywnej*, a także czterech

jeszcze obszerniejszych tomów *Systemu filozofii pozytywnej*, które uszczegółowiły jedynie pierwotną ideę. 19 lutego 1825 roku, czyli mniej więcej w tym samym czasie, kiedy ukazała się jego najważniejsza praca, Comte wziął z Massin ślub cywilny w merostwie IV dzielnicy Paryża. Mogłoby się wydawać, że jego osobiste i intelektualne życie zyskało solidną podstawę, ale okazało się, że pozory mylą. Aby sięgnąć po pierwszy z brzegu przykład, wspomnijmy, że świadkiem na ich ślubie był niejaki M. Cerlet, jeden z pierwszych i najlepszych klientów Caroline. Małżeństwo niewiele zmieniło, gdyż Comte, przy całym swoim zaangażowaniu w kwestię praw rządzących ludzką społecznością, nigdy nie był pewny, czy żona dochowuje mu wierności. Co jakiś czas znikwała z domu, a następnie wracała do jego życia, jak gdyby nic się nie stało, to zaś rodziło w jego umyśle dręczące go stale podejrzenie, że Caroline, dla przyjemności lub zysku, wracała do byłego kochanka.

Ów stan i brak poczucia bezpieczeństwa były powodem periodycznych napadów szaleństwa, których doświadczał Comte, w końcu zaś doprowadziło go to do próby samobójczej. Comte udał się do doktora Esquirola, tego samego, który zakazał wystawiania w Charenton przedstawień teatralnych markiza de Sade. Esquirol podejrzewał, że przyczyną choroby Comte'a jest Massin, ale ponieważ Comte nie potrafił od niej odejść, doktor nie był w stanie mu pomóc. Comte skojarzył jednak swoje ataki nieczytalności z osobą żony, tyle że w zupełnie odmienny sposób. „Teraz wyzdrowię, bo jestem z nią” – powiedział, kiedy go odwoziła dorożką ze szpitala¹. Wziąwszy jednak pod uwagę jej seksualne skłonności, dobroczynne skutki remedium w postaci jej małżeńskiej wierności mogły mieć jedynie charakter przejściowy. Nadal cierpiący na napady obłądzenia Comte w kwietniu 1827 roku postanowił wziąć sprawy w swoje ręce i skończyć ze swoim życiem, rzucając się do Sekwany. Jednak tuż po tym, jak wpadł w zimne wody rzeki, gorąco zapragnął żyć, a przy okazji pozbył się swojej choroby.

Smutne i tragiczne prywatne życie i sytuacja osobista Comte'a pod wieloma względami przypominają historie życia przyszłych reformatorów, którzy również z jednej strony podejmowali próby teoretycznych dywagacji na temat podstawowych zasad organizacji społeczeństwa (czyli sprawowania nad nim kontroli), z drugiej zaś nie potrafili uporać się z własnymi namiętnościami i seksualnym pożądaniem. Przywodzi to na myśl osobę Johna B. Watsona*. Udręczony psychicznie wątpliwościami co do wierności żony, Comte znalazł sobie sposób na ich kompensację, tworząc koncepcję naukowego uniwersum, w którym nie było miejsca na jakiegokolwiek zmiany. I tak na przykład, nie przyjął do wiadomości odkrycia Neptuna, ponieważ oznaczało to, że w czasach, kiedy stworzył założenia pozytywizmu, wiedza astronomiczna nie była kompletna. Skutek tego był taki, że nauka nie mogła zapewnić porewolucyjnemu porządkowi stabilności. Według biografy Comte'a, jego „rzeczywistym dążeniem była naukowa organizacja społeczeństwa, zaprowadzenie naukowego raju na ziemi – a cóż innego można uznać za raj, jeśli nie doskonały i skończony porządek rzeczy?”².

* John Broadus Watson, amerykański psycholog, twórca behawioryzmu (przyp. tłum).

Jak widać, tragizm osobistego życia wielkiego reformatora i tutaj doszedł do głosu. Być może od nieuleczalnej choroby psychicznej ocalała go miłość, ale nie było dla niej miejsca w systemie stworzonym przezeń w celu zaprowadzenia porządku w rewolucyjnym świecie, który wymknął się spod kontroli. Człowiek, który żeby być zdrowy psychicznie, musiał być kochany; wymyślił system, w którym nie znalazł miejsca dla miłości. Dlatego, zarówno on sam, jak i jego idee przeniknięte są wszechobecną aurą szaleństwa.

Mutatis mutandis to samo powiedzieć można o innych utopijnych socjalistach. Podobnie jak w wypadku Comte'a, ich koncepcje zrodziły identyczną potrzebę ładu i porządku, której doświadczali w obliczu rozpowszechnionego zjawiska społecznego rozkładu. Tak jak on, szukali w nauce tego, czego poprzednia władza szukała w Kościele. Charles Fourier, podobnie jak Comte, antidotum na rewolucję szukał w oświeceniu, które było odpowiedzialne za jej wybuch, a postępował tak dlatego, że nigdzie indziej znaleźć go nie potrafił. Fourier oparł swoje teorie społeczne na systemie, który traktował namiętność jako ludzki odpowiednik siły grawitacji Newtona. W przypadku Fouriera bliższe jego intencjom było odwrotne postawienie sprawy, twierdził bowiem, że „wszystko, od atomu po galaktyki, jest odwzorowaniem ludzkiej namiętności”³. Skutkiem owego zredukowania siły napędowej ludzkiego życia do psychicznego odpowiednika subatomowej cząstki, namiętność zostaje oddzielona od duszy, rozum zaś pozbawiony roli narzędzia kontrolującego tę pierwszą. Jego miejsce zajmuje wola, jednostkowa bądź zbiorowa, tak jak w przypadku interesów klasowych. Skutek jest taki, że moralność w tradycyjnym rozumieniu, zdolność rozumu do uchwycenia prawdy w wymiarze praktycznego porządku, zostaje oddzielona od swego racjonalnego podłoża i zmuszona jest go szukać w „nauce”. Wszystkie powinności muszą zostać uzasadnione empirycznie, ponieważ w systemie filozofii pozytywnej o ich ocenie decyduje rzeczywistość. Kiedy normy moralne pozbawiono ich podłoża, to samo dotknęło również zachowań seksualnych. Utopijni socjaliści musieli teraz znaleźć dla moralności seksualnej nowe uzasadnienia. Niestety, wszyscy oni mieli oświeceniową, woluntarystyczną w istocie wizję moralności, później przejętą przez komunistów twierdzących, że rodzina i religia są narzędziami ucisku klas posiadających, służącymi do utrzymania władzy. Z chwilą kiedy namiętność zrównano z abstrakcyjną, fizyczną siłą grawitacji, moralność seksualna również stała się funkcją innych sił, takich na przykład jak środki produkcji. Wskutek tego seksualne „obyczaje” miały stać się płynne i wypływać z czegoś innego niż moralna determinacja ludzi, którzy zawarli małżeństwo. Pod tym względem Fourier miał wiele wspólnego z Marksem i Engelsem, którzy sporo od niego przejęli.

Sytuując małżeństwo i rodzinę w obszarze działania sił gospodarczych i ekonomicznych, Fourier i marksiści uznali „wyzwolenie” za jedną z najważniejszych kwestii rodzinnego życia. Biorąc pod uwagę ich ekonomiczne założenia, wyciągnięcie stąd określonych konkluzji dotyczących życia seksualnego było nieuniknione. I tak, na przykład, uznano, że małżeństwo w samej swojej istocie jest instytucją społeczną i opartą na traktowaniu kobiety jako własności mężczyzny, tak więc

jedynym prawdziwym kryterium rzeczywistego wyzwolenia społecznego będzie poszerzenie go tak, aby kobiety mogły się od małżeństwa uwolnić. Cóż to jednak oznaczało? Fourier jasno wypowiada się na ten temat. Uwolnienie się od małżeństwa oznacza udział kobiet w procesie produkcyjnym, czyli, oczywiście, pójście do pracy w fabryce. Kolejny raz, przy bliższym przyjrzeniu się sprawie, okazuje się, że wyzwolenie jest formą kontroli. Kobiety miano ocalić przed tyranią ich mężów tylko po to, żeby doświadczyły tyranii szefów fabryk bawełny, którzy wyzyskiwali je i czerpali z tego korzyści. *La plus ça change*, jak mówią Francuzi. Były też inne, podobne konsekwencje, skoro bowiem z tradycyjnego punktu widzenia małżeństwo jest synonimem moralności seksualnej, uwolnienie od niego oznaczało „wyzwolenie się” od nakazów prawa moralnego. Innymi słowy, była to ta sama oświeceniową ideologia, która pięćdziesiąt lat wcześniej doprowadziła do rewolucji.

Nic dziwnego zatem, że doprowadziła też do kolejnej, która wybuchła w roku 1848. Tradycyjne społeczeństwo francuskie miało już dość rewolucji i w XIX stuleciu okazało się niepodatne na wszelkie utopijne idee, ale Ameryka, zaludniana przez odciętych od swoich korzeni imigrantów, w przypadku których sam fakt wyjazdu z ojczyzstego kraju świadczył o tym, że mają pozytywny stosunek do pewnych form społecznej eksperymentacji, rychło stała się miejscem, w którym powstała pewna liczba utopijnych wspólnot, z których część opierała się na wzorcach francuskich. Przykładem tego była Brook Farm, którą Nataniel Hawthorne unieśmiertelnił w swojej powieści *Blithedale Romance*. Wszystkie one upadły.

Jesienią 1824 roku, krótko po ślubie Comte'a z Caroline Massin, Walijczyk Robert Owen, który zasłynął w Anglii zorganizowaniem modelowej fabryki i wspólnoty w szkockiej wiosce New Lanark, przyjechał do Ameryki, aby w New Harmony w stanie Indiana powołać do życia wspólnotę opartą na jeszcze bardziej radykalnych założeniach. Przedsięwzięcie się nie powiodło. Nowa Harmonia rozpadła się, a kiedy Owenowi nie udało się przekonać meksykańskiego rządu, aby wydał zgodę na zorganizowanie nad brzegami Rio Grande kolejnej, jeszcze bardziej utopijnej wspólnoty, powrócił on do Anglii, aby przeanalizować powody porażki. Marks stwierdził, że eksperyment Owena nie powiódł się z powodu „głęboko zakamuflowanej zmowy klas wyższych przeciwko prawom biednych i klasy pracującej”. W obliczu postępującego w Anglii kryzysu na rynku pracy Owen zaproponował jako jego rozwiązanie ubezpieczenie robotników i podniesienie ich płac. Maltuzjanie odpowiedzieli, że doprowadziłoby to jedynie do przeludnienia. Klęska Owena oraz umiarkowanych utopijnych socjalistów pozostawiła na polu walki jedynie dwie liczące się siły: maltuzjan i szkołę manchesterską, czyli obrońców niesprawiedliwego *status quo*, oraz marksistów, którzy byli orędownikami rewolucji. Taka a nie inna ocena nieudanego eksperymentu Owena przez Marksa oznaczała, że świat dojrzał do rewolucji i tak jak sześćdziesiąt lat wcześniej we Francji, rewolucja wybuchła ponownie. I kolejny raz zakończyła się klęską.

Jednym z jej uczestników był młody dyrygent i kompozytor, Ryszard Wagner. Wagner wspólnie z Bakuninem wznosił w Dreźnie barykady, a kiedy rewolucja 1848 roku upadła, udał się na wygnanie do Szwajcarii. Wykorzystał sposobność

i zrewidował swoje rewolucyjne poglądy. Jego przemyślenia na ten temat zawiera książka *Sztuka i rewolucja*. Kiedy ją pisał, z przegranego politycznego rewolucjonisty stał się bardzo popularnym rewolucjonistą w sferze kultury, a to dzięki stworzeniu nowatorskiej chromatyki oraz za sprawą opery *Tristan i Izolda*, która na kolejne pięćdziesiąt lat zyskała status hymnu na cześć seksualnego wyzwolenia⁴. Jednym z najzagorzalszych wielbicieli wagnerowskiego *Tristana* był ówczesny uczeń gimnazjum, Friedrich Nietzsche, który później poświęcił całe życie (niektórzy twierdzą, że rozmyślnie zaraził się syfilisem) głoszeniu idei, w myśl której seksualna namiętność jest formą kulturowego terroryzmu. W drugiej połowie XIX stulecia, kiedy na tronie Anglii zasiadała królowa Wiktoria, a Francja nadal leczyła rany zadane krajowi przez rewolucję, idea wyzwolenia seksualnego pozostała żywa niemal wyłącznie w Niemczech, a zjawisko to w dużej mierze koncentrowało się wokół kolejnych wystawień *Tristana i Izoldy* – mówi o tym wyraźnie Tomasz Mann, któremu wyzwolenie seksualne również nie było obce.

Na przełomie XIX i XX wieku istniały niewielkie grupy ludzi zafascynowanych dziełami Nietzschego, który wyzwolenie seksualne w ujęciu Wagnera głosił w bardziej toksycznej, filozoficznej postaci. Oprócz Bayreuth, gdzie wierni wyznawcy Wagnera mogli co roku oglądać i słuchać jego dzieł, było też inne miejsce, do którego ściągali ludzie zainteresowani ideą wyzwolenia seksualnego i jej niemieckim ujęciem. Mowa o położonym w północnych Włoszech uzdrowisku Ascona, które przez pierwszą dekadę XX wieku było świadkiem niemieckiej wersji festiwalu Woodstock. Jednym ze słynnych w owym czasie mieszkańców Ascony był syn policjanta, niejaki Otto Gross, o którym Richard Noll napisał, że był

wielkim łamaczem serc, szalawitą, ulubieńcem armii kobiet, które – nawet jeżeli krótko – szalały za nim. Jedną ze swoich kochanek-pacjentek doprowadził do samobójstwa, inna umarła w podobnych okolicznościach. Jego współcześni opisywali go jako człowieka błyskotliwego, twórczego, charyzmatycznego i niespokojnego. Był lekarzem-nietzscheanistą, psychoanalitykiem-freudystą, anarchistą, arcykapłanem seksualnego wyzwolenia, mistrzem orgii, wrogiem patriarchy oraz rozpustnym kokainistą i morfinistą. Kochano go równie głęboko jak nienawidzono, dla jednych był czynnikiem zakaźnym, a dla innych uzdrawiającym. Był Dionizosem o truskawkowo-blond włosach⁵.

Wywarł też wpływ na Carla Gustawa Junga, nawet jako jego pacjent. Jung i Freud wskrzesili iluminatyzm w postaci psychoanalizy – i za ich sprawą powracamy do głównego wątku tej książki.

Część II

ROZDZIAŁ 1

PARYŻ, 1895

W październiku 1885 roku, na rok przed zawarciem małżeństwa, młody wiedeński lekarz Zygmunt Freud pojechał do Paryża, aby podjąć współpracę z Jean-Marie Charcotem, sławnym francuskim neuropatologiem. Freud nie był ortodoksyjnym Żydem, ale był czynnym politycznie syjonistą. Dążył do zrobienia kariery i w związku z tym z pewnością wiedział, że w owym czasie przez Francję przetaczała się fala antysemityzmu. Był on nieodłączną częścią konserwatywnej reakcji społeczeństwa na ducha rewolucji francuskiej oraz skutkiem niechęci do tajnych stowarzyszeń, które jakoby szerzyły ideologię rewolucyjną w całej Europie. Początek zjawisku, które nazwano później spiskową teorią dziejów, dała opublikowana w Anglii w latach 1796-1799 książka ojca Augustyna Barruela *Memoires pour servir a l'histoire du Jacobinisme*, która spowodowała, że angielska opinia publiczna zwróciła się przeciw idei rewolucji w swym kraju. Młoda Mary Shelley wzorowała postać doktora Frankensteina, „współczesnego Prometeusza”, z jednej strony na postaci Shelleya, rewolucyjnego nieudacznika, z drugiej zaś na osobie Adama Weishaupta, profesora prawa kanonicznego na uniwersytecie w Ingolstadt, a zarazem założyciela iluminatów – stowarzyszenia, które wspólnie z francuskimi *les philosophes* i masonami doprowadziło do wybuchu rewolucji francuskiej, najskuteczniejszego powstania przeciwko tronowi i ołtarzowi.

Nesta Weber w swej książce *World Revolution* zamieściła diagram przedstawiający historię i zakres wpływów myśli iluminatów na przestrzeni XIX stulecia, aż po wybuch rewolucji październikowej w Rosji. Opowiadając się za wizją, którą nazywa się dziś teorią spiskową, stawia tezy, które określić można mianem bliskich rewolucyjnej wersji sukcesji apostoelskiej; według Weber, przekazywaniem idei rewolucji zajmował się łańcuch współpracujących ze sobą organizacji. Sposób, w jaki Shelley wykorzystał myśl Barruela, polegał na czymś innym.

Zamiast organizacji, które propagują pewną ideę, w przypadku Shelleya mamy do czynienia z koncepcją sprawczego oddziaływania literatury, wedle której to idea tworzy organizację. Wspominam tu o Shelleyu, ponieważ wpływ iluminatów na jego poczynania miał bardziej literacki niż organizacyjny charakter. Barruel swoją książką uczynił dla Adama Weishaupta i jego idei więcej, niż on sam i jego zakon byliby w stanie osiągnąć. Zdaniem Jamesa Billingtona: „Koncepcje iluminatów inspirowały rewolucjonistów nie tylko poprzez zwolenników wywodzących się z lewego skrzydła, lecz również poprzez przeciwników z prawicy. Kiedy niepokoje prawicy zaczęły fascynować lewicę, iluminizm, paradoksalnie, znacznie dynamiczniej szerzył swe wpływy niż za czasów istnienia zakonu”¹. Filippo Buonarroti, prawdopodobnie spadkobierca i kontynuator myśli iluminatów we Włoszech, był *bona fide* rewolucjonistą, ale nie dzięki temu, że wstąpił do organizacji Weishaupta, lecz dlatego, że zapoznał się z książką Barruela. Zygmunt Freud jest kolejnym przykładem człowieka, którego fascynacja lewicą ufundowana została na łękach prawicy.

Daniel Pipes, na podstawie listu Simoniniego, oskarża Barruela o coś, co można określić mianem antysemityzmu *post-hoc*. W swojej książce obszernie cytuje pracę Webster, ale ignoruje jej stwierdzenie, że Barruel w żaden sposób nie łączył Żydów z rewolucją francuską:

Trzeba czegoś więcej niż niejasne twierdzenia, aby odrzucić świadectwa ludzi, którzy, jak Barruel i Robinson, dogłębnie badali temat i całość planów iluminatów oraz ich realizację podczas rewolucji francuskiej przypisywali Niemcom. Ani Weishaupt, ani Knigge, ani nikt inny spośród znanych twórców iluminatyzmu nie był Żydem. Co więcej, o czym wspomnieliśmy, Żydzi nie mogli zostać członkami stowarzyszenia bez uzyskania specjalnego zezwolenia. Żaden z czołowych rewolucjonistów francuskich nie był Żydem, ani też żaden z członków spisku Babeufa².

Historia jakobinizmu Barruela jest być może źródłem teorii spiskowej, ale jego zwolennicy rozmyślnie wprowadzili do jego myśli określone modyfikacje, a jedną z najważniejszych, która dokonała się w XIX stuleciu, było utworzenie swoistej triady: iluminata, mason, Żyd. Utrzymywała się ona w świadomości społecznej przez całe XIX stulecie. W swojej historii teorii spiskowej Biberstein cytuje list Simoniniego, ale twierdzi, że skojarzenie Żyda ze spiskowcem dokonało się za sprawą Napoleona, który w roku 1806 zwołał zgromadzenie rabinów oraz najważniejszych przedstawicieli ludności żydowskiej z całej Europy i nazwał je Sanhedrynem³. Jeśli pamiętać, że wielu uważało Napoleona za Antychrysta, jego zarządzenie dało asumpt podejrzeniom, iż tajny żydowski rząd istniał już wcześniej i opowiada się po stronie obozu rewolucyjnego.

W XIX wieku, kiedy we Francji utrzymywały się antyrewolucyjne nastroje będące konsekwencją rewolucji francuskiej, kraj ten był najważniejszym ośrodkiem antymasońskich postaw i poglądów. Skutkiem ustanowienia związku „Żyd-mason”, antysemityzm stał się częścią antyrewolucyjnej ideologii. Ponieważ reakcyoniści kojarzyli Żydów z tajnymi stowarzyszeniami, takimi jak masoneria, i uważali ich za głównych orędowników rewolucji z 1789 roku, wzrost nastrojów antyrewol-

lucyjnych oznaczał wzrost antysemityzmu. Wrzenie, do którego przyczyniła się książka Barruela (choć jej przekaz był z tym sprzeczny), sięgnęło apogeum mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Freud przyjechał do Paryża na praktykę u Charcota. Scalenie w świadomości społecznej postaci Żyda, masona i rewolucjonisty znacząco umocniła publikacja książki Rogera Gougenota des Mosseaux *Le Juif, le Judaïsme et la Judaisation des Peuples Chrétiens*, która ukazała się w roku 1869. Gougenot des Mosseaux na motto swojej pracy wybrał cytat z powieści *Coningsby* pióra Disraeliego: „a zatem, jak widzisz, mój drogi Coningsby, świat jest rządzony przez całkiem inne osobistości, niż sobie wyobrażają ci, którzy nie stoją za kulisami”. Des Mosseaux napomyka, że celem masonerii oraz innych podobnych tajnych stowarzyszeń jest unicestwienie chrześcijaństwa i zastąpienie go ogólnościowymi rządami Żydów.

Pięć lat później, od 1874 do 1876 roku, wielobny Nicholas Deschamps S.J. wydał książkę zatytułowaną *Les Societes secretes ou la philosophie de l'histoire contemporaine*, w której wyraźnie wspomina o *Historii jakobinizmu* Barruela. W roku 1881 praca Deschamps'a miała już cztery wydania. W lipcu 1878 roku paryski „Le Contemporain Revue Catholique” zamieścił wspomnienia ojca Grivela o Barruelu, co również przyczyniło się do zjednania mu jeszcze większego poważania w kręgach antyrewolucyjnych. W roku 1881 ojciec Chabauty opublikował książkę *Les Francs-Maçons et les Juifs*, w której napisał, że żydowsko-masoński spisek toruje drogę żydowskiemu Antychrystowi, a kiedy ten nadejdzie, Żydzi zawiadną całym światem.

Trzy lata później, czyli na rok przed przyjazdem Freuda do Paryża, Eduard Drumont stwierdził w swoim pamflecie *La France Juive: Essai d'Histoire contemporaine*, że Żydzi wykorzystują rewolucję do własnych celów, że Adam Weishaupt był Żydem (!) i że masoneria jest tylko przykrywką dla zwiększania żydowskich wpływów. W 1893 roku jego ekscelencja Leon Meurin, arcybiskup Port Louis na Mauritiusie, wydał pamflet zatytułowany *La Franc: Synagogue de Satan*, w którym pisze o Barruelu oraz o żydowsko-chrześcijańskiej frankfurckiej loży „Zur Aufgehenden Morgen” i wspomina o liście Simoniego. Jego wniosek, że: „*En vérité tout ce qui trouve dans la franc-maçonnerie est foncièrement juif, exclusivement juif, passionément juif, depuis le commencement jusqu'à la fin*”, świadczy, że zanim Freud przybył do Paryża jako młody student medycyny, trwale skojarzenie Żyda i masona (mason jest tutaj synonimem iluminaty) już się dokonało⁴. Przez następną dekadę nic się w tej mierze nie zmieni. W roku 1903, rok po wydaniu *Psychopatologii życia codziennego*, ojciec Isidore Bertrand stwierdził w pamflecie *La Franc-Maçonnerie: Secte Juive*, że Żydów i masonów łączy nienawiść do Chrystusa i gojów, „a pod tym ostatnim słowem rozumiemy katolików”⁵.

Katolicy zaznajomili się w końcu z prowadzoną w całej Europie agitacją dotyczącą tajnych stowarzyszeń, a 4 kwietnia 1884 roku papież Leon XIII wydał encyklikę *Humanum Genus*, znaną także jako encyklika o masonerii. W 1883 roku Armand-Joseph Fava, biskup Grenoble, opublikował pamflet zatytułowany *Le Secret de la franc-maçonnerie*, w którym oskarżył masonów o uprawianie satanicznego

kultu, świętokradcze traktowanie hostii oraz inne występki. Fava był przyjacielem Leona XIII; nazywano go „młotem na masonów”, a według Bibersteina miał wpływ na treść *Humanum Genus*⁶. Jeżeli w istocie tak było, znamienne w tejże encyklice jest zarówno to, co w niej powiedziano, jak i to, co w niej przemilczano. Leon XIII ani razu nie wspomniał w niej o Żydach i można odnieść wrażenie, że za pomocą *Humanum Genus* papież starał się zapanować nad obsesją na temat tajnych stowarzyszeń i sprowadzić ją do jej *locus classicus*, czyli do *Historii...* Barruela. W *Humanum Genus* Leon XIII oczyszcza antymasoński i antyrewolucyjny ruch z antysemitycznych naleciałości, które stały się jego udziałem na przestrzeni XIX stulecia.

Humanum Genus mówi jasno, że „owoce, które sekta masońska rodzi, zabójcze są i gorzkie. Z najpewniejszych danych, na któreśmy się wyżej powołali, narzuca się jeden wniosek, iż mianowicie ostatecznym celem ich zamierzeń jest: obalić doszczętnie ład religijny i społeczny powstały na gruncie instytucji chrześcijańskich i zastąpić go nowym ładem, uformowanym według ich założeń, których podstawowe zasady i prawa zaczerpnięte zostały z naturalizmu”⁷.

Tyle na temat celów masońskiej sekty. Środkami, którymi posługuje się ona dla osiągnięcia swych dążeń są, zdaniem papieża, zepsucie oświaty, zepsucie kultury i łączące się z tym zepsucie moralności. Zdaniem Leona XIII w świecie skażonym przez grzech pierworodny główną bronią w arsenale masońskiej sekty jest „ewangelia przyjemności”. Głoszenie jej przez masonów stanowi część spójnego planu przejścia politycznej władzy nad chrześcijańską Europą:

Tak się dzieje, że nieustannie patrzeć musimy na to, jak ludziom podsuwa się liczne podniety namiętności, jak szerzą się czasopisma i rozprawy pozbawione wszelkiego umiarkowania i wstydu, jak na scenach przedstawia się rozpustne widowiska, jak bezwstydnie dobiera się tematy dzieł sztuki według prawideł tak zwanego weryzmu, z jakim wyrafinowaniem wymyśla się różne rodzaje życia miękkiego i wygodnego, jak wreszcie wynajduje się najróżniejsze ponęty, aby za ich sprawą uśpiona dzielność i cnota nie stawiały już oporu. Tak haniebnie, lecz konsekwentnie postępują ci, co odrzucają nadzieję niebieskiej nagrody, a wszelkie pojęcie szczęścia sprowadzają do rzeczy przemijających i jakby w ziemi je topią... Oto ponieważ tym ludziom chytrym i przebiegłym najpowolniej są posłuszni ci, których duch osłabł i załamał się w niewoli namiętności, przeto znaleźli się w masonerii tacy, którzy wystąpili z propozycją, iż należy systemowo dążyć do tego, aby najszersze warstwy przepoić rozwiązłością bez żadnych hamulców, gdyż wtedy będą je mieli całkowicie w swych rękach, jako narzędzie do wykonania swych najzuchwalszych zamysłów⁸.

Wyzwolenie seksualne, aby zastosować bardziej współczesne określenie zjawiska, które Leon XIII nazywa w encyklice „niewolą namiętności”, jest formą politycznej kontroli. W tej sprawie poglądy papieża są zgodne z Barruelowską interpretacją iluminatyzmu, który według zamierzeń Adama Weishaupta miał być metodą rządzenia ludźmi poprzez manipulowanie ich namiętnościami w taki sposób, żeby nie byli tego świadomi. Papież nie przywołuje nazwiska Barruela ani

nie wspomina o iluminatyzmie, ale jego opis strategii ówczesnych iluminatów wiele zawdzięcza autorowi „Wspomnień”. Objaśniając szkodliwy wpływ niekontrolowanych namiętności na ludzką duszę, Leon XIII odwołuje się do psychologii klasycznej, czyli tradycyjnego poglądu na charakter relacji między namiętnością, a kontrolą rozumu. Człowiek, za sprawą grzechu pierworodnego, jest słaby i dlatego bardziej podatny na występki niż cnotę; musi pogodzić się z życiem w stanie ciągłej czujności i ustawicznego moralnego wysiłku:

Ponieważ nadto duch ludzki, skazą grzechu pierworodnego dotknięty, skłonniejszy jest do złego niż do cnoty, przeto aby żyć uczciwie, konieczne potrzeba poskramiać burzliwe namiętności i żądze poddawać pod władzę rozumu. W tej walce często trzeba się wznosić aż do pogardy rzeczy doczesnych i podejmować niemałe trudy i uciążliwe wysiłki, aby w każdym wypadku zapewnić zwycięstwo rozumowi. Naturaliści zaś i masoni, nie wierząc bynajmniej w te prawdy, któreśmy za sprawą Boga poznali, zaprzeczają jakoby pierwsi rodzice upadli, i twierdzą, że wolna wola wcale nadwerżona i osłabiona nie została. Co więcej, przeceniając dzielność i doskonałość natury ludzkiej i uważając ją za jedyne źródło i normę moralności, wyobrazić sobie nawet nie mogą, iżby do uśmierzania popędów tej natury, do poskramiania pożądliwości, potrzeba było ustawicznej walki i jak największej wytrwałości”.

Powyższy tekst jest odzwierciedleniem diametralnie odmiennej postawy niż ta, której piętnaście lat później da wyraz Freud, za motto swojego *Objaśniania marzeń sennych* obierając *Flactere si nequeo superos, Acheronta movebo* – Jeśli nie nakłonię niebios, poruszę piekło. Leon XIII jako najwyższy przedstawiciel niebios okazał szczególne i niewzruszone przywiązanie do tradycji. W czasie, kiedy Freud pisał swoje dwie pierwsze książki, to samo charakteryzowało również cesarstwo austro-węgierskie, Freud natomiast stworzył „rewolucyjną” psychologię, wedle której namiętności najpierw zadają kłam rozumowi, a ostatecznie zdobywają kontrolę nad rozumem. Po raz kolejny, tak jak w rewolucyjnej Francji, wrogiem ustanowione zostały nie grzeszne namiętności, ale ich tłumienie. Rozum, którego odpowiednikiem był król, najpierw został zanegowany i osłabiony, a później zrzucony z tronu przez dziki motłoch, którym od zawsze są ludzkie namiętności. O tym, że Freud świadomie opowiedział się po stronie tradycji rewolucyjnej, świadczy również cytat z Wergiliusza: *Acheronta movebo*. Zdaniem Petera Swalesa, Freud zapożyczył go od Ferdynanda Lasalle’a, również Żyda i rewolucjonisty. Użycie owego cytatu jako motta do pierwszej książki Freuda dowodzi, że psychoanaliza była zawołanym zaakceptowaniem rewolucyjnej tradycji, która znów dochodziła do głosu, albowiem sojusz, który pokonał Napoleona i po dwudziestu kilku latach rewolucji przywrócił ład i porządek w Europie, zaczął się rozpadać.

ROZDZIAŁ 2

CHICAGO, 1895

Latem roku 1900, tego samego, w którym *Objaśnianie marzeń sennych* ukazało się drukiem, John Broadus Watson, młody nauczyciel z Greenville w Południowej Karolinie, napisał do Williama Raineya Harpera, rektora Uniwersytetu Chicago, prosząc go o przyznanie mu pełnego stypendium bądź przyjęcie do pracy, tak aby był w stanie opłacić studia. Watson otrzymał licencjat na zdecydowanie mniej znanym Furman College, uczelni kształcącej kaznodziejów Południowych Baptystów, teraz zaś zapragnął uczęszczać na „prawdziwy uniwersytet”, chciał bowiem zdobyć sobie pozycję w świecie, a u progu XX stulecia stawało się oczywiste, że kluczem do życiowego sukcesu jest wykształcenie.

Jeżeli uznać, że *Przygody Hucka Finna* są archetypiczną amerykańską powieścią, to Watson wychował się w rodzinie, którą również można określić tym mianem. Jego matkę (zmarła 3 lipca 1900 roku, mniej więcej w tym samym czasie, w którym Watson napisał list do Harpera) charakteryzowała moralna żarliwość i zapał wdowy Douglas, ojciec natomiast przypominał Tatkę, nie tylko dlatego, że dużo pił, ale również z tego powodu, że od czasu do czasu zniknął w głąsy i spędzał wówczas czas z jedną ze swoich indiańskich konkubin. Kiedy John miał trzynaste lat, jego ojciec Pickens Watson zniknął na dobre, wychowanie syna pozostawiając na głowie matki, która coraz bardziej pograżała się w typowej dla tego regionu, emocjonalnej religijności. Oboje rodzice odcisnęli piętno na osobowości Watsona, który z jednej strony stał się pijakiem i kobieciarzem, z drugiej zaś z całą żarliwością kaznodziei Południowych Baptystów, poświęcił się nowej religii: nauce jako takiej, a psychologii behawioralnej w szczególności. Watson, urodzony w roku 1878, pod wieloma względami był typowym przedstawicielem pokolenia lat osiemdziesiątych XIX stulecia, będącym pierwowzorem pokolenia „nowej generacji”, które doszło do głosu w pierwszym dziesięcioleciu po

zakończeniu I wojny światowej, za sprawą wywołanych wojną zmian społecznych. Wszyscy przedstawiciele „nowej generacji” byli gorliwymi zwolennikami naukowego materializmu i z zapałem pierwszych apostołów starali się ukształtować świat na modłę swojej nowo nabytej wiary. „Przekona się pan, że będę najpilniejszym studentem” – napisał Watson do Harpera i faktycznie mówił prawdę.

Dzięki temu, że z baptystycznego seminarium wyniósł znajomość łaciny i greki, Watson chciał początkowo studiować filozofię u Johna Deweya. Wiemy, że mniej więcej w tym samym czasie, kiedy wysłał list do Harpera, napisał również do Deweya. Kiedy jego prośba wylądowała na biurku rektora, Dewey był w połowie swojej dziesięcioletniej uniwersyteckiej kariery i wówczas właśnie jego wpływy na uczelni były najsilniejsze. Watson zapisał się na zajęcia poświęcone Kantowi, które prowadził Dewey – w istocie uczestniczył w nich nawet dwukrotnie – ale mimo to po ich zakończeniu i tak nie rozumiał, o co chodzi w *Krytyce czystego rozumu*. Jedynym skutkiem jego kontaktu z dziełem Kanta była trwała niechęć Watsona do filozofii niemieckiej oraz „introspekcji” – nowej zdobyczy ówczesnej psychologii, nauki, której zaczęto nauczać na uniwersytecie zaledwie osiem lat wcześniej. G. Stanley Hall, ojciec amerykańskiej psychologii, który wyjechał do Niemiec w latach osiemdziesiątych XIX wieku, żeby pobierać nauki u Wilhelma Wundta w Tybindze, powiedział, że być psychologiem oznacza być Niemcem.

Introspekcja w ujęciu niemieckim miała bardzo niewiele wspólnego z bezinteresownym dociekaniem prawdy, co wedle tradycji klasycznej było celem najważniejszym, równie daleko jednak było jej do amerykańskiej fascynacji praktycznym działaniem i jego wymiernymi skutkami – postawy typowej zarówno dla Deweya, jak i dla Watsona. Amerykanie zawsze skłaniali się ku temu, co powierzchowne, czuli się niepewnie, poruszając się w obrębie filozoficznej tradycji Zachodu, a to, co tworzyli, przypominało swoisty kult cargo, pozbawiony zdolności zrozumienia istoty owej tradycji. Taka sama niecierpliwość charakteryzowała powstanie współczesnej psychologii. Ludzi, takich jak Dewey, nie bez powodu uważano za pragmatystów. Prawda o ludzkiej psychice była dla nich istotna tylko o tyle, o ile można ją było wykorzystać dla osiągnięcia konkretnych, wymiernych rezultatów. Podobnie jak nauki ścisłe, które dążyły teraz nie tyle do odkrycia i zrozumienia sekretów natury, lecz do zyskania nad nią władzy, nowa nauka, jaką była psychologia, w ujęciu Johna Deweya miała być sposobem kontrolowania ludzkich umysłów. Dewey był jednym z twórców dwudziestowiecznego lewicowego liberalizmu, a jednym z celów tak pojmowanego liberalizmu jest uzyskanie kontroli nad społeczeństwem.

Pod tym względem ów demokratyczny liberalizm był jednocześnie podpalaczem i strażą pożarną. Nauka stanowiła rozpuszczalnik, w którym zniknęły wszystkie stare więzi kojarzone z moralnością, religią i tradycją, a kiedy one zniknęły i w konsekwencji zbliżono się do krawędzi społecznego chaosu, ta sama nauka, a zwłaszcza nowa jej gałąź, czyli psychologia, pozwoliła ludziom na najwyższych stanowiskach kontrolować społeczeństwo nowymi, bardziej „racjonalnymi” sposobami i czerpać z tego korzyści nie tylko polityczne, ale też finansowe. Według Deweya, psychologia miała stać się narzędziem demokratycz-

nej reformy, a publiczny system oświaty instytucją, gdzie demokratyczna nauka będzie wcielana w życie¹. W przypadku Deweya była to oczywiście reakcja na kolejne fale imigracji, które w tamtym czasie docierały do Ameryki z południowej i wschodniej części Europy. Dewey widział w szkołach najważniejsze narzędzie uspołeczniania, instrument, dzięki któremu będzie możliwe ukształtowanie homogenicznego amerykańskiego obywatela, odartego z przynależności etnicznych oraz więzi rodzinnych, identyfikującego się z postępowymi, ogólnonarodowymi celami, w epoce mass-mediów artykułowanymi przez ludzi kształtujących opinię publiczną. Szkoły powinny działać „w oparciu o psychologię, tak jak wielkie fabryki funkcjonują w oparciu o nauki chemiczne i fizyczne”². Dewey głosił, że szkoły powinny kształtować Amerykanów, czyli ludzi wierzących w naukę, ale też sceptycznych wobec instytucji stworzonych przez ojców założycieli. Wyrazem owego sceptycyzmu były publikacje podobnych mu liberałów, takich jak Walter Lippmann, Herbert Croly, którzy znaleźli się na świączniku dzięki powstaniu „New Republic” i zbliżającej się wojny, do której Woodrow Wilson wciągnął Amerykę.

Uniwersytet w Chicago powstał w roku 1892, na rok przed Wystawą Światową w tym mieście. Wsparcie finansowe zapewnił mu John D. Rockefeller. Uczelnia, podobnie jak jej patron, bardziej niż bezinteresownym dociekaniem prawdy zainteresowana była konkretnymi i wymiernymi osiągnięciami. Watson, z racji swojego usposobienia, z zapalem chłonał zasady oświeceniowej nauki, a czynił to tak gorliwie, że rychło zwrócił na siebie uwagę wykładowców. Porzucił filozofię i zajął się psychologią, którą pojmowano niemal wyłącznie w kategoriach mechanistycznych. Uczył go Jacques Loeb, który przeprowadzał eksperymenty nad sztucznym zapłodnieniem jajeczek jeżowców. Watson dowiedział się wówczas, że człowiek jest jedynie „biologiczną maszyną”, którą niebawem, gdy tylko dopracuje się kilka szczegółów, będzie można replikować w laboratorium. Była to wizja rodem wzięta z *Frankensteina* Mary Shelley, ale odarta z wszelkich ludzkich obaw i przeczuc oraz gorzkich doświadczeń, które osiemdziesiąt lat wcześniej ówczesni zwolennicy rewolucji seksualnej boleśnie odczuli na własnej skórze. Skoro człowiek był „biologiczną maszyną” pozbawioną wszelkich „instynktów”, a tym bardziej nieśmiertelnej duszy, stanowił doskonałą *tabula rasa*, zapisywaną wyłącznie dzięki krzyżowaniu jego doświadczeń oraz biologicznych uwarunkowań. Nie był już bytem, którym kierowała rozumna dusza i którego możliwości rozwijały się w zetknięciu ze światem poznawalnym zmysłowo, istotą zdolną w zgodzie z rozumem zaprowadzać porządek we wszechświecie i, co za tym idzie, również we własnym życiu. Stał się natomiast biologiczną maszyną, którą można dowolnie kształtować i której reakcje były bezpośrednią odpowiedzią na bodźce napływające z zewnątrz, a pozostające poza jego kontrolą. Jako że, zgodnie z ową koncepcją, człowiek nie posiada duszy ani umysłu, a nawet – przynajmniej według Watsona – świadomości, a jego biologiczne uwarunkowania są takie, jakie są, jest on tylko tworem ukształtowanym przez czynniki zewnętrzne. Stąd już tylko krok do wyciągnięcia wniosku, że ten, kto owe czynniki zewnętrzne kontroluje, zyskuje władzę nad człowiekiem. W przypadku tak okrojonej wizji człowieka kwestią kluczową było zrozumienie

mechanizmu dokonywania się przeniesienia imperatywów zewnętrznych na imperatywy wewnętrzne, zakodowane w ludzkiej psychice. Człowiek, który odkryłby ową tajemnicę, stałby się najdoskonalszym programistą, kimś, kto posiadał wiedzę naukowego kontrolowania zachowań swoich bliźnich.

Powyższa koncepcja odpowiada wczesnym poglądom Watsona oraz środowiska intelektualnego jego nauczycieli. Umiejętność Watsona wykorzystania i rozwinięcia ducha poglądów tamtych czasów, w zależności od punktu widzenia uznać można za godną pozazdroszczenia albo za nader nieszczęśliwą. Był nieodrodnym dzieckiem swej epoki i jego wiara w naukę dziś wydaje się bardzo naiwna i przestarzała, ale dzięki niej właśnie z łatwością stał się jedną z głównych postaci nowej grupy zawodowej, której celem było rozszyfrowanie odwiecznej tajemnicy ludzkich zachowań i kierowanie nimi w sposób dla filozofii i religii nieosiągalny. Podobnie jak doktor Frankenstein i Shelley, współcześni Prometeusze w rodzaju Watsona wierzyli, że zdołają stworzyć nowego człowieka z rozmaitych pokawałkowanych członków wykradzionych chyłkiem z cmentarza własnych seksualnych biografii. Ponieważ Watson doszedł w końcu do wniosku, że coś takiego, jak świadomość, nie istnieje, nic dziwnego, że jego stosunek do autobiografii był odzwierciedleniem nader mglistego pojęcia, jakie o świadomości miał. W roku 1928, będąc u szczytu sławy, napisał:

Nie rozumiem, jak ktoś, prócz nader prostodusznych osób, może brać się za opisywanie własnego życia. Każdy ma zbyt wiele do ukrycia, żeby pisać uczciwie [autobiografię] – zbyt wielu rzeczy nie wie, aby je opisywać słowami, nawet jeżeli niczego ukrywać nie musi. Pomysł, że opisujesz własne młodzieńcze postęпки dzień po dniu – cztery lata w college'u – swoje zapatrzenie w siebie, to, jak traktujesz innych – swoją małostkowość, swoje marzenia o seksie! Autobiografie pisze się albo po to, żeby pokazać swoje dobre strony, albo żeby pognębić krytyków i zamknąć im usta. Gdyby osoba pisząca autobiografię uczciwie, dzień po dniu, przez sześć miesięcy dokonywała na sobie takich zabiegów, albo w końcu popełniłaby samobójstwo, albo popadła w zbawienną, bo dającą zapomnienie depresję³.

Ostatni artykuł, który napisał Watson (i który nigdy nie ukazał się drukiem), był próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego ani on, ani nikt z jego sławnych znajomych nigdy nie targnął się na własne życie. Z powyżej przytoczonego fragmentu wynika, że młodzieńcze życie Watsona pełne było moralnego i uczuciowego zamętu. Przeczytawszy Hume'a (mniej więcej w tym samym czasie, kiedy zarzucił studiowanie filozofii), doszedł do przekonania, że rozum jest „niewolnikiem pożądań”⁴. W tym przypadku, Hume zapewne tylko umocnił go w tym, czego doświadczył we własnym życiu. A życie to sprowadzało się do pobażania i folgowania namiętnościom pełnym gniewu i seksualnej pożądliwości występującym naprzemian z krótkimi okresami racjonalnych rozmyślań i medytacji. W Greenville, jako młody człowiek, był aktywnym uczestnikiem „zwalczania czarnuchów”, na które władze chyba przymykały oczy. Fakt, że Watson został za to aresztowany, zdaje się świadczyć, że uczucia wymknęły mu się wtedy spod kontroli; podobne

okoliczności towarzyszyły zapewne drugiemu aresztowaniu Watsona, kiedy to został zatrzymany za strzelanie z broni palnej w samym środku miasta.

Podobnie rzecz wyglądała w przypadku namiętności, których podłożem było pożądanie seksualne. Początek aktywności seksualnej Watsona zbiegł się w czasie z jego wstąpieniem do Furman College, czyli miał wtedy siedemnaście lub osiemnaście lat. Przed skończeniem uczelni wdał się w romans ze starszą od siebie kobietą i wówczas zapewne pojawiła się w nim trwająca aż do końca życia niezdolność do zachowania seksualnej samokontroli. Jesienią 1903 roku, już na Uniwersytecie w Chicago, przeżył załamanie nerwowe, które kazało mu „uważać” i pilnować się. Miało ono zapewne związek ze sprawami natury seksualnej, gdyż, jak powiedział, ono właśnie miało być powodem jego późniejszego zaakceptowania przeważającej części teorii Freuda. Obecnie nawet powierzchowna analiza myśli Freuda i teorii behawioryzmu wykazuje, że mało mają ze sobą wspólnego. Jednakże w sprawach dotyczących seksualności Watson był freudystrą, który uważał, że źródłem zjawisk, takich jak kompleks Edypa, mogą być złe nawyki wyniesione z uwarunkowań okresu najwcześniejszego dzieciństwa. Skoro dziś brzmi to mało przekonująco, wówczas również brzmiało niewiele lepiej.

Biografowie Watsona również dostrzegają tę sprzeczność. Watson twierdził, że Freud jest bezużyteczny dla „laboratoryjnego psychologa”⁵, ale zgadza się z jego stwierdzeniem, że „wszystkie zachowania człowieka związane są z popędem seksualnym”⁶. Freud posługiwał się pojęciami klasycznej nauki (id=popęd, superego=rozum), ale nadał im nową, rewolucyjną postać. Watson chciał ją całkowicie znieść i zastąpić czymś, co określić można mianem adaptacji fizjologii; wedle jego koncepcji miłość to pamięć doznań seksualnych, a „myśl” jest pochodną ruchu krtani, odpowiednikiem mówienia na głos. Z behawiorystycznego punktu widzenia miłość to rodzaj obrzmienia. Kiedy jednak przyszło do wyjaśniania własnych seksualnych zachowań, Watson uznał, że freudyzm sprawdza się tutaj lepiej niż behawioryzm. Powód tego jest raczej prosty. Zgodność między behawioryzmem i freudyzmem nie jest natury naukowej, ale politycznej. I Watson, i Freud byli rewolucjonistami, którzy używali nauki jako przykrywki w wojnie z porządkiem moralnym, którego ucieleśnieniem było dla nich społeczeństwo epoki wiktoriańskiej:

W istocie wspólne dla behawioryzmu i psychoanalizy było przekonanie o plastyczności ludzkiej natury i nietrwałości stworzonych przez człowieka instytucji. To oznaczało zanegowanie wartości wiktoriańskiego społeczeństwa. Standardy zachowań, stworzone i narzucone przez społeczność oraz Kościół zastępowano etosem, który kładł nacisk na samospelnienie i osobistą satysfakcję. Daleko temu jednak było do wyzwolenia, bowiem zmiana ta skutkowałą pozostawieniem jednostki samej sobie w oceanie niestałych wartości, które w coraz większym stopniu kształtowane były przez rodzaje i style konsumpcji⁷.

Po przejściu załamania nerwowego, którego doświadczył jesienią 1903 roku, Watson postanowił rozwiązać swoje seksualne problemy, biorąc potajemnie ślub z dwiętnastoletnią studentką, niejaką Mary Ickes. Miało to miejsce 26 grudnia

tego samego roku. Watson zawsze miał słabość do kochających się w nim studentek i najprawdopodobniej ożenił się z Ickes głównie dlatego, że odrzuciła go inna jego uczennica, panna Vida Sutton. Kiedy jednak Sutton wróciła i oznajmiła, że zmieniła zdanie w sprawie propozycji, którą jej złożył, natychmiast nawiązali romans. Harold, brat Mary Ickes, który później objął stanowisko Sekretarza Zasobów Wewnętrznych w administracji Franklina Roosevelta (jego syn zajmował podobne stanowisko w administracji Clintona), najwidoczniej znał się na ludziach. Nigdy nie pogodził się z małżeństwem siostry, a kiedy doszły do niego plotki i pogłoski, wynajął detektywa, który przedstawił Mary dowody zdrady jej męża. Nie był to obiecujący początek związku, który ostatecznie zakończył się siedemnaście lat później, ale incydent ten pozwala nam uzyskać pewien wgląd w osobowość człowieka, który zyskał sławę, obiecując, że stworzy techniki umożliwiające nie tylko przewidywanie, ale także kontrolowanie ludzkich zachowań. Watsonowi nigdy nie udało się zapanować nad własnymi zachowaniami seksualnymi i dlatego zawsze podlegał kontroli innych. Ulegał „bodźcom” zawsze, kiedy zobaczył atrakcyjną kobietę; kierowały nim wyrzuty sumienia, uczucie, którego nie potrafił przekonująco wytłumaczyć z perspektywy behawioryzmu; tkwił we władzy ludzi, którzy chcieli wykorzystywać szczegóły jego życia seksualnego jako rodzaj wymierzonego w niego szantażu. Nic zatem dziwnego, że kontrola ludzkiego zachowania była jednym z celów, które wyartykułował w sławnych wykładach z roku 1913. Były one podstawą jego książki *Behawioryzm*, w której Watson podkreślał, że psychologia jest „czysto obiektywną, doświadczalną gałęzią nauk przyrodniczych”, a jej „celem teoretycznym” jest ni mniej ni więcej, tylko „przewidywanie i kontrolowanie ludzkich zachowań”⁸.

Zainteresowanie Watsona kontrolowaniem ludzkich zachowań wyrastało z jego własnych doświadczeń, głównie życia seksualnego, które najczęściej wymykało mu się spod kontroli. Zygmunt Freud powiedział, że Bóg to wywyższony ojciec. Watson musiał wziąć to sobie głęboko do serca. Odszedł od religii, gdyż wcześniej to samo uczynił jego ojciec. Moralność jest kojarzona z religią, którą Watson kojarzył z kolei ze swoją bardzo emocjonalną matką. W życiu jego ojca moralność jako normatywny przewodnik całkowicie zawiodła i tak samo stało się w jego życiu. W tej sytuacji pozostała jedynie nauka: tylko ona dawała szansę stworzenia technik sterowania ludzkimi emocjami, a tego właśnie rozpaczliwie poszukiwał Watson. Psychologia dostarczyła odpowiednich narzędzi kontroli, kiedy Watson odrzucił cały filozoficzny bagaż przeszłości i odkrył prawo empiryczne, oparte na zachowaniu zwierząt. Opanowanie przyrody prowadziło do opanowania ludzkich zachowań, bowiem ludzie są maszynami biologicznymi i pod tym względem niczym się nie różnią od szczurów. Seksualne reakcje Watsona pod pewnymi względami były więc – do czego nie chciał się przyznać – bardzo podobne do reakcji, które mógł zmierzyć u szczurów. Były dogłębnie konformistyczne. Zamiast przyznać się do braku samokontroli, Watson wolał stworzyć szkołę psychologii głoszącą, że samokontrola nie ma najmniejszego znaczenia. „Bywa, że niejaki obrzydzeniem napawa mnie usiłowanie podporządkowania

ludzkiego charakteru prawu⁹⁹ – napisał do sławnego prymatologa, Roberta M. Yerkesa. Zdanie, w zależności od interpretacji, można uznać albo za nader trafne, albo za przejaw arogancji; trafne może być o tyle, o ile uznamy, że dotyczy ono jego braku samokontroli, aroganckie zaś wtedy, kiedy dostrzeżemy w nim próbę przenoszenia własnej ułomności na cały rodzaj ludzki.

Harold Ickes nie pomylił się w swojej ocenie Watsona. Watson był człowiekiem bez charakteru, o ile pod pojęciem charakteru rozumiemy zdolność racjonalnego panowania nad swymi namiętnościami, która ma spójny i silny fundament. Zamiast przyznać się do swoich ułomności, Watson uznał, że lepiej przerobić ludzkość na własny obraz i podobieństwo. Jego wizerunek człowieka to powierzchowny Amerykanin, pozbawiony życia duchowego i moralności, dążący wyłącznie do zaspokajania mnóstwa pożądań i lęków, którym dowolnie mogą manipulować ci, którzy wiedzą, w jaki sposób sterować jego namiętnościami. Człowiek stał się pustym naczyniem, *tabula rasa*, na której można zapisać dowolny tekst. W imię wolności ludzkie namiętności będą poddane kontroli i staną się zniewoleniem, a o jego kształcie decydować będą ci, w których rękach spoczywają narzędzia kształtowania opinii publicznej. Nauka stała się mantrą, którą *Homo Americanus* powtarza sobie bez końca, aby trwać w przekonaniu, że jego zniewolenie jest prawdziwą wolnością. Nie powinno to być zaskoczeniem, jeśli pamiętać, czym dla Watsona była psychologia i jaką miał wizję człowieka. W końcowym rozrachunku John Watson był tym, co opisał: reakcją na bodziec. Jego życie seksualne to model behawioryzmu. *Homo Americanus* odrzucił wewnętrzny kompas i uznał za satysfakcjonujące, że – tak jak Watson – jest li tylko reakcją na seksualny bodziec. Z chwilą kiedy wpływowe warstwy amerykańskiego społeczeństwa odrzuciły seksualną moralność, nauka stała się jedynym narzędziem uzyskania kontroli tam, gdzie moralność zawiodła.

Pojawił się jeszcze jeden problem. Dla Watsona behawiorysty i Watsona jako człowieka nie istniało coś takiego, jak samokontrola. Oznaczało to, że behawioryzm może objaśnić reakcję, ale w żadnym razie działanie, które ją wywołuje. Na tym właśnie polega nędza amerykańskiego pragmatyzmu, filozofii, która odcięła się od tego, co uważała za staroświeckie i „metaliczne” koncepcje (chodziło tu przede wszystkim o tradycyjnie rozumianą prawdę), a na ich miejscu postawiła następstwa „akcji”. Nie może ona jednak wytłumaczyć, czym owa „akcja” jest, bo ta, jako przeciwieństwo reakcji, zawsze opiera się na rozumie i jego zdolności rozumienia wartości transcendentnych, takich jak prawda i dobro. Behawioryzm stanowi milczące przyzwolenie dla moralnych porażek, których Watson jako człowiek poniósł wiele, pobbłażając swoim seksualnym zachciankom, ale oprócz tego jest również sam w sobie sprzeczny. Nigdy nie potrafił objaśnić istoty rzeczy. Nigdy nie wyjaśnił, czym jest „akcja”. Ma on sens jedynie w świecie nadzorców i dlatego tak bardzo odpowiadał lewicowcom i światu, który zbudowali na ruinach tego, który zniszczyła I wojna światowa.

John B. Watson, mimo tego że wyrzekł się Południa, jego religii i tradycji, nigdy nie przestał być chłopcem z farmy w Południowej Karolinie, bez względu na

to, w jak dostojnym i wyrafinowanym obracał się środowisku.. Krótco po otrzymaniu posady na Madison Avenue, kupił sobie farmę w Connecticut. Jego rozumienie szczęścia polegało na zatraceniu się w działaniu, co jest typowe dla amerykańskiego pragmatyka i tak rychło całkowicie poświęcił się hodowaniu zwierząt i budowaniu stodół, czyli w tym samym, co robił w czasach, kiedy był młodzieńcem. Watsonowi zawsze było bliżej do zwierząt aniżeli do istot ludzkich; większą część pierwszego dziesięciolecia XX wieku spędził na studiowaniu zachowań zwierząt. Oprócz laboratoryjnych szczurów obserwował też ptaki na wyspie Dry Tortugas. Chciał dociec podstaw ludzkich zachowań i w oparciu o nie stworzyć psychologię, która objaśniałaby to, co w życiu prywatnym przysporzyło mu tylu problemów. Według Watsona: „Emocje, gdy je właściwie wykorzystać, zamiast nas niszczyć, mogą nam służyć”. Zdanie to dało jednemu z jego biografów powód, aby stwierdzić:

Przerażające widmo unicestwienia, które przedstawił jako alternatywę ulegania emocjom, pomaga wytłumaczyć jego obsesję zyskania nad nimi kontroli... Watson nade wszystko obawia się niekontrolowanej erupcji masowych emocji. Jednym z ulubionych celów jego krytyki było ewangeliczne chrześcijaństwo, szczególnie to przejawiające się rosnącą liczbą przypadków odradzania się w ośrodkach miejskich. Watson powiedział socjologowi Williamowi I. Thomasowi, że „każda klinika psychiatryczna i każdy szpital w mieście zna owe napięcie, towarzyszące dużemu spotkaniu religijnemu w duchu odnowy”... Watson, który tak ostentacyjnie wyrzekł się owych wartości, kiedy stał się piewą współczesnego, miejskiego życia, dał wyraz swojej dezaprobacie jasno i dobitnie. Jego zdaniem, religia jest mimo wszystko tylko przestarzałą formą kontroli nad społeczeństwem¹⁰.

Watson uważał, że religia jest formą kontroli nad społeczeństwem, gdyż w świecie, w którym nie istnieje „akcja”, wszystko jest formą kontroli i nadzoru. Biorąc pod uwagę jego koncepcję psychologii bodźca i reakcji, która nie potrafi wyjaśnić niczego, ponieważ nie uznaje rozumu, reakcja jest jedyną zdolnością człowieka. A jeśli tak, życie ludzkie stanowi tylko reakcję na bodziec sterowany przez innych. Dlatego właśnie behawioryzm wcale nie jest psychologią, lecz techniką kontrolowania psychiki. Nie tłumaczy, skąd biorą się ludzkie działania, ale dostarcza pozornie wiarygodnego wyjaśnienia, w jaki sposób można je kontrolować. Dlatego właśnie zyskał tak przychylnie przyjęcie u sił, których dążeniem było przekształcenie Ameryki z państwa wolnych farmerów w imperium bezmyślnych konsumentów. Watson wypłynął na grzbiecie tejże właśnie politycznej fali. T.J. Lears powiedział, że nowoczesności potrzebna jest „instrumentalna racjonalność, która desakralizuje świat przyrody oraz wewnętrzny świat «ja», redukując je do zjawisk, którymi można sterować”¹¹. Skoro nie ma wewnętrznego świata, nie ma świadomości, nie ma także rozumu, a jeśli nie ma rozumu, człowiek nie może funkcjonować. Rozum praktyczny to sztuka działania wyjaśniająca, że wszelkie działanie opiera się na ludzkiej zdolności postrzegania transcendentального dobra. Skoro świat wewnętrzny nie istnieje, nie istnieje też psychologia, a to, co ukrywa

się pod tą nazwą, jest tylko technikami nadzoru, „instrumentalną racjonalizacją, służącą kontrolowaniu emocji”¹².

W roku 1914 Watson opublikował *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology*, podręcznik, co do którego żywił nadzieję, że zainteresuje on również szersze rzesze czytelników. „Techniczne” aspekty nowej psychologii były jasno formułowane niemal od samego początku książki: „zainteresowanie behawiorysty ludzkimi zachowaniami to coś więcej, niż zainteresowanie widza – [behawiorysta] chce kontrolować ludzkie reakcje w taki sam sposób, jak naukowiec dąży do zapanowania nad innymi naturalnymi zjawiskami i sterowania nimi. Przedmiotem zainteresowania psychologii behawioralnej jest przewidywanie i kontrolowanie ludzkiej aktywności”¹³. Człowiek, zgodnie z tym, czego Watson nauczył się pod kierunkiem Loeba na Uniwersytecie w Chicago, w najlepszym razie jest „złożoną biologiczną maszyną, gotową do działania”¹⁴. A dusza i umysł? Odpowiedź jest równie gładka: „Wszystkie nasze problemy psychiczne i ich rozwiązania można rozpatrywać w kategoriach bodźca i reakcji”¹⁵.

A jednak, w owym pędzie ku przekształceniu psychologii w naukę, będącą prostym odpowiednikiem chemii i fizyki, nadal przeszkadzała Watsonowi jego własna osobowość. W *Behawioryzmie* pisze o „żonach, «które nie rozumieją» seksualnych pragnień, od których nie sposób uciec (na przykład w przypadku małżeństwa z osobą niepełnosprawną albo obłąkaną) z powodu deformacji ciała (permanentnego poczucia niższości) i temu podobnych przyczyn”¹⁶. Zapowiada, że teraz rozwiązanie takich problemów stanie się możliwe. Pod koniec książki pisze: „Pewnego dnia w szpitalach będą nam pomagali zmieniać osobowość, gdyż można to uczynić równie łatwo, jak korygować kształt nosa, musi tylko upłynąć trochę czasu”¹⁷. Tymczasem jednak „nasze reakcje na stały bodziec są często chybione, niezdolne mu sprostać; niszczą naszą psychikę i mogą powodować jej zaburzenia”¹⁸.

Watson nawiązuje tutaj do załamania nerwowego, które przeszedł, do własnej żony, która „nie rozumie”, oraz warunkowania jako jedynej drogi wyzwolenia się od „seksualnych pragnień, od których nie sposób uciec”. To, co osobiste, usuwa się jednak na dalszy plan i ustępuje miejsca temu, co polityczne. Behawioryzm rozwiąże problemy społeczne, gdyż psychologowie staną się socjotechnikami. Do takiej właśnie ewentualności entuzjastycznie odniósł się John Dewey, oznajmiając, że „dobrze życzy” behawioryzmowi. Akceptował polityczne konsekwencje wynikające z założeń psychologii behawioralnej, upatrując w nich nie tylko obalenia poglądu o stałości ludzkiej natury – „ostatniej ostoji wsteczników” – ale też spełnienia przepowiedni Condorceta o „przyszłości, w której o porządku ludzkim decydować będzie nauka”¹⁹. W końcu doszło do tego, że koncepcje Watsona propagowali najważniejsi przedstawiciele lewicowo-liberalnego nurtu nauk społecznych oraz związana z nimi sieć przyznających subwencje fundacji i instytucji, mających wpływ na kształtowanie opinii publicznej, z którą Watson wcześniej nawiązał kontakty.

Jesienią 1908 roku Watson dołączył do grona wykładowców Uniwersytetu Johna Hopkinsa w Baltimore, w stanie Maryland. Niedługo później John Mark Baldwin,

mentor i współpracownik Watsona, który pomagał mu rozwijać psychologię behawioralną, został przyłapany przez policję dosłownie z opuszczonymi spodniami w muzyńskim domu publicznym, z usług którego często korzystał. Wybuchł skandal i Baldwina rychło zmuszono do rezygnacji ze stanowiska, a dzięki temu Watson został szefem jednego z najbardziej prestiżowych uniwersyteckich wydziałów psychologicznych w kraju, a także redaktorem równie prestiżowego periodyku „*Journal of Animal Behaviour*”, który powołał do życia wspólnie z Robertem M. Yerkesem.

Yerkes był dwa lata starszy od Watsona i podobnie jak on wychował się na wiejskiej farmie. Kiedy głównym kierunkiem swoich studiów uczynił psychologię, swoje wczesne zainteresowanie psychologią zwierząt, tak jak Watson, potraktował jako fundament przyszłej kariery naukowej. W rękopisie jego nieopublikowanej autobiografii zatytułowanej *Testament* czytamy: „założenia, metody i codzienne doświadczenia uczonego w dziedzinie nauk przyrodniczych sprzyjają obiektywności, bezstronności, szerokim horyzontom i niezależności w myśleniu, natomiast poglądy właściwe osobom religijnym ciążą raczej ku subiektywności, uprzedzeniom, ograniczeniu poglądów, autorytaryzmowi oraz postawie dogmatycznej pewności”²⁰. Yerkes, podobnie jak Watson, był przekonany, że nauka jest „sposobem życia”, nadrzędnym wobec każdego systemu moralnego, który proponuje religia.

W roku 1902 Yerkes otrzymał tytuł doktora psychologii na Harvardzie i od razu też dostał tam stanowisko wykładowcy. W roku akademickim 1916-1917 wybrano go przewodniczącym Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego. Ponieważ w owym czasie intensywnie zaangażował się w prace nad testami psychologicznymi, w 1916 roku poproszono go, aby objął kierownictwo nad wojskowym programem testów psychologicznych. Tego samego roku Kongres powołał do życia Krajową Radę ds. Badań Naukowych (National Research Council), działającą w ramach Narodowej Akademii Nauk. W 1917 roku otrzymał stanowisko w NRC w Waszyngtonie, gdzie wykazał się talentami organizacyjnymi oraz umiejętnością tworzenia warunków sprzyjających pracy innych naukowców, zajmujących się tą samą dziedziną badań. W 1942 roku Yerkes odszedł z NRC i wrócił do pracy na uczelni, tym razem było to Yale, a w roku 1929 wydał dzieło zatytułowane *The Great Apes: A Study of Anthropid Life*, będące zwieńczeniem jego badań i ukoronowaniem naukowej kariery.

W 1910 roku, w okresie najściślejszej współpracy i bliskiej przyjaźni Yerkesa z Watsonem, kiedy ten drugi prowadził doświadczenia, których rezultaty przedstawił w wykładzie wygłoszonym w roku 1913 na uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku, a następnie uczynił częścią wydanego w 1914 roku *Behawioryzmu*, Johna D. Rockefellera juniora poproszono o przewodniczenie ławie przysięgłych miasta Nowy Jork, która w owym czasie miała rozpatrywać sprawę „handlu białymi niewolnikami”. Drastyczna historia przyzwoitej, młodej, białej kobiety, która zaczęła uprawiać prostytutkę, była świetnym tematem sensacyjnych nagłówków w gazetach, ale sprawa ta przyczyniła się także do tego, że najbogatsza rodzina świata zaangażowała się w badania nad życiem seksualnym. Jesienią 1911 roku Junior (tak Johna D. Rockefellera młodszego nazywali krewni) wspólnie z kilkoma inny-

mi wysoko postawionymi osobami powołali do życia Biuro Higieny Społecznej. James H. Jones napisał, że „higieniści społeczni”

oczekiwali od nauki wyjaśnień, dlaczego ludzkie zachowania seksualne są takie, jakie są; badania nad nimi miały dostarczyć reformatorom danych niezbędnych dla zrozumienia tych zachowań oraz ich kontrolowania. Ostatecznie jednak obróciło się to przeciwko nim samym. Przerwanie dotychczasowej zmowy milczenia wywołało społeczną dyskusję, poruszającą mnóstwo kwestii związanych z seksualnością, a miało to daleko idące konsekwencje, których nikt wcześniej nie potrafił przewidzieć. Pragnienie wykorzystania nauki do kontroli społeczeństwa przyniosło odwrotny od zamierzonego skutek. „Higieniści” nie dostrzegli, że osiągnięcia nauki można wykorzystać nie tylko do kontrolowania społeczeństwa, ale też dla wspierania seksualnego wyzwolenia, co w nadchodzących dziesięcioleciach wielokrotnie miał udowodnić Kinsey²¹.

Wypowiadając te słowa, Jones nie dostrzega, że badania nad zachowaniami seksualnymi (czego wyraźnym świadectwem są powiązania Yerkesa z Watsonem) zapoczątkował behawioryzm, który przecież negował moralność i zawsze zmierzał ku stworzeniu technik oraz metod sprawowania kontroli nad ludźmi. W rezultacie Jones tworzy fałszywą dychotomię, wyzwolenie seksualne postrzegając jako antytezę kontroli nad społeczeństwem, podczas gdy w rzeczywistości było ono tylko jej narzędziem, które z chwilą kiedy Fundacja Rockefellera na podstawie rekomendacji Yerkesa w roku 1941 zaczęła finansować Kinseya, zostało także wykorzystane w badaniach dotyczących teorii komunikacji, a także wojny psychologicznej.

ROZDZIAŁ 3

BREMA, 1895

W sierpniu 1909 roku Zygmunt Freud wyruszył w brzemienną w skutki podróż. On oraz Carl Gustaw Jung, przyszły spadkobierca i kontynuator freudowskiej teorii psychoanalizy, zostali zaproszeni do USA przez G. Stanleya Halla, ojca amerykańskiej psychologii, w celu wygłoszenia cyklu wykładów na Clark University w Worcester, Massachusetts. Hall głosił pogląd, że ludzka natura, czyli cechy wrodzone, są ważniejsze niż warunki środowiskowe; tezę dokładnie przeciwną postawiła później Margaret Mead w swojej sławnej książce *Dojrzewanie na Samoa* (1928). Wyprawa Freuda do Ameryki miała niefortunny i złowróźbny początek. Jung upił się i w chaotyczny sposób zaczął mówić o dobrze zachowanych prehistorycznych ludzkich szczątkach znalezionych na bagnach, które pomylił z mumiami z tak zwanej ołowianej krypty, spoczywającymi w katedrze w Bremie, mieście, z którego odpłynęli do Ameryki. Freud odniósł wrażenie, że dyskusja o mumiach była w istocie zakamufLOWANYM atakiem na ojców jako takich oraz na niego samego i jego autorytet w szczególności; w samym środku rozmowy Freud nagle zemdłał.

Później sprawy potoczyły się jeszcze gorzej. Freud i Jung uzgodnili, że podczas podróży będą wzajemnie analizowali swoje sny, kiedy jednak Jung zaczął analizować sen, w którym pojawiła się żona i szwagierka Freuda, twórca psychoanalizy przerwał mu, twierdząc, że nie może posunąć się dalej. „Nie mogę ryzykować mojego autorytetu”¹ – tym zdaniem zamknął dyskusję. Dokładnie tak samo postrzegali to Jung. Autorytet Freuda opierał się na konieczności zachowania pewnej sprawy w sekrecie, a chodziło tu o jego związek z własną szwagierką, Minną Bernays. Gdyby prawdziwy charakter ich relacji został ujawniony, Freud straciłby autorytet i władzę – zwłaszcza nad Jungiem – ale można odnieść wrażenie, że chodziło to coś jeszcze bardziej poważnego i Freud bał się, że utraci twarz

i autorytet także u innych swoich zwolenników oraz następców i kontynuatorów jego dzieła rozproszonych po całym świecie.

Jung, rzecz jasna, wiedział coś, czego nie wiedział Freud. Podczas swojej pierwszej podróży do Wiednia na spotkanie z Freudem, oznajmił, iż szwagierka Freuda, Minna Bernays zwierzyła mu się, że miała romans z bratem własnego męża. Biografowie twórcy psychoanalizy, na przykład Peter Gay, nie dają wiary oświadczeniu Junga, ale sam fakt, że naciskał on na omówienie tej kwestii podczas podróży do Ameryki, zdaje się potwierdzać, że było ono zgodne z prawdą. Jung oczywiście przyszedł na tę rozmowę z własnym brzemieniem seksualnych doświadczeń. Wdał się był w romans z pacjentką, Sabiną Spielrein, i pojechał do Freuda, aby uzyskać od niego coś w rodzaju odpuszczenia win, a to daje zawsze przewagę osobie udzielającej rozgrzeszenia. Jeżeli Freud dopuścił się rzeczy podobnej do tego, co zrobił Jung, wówczas sam akt udzielenia mu rozgrzeszenia nabierał znamion hipokryzji i to prawdopodobnie było źródłem narastającej niechęci Junga do jego mentora, oraz determinacji w dążeniu do uzyskania odpowiedzi, czy Freud popełnił czyn podobny do jego postępków. Szczere wyznanie winy mogło oczyścić atmosferę, ale mogło też obrócić się przeciwko ruchowi psychoanalitycznemu, który właśnie zaczął nabierać wiatru w żagle. Nie to jednak ma dla nas znaczenie. Freud bez wątplenia czuł, że nie może skorzystać z tej możliwości, bo ryzyko jest nazbyt duże, a Jung coś kryje w zanadru i gdyby przyznał się do romansu ze szwagierką, jego uczeń zyskałby w ich wzajemnych relacjach pozycję dominującą.

Ich znajomość jednak i tak się rozpadła. Jung powiedział później, że Freud stracił u niego autorytet, ponieważ nie zdobył się na wyznanie prawdy: „Freud przedkłada osobisty autorytet ponad prawdę”². Innymi słowy, gdyby prawda wyszła na jaw, zniszczyłoby to cały autorytet Freuda. Najprostsze wyjaśnienie jego powściągliwości przedstawiłem w książce *Degenerate Moderns*. Twierdzę tam, iż to, co Freud określił mianem kompleksu Edypa, czyli teza, że „wszyscy mężczyźni” pożądają seksualnych relacji ze swymi matkami albo siostrami, jest tylko projekcją i przeniesieniem poczucia winy, które Freud odczuwał z powodu związku z Minną Bernays³. Zamiast przyznać, że uczynił coś nagannego, Freud wołał uciec się do potężnie rozbudowanej racjonalizacji. Prawdę podporządkował własnym požądaniom. Gdyby jego zwolennikom udało się odkryć szczegóły tej transgresji, mieliby w rękach klucz do wyjaśnienia jego teorii przez pryzmat jego własnych zachowań. W rezultacie teoria psychoanalizy straciłaby swoją moc objaśniania tajników ludzkiej psychiki, a Freud utraciłby swój autorytet, bo okazałoby się, że jego teoria jest nieprawdziwa.

Wszystko to jest o tyle prawdą, o ile tłumaczy osobiste powody sformułowania koncepcji kompleksu Edypa, praktycznie nie wyjaśnia już jednak jej politycznych konsekwencji. I Freud, i Jung umieli odczytywać znaki czasu. Obaj w psychoterapii dostrzegli nie tyle narzędzie leczenia ludzi, ile manipulowania nimi. Psychoterapia jest sposobem na uporanie się z poczuciem winy. Jung dowiedział się o tym niejako z pierwszej ręki. Freud i Jung wiedzieli, że bogaci pacjenci, którzy uwierzyli w psychoterapię, zapłacą spore sumy, aby tylko uwolnić

się od poczucia winy, a jednocześnie i przede wszystkim uzyskać przyzwolenie na popełnianie czynów, które je wywołały. Zarówno Freud, jak i Jung dostrzegali, że z nowym odkryciem wiąże się wielka władza i spore zyski – to najlepiej tłumaczy powód zerwania ich wzajemnych stosunków. Nie chodziło o idee, lecz o kontrolę nad ruchem psychoanalitycznym oraz o władzę nad bogatymi pacjentami i ich zasobami finansowymi. Jung wiedział, co jest źródłem potęgi Freuda i chciał nim samodzielnie zawładnąć, miał dosyć bycia gojowskim „następcą tronu”.

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Freud otrzymał pierwsze zaproszenie do wygłoszenia wykładów na Clark University, Jung przyjął bardzo bogatego amerykańskiego pacjenta, Medilla McCormicka, potomka bogatej chicagowskiej rodziny, właścicieli „The Chicago Tribune” oraz firmy International Harvester. Napisał wówczas:

Los, który najwidoczniej uwielbia przedziwne spotkania, właśnie teraz sprowadził na mój próg jako pacjenta znanego Amerykanina (przyjaciela Roosevelta i Tafta, właściciela kilku dużych gazet, etc.). Naturalną koleją rzeczy boryka się on z tymi samymi sprzecznościami, które ja właśnie przezwyciężyłem, mogłem więc być mu bardzo pomocny, co pod niejednym względem jest satysfakcjonujące. Na moją bolesną ranę podziało to niczym balsam. Przypadek ten od dwóch tygodni pochłania moją uwagę do tego stopnia, że zaniedbałem swoich obowiązków⁴.

McCormick cierpiał na depresję i alkoholizm, a Jung, któremu ducha i pewności siebie dodało udzielone mu przez Freuda „rozgrzeszenie” z romansu z Sabiną Spielrein, uznał, że zna lekarstwo na jego problemy. Zalecił mu poligamię. Później McCormick opisał to wydarzenie w tych oto słowach: „Zalecił mi nieco flirtów – bo jestem bardzo niebezpiecznym i brutalnym człowiekiem, nie mogę zapomnieć o swoim dziedzictwie, wpływach wywieranych na mnie w dzieciństwie i o zatraceniu duszy – i kazał zapamiętać, że *wskazane dla mnie* może być posiadanie metres, jeśli kobiety miałyby mnie przed tym uratować”⁵. Zauroczenie poligamię Noll traktuje jako po części samousprawiedliwienie własnego zachowania Junga, ale uważa, że wyrastało ono również z pogłębiającego się zainteresowania „aryjskim” mistycyzmem – fascynacją narastającą proporcjonalnie do alienacji wobec Żyda-Freuda oraz tego, co Jung nazywał „żydowską” psychoanalizą.

Aryjsko-żydowski konflikt, podobnie jak wcześniejsza polaryzacja między tym, co mistyczne, a tym, co ateistyczne, był w istocie pretekstem do walki, która toczyła się o kontrolę nad nowymi technikami psychologicznymi i związane z nią finansowe korzyści. Freud odkrył nowy sposób kontrolowania ludzi poprzez manipulowanie na przemian ich poczuciem winy oraz pożądaniem, które je wywołało. Jung natomiast, doświadczywszy uprzednio na sobie, jak ogromną daje to władzę, później zaś odkrywając w biografii Freuda źródło owej potęgi, chciał ją samodzielnie zawładnąć. Pierwszy raz spotkał się z Medillem McCormickiem w Zurychu pod koniec 1908 roku, drugi raz w marcu 1909 roku, a później we wrześniu roku 1909 tym razem w Ameryce, podczas wspólnej z Freudem wizyty na Clark University.

Jung już wcześniej zdążył nawiązać kontakty z jedną z najzamożniejszych amerykańskich rodzin, teraz zaś zacierał ręce, przewidując korzyści, które mogły z tego wyniknąć. Po zerwaniu z Freudem, Jung zaczął rozgrywać własną grę. Swales udowadnia, że Freud przez całe swoje życie zawodowe miał obsesję na punkcie pieniędzy. W liście z 1899 roku wysłanym do Fliessa napisał: „Mój nastrój w dużej mierze uzależniony jest od zarobków. Dla mnie pieniądze to gaz rozweselający”. Najlepszym odzwierciedleniem stosunku Freuda do jego pacjentów jest karykatura, którą zamieszczono w gazecie „Fliegende Blätter”, popularnym wówczas piśmie satyrycznym. Rysunek przedstawia lwa, który spogląda na zegarek i mruczy pod nosem: „Już dwunasta, a Murzynów nie ma”. Lwem był Freud, Murzyni zaś oznaczali coś do zjedzenia; w swoich listach do Fliessa nazywał pacjentów „Murzynami”⁶. Drapieżnej naturze psychoanalizy dał wyraz już wcześniej w swoich relacjach z Jungiem. Pacjentami mieli być ludzie zamożni i wpływowi. Ci drudzy byli domeną Junga, jego aryjskiego następcy i spadkobiercy, który sprawił, że psychoanaliza nie stała się tylko specjalnością Żydów.

Jung dobrze odrobił lekcję – w istocie, nawet aż nazbyt dobrze – i konflikt między nim a Freudem rychło przekształcił się w walkę o to, kto przejmie nadzór nad rodzającymi się technikami kontrolowania ludzkiej psychiki. Jung mógł, podobnie jak wcześniej uczynił to wobec niego Freud, rozgrzeszyć oraz usprawiedliwić postępkami bogatego amerykańskiego młodzieńca i zyskać nad nim władzę poprzez manipulowanie jego poczuciem winy i czynami, które były jej źródłem. Konflikt między nimi był zapewne nieunikniony, ale jego kontekst ma również istotne znaczenie. Waśń między Jungiem i Freudem zbiegła się z pozyskaniem przez Junga bogatych, amerykańskich pacjentów. Ów spór nie dotyczył głównie idei i koncepcji; chodziło w nim głównie o pozycję i wpływy. O to, czym posiłkiem będą „Murzyni”.

Zanim rozłam między Jungiem a Freudem doprowadził w 1913 roku do ostatecznego zerwania wzajemnych stosunków, wydawało się, że w konflikcie tym przewagę uzyskuje Jung. Po nawiązaniu kontaktów z McCormickami, jedną z najzamożniejszych amerykańskich rodzin, Jung poznał Rockefellerów – najbogatszą rodzinę w USA – a stało się to za sprawą Edith Rockefeller McCormick, szwagierki Medilla, która przyjechała do Zurychu leczyć się z depresji. Kiedy rozeszła się wieść, że Jung dostał w 1916 roku grant o wartości dzisiejszych dwóch milionów dolarów, Freud przyjął ją z zazdrością i rozgoryczeniem. Aryjczycy kolejnym razem odnieśli triumf nad Żydami.

W celu złagodzenia ciosu, który ruchowi psychoanalitycznemu zadała apostazja Junga, jego „żydowski” odłam wystąpił z pomysłem utworzenia wokół osoby Freuda tajnego stowarzyszenia. Miało ono dbać o czystość nauki mistrza, zapewnić dalsze istnienie ruchu po jego śmierci, oraz, jak powiedział Ernest Jones, „monitorować Junga”⁷. W swojej bardzo stronniczo napisanej biografii Freuda Jones napisał: „Pomysł utworzenia bractwa nowicjuszy wziął się z jego chłopięcych wspomnień o «wielu tajnych stowarzyszeniach wziętych z literatury»”. L.J. Rather uważa, że Jones nawiązuje w tym miejscu do powieści Beniamina Disraeliego, zwłaszcza do

*Coningsby*ego i *Tancreda*; w obu książkach mówi się o żydowskim spisku, którego celem jest obalenie porządku społeczno-politycznego istniejącego w Europie. W książce *Coningsby* Disraeli napisał:

Nie znajdziesz w Europie wielkiego ruchu umysłowego, w którym Żydzi nie braliby licznie udziału. Pierwsi jezuici byli Żydami. Owa tajna dyplomacja rosyjska, która tak niepokoi Europę Zachodnią, jest zorganizowana i uprawiana głównie przez Żydów. Wielka rewolucja, która obecnie szykuje się w Niemczech, a która będzie w istocie drugą i donioślejszą w skutkach Reformacją... rozwija się całkowicie pod protektorem Żydów, którzy w Niemczech okupują już niemal wszystkie profesorskie katedry⁸.

Fakt, że Disraeli sam był Żydem, dodawało wiarygodności jego opowieściom – rzecz paradoksalna i frapująca zarazem. Cosima Wagner uznała za groteskowe, że coś takiego napisał Żyd i powiedziała o tym swojemu mężowi. Powieści Disraeliego oraz zawarte w nich rzekome demaskowanie żydowskich spisków obracał się wokół stwierdzenia, że „rasa jest wszystkim” (Houston Stewart Chamberlain zapożyczył je od Disraeliego); było ono stałym tematem dyskusji i rozmów jeszcze cztery lata później, kiedy ukazał się *Tancred*. Ponieważ Nietzsche należał w owym czasie do bliskiego kręgu znajomych Wagnera, prawdopodobnie był świadkiem rozmów o Żydach oraz tajnych stowarzyszeniach i być może również w nich uczestniczył. Rather analizuje hipotezę Jonesa, który powstanie tajnego stowarzyszenia złożonego ze zwolenników Freuda wiąże z powieściami Disraeliego, i wskazuje, że psychoanaliza była w istocie żydowskim spiskiem, zmierzającym do obalenia chrześcijaństwa. Phyllis Grosskurth twierdzi jednak, że pomysł stworzenia tajnego stowarzyszenia czuwającego nad prawidłowym rozwojem psychoanalizy, mógł wyjść od samego Freuda. Podobnie jak Jones, cytuje ona oficjalne wyjaśnienie dotyczące owego tajnego stowarzyszenia, ale nie zapomina przytoczyć jego kluczowych fragmentów, które on w swojej książce pominął. „Jones zaproponował, aby wokół Freuda ukonstytuować tajną radę, coś na wzór pretoriańskiej gwardii. Oczywiście celem, o którym wprost się nie mówiło, było obserwowanie Junga i składanie stosownych raportów Freudowi. Odpowiedź Freuda (z 1 sierpnia 1912 roku) była nader entuzjastyczna”:

Moją wyobraźnią natychmiast zawładnął twój pomysł tajnej rady, złożonej z najlepszych i najbardziej godnych zaufania ludzi, których zadaniem byłoby, gdy mnie już nie będzie, dbanie o dalszy postęp, rozwój i obronę sprawy przed osobistymi atakami oraz innymi niepomysłnymi wydarzeniami. Mówisz, że pomysł ten wyszedł od Ferencziego, ale możliwe, że to ja go zgłosiłem w lepszych czasach, kiedy miałem nadzieję, że Jung zgromadzi wokół siebie oficjalnych przywódców lokalnych stowarzyszeń. Dziś przykro mi to powiedzieć, ale związek taki musi zostać utworzony bez Junga oraz wybranych przewodniczących. Śmiem stwierdzić, że łatwiej mi będzie żyć i łatwiej przyjdzie umierać, wiedząc, że takie stowarzyszenie istnieje i czuwa nad moim dziełem. Wiem, że w pomysle tym jest także coś

chłopięcego, być może nawet romantycznego, ale chyba da się go zaadaptować w taki sposób, żeby sprostał wymaganiom rzeczywistości. Popuszczę wodze wyobraźni, tobie zaś pozostawiam rolę Cenzora⁹.

Obszerne początkowe fragmenty tego listu przytoczyła Grosskurth. Wyraźnie wynika z nich, że idea psychoanalizy jako tajnego stowarzyszenia była częścią koncepcji Freuda jeszcze wówczas, kiedy utrzymywał poprawne stosunki z Jungiem. Kiedy jednak doszło do ich zerwania, żydowski charakter tajnego stowarzyszenia stał się bardziej widoczny. Ostatecznie pomysł ten został wcielony w życie podczas sekretnej ceremonii, która miała miejsce w roku 1913; Freud wręczył wówczas Hannsowi Sachsowi, Karlowi Abrahamowi, Sandorowi Ferencziemu, Otto Rankowi oraz Ernestowi Jonesowi pokryte greckimi ornamentami pierścienie z wizerunkiem Zeusa. Fakt, że Freud tak ochoczo i entuzjastycznie odniósł się do tej koncepcji i nawet zamówił pierścienie, które były symbolem jej urzeczywistnienia, świadczy o tym, że podejrzania Grosskurth są uzasadnione. Najprawdopodobniej od samego początku był to pomysł Freuda. Takiego samego zdania jest Rather, który twierdzi, że Freud już jako młody człowiek był członkiem tajnych stowarzyszeń. Twórca psychoanalizy darzył wielkim podziwem i szacunkiem Ernsta Bruecke, swojego wykładowcę fizjologii, który wspólnie z Emilem du Bois-Reymondem i Hermannem Helmholtzem w roku 1852 postanowił „stworzyć.. rodzaj naukowej masonerii...”, której celem było doszczętne zniszczenie wszelkich pozostałości po witalizmie”. Ponadto, jako uczeń gimnazjum, Freud był pod silnym wpływem swojego kolegi, Heinricha Brauna; pisze o nim: „rozbudził we mnie mnóstwo rewolucyjnych skłonności”. Freud był również członkiem żydowsko-masońskiej organizacji B'nai B'rith, nic więc dziwnego, że jego koncepcja tajnego stowarzyszenia obracała się wokół roli Żydów w chrześcijańskim, a konkretniej, w katolickim świecie austro-węgierskiego imperium, w którym przejście na chrześcijaństwo, tak jak to uczynił sławny kompozytor Gustaw Mahler, było niezbywalnym warunkiem zrobienia artystycznej albo naukowej kariery. Freud nie był ortodoksyjnym Żydem; nienawidził wszystkich religii i uważał je za „iluzje”, ale złościła go niepodzielna hegemonia chrześcijaństwa w Wiedniu oraz fakt, że może ona zagrozić jego ambicjom. Chrześcijaństwo było być może iluzją, ale nie zmieniało to faktu, że mogło udaremnić jego karierę.

Owa niechęć daje wyraźnie o sobie znać w słynnym fragmencie *Psychopatologii życia codziennego*, opowiadającym o dwóch Żydach, którzy spotykają się na wakacjach na chorwackim wybrzeżu. Jednym z nich jest Freud, drugim zaś młody człowiek, który zna jego prace i chce się dowiedzieć, dlaczego nie potrafi zapamiętać słowa ze znanego wersu *Eneidy*. Brzmi on: *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* („Kiedyś niech powstanie mściciel z naszych kości”). Słowem, którego nie jest w stanie zapamiętać jest „aliquis”; stale rozdziela je na „a-liquis”. Na tej podstawie i po długiej analizie Freud, niczym współczesny Sherlock Holmes, wyciąga wniosek, że młodzieniec obawia się, iż jego partnerka jest w ciąży. Niezdolność do zapamiętania wyrazu świadczy o ambiwalencji będącej rezultatem stłumienia:

młody Żyd chce potomka, który będzie jego mścicielem i weźmie pomstę na „Rzymie”, obawia się jednak, że urodzi go niewłaściwa kobieta, a to zagrozi jego karierze. To, że młodzieniec martwi się o swoją karierę ujawnia się, kiedy rozmowa schodzi na temat „rasy”, czyli na kwestię żydowską: „W trakcie rozmowy weszliśmy, nie wiem już, w jaki sposób, na temat społecznego statusu rasy, do której obaj należymy; jego ambicje spowodowały, że zaczął rozwodzić się w skargach nad tym, że jego pokolenie skazane jest (jak to ujął) na zmarnowanie, bo nie może rozwinąć swoich zdolności ani zaspokoić potrzeb”¹⁰.

Wers rozpoczynający się od słowa *excoriare* ma tu istotne znaczenie. Pochodzi, jak wsomniano, z *Eneidy* i jest częścią klątwy, którą Dydona rzuca na Eneasza, założyciela Rzymu za to, że ją zdradził. Żydowscy rewolucjoniści, na przykład Ferdynand Lasalle, używali tego cytatu, kiedy podnosili krzyk przeciwko „Rzymowi”, czyli Kościołowi katolickiemu i państwowi, w których katolicyzm był religią państwową. Konflikt między Rzymem i Kartaginą miał szczególne znaczenie dla Freuda; utożsamiał się z Semitą Hannibalem, który wyruszył na podbój Rzymu. Rather uważa, że Freud był pod wpływem Mojżesza Hessa, prekursora syjonizmu i socjalizmu, oraz nauczyciela Karola Marksa. Książka Hessa zatytułowana *Rzym i Jerozolima*, była wczesnym odzwierciedleniem narastających oczekiwań i ambicji Żydów, zamieszkujących chrześcijańską Europę¹¹.

Młody Żyd nie potrafi wiernie przytoczyć klątwy Dydony, co skłania Freuda do powrotu do kwestii żydowskiej. Wydobywa z pacjenta kolejne skojarzenia, one zaś powodują, że psychoanaliza wraca ponownie do kwestii społecznych i politycznych aspiracji Żydów: „Myślę teraz” – kontynuował młodzieniec – „o Szymonie z Trydentu, którego relikwie dwa lata temu oglądałem w jednym z tamtejszych kościołów. Myślę o oskarżaniu Żydów o rytualne składanie krwawych ofiar, za co właśnie teraz znowu się ich obwinia i broszurce Kleinpaula, który w tych wszystkich rzekomych ofiarach widzi inkarnacje, czyli rzecz można, nowe wydania Zbawiciela”¹².

Rather uważa, że jest to nawiązanie do zjawiska oskarżania Żydów o rytualne morderstwa, ale także do konkretnego przypadku sprawy Tiszy-Eszlara z roku 1882. Zwrot „właśnie teraz” sugeruje jednak, że równie dobrze wypowiedź tę można by odnieść do sprawy Dreyfusa. Alfred Dreyfus, oficer armii francuskiej, w roku 1894 został oskarżony o zdradę, ale wyrok skazujący został zrewidowany w 1906 roku. Prosta prawda jest taka, że obawy związane z żydowskim spiskiem w ostatnim dwudziestopięcioletniu XIX stulecia były dosyć rozpowszechnione. Powieści Disraeliego są odzwierciedleniem owej obsesji, lęku przed żydowsko-masońskim spiskiem dążącym do obalenia istniejącego porządku i zastąpienia go rządami Żydów nad światem, co wielu ludzi utożsamiało z nadejściem Antychrysta. Obawy te z całą mocą ujawniły się w sprawie Dreyfusa, później zaś umocniły się po zwołaniu syjonistycznego kongresu w Bazylei (1896), który był reakcją na oskarżenie i proces Dreyfusa; wówczas to Teodor Herz wezwał do utworzenia żydowskiego państwa.

W dalszym toku psychoanalizy Freud dochodzi do wniosku, że ambiwalentne uczucia młodzieńca oraz zapomnianie przezeń wspomnianego wyrazu rodzi

podejrzanie, iż z jednej strony chce mieć potomka, który go pomści, z drugiej zaś tego nie chce, bo mściciela mogłaby urodzić osoba niewłaściwa i niepożądana. „Sprzeciw ten wynika ze stłumienia, oraz z myśli, które mogłyby wywoływać odwrócenie uwagi”¹³.

Odwrócenie uwagi, ale od czego? W *Degenerate Moderns* omawiam objaśnienie Swalesa dotyczące tego właśnie fragmentu *Psychopatologii życia codziennego*, wedle którego żaden młodzieniec w istocie nie istnieje. Freud przeprowadza psychoanalizę samego siebie i w zakamuflowany sposób czyni wyznania na temat własnego romansu z Minną Bernays (określiłem to mianem syndromu Dimmesdale’a), który został skonsumowany niedaleko Trydentu we wrześniu 1900 roku. Romans ten jest źródłem koncepcji kompleksu Edypa, wedle której „wszyscy mężczyźni” pragną sypiać ze swymi matkami albo siostrami. Tak więc młodzieńcem owym jest sam Freud, a ów młody człowiek ma wyraźną świadomość swojego miejsca, które jako Żydowi zostało mu przypisane w społeczeństwie, a także tego, że nie jest w stanie nic na to poradzić, chyba że skapituluje przed „Rzymem” i nawróci się na chrześcijaństwo. O ile kompleks Edypa jest przeniesieniem poczucia winy Freuda i uczynieniem z niego „naukowej” prawidłowości, a odkrycie rzeczywistej natury człowieka wiąże się z uwolnieniem go od wszelkiej winy w tej sprawie, niezdolność zapamiętania kluczowego słowa z wiersu z *Eneidy*, zaczynającego się od „Excoriare”, jest zawoalowanym wyrazem jego żydowskiej wrogości wobec Rzymu i, być może, skrytą próbą przekazania czytelnikowi, co w obliczu tego niemożliwego do zaakceptowania stanu rzeczy zamierza uczynić. W tym celu, aby zasugerować swoje intencje, chwytą się typowego zabiegu, polegającego na odwołaniu się do postaci literackiej, nigdy jednak nie formułuje ich wprost. Podobnie jak ów młody człowiek będący zakamuflowanym przedstawieniem jego samego, Freud jest pełen sprzeczności i ambiwalentnych uczuć. Chce znaleźć mściciela i jednocześnie go się obawia. Chce ujawnić i zarazem ukryć plan zemsty oraz to, co jest powodem jego resentymentu.

Freud posłużył się kompleksem Edypa dla usprawiedliwienia swojego romansu z Minną Bernays, ale idea ta nie jest jego autorstwa. Na pomysł koncepcji kompleksu Edypa nie wpadł bynajmniej dzięki autoanalizie – jak twierdził i co Jones upowszechnił w jego biografii – lecz zapożyczył ją od Nietzschego z *Narodzin tragedii*:

Edyp mordercą ojca, mężem własnej matki, Edyp autorem rozwiązania zagadki Sfinksa!... tam, gdzie siły przepowiedni i magii przerwały kłutwą współczesności i przyszłości, sztywne prawo indywiduacji i w ogóle zasadniczy czar natury, tam jako przyczynę trzeba zakładać jakiś niesłychany czyn wbrew naturze — jak tu kazirodztwo. Jakże bowiem zmusić naturę do wydania własnych tajemnic, jeśli nie przez zwycięski wobec niej opór, to znaczy przez nienaturalność? To rozpoznanie widzę zawarte w owej odrażającej troistości losu Edypa: ten sam, kto rozwiązuje zagadkę natury — owego dwoiście ukształtowanego Sfinksa — musi też, morderca ojca i mąż matki, naruszyć tej natury najświętszy porządek. Mit jakby nam nawet podpowiadał, że mądrość, a zwłaszcza mądrość dionizyjska, jest występkiem wo-

bec natury, że ten, kto swą wiedzę strąca naturę w otchłań unicestwienia, także na sobie musi doświadczyć likwidacji natury. „Szczyt mądrości zwraca się przeciw mędrcom: mądrość jest zbrodnią przeciw naturze¹⁴.”

Freud w czasach studenckich korespondował z Nietzschem, wiemy więc, że znał jego dzieła. Zdaniem Torreya, „Freud niewątpliwie zawdzięcza Nietzschemu koncepcję id¹⁵”, nie przytacza jednak powyższego fragmentu *Narodzin tragedii* jako źródła idei kompleksu Edypa. Wiemy również, że Freud nigdy nie wspominał o Nietzschem, miał bowiem obsesję ukrywania szlaków swojego rozwoju intelektualnego. We fragmencie *Narodzin tragedii*, zdecydowanie wyraźniej niż w bardzo ocenzonego ujęciu Freuda, widzimy receptę rozstrzygnięcia dylematów młodzieńca z jego książki, sposób, w jaki ambitny Żyd może osiągać swoje cele bez płaszczenia się przed „Rzymem”, a konkretniej, przed katolicką monarchią Habsburgów, którzy w tamtym czasie władali cesarstwem austro-węgierskim. Kazirodztwo od dawna było częścią rewolucyjnej tradycji iluminatyzmu. Shelley uczynił z niego oś swego rewolucyjnego poematu *Rokosz islamu*. Nietzsche stwierdza wyraźnie, że kazirodztwo ma konsekwencje polityczne. Zabijając ojca i/ albo zostając małżonkiem własnej matki, rewolucjonista na modłę Edypa potrafi „zmusić naturę do wydania własnych tajemnic”. Wiedza, zwłaszcza ta dotycząca zakazanych praktyk seksualnych, równa się władzy, zdolności wywołania rewolucji, podobnej do tej, która w 1789 roku wybuchła we Francji, a może nawet większej i potężniejszej. Wspomniane już motto *Objaśniania marzeń sennych*, pierwszej książki Freuda, co prawda nie wprost i w sposób zakamuflowany, ale ujawnia jednak polityczny program ruchu psychoanalitycznego: *Flactere si nequeo superos, Acheronta movebo* („Jeśli nie nakłonię niebios, poruszę piekło”).

Freud przedstawia tu rewolucyjną psychologię, wedle której namiętności, za nim znajdują się pod kontrolą rozumu, działają niczym tajni agenci, zdradzają go bowiem i wymykają się spod jego władzy, a świadectwem tego są rzeczy pozornie nieistotne i błahe: zapominanie obcych słów bądź mylenie ich i zastępowanie innymi. Id, czyli – wedle tradycji klasycznej – namiętności i pożądania, odpowiada potęgą Piekła, które przyzywa Dydona, żeby pomściły Kartaginę. Freud, który nie mógł liczyć na wsparcie jego kariery przez czynniki będące u władzy w cesarstwie austro-węgierskim, kładzie podwaliny pod rewolucyjną w swym charakterze psychologię, dzięki której *id* będzie służyło celom politycznym i ekonomicznym. Tajne stowarzyszenie służyć ma popularyzacji politycznego programu ruchu psychoanalitycznego, a siła psychoanalizy leży w manipulowaniu relacjami, w których jedna ze stron ujawniła swoje najskrytsze pragnienia oraz tajemnice, dla osiągnięcia osobistych, finansowych, a ostatecznie także i politycznych korzyści. Nawiązując do Dydony i jej pragnienia zemsty na Rzymie, Freud w listach do Wilhelma Fliessa nazywa siebie współczesnym Hannibalem, „Semitą”, który, żeby dotrzeć do Rzymu, przeprowił się przez Alpy (podobnie uczynić będzie musiał Freud). Podobnie jak kartagiński wódz, Freud nie zamierzał bezpośrednio zaatakować Rzymu; podobój miał się dokonać w sposób niedostrzegalny dla zaatakowanych. Koncepcja kompleksu

Edypa i opierająca się na nim psychoanaliza od samego początku miały cel polityczny. Było nim zawojowanie Rzymu, czyli zniszczenie wpływów Kościoła katolickiego oraz państw, które tak jak cesarstwo austro-węgierskie, opierały się na jego religijnym porządku.

Nic dziwnego zatem, że Freud przekształcił psychoanalizę w tajne stowarzyszenie. Zniszczenie Rzymu, obalenie „tronu i ołtarza” w XVIII wieku – okresie największego rozkwitu tajnych organizacji – niezmiennie było podstawowym celem, do którego dążyły. Psychoanaliza zawsze była „żydowskim” (przynajmniej w oczach Freuda) spiskiem, zmierzającym do zmobilizowania potęgi Acherontu przeciwko Rzymowi i Wiedniowi. Od samego początku miała charakter rewolucyjny, w politycznym tego słowa znaczeniu; kiedy konflikt z Jungiem rozwiął nadzieje Freuda, że ster i schedę po nim przejmie aryjczyk, stało się to tym bardziej oczywiste, że przejęła język i cały sztafaż przypisywany przez dziewiętnastowiecznych autorów tajnym stowarzyszeniom. Twierdzili oni, że psychoanaliza stała się żydowsko-masońskim spiskiem dążącym do obalenia istniejącego ładu.

11 września 1899 roku Freud napisał do Fliessa, że jest „zasmucony i rozgoryczony” sprawą Dreyfusa¹⁶. „Nie ma wątpliwości, do której ze stron należy przyszłość”¹⁷. Jako że rehabilitacja Dreyfusa nastąpiła dopiero po pięciu latach, Freud z pewnością uznał, że antysemita wygrywa. A może miał coś innego na myśli? Zanim jeszcze w roku 1902 w *Psychopatologii życia codziennego* wspominał o zawiedzionych nadziejach Żydów i niemożliwości realizowania przez nich swoich ambicji, w wyobraźni społecznej dokonano się już trwałe połączenie „Żyda” z „masonem”. Jeśli Freud znał tezy i poglądy przedstawiane w antysemitycznych traktatach i rozprawach, musiał być świadom tego faktu. W konserwatywnych kręgach społeczeństwa oraz antyrewolucyjnej literaturze tamtych czasów zbitka pojęciowa, łącząca Żyda i masona stała się rzeczywistością. Nim Freud napisał swoją *Psychopatologię życia codziennego*, Adama Weishaupta, ucznia jezuitów oraz wykładowcę i profesora prawa kanonicznego w katolickiej Bawarii, powszechnie nazywano już Żydem. Jeżeli Freud dostrzegał narastającą falę antysemityzmu oraz fakt, że w wyobraźni społecznej powszechnie funkcjonować zaczęła zbitka *judeo-maçonnerie*, nie mogło mu być obce nazwisko Barruela, ponieważ wymienia go dosłownie we wszystkich pracach traktujących o „żydowsko-masońskim” spisku, a jego dzieło traktowano w nich jako podstawowe źródło. Oprócz pozycji autorów francuskich piszących o iluminatyzmie, mniej więcej w tym samym czasie w Niemczech ukazały się dwie książki również poświęcone temu zagadnieniu: Ludwiga Wolframa *Die Illuminaten in Bayern Und Imre Verfolgung* (1899-1900) oraz Leopolda Engela *Geschichte des Illuminaten Ordens* (1906).

J.M. Roberts, który nie jest orędownikiem Barruela (jego *Memoirs* określa mianem „steku bzdur”, w swojej książce *The Mythology of Secret Societies* uznaje go za *fons et origo* teorii spiskowej, a *Memoirs* nazywa „katechizmem mitologii tajnych stowarzyszeń i niezbywalnym fundamentem przyszłej literatury antymasońskiej”¹⁸. „*Toute la politique anti-maçonnerie du XIX siècle a ses sources dans le livre de l'abbé Barruel*” – pisze największy autorytet w dziedzinie „osiemnastowiecznej

myśli francuskiej”¹⁹. Skoro Freud był zaznajomiony z kontrowersjami dotyczącymi „społecznego statusu rasy, do której obaj należymy”, wiedział również, że Żydów oskarżano o przynależność do tajnego stowarzyszenia wywodzącego się z masonerii albo iluminatów; miał świadomość, że tajne stowarzyszenie z definicji jest organizacją rewolucyjną, dążącą do obalenia istniejącego porządku i wiedział, że osobą, na którą powoływali się wszyscy antysemicki autorzy, był ojciec Barruel. To, iż Barruel w swoim liczącym dwa tysiące dwieście stron dziele ani razu nie użył słowa „Żyd”, nie zmienia faktu, że czynili to ci, którzy się na niego powoływali. Zanim Freud w 1902 roku napisał *Psychopatologię życia codziennego*, skojarzenie Żyda z masonem uległo rozszerzeniu, tworząc triadę Żyd-mason-satanista. Vitz twierdzi, że Freud w roku 1888 zawarł pakt z diabłem podczas *Walpurgisnacht*, co było bezpośrednim naśladownictwem sceny z *Fausta* Goethego.

Wszystko to, zwłaszcza zaś nawiązanie do Wergiliusza i Goethego, świadczy o tym, że Freud nie był w istocie naukowcem-przyrodnikiem, lecz literatem świadomie wykorzystującym motywy i postaci stanowiące wspólne, literackie dziedzictwo Zachodu. Koncepcję kompleksu Edypa zawdzięczał Sofoklesowi i Nietzsche (do czego się oczywiście nigdy nie przyznał) i dokładnie tak samo, jak Adam Weishaupt, którego postać opisał Barruel, wykorzystywał wszelkie wpływy i formy nacisku, którymi rozporządzał. Nasta Weber w *World Revolution* stawia tezę o bezpośrednim organizacyjnym powiązaniu łączącym iluminatów z bolszewikami; teza ta była źródłem teorii spiskowej, która w trudnych ekonomicznie i politycznie czasach znajdowała niemały posłuch. Więcej poważnych argumentów można jednak przytoczyć na poparcie hipotez i twierdzeń odnoszących się do literackich wpływów iluminatyzmu. Opublikowanie w roku 1787 tajnych dokumentów iluminatów spowodowało, że książkę Bawarii mimowolnie zapewnił Weishauptowi nieśmiertelność, czego on sam, mimo wszelkich organizacyjnych talentów, którymi dysponował, samodzielnie nigdy nie byłby w stanie osiągnąć. *Memoirs* pióra ojca Barruela, rozstawiły go jeszcze bardziej, gdyż książka ta, która ukazała się na przełomie stuleci, była nadzwyczaj poczytna we wszystkich tych krajach Europy, gdzie została wydana. Jak pamiętamy, Mary Godwin Shelley po przeczytaniu Barruela, unieśmiertelniła Weishaupta, tworząc postać doktora Frankensteina. Nawet tak szczerzy i oddany rewolucjonista jak Buonarotti o spisku iluminatów dowiedział się nie dzięki bezpośredniemu wprowadzeniu go w ich sekrety, ale, tak samo jak Shelley, za sprawą lektury książki Barruela. Mamy tutaj na myśli wpływy *stricto* literackie, nie zaś, jak mówią Niemcy, *Drahtziehertheorie*. Freud, tak jak Shelley i Buonarotti, o spisku iluminatów, Żydów, masonów i satanistów dowiedział się z lektur, wszystkie one zaś odwoływały się do Barruela.

To, że Freud ani razu nie wymienia nazwiska Barruela, nie jest niczym zaskakującym. Nie wspomniał wszak również o Nietzsche, a już na pewno nie przyznał się, że to jemu zawdzięcza koncepcję kompleksu Edypa. W istocie rzeczy nigdy wprost nie wymienił żadnych osób ani dzieł, którymi się inspirował. Był mistrzem w ukrywaniu drogi i szlaków swojego rozwoju oraz intelektualnych osiągnięć. W liście do Fliessa, datowanym na 3 grudnia 1897 roku – a był

to okres wyjątkowo dla niego niespokojny i trudny – Freud łączy swoją żydowską niechęć do Rzymu z postacią Hannibala, którego podziwiał jako chłopiec, ale zaraz po tym gwałtownie ucina dalsze wywody na temat swoich skojarzeń, żeby nazbyt czytelnie nie ujawniać czy to własnych intencji, czy to źródeł, na których się opierał. „Moja tęsknota do Rzymu jest sama w sobie wysoce neurotyczna. Wiąże się ona z postacią Semity Hannibala, którego w czasach gimnazjalnych wielbiłem jako bohatera, a tego roku nie zbliżyłem się do Rzymu bardziej niż, on to uczynił po bitwie nad jeziorem Trazymeńskim. Ponieważ badam to, co nieświadome, stałem się bardzo interesujący dla samego siebie. Szkoda, że unika się mówienia o rzeczach najbardziej osobistych: *Das beste was Du weisst, / Darfts du den Buben nich sagen*. Cytat „I tak, coś poznał najwyraźniej/Powiedzieć chłopcom wszak ci nie wypada”^{*} pochodzi z *Fausta* Goethego i po raz kolejny otrzymujemy od Freuda zakamuflowane nawiązanie do czegoś, do czego otwarcie nigdy chyba by się nie przyznał, aby nie stracić autorytetu. Wpływu Goethego na Freuda nie sposób przecenić i wielu autorów o tym pisze. Większość jednak zapomina wspomnieć, że Goethe był iluminatą, a jego zakonne imię brzmiało Abaris. Goethe był jednym z tych pisarzy, którzy przystąpili do iluminatów w czasach, kiedy organizacja działała, i to zdecydowanie różni go od Shelleya oraz innych, którzy zainteresowali się nimi za sprawą lektur, przede wszystkim pod wpływem książki Barruela. Kiedy Weishaupt zmuszony był uciekać z Bawarii, Goethe był jednym z tych, którzy usilnie zabiegali o znalezienie mu jakiejś synekury (W. Daniel Wilson twierdzi, że Goethe był podwójnym agentem i szpiegował iluminatów w służbie Karola Augusta, księcia Weimaru, co miało służyć utrzymaniu nad nimi kontroli). O tajnych stowarzyszeniach Goethe napisał wprost w swojej powieści *Wilhelm Meister*, ale z identycznej tradycji wyrasta także *Faust*.

W liście do Fliessa Freud pisze o swoim pragnieniu podboju Rzymu, identyfikuje się z Semitą Hannibalem, następnie zaś, poprzez nawiązanie do Goethego, twierdzi, że niczego więcej powiedzieć nie może, bo gdyby to uczynił, utraciłby władzę i autorytet. Kiedy jednak wie się, o co rzeczywiście chodzi Freudowi, nie ma on żadnej nad nami władzy. Innymi słowy, psychoanaliza jako narzędzie manipulacji funkcjonuje i sprawdza się tylko wtedy, kiedy działa w ukryciu. Dlatego właśnie z istoty swojej ma konspiracyjny i spiskowy charakter. Spiski osiągają swoje cele jedynie wówczas, kiedy ich istnienie udaje się zachować w pełnej tajemnicy. Z chwilą kiedy ich rzeczywiste cele zostają ujawnione, pozostają daremnym przedsięwzięciem. Vitz stwierdza, że Freud spalił swoje prywatne papiery nie raz, ale dwukrotnie, żeby zatrzeć ślady i zmylić przyszłych badaczy jego dzieła. Jedynym bezpiecznym wnioskiem, jaki można wyciągnąć z faktu powołania się Freuda na cytaty z Goethego, jest ten oto, że jeśli jakąś ideę bądź źródło uznawał za ważne (*Das Beste was Du weisst*) dbał o to, żeby ich nie ujawniać (*Durfts Du den Buben doch nich sagen*).

Nie oznacza to oczywiście, że nie ma żadnych dowodów na to, że Freud czytał Barruela i znał treść manuskryptów iluminatów. Dowód ten zawiera się w tekście

^{*} J.W. Goethe, *Faust*, tłum. W. Kościelski, cyt. za: *Dzieła zebrane*, Warszawa 1956, t. III, s. 266 (przyp. tłum.).

książki Barruela. Mówiąc o pseudonimach spiskowców, Barruel tłumaczy, że Zwack, powodowany nienawiścią do władców, nazwał się „Filipem Strozsim, na cześć sławnego florenckiego spiskowca, który po zamordowaniu Aleksandra de Medici podniósł jawny bunt przeciwko swemu suwerenowi, a później własnym sztyletem pchnął się w pierś, wznosząc okrzyk zemsty: *Excoriare aliquis nostris ex ossibus ul tor*”²⁰.

We fragmencie poświęconym sposobom pozyskiwania nowych członków zakonu, mającym bezpośredni związek z omawianymi powyżej skłonnościami i zamiarami Freuda, Weishaupt poucza swoich zwolenników, aby szukali:

bystrych i energicznych młodych ludzi. Nasi adepci muszą być ujmujący, interesujący, pełni odwagi, śmiałości oraz inicjatywy; muszą również być giętki i łatwi do kierowania, posłuszni, ulegli i towarzyscy. Szukajcie także tych, których spośród innych wyróżnia władza, szlachectwo, bogactwo albo wiedza, *szlachciców, możnych, bogatych, poszukujących*. Nie cofajcie się przed zadawaniem bólu, ani przed niczym innym, co pozwoli pozyskiwać takich adeptów. Jeżeli nie naklonię Niebios, poruszę Piekło.

*Flectere si nequas superos. Acheronta movebo*²¹.

Podobieństwa między tajnymi stowarzyszeniami Freuda i Adama Weishaupta stają się jeszcze bardziej uderzające, kiedy przyjrzeć się incydentom, które w obu przypadkach zagroziły istnieniu owych organizacji. Chodzi o akty kazirodztwa. Jung wezwał Freuda, aby opisał swój związek ze szwagierką, a wówczas Freud zrejterował i powiedział tylko: „Nie mogę ryzykować mojego autorytetu”. W liście do Hertela, współuczestnika spisku, Weishaupt przyznaje się do romansu ze szwagierką, która była wówczas w ciąży. Barruel opisuje to w następujący sposób:

A teraz pozwól mi w najgłębszym sekrecie przedstawić ci, co noszę w sercu. Nie daje mi to spokoju, czyni niezdolnym do wszystkiego. Jestem nieomal zrozpaczony. Mój honor jest zagrożony, ja zaś jestem w przededniu utraty reputacji, która zapewniła mi tak wielką władzę nad naszymi ludźmi. Moja szwagierka jest brzemienna²².

Weishaupt prosi następnie Hertela o pomoc w zorganizowaniu zabiegu aborcyjnego („nie jest za późno, aby podjąć tę próbę, jako że jest ona dopiero w czwartym miesiącu”), ale najdotkliwszy jest dla niego lęk, że przyznanie się do popełnienia aktu kazirodztwa ze szwagierką zrujnuje jego autorytet:

Najbardziej w tym wszystkim dręczy mnie to, że moja władza nad naszymi ludźmi ogromnie na tym ucierpi, ujawnię bowiem moją słabą stronę, oni zaś nie omieszkają czuć się ode mnie lepsi za każdym razem, gdy będę im kazał o moralności i do cnoty oraz skromności nakłaniał²³.

W przypadku Weishaupta kazirodztwo nie miało żadnego związku z głoszonymi przez niego ideami, później jednak stało się częścią tajemnego, rewolucyjnego programu. Odgrywało kluczową rolę nie tylko w twórczości Shelleya i Byrona, ale także w życiu obu poetów. Shelley, czerpiąc ze spuścizny iluminatów, powziął plan

spisku i realizując go, najpierw nawiązał kontakty seksualne ze swoją szwagierką Claire, później zaś posłał ją do Byrona, żeby go uwiodła. „Kazirodczy związek”, bo tak wówczas szepetano o ich wzajemnych relacjach, miał się do końca zrealizować z chwilą kiedy Byron uwiedzie Mary Godwin lub zostanie przez nią uwiedziony, zanim jednak do tego doszło i kazirodcza intryga ziściła się, Shelley przeżył załamanie nerwowe. Freud, wzorując się na Nietzschem, widział w kazirodztwie sposób zmuszenia natury do ujawnienia jej tajemnic i drogę przejścia jej potęgi i mocy, rozumiał jednak przy tym, iż tajemnica będąca źródłem jego władzy nad naturą, musi pozostać w ukryciu, bo tylko wtedy będzie ją mógł zachować. Gdyby inni ludzie, na przykład Jung, dowiedzieli się, jaki związek łączył Freuda z jego szwagierką Minną, zyskaliby klucz do jego „zagadki sfinksa”, to zaś oznaczałoby upadek jego autorytetu, a co za tym idzie, także i władzy. Zrozumieliby również, że rzeczywistym źródłem koncepcji kompleksu Edypa są wyrzuty sumienia.

Jeszcze wyraźniejsze i bardziej uderzające niż literackie odniesienie oraz związek między kazirodztwem i utratą autorytetu są podobieństwa łączące iluminatyzm i psychoanalizę. Zarówno pierwszy, jak i druga głosiły, że zgłębiają tajniki ludzkiej duszy dzięki uważnej obserwacji pozornie przypadkowych i błahych gestów i lapsusów. Wspólnie opierały się na głębokim, quasi-konfesyjnym „rachunku sumienia” pacjenta lub adepta, podczas którego iluminata bądź psychoanalityk poznawał najintymniejsze szczegóły ich życia, które później mogły być wykorzystane przeciwko nim. Zarówno iluminatyzm, jak i psychoanaliza stały się zakamuflowanym narzędziem sterowania ludzką psychiką, gdyż poznając namiętność i pożądania dla danej jednostki najważniejsze, iluminata lub psychoanalityk odpowiednio nimi manipulował. Iluminatyzm głosił, że jest rodzajem karności, doskonalenia się i dążenia do doskonałości, ale Agethen, porównując iluminatyzm do niemieckiej tradycji pietyzmu, z której wyrósł, nie pozostawia wątpliwości, że „samowiedza nie była celem ostatecznym religijno-transcendentalnego pragnienia dostąpienia zbawienia; samowiedza oraz wiedza ludzkości były raczej narzędziami kontroli, mającymi służyć urzeczywistnieniu utopijnego rajy na ziemi”²⁴.

Tak więc, psychoanaliza i iluminatyzm sprowadzały się w gruncie rzeczy do tego samego – pochodzące z iluminatyzmu pojęcie *Seelenanalyse* stanowi po prostu niemiecki odpowiednik psychoanalizy. I *vice versa*. Iluminatyzm i psychoanaliza różnią się szczegółami, które zmieniały się w taki sposób, aby odpowiadać na zapotrzebowanie epoki wierzącej, że to nie tajne stowarzyszenia, ale „nauka” i „medycyna” doprowadzą do ziszczenia się rajy na ziemi. I psychoanaliza, i iluminatyzm imiały się tego, co jeden z późniejszych autorów określił mianem *Seelenspionage*, czyli szpiegowanie duszy. Wspólnie wykorzystwały w praktyce masonską doktrynę o dwóch prawdach, czyniąc ją częścią swej istoty. To, co wiedział adept, nie było tym samym, co było wiadome osobie, która go kontrolowała. Pacjent postrzegał psychoanalizę jako rodzaj wyzwolenia, terapeuta zaś podsycił jego złudzenie, przekształcając je w narzędzie kontroli. Psychoanaliza przejęła wszystkie charakterystyczne dla iluminatyzmu sposoby kontrolowania umysłu, ale w iluminatyzmie bez trudu doszukać się można wczesnej postaci psychoanalizy, zamysłu, który

powstał, rozwijał się i był promowany przez oświecenie. Christian Thomasius na samym początku epoki oświecenia, w roku 1691 pisał o „ponownym odkryciu nauki, dobrze uzasadnionym i wysoce dla dobra wspólnego niezbędnym”; chodziło o to, że nauka „potrafi rozpoznawać to, co skrywają ludzkie serca i czynić to nawet wbrew ich woli, na podstawie szczegółów ich codziennego obejścia”²⁵.

Istotą psychoanalizy jest to, co czynił Freud, który jako wzorcowy psychoanalityk, jak sam o sobie napisał, odgrywał rolę „ojca spowiednika”. Manipulacja spowiedzią i rachunkiem sumienia jest sednem iluminatyizmu i dobrze udokumentowanym faktem. Adam Weishaupt przez osiem lat był uczniem jezuitów. Tworząc swoje tajne stowarzyszenie, sięgnął po prostu po *Ćwiczenia duchowne* Ignacego Loyoli, zaanektował dla swoich potrzeb jego koncepcję rachunku sumienia i przekształcił ją w duchu iluminatyizmu. Pod względem stosunku do jezuitów Weishaupt jest wręcz modelowym przykładem ambiwalencji. Nienawidził ich, ale wyznał Friedrichowi Muenterowi, że jako młody człowiek omal nie został jednym z nich (*dass er als junger Mann „selbst nahe dabey war, Jesuit zu werden”*)²⁶. Odzierając rachunek sumienia z jego transcendentalnej treści i likwidując ograniczenia, które na spowiednika nakłada Kościół (zwłaszcza bezwzględny nakaz i obowiązek dochowania tajemnicy spowiedzi), Weishaupt uczynił ze spowiedzi narzędzie manipulacji i sprawowania kontroli nad ludźmi. Rachunek sumienia, pozbawiony cech właściwych sakramentalnej spowiedzi, stał się tylko *Seelenspionage*. Zamiast wyzwolić penitenta od grzechu, uzależnił go od „spowiednika”, umożliwiał stosowanie wobec niego szantażu, częściej jednak manipulowanie nim dzięki wykorzystaniu namiętności i pragnień, które penitent szczegółowo opisał. Iluminatyizm nie jest adaptacją duchowości Ignacego Loyoli, ale jej wypaczeniem.

Według Barruela, Weishaupt „pogardzał dziećmi Benedykta, Franciszka i Ignacego, [ale] podziwiał instytucje stworzone przez ich świętych założycieli, zwłaszcza zaś dzieło Ignacego, którego reguła tak wielu pełnych zapału ludzi, rozproszonych po całym świecie zjednoczyła w dążeniu do tego samego celu i pod tym samym przywództwem”. Barruel pisze, że Weishaupt „zrozumiał, że można to przejąć, niczego w tym nie zmieniając, a wykorzystywać w celach diametralnie odmiennych”²⁷. Agethen cytuje jezuitę Baltazara Gracjana, który w swojej wydanej w roku 1647 książce zatytułowanej *Orocula manual y arte de Prudencia*, wyjaśniał, „jak kontrolować innych, jak zyskać wpływ na ich wolę, dzięki znajomości ich upodobań i słabości. Obserwacja drugiego [człowieka] i dowiedzenie się o nim wszystkiego, co możliwe, staje się najważniejszym narzędziem władzy”²⁸. Knigge, współpracownik Weishaupta, techniki manipulowania niższymi rangą iluminatami nazywał „semiotyką duszy”: „Na podstawie oceny wszystkich tych cech charakterystycznych, nawet pozornie najdrobniejszych i najmniej ważnych, można wyciągać wnioski mające ogromną wartość zarówno dla rezultatów ogólnych, jak i wiedzy o istotach ludzkich, stopniowo zaś uzyskiwać dzięki temu wiarygodne informacje o semiotyce duszy”²⁹.

Weishaupt był przekonany, że jego psychotechniki są kluczem do zrozumienia ludzkich istot dzięki zwróceniu uwagi na to, co dotychczas wydawało się

pozbawionymi znaczenia lapsusami, przypadkowością, błahymi gestami; identyczny sposób rozumowania prezentuje Freud w *Psychopatologii życia codziennego*. Weishaupt uważa, że jego system kontrolowania ludzi bez ich wiedzy ma również związek z „modelową” postacią i kształtem „edukacji”. Uczył swoich areopagitów, „w jaki sposób, bez większego wysiłku, można świadomie zorganizować dużą grupę ludzi”. Sztukę „sterowania i manipulacji” opanował lepiej „niż ktokolwiek inny w organizacji iluminatów”, ponieważ zwracał uwagę na najdrobniejsze niuanse: „O! Wszystko polega na tym, że analizuję każde spojrzenie i gest... i szkolę moich ludzi, aby reagowali na najmniejsze moje skinienie, dzięki temu mogą bez jednego słowa z ich strony czytać im z twarzy, co mają do powiedzenia”³⁰.

Entuzjastyczny opis władzy, którą ma nad swoimi podwładnymi w zakonie iluminatów, kończy Weishaupt wzmianką o przypadku swego ucznia Aloisa Duschla: „Trzymam go na możliwie jak najkrótszej smyczy i daję dużo pracy do wykonania. Jest uległy niczym najlepszy klasztorny nowicjusz, kieruję nim bez jego wiedzy”³¹. W tymże samym tekście, podobnie jak w innych, wyraża wdzięczność dla jezuitów, od których nauczył się technik wymuszania na ludziach pożądanego zachowań bez stosowania przymusu fizycznego. Barruel pisze, że w głowie Weishaupta „powstał pomysł stowarzyszenia, które będzie łączyło w sobie możliwe dużo cech ruchu jezuitskiego z tajemniczością i sekretnymi sposobami funkcjonowania masonerii”³². Barruel, który był jezuitą, a także przez pewien czas iluminatą, bez trudu opisał, na czym polega różnica między „posłuszeństwem zakonnika i posłuszeństwem iluminaty”:

Wśród ogromnej rzeszy zakonników, którzy żyją zgodnie z przykazaniami św. Bazylego, św. Benedykta, św. Dominika lub św. Franciszka, nie ma ani jednego, który nie byłby głęboko przekonany, że istnieje głos o wiele potężniejszy niż głos jego zwierzchnika; to głos sumienia, głos Ewangelii i głos Boga. Gdyby zwierzchnik nakazał któremuś z nich uczynić coś sprzecznego z powinnościami chrześcijanina i uczciwego człowieka, wszyscy oni uznaliby, że polecenie takie zwalnia ich ze słobów posłuszeństwa. We wszystkich zakonach często się to przywołuje i jasno się o tym mówi, a w zakonie jezuitów czyni się to dobitniej i kategoryczniej niż w którymkolwiek innym. Zakonnikom nakazuje się być posłusznym przełożonemu, ale jedynie wówczas, kiedy posłuszeństwo to nie przywodzi do grzechu, *ubi non cerneretur peccatum*³³.

Freud nie przyznał się, że koncepcję kompleksu Edypa zaczerpnął z dzieła Nietzschego, co, wbrew intencjom Wiedeńczyka, odsłania rzeczywiste jego źródło oraz znaczenie. Dokładnie tak samo jest w przypadku zatajenia przez Freuda faktu, iż skorzystał z psychotechniki stworzonej wcześniej przez iluminatów. Stanowi to dowód na to, że psychoanaliza nie miała niczego wspólnego z medycyną, nie była terapią, lecz narzędziem kontroli nad psychiką – zakamuflowanym sposobem sterowania ludźmi dzięki manipulowaniu ich poczuciem winy oraz namiętnościami i pragnieniami. Wiedzę o nich psychoanalityk pozyskiwał za sprawą nawiązania z pacjentem pseudo-konfesyjnej relacji. To właśnie oderwanie spo-

wiedzi i rachunku sumienia od ich wymiaru religijnego pozwoliło Weishauptowi pozbawić je roli instrumentu duchowego wyzwolenia i uczynić z nich narzędzie kontroli nad psychiką. Skoro Kościół jest postrzegany jako wróg, a ład moralny jako forma ucisku, nie istnieją żadne ograniczenia, którym podlegają osoby kontrolujące psychikę innych ludzi. Mogą oni uczynić z adeptem, co tylko zechcą. Nie dość że w zakonie iluminatów nie obowiązywała żadna tajemnica spowiedzi, obligująca „spowiednika” do nieujawniania nikomu tego, co usłyszał, to zasada tam stosowana była tego dokładnym przeciwieństwem: iluminatyzm opierał się na planowym i metodycznym dzieleniu się uzyskanymi informacjami. Przekaz ten był jednak wyłącznie jednokierunkowy i przebiegał z dołu do góry; to, czego „spowiednicy” dowiedzieli się od adeptów, było przekazywane ich zwierzchnikom. W tajnym stowarzyszeniu droga obiegu informacji nigdy nie prowadzi w dół.

Zarówno iluminatyzm, jak i psychoanaliza pod wieloma względami stanowią urzeczywistnienie powiedzenia Bacona, które stało się sławne w okresie oświecenia: wiedza to władza. Znajomość najintymniejszych zakamarków cudzej duszy, teraz odarta z obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi i oderwana od systemu wartości moralnych chrześcijaństwa, zaczęła być postrzegana jako narzędzie kontrolowania ludzkiej psychiki. Iluminatyzm prowadzi oczywiście do wykorzystywania ludzi oraz manipulowania nimi; właśnie psychotechnika iluminatów i sterowanie ludźmi w taki sposób, jakby byli oni tylko rodzajem mechanizmów, było najistotniejszą przyczyną oburzenia, które wybuchło w roku 1787 po ujawnieniu dokumentacji zakonu. Rewolucja francuska, która rozpoczęła się zaledwie dwa lata później, pogłębiła tylko podejrzenia, że ludzie są sterowani przez utajnionych manipulantów działających za kulisami wydarzeń.

Richard Webster w niedawno wydanej książce *Why Freud was Wrong*, w której zaatakował Freuda, wiele miejsca poświęca jego roli jako spowiednika. Freud, jak sam o sobie napisał, uważał się za „przedstawiciela bardziej nieskrępowanego i lepszego światopoglądu, spowiednika, który udziela rozgrzeszenia, niejako dzięki współczuciu i szacunkowi, które utrzymują się po wysłuchaniu spowiedzi” (kursywa Webstera)³⁴. Równie dobrze autor mógłby uwydatnić pierwszą część przywołanego cytatu, ponieważ odejście Freuda, w duchu tradycji iluminatów, od tradycyjnej postaci spowiedzi, jest w każdym calu tak samo ważne, jak jej naśladownictwo, po które przecież sięgnął. Freud jest „przedstawicielem bardziej nieskrępowanego i lepszego światopoglądu” i dzięki takiej pozycji zyskuje władzę nad swymi klientami, gdyż ludzie przychodzący do Freuda na leczenie byli w większości zamożni, a ich problemy psychiczne wiązały się z występnyimi żądaniami seksualnymi oraz z poczuciem winy, które budziło ich zaspokajanie. Webster całkowicie to pomija, stawia natomiast tezę, że psychoanaliza jest „religią” i używa tego określenia w zdecydowanie pejoratywnym sensie. Doszukując się jednak jej korzeni w katolickich praktykach konfesyjnych okresu średniowiecza, myli się o co najmniej sześć stuleci. Freud nie traktuje spowiedzi w duchu katolicyzmu, lecz iluminatyizmu. Wiedeńczyk nie był zainteresowany wyzwaniem ludzi z niewoli grzechu. Wolał udzielać im przyzwolenia na popełnianie grzechów, a następnie

czepać finansowe korzyści z uwalniania ich od poczucia winy za pomocą psychoanalizy (bądź wmawiania im tego) i w ten właśnie sposób zyskiwać nad nimi władzę.

Psychoanaliza, podobnie jak iluminatyzm, stała się formą kontroli nad społeczeństwem, a jej celem było obalenie istniejącego porządku poprzez zniszczenie funkcjonującego systemu wartości moralnych. Do czasu nadejścia prawdziwej i ostatecznej rewolucji psychoanalizy realizowali swe cele poprzez zaspokajanie potrzeb „Murzynów” i „złotych rybek”, których pieniądze miały suto napełniać kieszenie terapeutów-wyzwolicieli. Spowiedź dokonywana wedle założeń głoszonych przez terapeutów, kontynuatorów idei iluminatyizmu, była zakamuflowaną postacią kontroli i władzy, w żadnym razie nie medycyny. Spowiedź taka może mieć dobroczynne skutki dla psychiki – nie zamierzam tego kwestionować. W psychoterapii Freud odkrył „naukową” wersję iluminatyizmu; nie bazowała ona jednak na osiemnastowiecznych pojęciach, poglądach i wyobrażeniach, lecz na tych, które były właściwe jego czasom. Mimo to jednak psychoanaliza zachowała formę tajnego stowarzyszenia, czego świadectwem jest wspomniana wyżej ceremonia wręczenia pierścieni z roku 1913, a jej cele były takie same, jak wszystkich innych tajnych stowarzyszeń, które powstały od czasu założenia zakonu iluminatów. Freud, podobnie jak Weishaupt, chciał wykorzystać ludzkie pragnienie wypowiedziania się dla osobistych korzyści, ale ponadto uczynić je również częścią rewolucyjnej strategii, zgodnej z tym, czego dowiedział się o *judeo-maçonnique* tajnych stowarzyszeniach z antysemitycznej literatury końca XIX wieku. Dzięki Freudowi lęki prawicy stały się przedmiotem zainteresowania lewicy. Tworząc psychoanalizę na bazie zapożyczeń wątków tradycji rewolucyjnej, do czego się nigdy nie przyznał, Freud stał się jednym z żydowsko-masońskich wywrotowców, przed którymi antysemita od pewnego już czasu przestrzegali świat. Stworzył „żydowskie” tajne stowarzyszenie, aby potajemnie zrealizować cel identyczny z tym, który wcześniej był także celem iluminatów. Było nim „obalenie tronu i ołtarza”, czyli zniszczenie istniejącego porządku w Europie. Wykorzystując swoich bogatych pacjentów dla osobistych korzyści finansowych i odgrywając przed nimi rolę „spowiednika”, Freud był także promotorem „wyzwolenia” od norm moralnych, nietzscheańskiego „przewartościowania wszystkich wartości” i obalenia ładu społecznego, opierającego się na zasadach i wartościach chrześcijańskich. Jedynymi regułami, obowiązującymi w psychoanalizie, są te, które ustanowił Freud, a służyć one miały głównie, o ile nie wyłącznie, jego własnym korzyściom. Poczucie winy jest częścią ludzkiego istnienia, a tego Webster zdaje się nie rozumieć. Zachęcając do zachowań, które je wywołują, psychoanalityk nawiązuje z pacjentem „wampiryczną” relację, polegającą na wykorzystywaniu go i „żywieniu” się nim. Jest całkowicie i fundamentalnie sprzeczne z instytucją oraz sensem spowiedzi sakramentalnej, ale zarazem nadzwyczaj podobne do praktyk iluminatyizmu, za pomocą których Adam Weishaupt próbował zyskać władzę nad ludźmi poprzez manipulowanie ich pożądaniami, pragnieniami i namiętnościami.

ROZDZIAŁ 4

GREENWICH VILLAGE, 1913

Rok 1913 można określić mianem *annus mirabilis*. Poprzedzał wybuch I wojny światowej i właśnie wtedy doszła do głosu nowoczesność w sztuce. Pod tym względem można go porównywać tylko do roku 1921, kiedy to ukazały się *Ziemia jałowa* oraz *Ulisses* i kiedy rozwiązłość, za sprawą powojennego upadku obyczajów i moralności, zaczęła szerzyć się na szeroką skalę. W 1913 roku John B. Watson wygłosił na uniwersytecie Columbia cykl wykładów poświęconych behawioryzmowi, konkurując z Henri Bergsonem, którego odczyty i prelekcje odbywały się w mieście. Najważniejszym jednak wydarzeniem owego roku był Armory Show, dzięki któremu Nowy Jork i cała Ameryka zapoznały się z nowymi trendami, które po wojnie miały zdominować sztukę. Najślawniejszym obrazem na tej wystawie było płótno Marcela Duchampa zatytułowane *Akt schodzący po schodach*, przykład zastosowania kubizmu wymyślonego przez Braque'a i Picassa; pewien Amerykanin nazwał ów obraz eksplozją w fabryce dachówek.

Platon powiedział, że zmiany form muzycznych są zapowiedzią zmian w państwie. To samo można odnieść do malarstwa. Kubizm był oczywiście buntem przeciwko łaadowi moralnemu, ale nowe prądy w sztuce były tak odmienne od wszystkiego, co dotąd znano, że niewielu ludzi je rozumiało. Owi nieliczni zamieszkiwali w Greenwich Village i uważali, że reszta Nowego Jorku, powyżej czternastej ulicy, jest „odcięta od Village niczym *id* od *ego*”¹. Porównanie zdaje się świadczyć, że teorie Freuda w pierwszej dekadzie XX wieku szturmem zdobyły sobie zwolenników wśród przedstawicieli amerykańskiej bohemy. Pierwszym „strzałem” oddanym w publicznej kampanii, której skutkiem było to, że w latach dwudziestych terminologia Freudowska stała się częścią kulturowego *lingua franca*, było opublikowanie przez Maxa Eastmana dwóch obszernych artykułów poświęconych Freudowi; ukazały się one w roku 1915 w „Everybody’s Magazine”,

który w tamtym czasie docierał do sześciuset tysięcy czytelników. Eastman, który później przystał do komunistów, a jeszcze później stał się zaciekle antykomunistą, przedstawił psychoanalizę jako nowy sposób leczenia, „który, moim zdaniem, może być ważny dla setek tysięcy ludzi” jako metoda usuwania „mentalnych nowotworów... [dzięki której] odzyskanie zdrowie, wolność i energię”². Jedyną rzeczą, od której Eastman nigdy się nie odciął, był jego seksualny libertynizm, i rychło stało się oczywiste, że to on właśnie był siłą sprawczą akceptacji, którą teorie Freuda zyskały sobie wśród przedstawicieli artystycznej bohemy z Greenwich Village. W roku 1916 inny radykał, Floyd Dell, który współpracował z Eastmanem w „The Masses”, poddał się psychoanalizie. Stwierdził później, iż „w owym czasie każdy, kto wiedział coś o psychoanalizie, był jej swoistym misjonarzem; nie sposób było obracać się w kręgach związanych z Greenwich Village i wiele o niej nie słyszeć”³. Psychoanalitykiem Della był Samuel A. Tannenbaum, gorliwy orędownik wyzwolenia seksualnego, który uważał, że abstynencja seksualna może być szkodliwa dla psychiki. Tannenbaum opowiadał się także za zalegalizowaniem prostytucji, sądził bowiem, że kiedy młodzi mężczyźni regularnie korzystają z usług prostytutek, rozładują dzięki temu niebezpieczne pokłady „niezaspokojonego podniecenia”⁴.

Na „ewangelię” Freuda nawrócił się także pewien młody dziennikarz. Nazywał się Walter Lippman – ten sam, który później zyskał sobie przydomek „proroaka nowego liberalizmu”. Lektura dzieł Freuda była dla niego nieomal religijnym przeżyciem, rzecz znamienna w przypadku człowieka, który w żadną religię, czy to zorganizowaną, czy jakąkolwiek inną nie wierzył i żadnej też nie wyznawał. Lippman niedawno ukończył Harvard; szukając przykładu objawienia współmiernego do jego odkrycia Freuda, uznał, że można je porównać tylko do tego, co odczuwało pokolenie jego rodziców, kiedy zapoznawało się z dziełami Darwina.

W 1914 roku Lippman został zastępcą redaktora „New Republic” – sztandarowego organu prasowego nowego liberalizmu i na jego łamach, wspólnie ze swoim przyjacielem, Alfredem Boothem Kuttnerem, jednym z pierwszych ludzi w USA, którzy poddali się psychoanalizie prowadzonej przez ucznia Wiedeńczyka, A.A. Brilla, zaczęli drukować artykuły popularyzujące teorię Freuda. Za sprawą Lippmana freudyzm stał się konstytutywną częścią amerykańskiego liberalizmu; był także jedną z koncepcji intelektualnych, którą Lippman zastosował dla analizowania problemów społecznych. On również propagował freudyzm w salonie Mabel Dodge i rychło zdobył dla niego bywających tam intelektualistów. Sama Mabel Dodge również była tak zafascynowana freudyzmem, który mógł wyjaśnić jej biseksualizm, że z pomocą Brilla bezzwłocznie poddała się psychoanalizie. Brill, człowiek ulegający seksualnym natręctwom i zawsze skłonny do opowiadania sprośnych dowcipów, był jeszcze bardziej jawnym niż Freud orędownikiem seksualnego wyzwolenia. Lippman zacytował go w jednym ze swoich artykułów: „Prawidłowe życie seksualne wyklucza stanie się neurotykiem”⁵.

Owa wymówka stanowiąca usprawiedliwienie dla zaspokajania seksualnych pragnień była tym właśnie, co pragnęli usłyszeć dalecy od konwencjonalności ludzie z Greenwich Village, którzy w drugiej dekadzie XX stulecia przyjęli idee

Freuda. Zdaniem jednego z obserwatorów, teorie freudowskie, jawnie głoszące seksualną swobodę, stały się narzędziem, z którego korzystano, aby „uwolnić amerykańską literaturę od pruderii i innych społecznych ograniczeń... Niewykluczone również, że swoboda pisania o seksie, którą łączono z innymi, zwyciężyłaby także bez Freuda. Mimo to jednak literackie wykorzystanie Freuda było ich istotnym wzmocnieniem, które pojawiło się w decydującym momencie i w istotny sposób towarzyszyło nadejściu epoki naszej literatury”⁶.

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy otwarto wystawę Armory Show, dwudziestojednolatek Eddie Bernays za namową przyjaciół zaczął redagować mało znane czasopismo „Medical Review of Reviews”. Eddi zawsze nadstawiał ucha na to, co mówią ludzie i być może dlatego, że freudowskie *id* z powodzeniem zaczęło dochodzić do głosu, zainteresowanie seksem rosło, a Eddie dostrzegł w tym zjawisku sposobność zarobienia na nim pieniędzy. Pojął znaczenie słów jednego z nowojorskich redaktorów, który 15 marca 1913 oznajmił, że w Ameryce wybiła „sex-o'clock”. W pierwszych miesiącach 1913 roku Bernays otrzymał recenzję sztuki zatytułowanej *Damaged Goods*. Autorem sztuki był francuski dramaturg Eugène Brieux. Opowiada ona historię człowieka, który zaraża się syfilisem, następnie żeni się i płodzi dziecko dziedzicznie obciążone tą samą chorobą. Recenzja była frontalnym atakiem na ówczesną wrażliwość i jako taką właśnie odebrali ją konserwatywni odbiorcy pisma.

Bernaysa ani to nie zraziło, ani nie przstraszyło. Skontaktował się z aktorem, który był zainteresowany wystawieniem *Damaged Goods*, i zwrócił się do gazety z prośbą o wsparcie finansowe dla tego przedsięwzięcia. Bernays napisał wtedy do Richarda Benneta: „Redaktorzy «Medical Review of Reviews» popierają pański godny pochwały zamiar zwalczania pruderii seksualnej w Stanach Zjednoczonych poprzez wystawienie sztuki *Damaged Goods*. Może pan liczyć na naszą pomoc”⁷.

Odpowiedź Benneta usatysfakcjonowała Bernaysa do tego stopnia, że niezwłocznie zgodził wystawić poręczenie finansowe na koszty jej wystawienia, co, zważywszy na to, że zarabiał wówczas dwadzieścia pięć dolarów tygodniowo, było nader odważnym posunięciem. Bernays intuicyjnie wyczuwał, że wyzwolenie seksualne ma własny rynek, on zaś może zacząć czerpać z niego materialne korzyści, o ile z wystawienia *Damaged Goods* uczyni *cause célèbre*. Sztuka ta powinna stać się symbolem wolności wypowiedzi w sprawach związanych z seksualnością i aby to uzyskać, Bernays zaczął zabiegać o poparcie grupy wpływowych nowojorczyków, którzy podzielali jego punkt widzenia. Jedną z pierwszych osób, wspomagających utworzony przez „Medical Review of Reviews” Sociological Fund Committee, którego celem była walka z pruderią, był sam John D. Rockefeller junior. Powiedział on Bernaysowi, że „zło wynikające z prostytucji nie będzie zrozumiane dopiero wówczas, kiedy możliwe będzie podjęcie szczerzej rozmowy na jego temat”⁸. Później zaczęły napływać setki czeków, a wysyłał je m.in. Rockefellerowie, Franklin D. Roosevelt i jego małżonka, Eddie zaś znalazł się na prostej drodze, aby, jak sam się później określił i co udowodnił w swym bardzo długim życiu (zmarł w wieku stu trzech lat), stać się „ojcem *public relations*”. Jego zainteresowanie seksem

zaowocowało stworzeniem przez Bernaysa pierwszej „front group”*, a także zrobieniem kariery na fali reklamy oraz kreowania wizerunku, która przetoczyła się przez Stany Zjednoczone, zmieniając je i czyniąc takimi, jakie znamy dzisiaj. „Przykrywka” jako technika manipulowania opinią publiczną zdominowała życie kulturalne XX wieku, a podstępny i wybiegi, dzięki którym w imię interesów ekonomicznych kamuflowano tę manipulację, stawały się coraz bardziej wyrafinowane, aż doszło do tego, że „obecnie... trzeba detektywa, żeby zdemaskować interesowność, którą kierują się organizacje o tak niewinnie brzmiących nazwach jak Safe Energy Communication Council (lobby antynuklearne), Eagle Alliance (lobby pronuklearne), Coalition Against Regressive Taxation (ciężki transport drogowy)”⁹.

„Wszystko zaczęło się od seksu” – stwierdził Eddie, opisując swoją niezwykłą karierę. Jej początki nie były jednak finansowo obiecujące. Gdy tylko Bennet uzyskał prawa do wystawienia sztuki, oznajmił Bernaysowi, żeby się od niego odczepił. „Nie potrzebuję już twojego cholernego [*sic!*] społecznego funduszu”¹⁰ – napisał. Bernays nie należał do ludzi, których coś takiego by załamało; uznał, że pieniądze, których nie zarobił, warte są pozyskanej przy tej okazji wiedzy o manipulowaniu opinią publiczną i latem 1913 roku postanowił towarzyszyć pewnemu młodemu człowiekowi w podróży do Europy, aby psychologiczne implikacje tego, czego się nauczył, omówić ze swoim wujem. Motywem owej decyzji nie były tylko więzy rodzinne. Wujem Eddiego Bernaysa był Zygmunt Freud.

Szczegółów rozmowy, którą dwudziestojednoletni Bernays, spacerując po lasach wokół Karlsbadu, na terytorium mającej wkrótce powstać Czechosłowacji, odbył ze swoim sławnym siedemdziesięciopięcioletnim wujem, potomni nigdy już nie poznają. Mimo to jej ogólny ton i treść są oczywiste. Bernays uczynił właśnie pierwszy krok na drodze do manipulowania opinią publiczną poprzez odwołanie się do jej zainteresowania seksem, a ponieważ jego wuj był wybitnym autorytetem w sprawach szeroko pojętej seksualności, Eddie chciał pojąć jego wiedzę i zastosować ją w odniesieniu do masowego odbiorcy. „O czymkolwiek by mówili” – pisze Tye – „wiadomym jest, że kiedy Eddie jesienią 1913 roku powrócił do Nowego Jorku, był jeszcze bardziej niż przedtem zafascynowany nowatorskimi teoriami Wiedeńczyka, mówiącymi o tym, w jaki sposób nieświadomione popędy sięgające okresu dzieciństwa wpływają na ludzkie zachowania. Eddie był przekonany, że zrozumienie instynktów i symboli, które mają wpływ na jednostkę, pomoże mu kształtować zachowania zbiorowe”¹¹.

Analizując intelektualne relacje między Eddiem i jego sławnym wujem, Tye niestety nie ustrzegł się pewnych fałszywych opinii na temat Zygmunta Freuda i psychoanalizy, a to negatywnie wpłynęło na całość jego wywodów. Tye pisze między innymi:

* W terminologii polskiej „przykrywka”, organizacja tworzona i kontrolowana przez inną organizację. Przykrywka może być sposobem na ukrycie nazwy organizacji kontrolującej albo poprzez kreowanie odpowiedniego jej wizerunku, ukrywać cele organizacji kontrolującej (przyp. tłum).

Koncepcje Bernaysa były odzwierciedleniem przemożnego wpływu, jaki warł na nim jego wuj Zygmunt. Mówił, podobnie jak Freud, o używaniu symboli oraz o kluczowym znaczeniu „stereotypów, jednostkowych i zbiorowych, które powodują pożądany odzew”. Tak jak wuj, dążył do zrozumienia, jakie siły podświadomości kierują ludźmi, a dzieła Freuda miały mu w tym dopomóc. O ile jednak sławny analityk starał się wykorzystać psychologię dla uwolnienia swoich pacjentów od emocjonalnych protez, Bernays posługiwał się nią, żeby pozbawić konsumentów wolnej woli, pomagać swoim klientom przewidywać, a następnie manipulować sposobem myślenia i postępowania konsumentów – do tego wszystkiego sam otwarcie się przyznał w tym, co napisał¹².

W innym miejscu Tye powtarza ten sam błąd:

Bernays jest filozofem, nie tylko biznesmenem. Jest bratanikiem innego wielkiego filozofa, doktora Zygmunta Freuda. Inaczej niż jego wybitny wuj, nie jest znany jako praktykujący psychoanalityk, ale jednak nim jest, zajmuje się bowiem nauką o procesach działania podświadomości. Jego praca polega na wpływaniu na nieuświadomione akty umysłu poprzez akty świadome. Wielki Wiedeńczyk chce uwolnić stłumione libido jednostki; jego amerykański bratanek dąży do uwolnienia tłumionych pragnień zbiorowości (i kierowania nimi)¹³.

Kolejny raz, ale w tym samym tonie, Tye stawia tezę, że „o ile Freud dążył do wyzwolenia ludzi od podświadomych popędów i pragnień, Eddie chciał owe namiętności wykorzystywać”¹⁴.

Podobnie jak w analizie relacji między celami Kinseya i Rockefellera, której dokonał wspólnie z Jamesem Jonesem, Tye tworzy dychotomię tam, gdzie jej nie ma. Eddie Bernays, chcąc wykorzystywać seksualną namiętność dla finansowych korzyści, nie miał na myśli niczego innego niż jego wuj Zygmunt, który, o czym wyraźnie świadczy przypadek Horacego Finka, czynił to już od pewnego czasu. Nawet sam Freud przyznał, że psychoanaliza nie jest prawdziwą medycyną. W chwilach nieco większej szczerości wobec swojego przyjaciela i powiernika Wilhelma Fliessa, Freud nazywał pacjentów „złotymi rybkami” oraz „Murzynami”, dosyć jasno sugerując, że psychoanaliza jest formą kontrowalowania psychiki, która ma przynieść terapii wymierne korzyści finansowe. Zasada owej transakcji była prosta i w miejscach, takich jak Greenwich Village, przeprowadzano ją wielokrotnie. W zamian za przyzwolenie na zaspokajanie seksualnych pożądań i pragnień, pacjent dostawał „rozgrzeszenie” od psychoanalityka, który występował w roli pseudo spowiednika, a następnie mu za to płacił. Bernays i jego sławny wuj wykorzystywali seksualne namiętności ludzi, żeby na tym zarabiać. Jedyna różnica między nimi polega na tym, że młodszy z nich czynił to w inny sposób. Freud wyłudzał pieniądze od poszczególnych pacjentów na sesjach psychoanalizy, Bernays natomiast za pomocą mass-mediów starał się zmanipulować cały kraj, posługując się w tym celu środkami właściwymi reklamie oraz technikom kształtowania wizerunku.

W obu przypadkach była to czysta kontynuacja iluminatyizmu i Bernays sam o tym pisał, zwłaszcza w swoim *opus magnum*, czyli wydanej w 1928 roku książce *Propaganda*, gdzie mówi bez ogródek, że „rządzi nami relatywnie niewielka grupa osób – znikoma część naszej studwudziestomilionowej populacji – które rozumieją procesy psychiczne i wzorce społeczne, jakimi kierują się masy”. Ameryką zaczęli władać „niewidoczni zarządcy” – specjaliści PR, tacy jak Bernays; oni „pociągają za sznurki, którymi kontrolują świadomość zbiorową, wykorzystują stare i wymyślają nowe sposoby zniewolenia świata i kierowania nim”¹⁵. Ci „niewidoczni zarządcy” są niezbędni dla „uporządkowanego funkcjonowania życia zbiorowego”; w istocie, „niewidoczni rządzący... przyczyniają się do ustanowienia porządku z chaosu”. Innymi słowy, „człowieka demokratycznego”^{*} z chwilą gdy został wyzwolony, trzeba poddać kontroli.

* Nawiązanie do Platona, który w *Państwie* pisze o „demokratycznym typie człowieka” (przyp. tłum.).

ROZDZIAŁ 5

ZURYCH, 1914

Pięć lat po przeprowadzeniu przez Junga kuracji Medilla McCormicka, w Zurychu pojawiła się szwagierka Medilla, Edith Rockefeller McCormick, aby leczyć się z depresji wywołanej śmiercią jej córki, Edithy. Przez kolejne dziesięć lat Jung szkodził jej, ordynując stałą strawę duchową w postaci astrologii i spirytyzmu; wpędził ją w agorafobię i doprowadził do tego, że przestała opuszczać pokój hotelowy. Wszystko to pod pozorem terapii, a następnie uczenia jej, albowiem Jung przekonał Edith, aby została terapeutką, oczywiście wyznającą zasady szkoły jungowskiej. Jej niemal całkowite odcięcie się od świata doprowadziło do rozwodu z mężem; umarła w nędzy w jednym z chicagowskich hoteli, najpierw jednak Jung wykorzystał istniejącą między nimi relację lekarz-pacjent, żeby przekonać ją do przekazania organizacji Junga równowartości dwóch milionów dolarów.

Zrywając z Jungiem i tworząc tajne stowarzyszenie, Freud nie tylko doprowadził do trwałej schizmy w łonie ruchu psychoanalitycznego, ale – z finansowego punktu widzenia – stracił na rozłamie, ponieważ psychiatria podzieliła się na obóz aryjski i żydowski, a wszyscy bogaci pacjenci, zwłaszcza ci z Ameryki, byli „aryjczykami”, szczególnie dotyczyło to zamożnych protestantów, których więź z chrześcijaństwem z roku na rok stawała się coraz słabsza. Udzielając Medillowi McCormickowi przyzwolenia na folgowanie jego namiętnościom, Jung, dzięki kontaktom z jedną z najbogatszych amerykańskich rodzin, zyskał punkt zaczepienia na amerykańskim rynku. Lecząc Edith, umacniał swoją pozycję, nawiązał wszak stosunki z najbogatszym rodem Ameryki. Kiedy Edith Rockefeller McCormick stanęła u drzwi Junga, osobisty majątek jej ojca stanowił około dwóch procent produktu narodowego brutto Stanów Zjednoczonych Ameryki¹.

W roku 1916 Freud, który prawie nie panował już nad własną zawiścią, napisał do Ferencziego, skarżąc się, że Jung uczył się pewnego bogatego Amerykanina,

który podarował mu budynek w Zurychu. Freud często powtarzał, że Amerykanie nadają się tylko do jednego – żeby wyciągać z nich pieniądze; teraz zaś jego uczeń udowadniał, że w finansowym wykorzystywaniu bogatych Amerykanów przerósł mistrza. Pomysł wykorzystywania pacjentów dla osiągnięcia finansowych korzyści nie był Freudowi obcy. Zdaniem Petera Swalesa:

Freud miał na psychoterapii jedną z najbogatszych kobiet świata. 1 sierpnia 1890 roku napisał do Wilhelma Fliessa, odmawiając przyjęcia zaproszenia do złożenia mu wizyty w Berlinie. Z pewnością czynił aluzję do Anny von Leiben, którą nazywał swoja „prima donna”, kiedy tak oto tłumaczył [odmowę]: „Moja najważniejsza klientka przechodzi teraz pewien kryzys nerwowy, a podczas mojej nieobecności *mogłaby wyzdrowieć*” [kursywa E.M. Jones]².

Freud obawiał się, że podczas jego nieobecności pacjentka „mogłaby wyzdrowieć” – dziwna postawa, jak na lekarza. Nie jest ona jednak niczym niezwykłym, jeżeli psychoanaliza to nic innego, jak zakamuflowane narzędzie kontroli psychicznej, rodem z tradycji iluminatów. Powiedzieć o Freudzie, że uprawiał medycynę, jest zaprzeczeniem jego rzeczywistych intencji. Pod koniec życia wiedeński powiedział Ferenciemu, że pacjenci to „śmieci”, „nadające się tylko do tego, żeby z nich ciągnąć pieniądze i studiować poszczególne przypadki, z pewnością nie jesteśmy w stanie im pomóc”, zaś „psychoanaliza jako metoda terapii jest być może bezwartościowa”³. Swales pisze, że kilkoro członków rodziny von Leiben uważało Freuda za szarlatana, który utrzymywał Annę w stanie permanentnej „nadnerwowości” za sprawą „niekończących się codziennych seansów”, nazywanych przez niego terapią. Największą obawą Freuda było, że pacjent „mógłby wyzdrowieć”. Owa „choroba” była jatrogenna. Celem terapii nie było wyleczenie, ale uzyskanie kontroli nad osobą, która się jej poddaje, w tym przypadku dla czerpania z tego finansowych korzyści.

Pięć lat po tym, jak Freud dał wyraz swojej zazdrości o Junga oraz zawiści z powodu otrzymywania przez niego pieniędzy od Rockefellerów, otworzyła się przed nim szansa oskubania zamożnej Amerykanki, choć nie był to ktoś równie bogaty, jak córka Johna D. Rockefellera. W roku 1921 cesarstwo austro-węgierskie należało już do historii, a austriacka waluta była warta tyle, co papier, na którym ją drukowano. Ponieważ Freud wystawiał pacjentom rachunki w dolarach, był zawsze uszczęśliwiony, kiedy na jego proggu stawał zamożny przybysz z oceanu. Horacy Frink pojawił się u niego w 1921 roku. Ten początkujący, ambitny i pragnący zrobić karierę psychoanalityk przyjechał do Wiednia, żeby pod nadzorem mistrza przejść kilka seansów psychoanalizy, co było niezbędne dla uzyskania stosownego certyfikatu; nie był bogaty, ale, podobnie jak większość ówczesnych psychoanalityków, leczył zamożnych pacjentów. Frink był z wykształcenia lekarzem, ale chciał też być psychoanalitykiem ze szkoły freudowskiej. Aby to osiągnąć, musiał położyć się na kozetce i obnażyć duszę przed mistrzem. Podczas jednego z seansów Frink opowiadał o seksualnym pociągu, który czuł

do jednej ze swoich zamożnych pacjentek. Kobieta ta nazywała się Angelika Bijur. Freud, czując, że oto pojawia się szansa, żeby się obłowić, wykorzystał sytuację, każąc Frinkowi rozwieść się z żoną i poślubić Angelikę. Początkowo Frink był temu przeciwny, opierał się, ale po sześciu miesiącach w końcu zgodził się z punktem widzenia Freuda i rozwiódł się. Nie był to jeszcze jednak koniec jego seansów psychoanalitycznych z Freudem. Wiedeńczyk zaczął wmawiać Frinkowi, że ten odczuwa do niego pociąg seksualny, który objawia się w pragnieniu Frinka, aby swojego mistrza uczynić „bogatym człowiekiem”. „Twój zarzut, że nie jesteś w stanie dostrzec własnej homoseksualności, świadczy, iż nie rozumiesz jeszcze swoich fantazji o uczynieniu mnie bogatym. Jeżeli wszystko potoczy się dobrze, zamienimy ów wymaginowany dar w rzeczywisty datek na rzecz wspierania psychoanalizy”⁴. Kolejny raz Freud wykorzystywał relację lekarz-pacjent dla finansowych korzyści. Opisując sprawę Frinka, Edmunds stwierdza, że „Freud otwarcie zachęcał do tego wyzwolenia seksualnego”⁵. W liście do byłego męża Bijur, Freud tak oto opisuje psychoanalizę Frinka:

Ja po prostu musiałem *czytać w myślach pacjenta* [kursywa E.M. Jones] i czyniąc to, dowiedziałem się, że kocha panią B., żarliwie jej pragnie i brak mu odwagi, żeby przed samym sobą to przyznać... Musiałem wytłumaczyć Frinkowi, na czym polegają jego wewnętrzne trudności i nie przeczę, że uważam, iż dobrym prawem każdej ludzkiej istoty jest dążyć do seksualnego zaspokojenia oraz czulej miłości, jeżeli zna sposób, w jaki to może osiągnąć, a obu tych rzeczy u żony nie znajduje”.

Freud podczas terapii najpierw poznaje najsilniejszą namiętność swego klienta, następnie nakłania go, żeby ją zaspokoił, a jednocześnie, występując w roli „spowiednika”, odpuszcza mu winę. Kiedy zaś pacjent ulega pokusie i w konsekwencji odczuwa palącą potrzebę rozgrzeszenia, Freud wykorzystuje sytuację, żeby wymusić na nim dodatkową finansową gratyfikację. Takie postępowanie to czysty iluminatyzm.

Z medycyną na pewno nie miało to nic wspólnego. Świadczą o tym skutki, jakie terapia Freuda przyniosła w przypadku Frinka, który po rozwodzie oraz powtórny ożenku niemal natychmiast popadł w wywołaną poczuciem winy depresję i nie potrafił się z niej otrząsnąć. Jego stan jeszcze się pogorszył, kiedy na zapalenie płuc zmarła pierwsza żona, która po rozwodzie musiała opuścić własny dom i latami, z dwojgiem małych dzieci, tułała się od jednego hotelu do drugiego. Frink, mimo udzielonego mu przez Freuda rozgrzeszenia, po śmierci żony nigdy już nie doszedł do siebie. Niecały rok po ponownym wybraniu go prezesem amerykańskiego oddziału Towarzystwa Psychoanalitycznego trafił do szpitala dla umysłowo chorych. Cierpiał na ciężką depresję, której źródłem było poczucie winy; nie potrafił z niej wyjść i w rezultacie zapadł na chorobę psychiczną. Jego drugie małżeństwo się rozpadło, a Angelika Bijur zaczęła podejrzewać, jakie były rzeczywiste motywy postępowania Freuda; miała poczucie, że zaaranżował ich małżeństwo dla osobistych korzyści finansowych. Jej podejrzenia znalazły potwierdzenie, kiedy

po rozpadzie związku z Frinkiem otrzymała od Freuda telegram: „Niezmiernie mi przykro, zawiedliście w kwestii pieniędzy”⁷.

Swales twierdzi, że problem „nadmiernego wpływu... jest rzeczywiście powszechny w przypadku profesji, która mimo wszystko samo swoje istnienie i rozpowszechnienie zawdzięcza nadmiarowi naiwnych i łatwowiernych jednostek gotowych i zdolnych płacić duże pieniądze za luksus rezygnacji ze swojej psychicznej suwerenności na rzecz kogoś innego, aż nazbyt często bowiem kieruje nimi rozpaczliwa potrzeba zrzucenia z siebie brzemienia moralnej odpowiedzialności za zniszczenie własnego życia”⁸.

To właśnie „rezygnacja ze swojej psychicznej suwerenności na rzecz kogoś innego” jest sednem zamysłów iluminatów i ich następców. Suwerenność nie jest udziałem pacjenta, ale terapeuty. Tym, co skłania pacjentów, aby godzili się na taką właśnie relację, jest zaspokojenie własnych występnych namiętności, uzyskanie zgody na bezkarne złamanie moralnych nakazów, a także milczącej aprobaty terapeuty. Taka technika sprawowania kontroli nad cudzą psychiką to czysty iluminatyzm, ale rzeczywistą motywacją przekazania władzy w ręce terapeuty jest seksualne wyzwolenie. Psychoterapia zyskała sobie potężną pozycję w Ameryce zwłaszcza dzięki wspieraniu seksualnego wyzwolenia; ludzie chcieli otrzymać przyzwolenie dla łamania porządku moralnego, a freudyści byli gotowi skwapliwie go im udzielać – za odpowiednią opłatą. W tym przypadku wyzwolenie stało się formą zniewolenia, gdyż ludzie dający upust swoim namiętnościom – nierzadko na żądanie terapeutów i wspólnie z nimi – szybko zrozumieli, że za przywilej dostania rozgrzeszenia trzeba płacić, a cena jest wysoka i płacenie jej stanowi nieodłączny warunek terapii. Wyzwolenie seksualne, jak się okazuje, było formą finansowego uzależnienia. Jak pisze Torrey:

Pogłoski o tym, że psychoanalicytycy od czasu do czasu w ramach leczenia zalecali swoim pacjentom stosunek seksualny, okazały się zgodne z prawdą; Freud już w roku 1910 próbował uciszyć podobne podejrzenia, publikując esej zatytułowany *O „dzikiej” analizie*. Jak pisał, pewien lekarz oznajmił kobiecie, którą porzucił mąż, że „ponieważ nie może zaakceptować utraty kontaktów seksualnych z mężem, pozostają jej trzy rozwiązania: musi albo wrócić do męża, albo znaleźć sobie kochankę, albo sama się zadowalać”. Omawiając ten przypadek, Freud przyznał, że „psychoanaliza uważa brak zaspokojenia seksualnego za przyczynę zaburzeń nerwowych”, stwierdził jednak, iż wzmiankowany lekarz zaniedbał wskazania czwartego rozwiązania, czyli psychoanalizy. W eseju tym nie napisał jednak, że zalecenie znalezienia sobie kochankę było błędne⁹.

Torrey bardzo szczegółowo, poczynając od pierwszych kilku lat po wygłoszeniu wykładów na Clark University, pokazuje, w jaki sposób Freudowi udało się uwieść Amerykę:

Między rokiem 1909 a 1917 idee Freuda szybko zdobywały sobie uznanie nowojorskiej inteligencji. Zdaniem jednego z obserwatorów, teorie freudowskie, jaw-

nie głoszące seksualną swobodę, stały się narzędziem, z którego korzystano, aby „uwolnić amerykańską literaturę od pruderii i innych społecznych ograniczeń... Niewykluczone również, że swoboda pisania o seksie, którą łączono z innymi, zwyciężyłaby także bez Freuda. Mimo to jednak literackie wykorzystanie Freuda było istotnym wzmocnieniem, które pojawiło się w decydującym momencie i towarzyszyło nadejściu nowej epoki naszej literatury”¹⁰.

Chciano dać się uwieść, a kiedy uwiedzenie się dokonało, powiodło się tak znakomicie, że przeszło to najśmielsze oczekiwania; jego końcowym skutkiem była erozja oraz zniszczenie dotychczasowej amerykańskiej obyczajowości. Obiecano naiwnym wyzwolenie, a jednocześnie dano skrytą władzę nas społeczeństwem „niewidocznym rządzącym”. Koncepcje iluminatów okazały się najtrwalszym spośród wszystkich spisków.

ROZDZIAŁ 6

NOWY JORK, 1914

– *Cywilizacja się kończy – wybuchnął Tom gwałtownie. – W tych sprawach jestem czarnym pesymistą. Czytałeś Goddarda Rozkwit azjatyckich imperiów?*

– *Nie znam tego – odpowiedziałem zaskoczony jego tonem.*

– *Świetna książka i każdy powinien ją przeczytać. Chodzi o to, że jeśli nie będziemy uważać, to biała rasa zostanie... to kolorowi wykończą białych. Jest to w tej książce naukowo dowiedzione.*

– *Tom robi się strasznie uczony – powiedziała Daisy z bezwiednym smutkiem. – Czyta głębokie dzieła, pełne długich wyrazów.*

F. Scott Fitzgerald, *Wielki Gatsby**

Rok 1914 w życiu Margaret Sanger okazał się punktem zwrotnym. W 1902 roku w wieku dwudziestu trzech lat wyszła za żydowskiego architekta, Williama Sangera, a w roku 1910 przeprowadziła się razem z nim do Greenwich Village, gdzie niemal natychmiast stali się uczestnikami społecznego i intelektualnego fermentu, który owym czasie był cechą tego miejsca. Krótco po przeprowadzce Sangerowie wstąpili do Partii Socjalistycznej, a rok później William podjął zakończoną niepowodzeniem próbę ubiegania się o urząd radnego.

Znacznie bardziej brzemienne w skutki niż edukacja polityczna było dla nich zapoznanie się z teoriami intelektualnymi socjalistycznej awangardy. Sangerowie zaczęli regularnie bywać w salonie Mabel Dodge, a tam poznali takie osobistości jak John Reed, Carlo Tresca i Emma Goldman, a ta ostatnia, wedle słów Ellen Chesler, zapoznała Margaret „z ideologią neomaltuzjanizmu, modną podówczas pośród

* Tłum. A. Demkowska-Bohdziewicz.

europjskich socjalistów, którzy dyskutowali o poglądach Marksa, zwłaszcza zaś o jego potępieniu antykoncepcji, którą uważał za beznadziejnie burżuazyjny pomysł, zachęcając jednocześnie do zwiększenia dzietności proletariatu²¹. W osobie Margaret Sanger Goldman pozyskała pojętną i zdolną uczennicę, która w istocie przywłaszczyła sobie jej przemyślenia, a następnie odmawiała docenienia jej zasług.

Popieranie kontroli urodzin oraz wolnej miłości było dla Margaret czymś więcej niż tylko intelektualną rozrywką. Rychło, czyniąc to ku rozgoryczeniu męża, zaczęła działać zgodnie z tym, co głosiła; William mimowolnie pozwolił, aby zainfekowała się „intelektualnymi toksynami”, które doprowadziły do rozpadu ich związku. W salonie Mabel Dodge Margaret zapoznała się z poglądami Nietzschego; jego wojna z religią i moralnością doskonale odpowiadały sposobowi życia, za którym się opowiedziała, a może już nawet praktykowała. Później, latem 1913 roku, jak to zwykle bywa, od teorii przeszła do czynów. Podczas wakacji, które spędziła w domu Johna Reeda w Provincetown, Margaret od czasu do czasu jeździła do Bostonu, aby w tamtejszych bibliotekach zapoznawać się z problematyką kontroli urodzin. Owego lata nawiązała romans – zapewne nie pierwszy, w jaki wdała się po zawarciu małżeństwa, ale pierwszy, mający potwierdzenie w źródłach – z dziennikarzem Walterem Robertsem. Kiedy jej mąż się o tym dowiedział, zaczął zmieniać swój stosunek do Greenwich Village. W ciągu trzech lat przestał postrzegać tamtejszych intelektualistów jako awangardę ruchu walczącego o sprawiedliwość społeczną dla klasy pracującej, uznał natomiast, że jest świadkiem „saturnalii seksualizmu, oszustwa, fałszu oraz jezuityzmu”²².

Trudno dociec, co miał na myśli, wspominając o jezuitach, nietrudno jednak zrozumieć, dlaczego praktykowanie przez jego żonę wolnej miłości zmieniło stosunek Williama do rewolucyjnego ruchu robotniczego. Tam, gdzie wcześniej upatrywał szczytnych ideałów, widział teraz tylko „piekło wolnej miłości, rozwiązłość i prostytutkę, ukrywające się pod płaszczkiem rewolucji”²³. Sanger boleśnie i na własnej skórze przekonał się, że rewolucyjne ideały to jedynie kiepsko zakamuflowane usprawiedliwienie dla seksualnej rozpusty. Innym razem, wypowiadając się na ten sam temat, stwierdził: „jeżeli rewolucja oznacza rozwiązłość, to można mnie nazwać konserwatystą z pełnymi tego konsekwencjami”²⁴.

Rozczarowanie socjalizmem, chociaż nie ostateczne, przyszło zbyt późno, aby mogło ocalić jego małżeństwo. Margaret oddała się folgowaniu seksualnym zachciankom, zaczęła także nadużywać leków o narkotycznym działaniu i czyniła to aż do końca życia. Kiedy jej syn Grant odmówił jej zwiększenia dawki Demerolu, czego domagała się jego siedemdziesięciopięcioletnia wówczas matka, Margaret zwróciła się do niego słowami, które odzwierciedlały jej sposób myślenia i życiową postawę: „Jestem bogata; mam własny rozum; mogę robić, co chcę”.

Im bardziej skłaniała się ku hedonizmowi, tym większe było jej zaangażowanie w kwestię kontroli urodzin, które wzrosło do tego stopnia, że nie sposób nie zauważyć tutaj zbieżności. Działalność na rzecz kontroli urodzin w jej rozumieniu utożsamiała się z przyzwoleniem i usprawiedliwieniem wszelkich niegodziwości, jakich się dopuszczała. Gdyby nie to, musiałaby skonfrontować się z faktem, że to,

co robiła, wynikało tylko z jej egotyzmu, a taka perspektywa była dla niej nie do przyjęcia, zwłaszcza wówczas, kiedy jej własne dzieci zaczęły ją ganić.

Latem 1910 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Sangerowie przeprowadzili się do Greenwich Village, Peggy, jej trzecie dziecko, zachorowała na polio. Im bardziej Margaret angażowała się w rewolucyjną ideologię oraz romanse z wyznającymi ją mężczyznami, tym bardziej zaniedbywała dzieci. Latem 1913 roku jej romans z Walterem Robertsem zbiegł się z pogorszeniem stanu zdrowia Peggy. Mimo przestróg i wymówek męża, że trzeba leczyć nogę córki, niczego w tej sprawie nie uczyniono, później zaś Margaret zdecydowała, że wyjazd do Paryża może być korzystny dla jego kariery malarskiej, którą wybrał ze szkodą dla finansowego bezpieczeństwa rodziny, ją samą zaś skłoni do zaprzestania praktykowania wolnej miłości, uprawianej pod płaszczkiem działalności rewolucyjnej. Żadne z tych oczekiwań się nie ziściło. Margaret, mimo że uzyskała sposobność zapoznania się ze stosowanymi we Francji metodami antykoncepcji, szybko poczuła się znużona i znudzona pobytem w Paryżu; nagle zostawiła męża oraz dzieci i powróciła do Nowego Jorku.

Wydaje się jednak, że stan zdrowia Peggy leżał jej w owym czasie na sercu. Pisywała do córki, zapewniała, że ją kocha, a nawet zaczęła o niej snuć; stałym motywem tych snów była liczba sześć. Podczas podróży powrotnej do Nowego Jorku wpadła na pomysł wydawania gazety, którą nazwała „Women Rebel”; opowiadała się ona między innymi za prawem kobiety do „bycia leniwą”, a także „prawem do zerwania”. Stopniowo w umyśle Margaret zaczęła rodzić się koncepcja nowej idei, której fundamentem było coś szybciej i bardziej bezpośrednio przemawiającego do wyobraźni niż walka o sprawiedliwość społeczną dla klasy pracującej.

W roku 1914 Sanger nadal jednak wyznawała idee lewicy, a kiedy w kwietniu wynajęci przez Rockefellerów detektywi zaatakowali miasteczko namiotowe, w którym mieszkały rodziny strajkujących górników z Kolorado, zabijając przy tym kobiety i dzieci, zareagowała w sposób świadczący o bezkrytycznej wierności lewicy. Wezwała do zabicia Johna D. Rockefellera juniora. Dużo później, odnosząc się do zarzutów sądowych, które w 1914 roku zmusiły ją do wyjazdu z kraju, wspominała jedynie o rozesłaniu pocztą materiałów dotyczących kontroli urodzin, ale ani słowem nie zająknęła się o nawoływaniu do zamordowania jednego z członków rodziny Rockefellerów.

Nie ma w tym nic zaskakującego; Sanger w owym czasie była już na tyle znana, że prasa chciała z nią robić wywiady, ale oprócz tego korzystała także z pieniędzy przekazywanych jej przez Rockefellera. W ciągu dziesięciu lat wiele się zmieniło: nawoływanie do mordu było sprawą przeszłości, a Rockefeller był teraz jednym z jej najhojniejszych sponsorów. W ciągu całego jej życia tylko jedna osoba przekazała jej więcej pieniędzy niż on. Był nim Noah Slee, drugi mąż Sanger, który poświęcił cały swój majątek, aby wspierać sprawę, o którą walczyła. Kamieniem filozoficznym owej alchemicznej transmutacji była antykoncepcja oraz sojusz lewicy z możliwymi tego świata, który w tej kwestii okazał się nader trwały. Mówi się, że w polityce możliwe są nader egzotyczne przymierza; skoro tak,

to w kwestiach natury seksualnej są one bardziej zaskakujące niż w innych. Sojusz Johna D. Rockefellera juniora z kobietą, która niegdyś nawoływała Amerykanów, aby powstali i zamordowali go, wydaje się najdziwniejszy ze wszystkich. Kiedy jednak chwilę się nad tym zastanowić, okaże się, że nie ma w nim nic specjalnie zaskakującego. Wszak sojusz wtedy jest trwały, kiedy obu stronom przynosi požądane przez nie korzyści.

Masakra w Ludlow zapoczątkowała ciąg wydarzeń, które dla Johna D. Rockefellera juniora i dla Margaret Sanger miały daleko idące konsekwencje. Sanger musiała uciekać z kraju, żeby uniknąć aresztowania za artykuł, w którym zwracała się do czytelników z apelem: „Pamiętajcie o Ludlow”. Na wygnaniu w Anglii spełniała się seksualnie i intelektualnie (choć sypianie z Havelockiem Ellisem raczej trudno podciągnąć pod powyższe stwierdzenie), tęskniła jednak za córką i czuła się winna, że ją opuściła.

„Kochana Peggy, rwie się do ciebie me serce. Płakałabym z tęsknoty za tobą, żeby choć dotknąć twych miękkich, pulchnych rączek, ale mam kochanie pracę do wykonania; ma ona twoje życie, a także tych, którzy przyjdą po tobie, uczynić łatwiejszym”⁵.

Z listu jasno wynika, że sprawa kontroli urodzin stała się w oczach Margaret Sanger jeśli nie remedium na wszystkie bolączki świata, to z pewnością panaceum na jej wyrzuty sumienia. Porzuciła chorą córkę, żeby wieść życie osoby folgującej swoim seksualnym zachciankom, a jedynym usprawiedliwieniem, dzięki któremu radziła sobie z wyrzutami sumienia, była podjęta przez nią krucjata na rzecz kontroli urodzeń. Poczucie winy spowodowało, że Sanger tłumaczyła sobie, że Peggy skorzysta z dobrodziejstw wyzwolenia, które jej matka chciała wywalczyć dla wszystkich przedstawicielek swej płci.

Niestety, Peggy nie doczekała możliwości skorzystania z osiągnięć prowadzonej przez matkę krucjaty na rzecz kontroli urodzeń. 6 listopada 1915 roku niespodziewanie zmarła na zapalenie płuc. To, co się stało, prześladowało Sanger przez resztę życia. Nawet Ellen Chesler, która przyklaskuje niemal wszystkim jej postępom, nawet tym najbardziej egoistycznym, uznając je za konieczną cenę, którą trzeba było zapłacić za wyzwolenie, dostrzega fakt, że śmierć córki miała drugoczący wpływ na psychikę Sanger:

Margaret w istocie nigdy nie przestała opłakiwać Peggy i cierpieć z powodu poczucia winy, że nie była przy niej w ostatnim roku jej krótkiego życia. Przez całe lata, kiedy podróżowała pociągiem, nie potrafiła, nie tracąc panowania nad sobą, wysiedzieć naprzeciwko jakiejś matki jadącej w towarzystwie córki i tak samo było w innych miejscach publicznych. W swoim dzienniku pisała, że często cierpi na bezsenność, w snach zaś nawiedza ją obraz dziecka, które od niej odchodzi, a wtedy budzi się z płaczem⁶.

Śmierć Peggy miała dwa najważniejsze następstwa: Sanger zajęła się okultyzmem, a jej krucjata na rzecz kontroli urodzeń stała się czymś jeszcze bardziej

niezbędnym dla prawidłowego funkcjonowania psychiki; innymi słowy, nabrała charakteru obsesji. Jedno i drugie wynikało z poczucia winy. Głównym celem seansów spirytystycznych, w których uczestniczyła, było nawiązanie kontaktu z Peggy i rozmowa z nią – w tym znajdowała pociechę, głównie dlatego, że media, do których się udawała, zawsze mówiły jej to, co pragnęła usłyszeć. Interpretacja Chesler, która dostrzega związek między poczuciem winy z powodu śmierci Peggy oraz sprawą kontroli urodzeń, również jest słuszna. Sanger „mogła teraz zyskać poczucie, iż wypełnia swe macierzyńskie obowiązki, nie zbacząc przy tym z obranej przez siebie drogi, jako że Peggy wciąż była przy niej – w rezultacie, a może nawet w rzeczywistości – stanowiąc usprawiedliwienie dla jej zawodowych poczynań”⁷.

Sprawa kontroli urodzeń służyła temu samemu celowi nie tylko w czysto osobistym wymiarze. Chesler podkreśla to, przywołując twierdzenie Sanger, że „osobiste uczucia były konieczną ofiarą złożoną na ołtarzu «ideałów, które zawładnęły umysłem». Nawet w listach z Billa napisanych zimą 1914 roku jasno widać, że już wtedy odkryła w sobie powołanie, będące usprawiedliwieniem dla niewywiązywania się z roli żony i matki”⁸.

W innym miejscu Chesler słusznie zauważa, że: „dzięki pracy na rzecz kontroli urodzeń, [Sanger] mogła przekuć osobiste, bardzo bolesne doświadczenia na zewnętrzne sukcesy, i nikt by jej w tym nie powstrzymał”⁹. Kiedy brakuje skruchy, najczęstszym sposobem zagłuszania poczucia winy jest transformacja czynku, który stanowi jej źródło, i uczynienie z tego sprawy politycznej. W przypadku Margaret Sanger i kobiet, które poszły za jej przykładem, kruczata na rzecz kontroli urodzeń zdaje się być zaspokojeniem takiej właśnie potrzeby. Kiedy to nie wystarczyło, Sanger zajęła się okultyzmem i uczestniczyła w seansach, podczas których Peggy mówiła jej, że wszystko jest w porządku, a jeśli i to nie potrafiło zagłuszyć wyrzutów sumienia, zawsze pozostawał jeszcze Demerol i alkohol – środki łagodzące duchowe cierpienie, po które wraz z upływem lat sięgała coraz częściej. Margaret powtarzała wciąż niczym mantrę: „Jestem bogata; mam własny rozum; mogę robić, co chcę”.

Występek seksualny nie jest jednak jedynym, który obciąża sumienie. Istnieje siedem grzechów głównych i o ile w wieku XX wydaje się dominować seksualna nieczystość, w XIX stuleciu jej miejsce zajmowała chciwość. Wojna liberalizmu z istniejącym porządkiem moralnym rozpoczęła się od negocjowania jego związku z ekonomią i gospodarką. Kiedy to się udało, niszczenie moralności seksualnej było już tylko kwestią czasu. Pamiętajmy, że słowo „ekonomia” wywodzi się z greki i oznaczało gospodarstwo domowe albo rodzinę – obie te instytucje mają też wymiar finansowy i seksualny. *Oikos* ucierpiał pod jednym i pod drugim względem.

Zasadniczym ogniwem była tutaj masakra w Ludlow. Ensor i Johnson, biografowie Rockefellera, podkreślają, że Junior był bardzo poruszony tym wydarzeniem; pojechał nawet do Kolorado i tańczył z żonami swoich robotników, żeby jakoś załagodzić skutki fatalnego rozgłosu, będącego następstwem wymordowania ponad siedmuset ludzi, w tym wielu kobiet i dzieci. Symboliczne gesty nie oznaczały

jednak, że Junior zrezygnował z zamysłu zmuszenia strajkujących do posłuchu; doprowadził do tego w grudniu 1914 roku.

Masakra w Ludlow doprowadziła również do narodzin *public relations*. Pionierem PR-u był William H. Baldwin, który nie odmawiał na tym polu zasług Eddiemu Bernaysowi, ale początków PR-u upatrywał w innym wydarzeniu. Biografowi tego ostatniego powiedział: „Według mnie, datę pojawienia się *public relations* wyznacza działalność Ivy'ego Lee na rzecz Johna D. Rockefellera seniora prowadzona podczas strajku w Kolorado”¹⁰. Baldwin miał tu na myśli masakrę dokonaną w Ludlow.

To, co wydarzyło się wtedy w Ludlow, jest ważne, stanowiło bowiem początek przemian, mających dalekosiężne następstwa polityczne. W świecie, o kształcie którego decyduje gospodarka i zaludnienie, istnieją dwie tylko drogi rozwoju: katolicka i eugeniczna. To wokół nich w XX stuleciu ukonstytuowały się dwa przeciwne obozy, które toczyły wojny kulturowe związane z wyzwoleniem seksualnym. W obliczu istniejących potrzeb oraz powszechnie szerzącej się nędzy, do których na ulotkach organizacji Planned Parenthood (Świadome Rodzicielstwo) ostrzegających przed przeludnieniem nawiązywał wizerunek dziewczynki z pustą miską w dłoniach, jedynym rozwiązaniem jest albo zwiększenie produkcji żywności, albo zmniejszenie liczby ludności. Katolicy opowiadali się za pierwszym z nich, a maltuzjanie za drugim.

W 1914 roku sytuacja nieco się skomplikowała, ponieważ przedstawiciele drugiej strony owego równania w coraz większym stopniu reprezentował rewolucyjny ruch robotniczy. W Ameryce kierowała nim bohema, której kwaterą główną była Greenwich Village. Ludzie ci byli socjalistami i ich cele wykraczały daleko poza poprawę doli robotników, czyli ich oficjalny *raison d'être*. W tej sytuacji lewicowi „liberałowie”, których przedstawicielką była Margaret Sanger musieli pójść na kompromis w sprawie seksualnego wyzwolenia, a rzekomi „konserwatyści”, na czele z Johnem D. Rockefellerem, odstąpić nieco od niezłomnej postawy podtrzymywania dotychczasowego i głęboko niesprawiedliwego porządku społecznego. W skali światowej, zarówno wówczas jak i obecnie, przyczyną biedy była nierówna dystrybucja dóbr, ale wtedy, tak samo jak dzisiaj, zamiast zmierzyć się z rzeczywistym problemem, łatwiej było spierać się w sprawie wyboru złotego środka, który miał zaradzić nędzy.

Cudownym panaceum, które pogodziło obie zwaśnione strony, stała się antykoncepcja, za sprawą której dokonano się zbliżenie lewicy i klas posiadających, co z kolei stało się podstawą Nowego Światowego Porządku, który ukonstytuował się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku po upadku komunizmu. Antykoncepcja umożliwiła lewicy podejmowanie dalszych działań na rzecz wyzwolenia seksualnego, a możliwym tego świata pozwoliła kontynuować czerpanie korzyści z niesprawiedliwego ładu społecznego i zablokowanie stosownych reform ekonomicznych. Z chwilą uzyskania szerokiego poparcia dla legalizacji antykoncepcji, biednych, zwłaszcza tych, którzy nie chcieli sięgać po środki podsuwane im przez establishment, można było obwiniać, że sami sobie zgotowali taki los.

Uzależnienie udzielania pożyczek przez Bank Światowy od przyjęcia „polityki ludnościowej” opartej na antykoncepcji, aborcji i sterylizacji, było najjaskrawszym odzwierciedleniem i ucieleśnieniem tego właśnie poglądu. Dzięki wynalezieniu antykoncepcji, sojusz bohemy z możliwymi tego świata stał się nie tylko możliwy, ale urzeczywistnił się. Pocantico Hills i Greenwich Village zjednoczyły się w narzucania całemu światu swojej neomaltuzjańskiej ideologii, wspólnie kładąc podwaliny pod Nowy Światowy Porządek; odzwierciedleniem tego były między innymi sponsorowane przez ONZ konferencje poświęcone sprawie przeludnienia, takie jak ta, która w roku 1994 obradowała w Kairze. Z chwilą gdy rząd Stanów Zjednoczonych latem 1965 zaangażował się w popieranie antykoncepcji, nieuchronnym tego skutkiem musiało być radykalne przededefiniowanie jego roli i funkcji. Kiedy najsilniejsze wpływy w Waszyngtonie miał monsignore John Ryan, rząd pełnił funkcję organu wspomagającego rozwój kraju, kiedy jednak w latach sześćdziesiątych w stolicy zwyciężyły poglądy Margaret Sanger, główną rolą administracji stało się zmniejszanie liczby urodzeń.

Nawet Ellen Chesler, osoba nader przychylna Sanger, musiała przyznać, że pogodzenie wspomnianych powyżej dróg było niemożliwością:

Margaret próbowała pogodzić swoją nową koncepcję społeczeństwa udoskonalonego za sprawą starań kobiet z ideałami społecznymi, które żywiła jako radykał i które pchały ją do działania. Nie chciała, żeby kontrolę urodzeń zastąpił „któryś z idealistycznych ruchów robotniczych, lub także filozofia... Ona nie jest ich substytutem, ale stoi wyżej ... Może i musi stanowić podstawę wszelkiej stałej i udanej poprawy”. Nie mogła jednak wybrać jednocześnie obu tych dróg. Jeżeli uważała, że kontrola urodzeń miała być panaceum na zło, podważała tym samym cele przyświecające rewolucyjnej walce klas, a lokując swoją abstrakcyjną argumentację w konkretnej politycznej konstrukcji, skoncentrowanej głównie na jednej tylko kwestii, nie wprost, ale negocjowała jednak tym samym wartość nawet co bardziej umiarkowanych planów postępowej reformy społecznej¹¹.

Antykoncepcja, bardziej niż cokolwiek innego, przyczyniła się do udarmienia reform ekonomicznych, ponieważ wedle jej orędowników powodem istniejących problemów byli ludzie, nie zaś zła dystrybucja dóbr. Mimo to jednak, przedstawiając w ten sposób zagadnienie, zdołano uczynić je atrakcyjnym dla obu przeciwnych stron walki klas, która toczyła się w Stanach Zjednoczonych. Lewica przeforsowała ideę wyzwolenia seksualnego, bogaci zachowali ekonomiczne przywileje, a ludzie, tacy jak Margaret Sanger podwójnie skorzystali na owej konwergencji; ostatecznie lewicowe dążenie do sprawiedliwości społecznej zostało podporządkowane seksualnej swobodzie, która stała się wartością nadrzędną. W przypadku Sanger oraz jej kochanka H.G. Wellsa, nawet dla tak zagorzałych zwolenników antykoncepcji jak Chesler, jest to oczywistością. Chesler podkreśla, że z chwilą kiedy Sanger i Wells dzięki uczynieniu antykoncepcji warunkiem *sine qua non* postępu, zasłynęli jako orędownicy nowego światowego porządku, stawiając znak równości między postępem i antykoncepcją, „wydawali się niezbyt skłonni

do potępiania niewłaściwej dystrybucji dochodów, dóbr oraz usług, która w gospodarkach zachodnich była źródłem narastającej fali niezadowolenia¹².

Dlatego też nie było niczym zaskakującym, że Rockefellerowie tak przychylnie traktowali prośby o udzielenie finansowego wsparcia kobiecie, która wcześniej wzywała, aby ich pozabijać. Okazuje się, że kontrola urodzeń była źródłem niepokoju w kwestiach, które pojawiły się w latach dwudziestych i znalazły odzwierciedlenie w *Wielkim Gatsby*. Im więcej zwolenników zyskiwała sobie ta idea wśród przedstawicieli wyższych klas społeczeństwa, tym większe obawy budzili ci, którzy nie ograniczali swojej diety. Stąd zrodził się lęk wywołany „zróznicowaniem wskaźników przyrostu naturalnego”. Jego podstawą i sednem był strach, bo oto w innych warstwach społecznych rodziło się więcej dzieci. Doszło w końcu do tego, iż fakt, że najlepsi członkowie społeczeństwa ograniczali liczebność swoich rodzin, przełożył się na pogląd, że ci, którzy tego nie czynią, nie są dobrymi ludźmi. Dlatego na początku XX stulecia rozwiązaniem dylematów nieczystego sumienia klas wyższych, które opowiadały się za maltuzjanizmem, stała się eugenika. Stosowanie antykoncepcji, odkąd je zaakceptowano, nabrało z czasem charakteru nakazu moralnego, który odnosił się do całej ludzkości – tak przynajmniej postrzegali to jej zwolennicy.

Nadejście kryzysu gospodarczego oraz działalność i starania ludzi pokroju monsignora Johna Ryana spowodowały, że antykoncepcyjna ideologia maltuzjańska znalazła się w odwrocie; przejawem i potwierdzeniem było powszechne odrzucenie nazizmu, który wyciągnął logiczne wnioski z założeń ruchu na rzecz eugeniki i zastosował je w praktyce. Stosowania antykoncepcji jednak nie tylko nie zaprzestano, lecz jeszcze bardziej upowszechniono. Zwiększył się również nacisk, żeby z niej korzystać; widziano w niej panaceum na wszelkie problemy społeczne. W roku 1942 Liga Kontroli Urodzeń zmieniła nazwę na Planned Parenthood, a po zakończeniu wojny ludzie, tacy jak Bernard Berelson, korzystając z pieniędzy rockefellerowskiej Population Council (Rada ds. Zaludnienia), obrali inną drogę i zaczęli wykorzystywać powstające wówczas media masowej komunikacji, aby przekonać ludzi, że życzą sobie dokładnie tego samego, co państwo narzucało im dotąd pod groźbą przymusu.

Wynalezienie na początku lat sześćdziesiątych pigułki antykoncepcyjnej i wkładki domacicznej w podobny sposób niemal natychmiast skojarzone zostało z obawą przed ogólnoswiatowym przeludnieniem. Antykoncepcję ponownie przedstawiano jako remedium na społeczne bolączki, a Kościół katolicki (osłabiany od środka przez ludzi pokroju Theodore'a Hesburgha, który wykorzystywał pieniądze Rockefellera dla subsydiowania potajemnych konferencji poświęconych antykoncepcji, które w latach 1962-65 organizował na uniwersytecie Notre Dame) tym razem nie był w stanie się temu przeciwstawić. Maltuzjańska ideologia znowu znalazła sobie miejsce w biznesie, teraz jednak przy finansowym wsparciu rządu, przy czym, co paradoksalne, zdecydowali o tym demokraci, czyli partia Johna A. Ryana, reprezentująca interesy klasy pracującej. Ponowne dojście do głosu światopoglądu maltuzjańskiego, który stał się kamieniem węgielnym amerykańskiej

polityki wewnętrznej i zagranicznej, było sednem i istotą rewolucji kulturalnej lat sześćdziesiątych XX wieku. Demokraci, niegdyś opowiadający się za postępowem, któremu miała sprzyjać obrona interesów pracowniczych, zbliżyli się poglądami do swoich przeciwników i przyjęli punkt widzenia Rockefellera, wedle którego, najważniejszym problemem był przyrost naturalny. Zwycięstwo maltuzjanizmu w latach sześćdziesiątych zmieniło również rolę rządu, który zamiast, jak dotąd, zabiegać o dobrobyt obywateli, skoncentrował się teraz na zwiększaniu swojej nad nimi kontroli, a narzędziem temu służącym stało się ograniczanie liczby ludności.

ROZDZIAŁ 7

BALTIMORE, 1916

W kolejnym, pochodzącym z roku 1930 wydaniu swojej sławnej książki, która po raz pierwszy ukazała się w przededniu wybuchu w Europie I wojny światowej, John B. Watson starał się rozwiać wszelkie obawy, które jego czytelnicy mogli żywić w odniesieniu do eksperymentowania na społeczeństwie: „Przede wszystkim, wszyscy musimy przyznać, że obecnie eksperyment społeczny dokonuje się w bardzo szybkim tempie – zatrważająco wręcz szybkim dla dobrze sytuowanych i konwencjonalnych osób. Przykładem eksperymentu społecznego... jest wojna”¹.

Gdy Ameryka w roku 1917 przystąpiła do wojny, John B. Watson chciał się zaciągnąć do armii jako oficer frontowy. Ponieważ jednak miał wadę wzroku, jego podanie zostało odrzucone, rok później jednak dostał drugą szansę. W lipcu 1917 roku psycholog E.L. Thorndike, pracujący wówczas w Komisji Kadry Departamentu Wojny, napisał do Franka Johnsona Goodnowa, rektora Uniwersytetu Johna Hopkinsa, prosząc go, aby oddelegował Watsona do służby w armii, zmniejszając mu o połowę wynagrodzenie. W sierpniu 1917 roku trzydziesto-ośmioletni wówczas Watson otrzymał stopień majora i zadanie opracowania testów psychologicznych dla przyszłych pilotów. Te, które opracował, okazały się jednak bezwartościowe i bezużyteczne, co, wzięwszy pod uwagę jego usposobienie i skłonność do nadużywania alkoholu, musiało nieuchronnie doprowadzić go do konfliktu z przełożonymi. Przeniesiono go do innej pracy, polegającej na tresowaniu pocztowych gołębi, których znaczenie i wartość jako narzędzia przekazywania informacji w czasach coraz szerszego upowszechniania łączności bezprzewodowej, była już co najmniej wątpliwa. Później wysłano Watsona do Anglii, gdzie miał przeprowadzać rozmowy z brytyjskimi pilotami, kiedy tam jednak dotarł, okazało się, że piloci są nazbyt zajęci, żeby się z nim spotykać. Posłano

go zatem do Francji, w okolice linii frontu, niedaleko Nancy. Przez trzy kolejne miesiące siedział tam zupełnie beczynnie w bezpiecznej odległości od toczących się działań wojennych; w końcu miał tego dosyć i poprosił, aby go odesłano do kraju. Podczas rejsu do kraju zobaczył, jak torpeda wystrzelona w stronę statku, którym płynął, przechodzi za jego rufą. Podczas pobytu w Europie utrzymywał kontakty z brytyjskimi psychologami, miał również liczne romanse.

Wojna nie przyniosła majorowi Watsonowi żadnych większych sukcesów, ale dla psychologii był to nader korzystny okres. Wojna i behawioryzm były dla siebie stworzone. W przeciwieństwie do germańskiej metody introspekcji, behawioryzm był pragmatyczny, amerykański i obiecywał dużą skuteczność. W czasie wojny największym triumfem Watsona (o ile tak to można określić) było opracowanie testów na inteligencję; po zakończeniu działań wojennych rasistowscy eugenicy wykorzystywali je dla udowodnienia, że znakomita większość Amerykanów, zwłaszcza zaś imigranci oraz ich rodziny, to ograniczeni umysłowo idioci. Następstwem tego było masowe uchwalanie przez legislatury stanowe przepisów o przymusowej sterylizacji. Najślawniejszym przypadkiem zasądzenia ich do Sądu Najwyższego była sprawa *Buck vs. Bell*, która sędziego Holmesa, członka składu orzekającego, skłoniła do wyrażenia opinii, że „trzy pokolenia imbecyli wystarczą”.

Człowiekiem najbardziej zaangażowanym na polu promowania i wprowadzania testów psychologicznych w wojsku był przyjaciel i współpracownik Watsona, Robert M. Yerkes, który w 1917 roku otrzymał stopień majora. W tym samym roku wybrano go przewodniczącym Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego i tegoż roku mianowano także przewodniczącym Krajowej Rady ds. Badań Naukowych (National Research Council). Wojna okazała się katalizatorem, który spowodował, że rząd, wielki biznes i nauka wspólnie zaangażowały się w badania nad inżynierią społeczną, a zaraz po zakończeniu wojny projekt ten objął także sektor cywilny. W marcu 1919 roku w *Raporcie Komisji Psychologicznej Krajowej Rady ds. Badań Naukowych (Report of the Psychological Committee of the National Research Council)* Yerkes z niejaką satysfakcją i dumą zakomunikował, że „dwa lata temu inżynieria umysłu była tylko marzeniem nielicznych wizjonerów; obecnie jest już dziedziną nauk technicznych i chociaż stworzyła ją wojna, oczywiste jest, że będzie się rozwijała i znajdzie stałe zastosowanie w oświacie oraz w przemyśle”².

Jeśli w istocie tak było, główną zasługę w tej mierze trzeba przypisać rezultatom prac badawczych Yerkesa oraz jego współpracy z Watsonem. Wiosną 1916 roku Yerkes otrzymał list od uradowanego Watsona, który zawiadamiał go, że został zatrudniony jako konsultant ds. rekrutacji kadr w Wilmington Life Insurance Company. Informował również, że prowadzi właśnie rozmowy w sprawie zawarcia podobnej umowy o pracę z Baltimore and Ohio Railroad i jest przekonany, że rychło ją podpisze. Fuzja biznesu i nauki wydawała się rzeczą obiecującą dla obu stron, zwłaszcza zaś dla przedstawicieli środowiska akademickiego, którzy mogli dzięki temu w konkretny sposób udowodnić biznesmenom swoją przydatność, a jednocześnie, dzięki otrzymywanym grantom, podnieść swój prestiż na uczelni.

Watson prowadził już w owym czasie na Uniwersytecie Johna Hopkinsa zajęcia z „psychologii reklamy” i miał nadzieję rozszerzyć w przyszłości ich tematykę o zagadnienia ekonomiczne, proponując kursy, podczas których przyszli menadżerowie mieli zdobywać wiedzę o tym, w jaki sposób wykorzystywać zdobycze psychologii dla kontrolowania i sterowania podległymi im pracownikami.

Powołanie do życia NRC stworzyło precedens, który zapoczątkował udział rządu w finansowaniu prac naukowych, a jednocześnie dało początek praktyce, wedle której to nie politycy, ale naukowcy, tacy jak Yerkes i Watson, proponowali, w jaki sposób i na co owe subsydia wydawać. Do tego, że opinia publiczna, a zwłaszcza kręgi biznesowe, zaczęły doceniać znaczenie oraz wartość psychologii, w niemałej mierze przyczyniła się wojna. Yerkes i Watson stworzyli wrażenie, że w czasach gwałtownych przemian psychologia miała istotny udział w kierowaniu i wykorzystaniu miliona żołnierzy, następnie zaś postawili tezę, że psychologia behawioralna będzie teraz pomagała pracodawcom dobierać właściwych pracowników, umożliwi zapanowanie nad przestępczością, a ludzie dzięki niej zachowają „uczciwość oraz zdrowie psychiczne, a ich etykę i uczestnictwo w życiu społecznym utrzyma się na wysokim, właściwie zorganizowanym poziomie”³. Zamiast zalecać pracodawcom zmianę warunków pracy, aby odpowiadały one ich pracownikom, głośno upominającym się o swoje i coraz liczniej wstępującym do związków zawodowych, behawioryzm obiecywał, że zmieni pracowników w taki sposób, iż to oni dostosują się do wykonywanej pracy. Dla plutokratów była to propozycja, której trudno było się oprzeć. Goodyear Tire and Rubber Company zainteresowała się praktyczną stroną „inżynierii umysłu”, a komisja psychologiczna przy NCR otrzymała dużą dotację od Fundacji Rockefellera z przeznaczeniem na dalsze prace nad testami psychologicznymi. NRC pod przewodnictwem Yerkesa i we współpracy z Watsonem odegrała zasadniczą rolę w promowaniu behawiorystycznej wizji kontrolowania społeczeństwa wśród przedstawicieli dopiero kształtującej się, ale już powiązanej ze sobą struktury interwencjonistycznego rządu, wielkiego biznesu i nauki. Poufne memorandum, w którym przedstawiono cele działalności NRC, podkreślało potrzebę stymulowania „rozwoju nauki i zastosowania jej osiągnięć w przemyśle”. Zgodnie z intencjami jej twórców, NRC powstała „z intencją zorganizowania instytucji badawczych w celu umożliwienia Stanom Zjednoczonym, mimo ich demokratycznej i indywidualistycznej struktury, skuteczne ukierunkowanie ich potencjału na osiągnięcie wspólnego celu”⁴. Inżynieria umysłu miała umożliwić pracodawcom odróżnienie i wyszukanie wykwalifikowanych pracowników wśród tych, którzy pożądaną kwalifikacji nie posiadali, a jednocześnie dać im możliwość pominięcia w tym względzie związków zawodowych i wypłacanie zatrudnionym przez nich ludziom niższych wynagrodzeń. Twórca behawioryzmu od samego początku widział w swojej teorii instrument kontroli i w takim właśnie celu właściciele środków produkcji zaczęli go stosować w praktyce. O ile pierwsze pokolenie psychologów, do którego zaliczali się G. Stanley Hall i William James, nadal obstawało przy zasadach moralnych epoki wiktoriańskiej, Watson uznał, że moralność jest tylko reakcją na bodziec, którym jest panujący

porządek społeczny. Według Buckleya, „behawioryzm udostępnił techniki przystosowania społecznego tym, którzy chcieli ów porządek wyznaczać”⁵. Racja jest zawsze po stronie silniejszego – to było oczywiste już wcześniej. Behawioryzm był tylko sposobem wprowadzania w życie nietzscheańskiego porządku świata.

W rezultacie behawioryzm zaczęto postrzegać także jako narzędzie politycznej kontroli. Dewey, Lippman, Croly i kregi skupione wokół „New Republic”, z racji swoich zainteresowań inżynierią społeczną opowiadający się wcześniej za wojną, teraz stali się orędownikami behawioryzmu, gdyż był on sposobem na dalsze jej stosowanie, tym razem w czasach pokoju. Dowodem na to, do czego w istocie dążyli, są ich własne świadectwa. Walter Lippmann w *Public Opinion* opisuje widowisko zatytułowane *Tygiel narodów*, które najprawdopodobniej wystawiono 4 lipca 1918 roku, w najgorętszym okresie kampanii George’a Creela na rzecz nadwątlenia tożsamości poszczególnych grup etnicznych zamieszkujących USA:

Zatytułowano je *Tygiel Narodów* i wystawiono 4 lipca w mieście będącym ośrodkiem produkcji samochodów, gdzie zatrudnia się wielu robotników, którzy urodzili się za granicą. W centrum boiska do baseballa, na drugiej bazie, ustawiono ogromny kocioł z brezentu i drewna. Z obu stron prowadziły do niego schody. Kiedy publiczność zajęła miejsca, a orkiestra zaczęła grać, w wejściu na boisko ukazał się pochód. Składał się z reprezentantów wszystkich obcych narodowości, których przedstawiciele są zatrudnieni w tamtejszych fabrykach. Ubrani byli w stroje narodowe, śpiewali narodowe pieśni, tańczyli narodowe tańce i nieśli flagi wszystkich państw Europy. Mistrzem ceremonii był dyrektor szkoły podstawowej, przebrany za Wuję Sama. Poprowadził ich w stronę kotła. Kazał im wejść po schodach, a stamtąd do wnętrza kotła. Później wezwał ich, aby wyszli z jego drugiej strony. Wynurzyli się z kotła, śpiewając *Star-Spangled Banner*, ubrani w meloniki, marynarki, spodnie, kamizelki, sztywne kołnierzyki oraz krawaty w kropki, bez wątpienia, jak rzekł mój przyjaciel, każdy z ołówkiem Eversharp w kieszonce⁶.

Powyższe wydarzenie doskonale oddaje lewicowo-liberalną wizję kontroli społeczeństwa, której realizacja rozpoczęła się podczas wojny, a kontynuowana była w latach dwudziestych, kiedy na obywatelach zaczęto wymuszać zerwanie więzów etnicznej, sąsiedzkiej i małomiasteczkowej lojalności, nakłaniając ich, aby podporządkowali swoje obyczaje zasadom ogólnokrajowych rynków, konsumowali dobra produkowane przez wielkie firmy, a za ostatecznego arbitra w kwestii tego, co słuszne, uznali naukę. Według Lippmanna, Croly’ego, Deweya i „New Republic” behawioryzm miał kontynuować dzieło zapoczątkowane podczas wojny, czyli konsolidować władzę w rękach silnego, scentralizowanego państwa.

Kiedy Stany Zjednoczone bliskie były zaangażowania się w I wojnę światową, wpływowa grupa amerykańskich zwolenników postępu dostrzegła w tym sposobność i sposób na dokonanie transformacji w łonie ówczesnego amerykańskiego społeczeństwa. Herbert Croly, orędownik silnej władzy centralnej oraz swobód ekonomicznych i politycznych, wraz ze współredaktorem „New Republic” Walterem Lippmannem widział w wojnie „rzadką okazję” poszerzenia i umocnienia demokracji

za granicą oraz zapoczątkowania przebudowy społecznej w ojczyźnie. Croly i Lippmann rozumieli ją jako racjonalne planowanie; miało ono zastąpić dawny sposób zarządzania, który zdyskredytował się lub uległ unicestwieniu wraz z nastaniem nowoczesnej epoki industrialnej. Obaj zgadzali się z Johnem Deweyem, „który zachęcał, żeby wojnę wykorzystać jako skuteczny środek uzyskania mądrej kontroli nad procesami gospodarczymi i politycznymi”⁷. Ta sama grupa ludzi uznawała wojnę za swego najlepszego sprzymierzeńca w dziele rugowania wiktoriańskiej obyczajowości i zastąpienia jej „nowoczesnym sposobem życia”, ponieważ „po raz pierwszy w dziejach całe społeczeństwo zostało zmobilizowane na rzecz wojny totalnej”⁸.

Teorie Lippmanna i Harolda Lasswella dały początek współczesnej postaci wojny psychologicznej. Lasswellowska teoria komunikacji: „kto, co, jakim kanałem, do kogo, z jakim skutkiem”, mogła być również wykorzystywana do skutecznego tępienia alternatywnych wizji komunikowania się – i w taki właśnie sposób ją wykorzystywano na początku ery reklamy, która rozpoczęła się mniej więcej w tym samym czasie, co I wojna światowa. Marketing nastawiony na masowego odbiorcę, zgodnie z tym, do czego doszedł Eddie Bernays, sprawdzał się do bezkompromisowego wyboru: „wszystko albo nic”. Oznaczało to, że system wartości etnicznych, tradycyjnych i religijnych zostanie zastąpiony innym – doraźnym, zmiennym, „naukowym”. Innymi słowy, był to proces niszczenia tradycyjnych społeczności przez mass media i zastępowania produktów lokalnych wytwórców przez marki ogólnokrajowe. Reklama w mediach promowała jedynie produkty firm o zasięgu ogólnokrajowym, obecnych na masowym rynku i posiadających odpowiednią infrastrukturę.

Watson podzielał lippmanowską i lasswellowską wizję technokratycznego państwa, w którym „nauka” zapewni zaistnienie więzi gwarantujących spójność i skuteczność działania demokracji. Behawioryzm odegrał w niej rolę kluczową, ponieważ dostarczył narzędzi umożliwiających kształtowanie ludzkiej psychiki, a co za tym idzie, świata społecznego, w taki sam sposób, jak zdobycze fizyki umożliwiły człowiekowi kształtowanie świata materialnego. Zdaniem Lippmanna, „nieskończenie większa kontrola nad ludzką wynalazczością” w dziedzinie naukowej „uczy kontrolowania wynalazcy”⁹. Dewey również widział w behawioryzmie możliwość kontrolowania rzeczy najważniejszej – ludzkiego umysłu. Kiedy człowiek to osiągnie – a Watson pokazał, że jest to wykonalne – będzie mógł zapanować nad przyszłością. Wszystko, co musi zrobić to „przeć do przodu... aż nasza władza nad naturą człowieka będzie porównywalna z władzą, którą już mamy nad przyrodą”¹⁰. Owe utopijne opowieści na temat przyszłości nie brały jednak pod uwagę faktu, że behawioryzm był wykorzystywany podczas wojny – o czym jasno mówi relacja Lippmanna z widowiska „Tygiel Narodów” – jako psychologiczna broń wymierzona przeciwko krnąbrnym i opornym grupom etnicznym. W tym kontekście państwo liberalne, tak jak je widział Dewey i jemu podobni, było też krajem trwale pozostającym w stanie wojny etnicznej. Ów triumf człowieka nad naturą oznaczał zwycięstwo pewnych ludzi odniesione nad ich bliźnimi, a bronią, decydującą o wygranej była nauka.

Herbert Croly, wieńcząc lewicowo-liberalną wizję przyszłości, dokonał rewizji amerykańskiej historii i zaproponował prowadzenie polityki bardziej odpowiadającej epoce nauki. Zdaniem Croly'ego, Jefferson zbyt dużą wagę przywiązywał do podtrzymywania znaczenia lokalnych społeczności. Zamiast dzielić władzę, jak tego chcieli ojcowie założyciele, Croly opowiadał się za zdecydowanym umocnieniem władzy prezydenta i rozszerzeniem jego uprawnień, co, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom opinii publicznej, miało być ucieleśnieniem Powszechnej Woli* narodowej wspólnoty. W koncepcji Croly'ego widzimy ogniwo pośrednie między rewolucją francuską a administracją Clintona. Odrzucenie systemu zaproponowanego przez ojców założycieli prowadzi do postawienia sobie za cel stworzenia „demokracji bezpośredniej”, a osiągnięcie tego celu znajduje realizację w osobie prezydenta, który może obejść system legislacyjno-prawny i rządzić bezpośrednio dzięki manipulowaniu namiętnościami mas, jednocześnie przedstawiając siebie jako ucieleśnienie ich woli. Croly, podobnie jak Lippmann i Watson, wierzył w naukę, ale w przeciwieństwie do nich wiarę tę przejął od rodziców, dla których autorytetem był Auguste Comte. Wspólnie podjęli się dzieła zniszczenia amerykańskiej republiki i zastąpienia jej imperium, którego podstawą i fundamentem była najbardziej wyrafinowana manipulacja w dziejach świata.

Nawiązanie do koncepcji Rousseau, według którego wola powszechna konstituuje wspólnotę, czyli państwo, i ona nim właśnie kieruje. Wola powszechna nie jest prostą sumą głosów, nie jest też wolą indywidualną, lecz powszechnym odczuciem słuszności, opartym na ponadindywidualnym interesie wszystkich członków wspólnoty (przyp. tłum.).

ROZDZIAŁ 8

PATERSON, NEW JERSEY, 1916

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Johna B. Watsona oddelegowano do służby w armii, rosyjska emigrantka Aleksandra Kołłontaj układała sobie życie w Paterson w stanie New Jersey. Przeprowadziła się tam, żeby być bliżej swego syna Miszy, który zapisał się tam na kurs mechaniki samochodowej. Madame Kołłontaj miała niepowtarzalną okazję poznawać tradycyjną amerykańską obyczajowość i sposób życia mieszkańców USA tuż przed przystąpieniem kraju do wojny, która miała je bezpowrotnie unicestwić. Opowiadała o kobietach, znudzonych albo wykonujących głupie prace domowe, wysiadujących na gankach bezbarwnych i nijakich drewnianych domów, stojących wzdłuż prostych, wysadzanych klonami ulic.

Madame Kołłontaj wyrażała się o gospodyniach domowych tak pogardliwie, ponieważ była rewolucjonistką. Rok przed przyjazdem do Paterson wstąpiła do partii bolszewików, którym przewodził Włodzimierz Iljicz Lenin i oddała się sprawie obalenia w Rosji caratu, co miało poprzedzać wybuch ogólnoświatowej rewolucji proletariackiej. Zanim zjawiała się w Paterson, przybyła po raz pierwszy do Stanów Zjednoczonych, aby wygłosić tam cykl antywojennych przemówień. Jej słuchaczami byli przeważnie Niemcy, dla których w większości przypadków rewolucja była zupełnie obojętną sprawą. Nawet amerykańscy socjaliści okazali się według niej beznadziejnie wręcz niezorganizowani w kwestii konkretnych działań na rzecz rewolucji. W redakcji pewnej komunistycznej nowojorskiej gazety uznano, że skoro Kołłontaj jest dobrym organizatorem, dobrym mówcą, a oprócz tego potrafi dobrze pisać, warto zaproponować jej stanowisko redaktora. Ona jednak odrzuciła tę propozycję. Chciała wrócić do pustoszonej wojną Europy, ponieważ było oczywiste, że w Stanach Zjednoczonych na żadną rewolucję się nie zanoszą, a rewolucja właśnie od pewnego czasu była wyłącznym celem życia, pracy i działalności Kołłontaj.

Równie silnym uczuciem darzyła tylko swego syna i dlatego, planując odnowienie kontaktów, które rok wcześniej nawiązała z amerykańskimi socjalistami oraz emigrantami z Rosji, wróciła do Stanów Zjednoczonych, kierując się, jak napisał jeden z jej sowieckich biografów, „głosem matczynego serca”. Jako rewolucjonistka Kołłontaj nienawidziła instytucji rodziny. Jako matka była oddana synowi do tego stopnia, że była nawet gotowa zrezygnować z walki rewolucyjnej u progu osiągnięcia przez nią największego sukcesu od czasów rewolucji francuskiej z 1789 roku. Pod wieloma względami jej życie obracało się wokół owego dylematu. Kołłontaj nienawidziła instytucji rodziny, ale mimo to nigdy nie przestała poszukiwać miłości, którą większość ludzi właśnie w niej odnajduje. W połowie swojej kariery, a pod koniec okresu, w którym była rewolucyjną myślicielką i pisarką, tak oto ujęła tę sprawę: „Miłość z jej rozlicznymi rozczarowaniami, tragediami i nieustannym pragnieniem doskonałego szczęścia nadal odgrywała wielką rolę w moim życiu. Zdecydowanie nazbyt wielką! Była stratą cennego czasu i energii, rzeczą bezowocną, a w końcowym rozrachunku całkowicie bezwartościową. My, kobiety starego pokolenia, nie pojęliśmy jeszcze, czym jest wolność”¹.

Kołłontaj, kiedy przyjechała do Paterson, miała czterdzieści cztery lata, a przytoczone powyżej słowa o nieudanym poszukiwaniu miłości napisała jako pięćdziesięcioczerolatka. Rzecz jednak jest znacznie prostsza niż ją przedstawia. Wedle jej rozumienia idei socjalizmu, wolność kobiet polega po prostu na pracy poza domem. Jako że sama prowadziła takie właśnie życie, uznawała, że jest „wyzwolona”. Jednak rzeczywista dialektyka jej życia była znacznie bardziej skomplikowana. W okresie między wyjazdem z Rosji w 1898 roku a wybuchem rewolucji, który nastąpił dziewiętnaście lat później, Aleksandra Kołłontaj wiodła żywot bezpieczeństwa, odciętej od własnych korzeni kosmopolitki. Na stałe mieszkała w Berlinie, ale nieustannie jeździła od miasta do miasta oraz z kongresu na kongres i wykorzystując swoje oratorskie talenty, nawoływała do rewolucji. Jednak mimo żarliwego zaangażowania i całkowitego oddania dla sprawy rewolucji, nieuchronnie dopadała ją poczucie samotności, które starała się zagłuszyć, szukając pocieszenia w miłości, której, jak twierdziła, nie sposób odnaleźć w rodzinie. Wdawała się w romans, który kończył się zawodem i rozgoryczeniem, a to ponownie wywoływało w niej pragnienie uwolnienia się od jakichkolwiek więzi, co zaś rychło przeobrażało się w uczucie osamotnienia, które pchało ją do nawiązania kolejnego romansu. W ten sposób ów cykl: samotność – tęsknota za związkiem – rozczarowanie – powtarzał się w nieskończoność. Była to dialektyczna sprzeczność, którą Kołłontaj wielokrotnie starała się pojąć, ale której nigdy nie zrozumiała i najpewniej nigdy też, o czym zdaje się świadczyć przywołany powyżej cytat z jej autobiografii, nie zdołała się od niej uwolnić. Kołłontaj całe swoje życie poświęciła kształceniu się oraz działalności na rzecz rewolucji, ale nawet wówczas, kiedy rewolucja wreszcie nadeszła, wbrew oczekiwaniom nie przyniosła ze sobą braterstwa w sprawach natury seksualnej. Na oczach Kołłontaj na zawsze rozwiało się jej marzenie niczym krajobraz ziemi obiecanej, na której, podobnie jak Mojżeszowi, nie dane jej było postawić stopy. Przez resztę życia zmagiała się z tymi sprzeczno-

ściami (dożyła osiemdziesięciu lat; zmarła w roku 1952 tuż przed końcem epoki stalinowskiego terroru). Niespełniona przez rewolucję obietnica powszechnej miłości nadal zaprzętała jej myśli. W roku 1937, w apogeum stalinowskich czystek, napisała do jednego ze swoich, niemłodych już towarzyszy:

nasza romantyczna epoka skończyła się ostatecznie. Wtedy mogliśmy przejawiać inicjatywę, wpływać na administrację, zgłaszać propozycje. Teraz musimy zadowalać się wypełnianiem tego, co zostało nam nakazane. Między mną i moimi kolegami nie ma koleżeństwa ani przyjaźni. Co więcej, działalność każdego z nas podlega ścisłemu zaszufładowaniu. Nasze stosunki są chłodne, a nieufność powszechna².

Marzenie o obiecywanym przez rewolucję seksualnym wyzwoleniu, które Kołłontaj nazwała „uskrzydłym Erosiem” umarło na długo przed stalinowskimi czystkami z lat trzydziestych. W istocie stało się to w ciągu dziesięciu lat, licząc od wybuchu rewolucji, a Kołłontaj przyglądała się, jak mimo wszelkich jej wysiłków i starań, marzenie to odchodzi w niebyt. Spór o to, dlaczego tak właśnie się stało, trwa po dziś dzień. Wilhelm Reich starał się odpowiedzieć na to pytanie i poświęcił temu zagadnieniu całą swoją książkę *Die sexuelle Revolution*, a kolejne pokolenia seksualnych rewolucjonistów, idąc za jego przykładem, również nie pozwoliły godnie „pogrzebać trupa”, lecz wykorzystywały go jako element licznych koncepcji i dywagacji intelektualnych, za sprawą których, „trup”, niczym pod wpływem elektrycznych impulsów, wykonywał nieskoordynowane ruchy, ale nie były one w stanie wrócić mu życia. Nawet biografowie Kołłontaj dostrzegają, że drugą rewolucję seksualną, kojarzoną z rewolucją październikową w Rosji, dokładnie tak samo jak pierwszą, unicestwiły jej własne nadużycia. Bezprecedensowe społeczne zmiany i wstrząsy, które rewolucja seksualna wywołała w Rosji, zmusiły komisarzy do położenia jej kresu, gdyby bowiem pozwolili jej trwać, ryzykowaliby obrócenie wniwecz resztek społecznego porządku, które ostały się jeszcze w Związku Radzieckim. W osobie Aleksandry Kołłontaj rozkwit i upadek rewolucji seksualnej znajduje chyba najlepsze możliwe uosobienie.

Jej nienawiść do życia domowego pojawiła się w sposób naturalny. Innymi słowy, sama ją w sobie wywołała decyzjami, które podjęła w początkowym okresie małżeńskiego pożycia; wywarły one decydujący wpływ na dalsze jej losy i stanowiły intelektualny fundament dla feminizmu, który nigdy nie potrafił pogodzić ze sobą miłości i pracy. Kołłontaj urodziła się w 1872 roku w zamożnej mieszczkańskiej rodzinie. Jej ojciec był zawołanym liberałem, a matka Aleksandry, żeby z nim być, rozwiodła się z pierwszym mężem. Kołłontaj wcześniej zyskała sobie opinię buntowniczkę, ponieważ wbrew woli matki wyszła za mąż za ubogiego inżyniera. Wcześniej bardzo ją dotknęło i oburzyło, że jej starszą, dziewiętnastoletnią wówczas siostrę wydano za mąż za mężczyznę, który był od niej starszy o pięćdziesiąt jeden lat. Przysięgła sobie wtedy, że jej nic podobnego nie spotka. A jednak, według jej własnej relacji, małżeństwo, dla którego naraziła się na potępienie ze strony rodziny, trwało „niecałe trzy lata”, mimo że w roku 1894 urodziła

syna. Opis wczesnego okresu jej życia, który zamieściła w autobiografii, podobnie jak wszystkie autobiografie, stanowi próbę usprawiedliwienia i uzasadnienia poczynionych przez nią wyborów:

Mimo że wychowywałam dziecko z wielką starannością, macierzyństwo nigdy nie było sensem mojego życia. Dziecko nie było w stanie umocnić mych małżeńskich więzów. Nadal kochałam męża, ale szczęśliwy żywot pani domu i małżonki stał się dla mnie „więzieniem”. Moje sympatie i zainteresowania coraz to bardziej zwracały się ku rewolucyjnej klasie pracującej Rosji. Zachłannie pochłaniałam książki. Z zapalem studiowałam wszystkie kwestie społeczne, chodziłam na odczyty i działałam w półlegalnych stowarzyszeniach, których celem było niesienie oświaty ludowi. Były to lata rozkwitu marksizmu w Rosji (1863-1896)³.

Dlaczego „szczęśliwy żywot” stał się „więzieniem”, tego Kołontaj nigdy nie wyjaśniła. Niemniej, do odpowiedzi na to pytanie przybliża nas to, co napisała w kontekście „zachłannego pochłaniania książek”. „Emancypacja” Aleksandry Kołontaj unieszczęśliwiła ją, a stało się to za sprawą lektury socjalistycznych publikacji. Socjalistyczne idee były także powodem jej braku szczęścia w miłości. Pod ich wpływem zaczęła poszukiwać miłości, a zakończyło się to tak bolesnym niepowodzeniem, że wiele lat później, pisząc o tym w wieku pięćdziesięciu kilku lat, mogła jedynie określić swoje starania jako „bezowocną” i „bezwartościową” stratę czasu.

Jednak nie od początku tak było. Krótco po jej wyjściu za mąż, małżonka Kołontaj wysłano, aby zainstalował system wentylacyjny w jednej z fabryk bawełny niedaleko Moskwy; pojechała wraz z nim, przy okazji zwiedziła fabrykę i przeraziły ją warunki pracy robotników. Szok był tym większy, że rankiem zapoznała się z przerażającymi warunkami pracy w fabryce, a wieczorem miała pójść na tańce w położonym blisko zakładów wygodnym hotelu, gdzie się zatrzymali. Za panowania cara Mikołaja II w Rosji dokonywała się szybka industrializacja kraju, która w Anglii miała miejsce w poprzednim stuleciu. Kobiety nagle przestawały być integralną częścią chłopskich rodzin; emigrowały ze wsi do miast i tamtejszych fabryk, gdzie chętnie je przyjmowano do pracy, bo były uleglejsze od mężczyzn; sytuacja ta sprzyjała także częstym praktykom seksualnego wykorzystywania robotnic. W pierwszych dwóch latach dwudziestego wieku liczba kobiet zatrudnionych w przemyśle wzrosła o dwanaście tysięcy, podczas gdy liczba robotników płci męskiej spadła o trzynaście tysięcy. W pierwszym dziesięcioleciu XX wieku proletariat rosyjski liczył sto czterdzieści jeden tysięcy zatrudnionych, a osiemdziesiąt jeden procent tej liczby stanowiły kobiety. Było to o tyle paradoksalne, że car, uprzemysławiając kraj, mimowolnie doprowadził do zrewolucjonizowania nastrojów w Rosji; rychło on sam, oraz ci, którzy czerpali z tego największe korzyści, mieli zebrać gorzkie owoce własnej chciwości. Okazało się jednak, iż ci, którzy obalili cara, kontynuowali tę samą politykę zmuszania kobiet do porzucania wsi i zatrudniania się w fabrykach, będących już teraz własnością

państwa. Innymi słowy, korzyści z tego zamiast cara i klasy posiadaczy czerpała teraz partia komunistyczna.

Kołfontaj z bliska przyglądała się procesowi i skutkom rozpadu dotychczasowego porządku społecznego oraz zmianom społecznym, których źródłem było uprzemysłowienie kraju. Zerwała z liberalizmem, którego zwolennikami byli jej ojciec i mąż, a odpowiedzi na dręczące ją pytania zaczęła szukać u socjalistów. W roku 1895 przeczytała skrócony przekład książki Augusta Bebela *Kobieta i socjalizm*; w roku 1918, we wstępie, który napisała do kolejnego wydania tegoż przekładu, nazwała ją „kobiecą biblią”. Bebel, podobnie jak Marks i Engels, a przed nimi socjaliści utopijni, Fourier i Saint-Simon, rodzinę i instytucję małżeństwa postrzegał jako organiczną część kapitalistycznego systemu własności i wymiany. Wedle tego poglądu kobiety były traktowane jak własność, a moralność stanowiła tylko narzędzie sprawowania nad nimi kontroli i czerpania z tego korzyści przez ludzi, którzy je wyzyskiwali. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, religia umacniała moralność, która z kolei ugruntowywała niesprawiedliwy wyzysk pracownika. Kobiety były szczególnie podatne na wyzysk, bo wykorzystywano w tym celu ich uczucia religijne. Zdaniem Bebela, kobieta „cierpi na hipertrofię uczuć i duchowości, dlatego łatwo ulega przesądom i wierze w cuda – stanowi wyjątkowo podatny grunt dla religii i wszelkiej szarlatanerii, łatwe narzędzie wszelkiej reakcji”⁴. Przy takim oglądzie sprawy socjalistyczne rozwiązanie problemu było nader proste. Trzeba zlikwidować własność, a wszystko samo się ułoży. Oznaczało to, że tylko i wyłącznie pod warunkiem zniesienia własności relacje między przeciwnymi płciami, czy to w małżeństwie, czy poza nim, mogą opierać się na miłości, rozumianej przez Bebela jako „naturalny instykt”, który zaspokoić można równie prosto jak inne naturalne potrzeby, takie choćby jak głód, czy pragnienie.

Skoro likwidacja własności powoduje, że małżeństwo nie jest już częścią wymiany ekonomicznej, można budować swoje seksualne relacje z partnerami tylko na miłości. Powstanie wówczas rzeczywisty system moralności seksualnej, gdyż jego fundamentem nie będzie własność, lecz „duchowe powinowactwo”. Stosunki seksualne bez duchowego powinowactwa i jedności są niemoralne. Takie postawienie sprawy było równoznaczne z powołaniem do życia całkowicie nowego systemu moralności, którego istotą i fundamentem były subiektywne stany umysłu, one bowiem decydowały w sferze seksualności o zachowaniu moralności albo jej braku. Inne wynikające stąd implikacje były nieuchronnym skutkiem przyjęcia powyższego założenia. W sytuacji, kiedy człowiek nagle traci poczucie owej duchowej jedności, nie jest już związany „małżeństwem” i może swobodnie poszukiwać seksualnego zaspokojenia gdzie indziej, zwłaszcza u kobiety, która w nim owe uczucie na powrót rozbudzi. W żadnym miejscu jednak nie wyjaśnia się nam, czym owe duchowe powinowactwo różni się od tradycyjnie rozumianej gwałtownej namiętności. Cóż – w nowej epoce, w której własność nie miała istnieć, nie było potrzeby tego objaśniać, albowiem, jak napisał Shelley w *Królowej Mab*, namiętność i rozum w tej sprawie spletają się w jedność. To oczywiście oznacza, że można usprawiedliwiać także najbardziej brutalne akty egoizmu, co zresztą

Shelley robił, a wszelkie rozważania na temat aktualnego stanu spraw związanych z seksualnością trzeba odłożyć do czasu nadejścia i zakończenia rewolucji. Kołłontaj to właśnie uczyniła. Sprzeczności, którymi żyła, miały źródło w tym, że była świadkiem rewolucji, która rzeczywiście wybuchła. Wynikały również z tego, że jako nowo mianowany bolszewicki szef Ministerstwa Kobiet (*Żenotdieł*) miała nadać sens i wcielać w życie sprzeczności, które stworzyli socjaliści, mnożąc swoje koncepcje w dziedzinie polityki seksualnej.

Przed rewolucją wyzwolenie kobiet oznaczało opuszczenie przez nie rodziny. Kołłontaj, podążając tropem myślenia Marksa Engelsa i Bebela, stwierdziła, że: „aby rzeczywiście być wolną, kobieta musi odrzucić dzisiejszą, przestarzałą i represyjną formę rodziny, która jej ciąży”⁵. Napisała to, kiedy wstąpiła do partii bolszewików, ale pogląd ten zaczerpnęła od Marksa, Engelsa i Bebela, których jako młoda żona i matka czytała w połowie lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia.

W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z 1844 roku Marks napisał, że na podstawie relacji między kobietą a mężczyzną „można ocenić cały etap rozwoju człowieka”. „Z charakteru owego związku można wysnuć wniosek, do jakiego stopnia istota ludzka, jako gatunek oraz jako byt jednostkowy stała się nim i do jakiego stopnia siebie rozumie”⁶. Jeśli Marks i Engels faktycznie tak uważali, to ani jeden, ani drugi daleko na tej drodze nie zaszli. Marks utrzymywał oparty na nierówności i wyzysku związek ze swoją służącą; urodziła mu nieślubnego syna, którego nigdy nie uznał. Engels również odczuwał pociąg seksualny do żeńskiej części klasy pracującej i często zmieniał kochanki. Jako że moralność włączyli do ekonomii, sami pozbawili ją jakiegokolwiek ontologicznej sankcji. W rezultacie nie należy się dziwić, że rewolucjoniści w relacjach z kobietami zachowywali się brutalnie i traktowali je źle. Rewolucja stała się usprawiedliwieniem ich osobistych występków seksualnego wykorzystywania kobiet i taki właśnie charakter, *mutatis mutandis*, miała dla Kołłontaj, której przypadła tutaj podwójna rola: ofiary i sprawcy. Rewolucja miała odmienić wszystko, obiecywała bowiem zmianę stosunków własności, które były podstawą innych ludzkich relacji i związków, w tym zwłaszcza małżeństwa. Kobiety miały być z niego „wyzwolone”, czyli zwolnione z moralności, a to niezmiennie jest także rodzajem zniewolenia. W owym czasie jednak nikt nie postrzegał tego w taki sposób. „Dyktatura proletariatu dokona powszechnego zniszczenia własności prywatnej, a to zlikwiduje podstawę męskiej dominacji oraz ekonomicznych funkcji rodziny. Kobiety będą wtedy pracowały jak mężczyźni, a pracując, staną się wolne. Organizacje publiczne wezmą na siebie wszystkie wcześniej domowe obowiązki, w tym także wychowywanie dzieci”⁷. Małżeństwo będzie instytucją opartą na „seksualnej miłości”, łączącej obie równoprawne strony tego związku i wolną od wszelkich ograniczeń za wyjątkiem tych, które małżonkowie sami ustanowią. Kiedy miłość się skończy, skończy się także małżeństwo. „Jeśli moralne jest tylko małżeństwo oparte na miłości, to jest nim tylko takie, w którym miłość trwa”⁸ – napisał Engels.

Ponieważ Engels doprowadził do przetłumaczenia *Królowej Mab* na potrzeby rewolucji 1848 roku, tezy, że powtarzał to za Shelleyem, nie można chyba uznać za naciąganą. Shelley z kolei przejął ją od Godwina, który utrzymywał, że

małżeństwo jest tylko tak długo ważne, jak długo małżonkowie się kochają. Na tym polegała nowa moralność, którą Shelley w wyjątkowo brutalny sposób zastosował w praktyce w odniesieniu do swojej żony Harriet. Teraz wszyscy ci, którzy podobnie postąpili ze swymi współmałżonkami – Margaret Sanger, Kołłontaj, Inessa Armand, Max Eastman, Claude McKay, Carl Van Vechten – mogli posłużyć się nią jako usprawiedliwieniem po fakcie i upatrywać w niej początek nowego świata. Pod tym względem prym wiedli marksiści, jako że ich życie upływało na dążeniu do stworzenia państwa, w którym wszelkie spory i konflikty zanikną. Nierzadko owa wizja przyszłości służyła im dla usprawiedliwienia własnych terażniejszych grzechów – i to była główna przyczyna, dla której zostali marksistami.

Stosunek seksualny powinien być „osądzany” jako „uprawniony albo niedozwolony” na podstawie tego, czy „wyrasta ze wzajemnej miłości, czy też nie”. We fragmencie, który daje nam niejaki wgląd w życie seksualne autora, Engels pisze: „Czas trwania indywidualnej miłości płciowej jest różny u różnych jednostek, szczególnie u mężczyzn, i w razie zupełnego wygaśnięcia miłości lub wyparcia jej przez nową namiętną miłość rozwód jest dobrodziejstwem zarówno dla obu stron, jak i dla społeczeństwa”⁹. Moralność seksualna w ujęciu socjalistycznym była projekcją seksualnych praktyk ludzi, którzy tworzyli teorię socjalizmu. Była też pochodną winy, jaką odczuwali z powodu postępowania wynikającego z ulegania owym seksualnym normom moralnym. „Rozwód” w tym przypadku jest błogosławieństwem dla „społeczeństwa” jedynie z punktu widzenia kogoś zmęczonego seksualnym partnerem.

Kołłontaj, podobnie jak Engels i Bebel, głosiła pogląd, że kobieta może wybierać tylko między małżeństwem a prostytutką, dwiema postaciami identycznego zniewolenia. „Na naszych oczach ognisko domowe wygasa we wszystkich klasach oraz warstwach ludności i oczywiście żadne sztuczne środki nie rozniecą jego przygasającego płomienia”. Wyzwolenie od rodziny oznaczało podjęcie pracy, a to było równoznaczne z pójściem do fabryki. Cała koncepcja rewolucyjnego „wyzwolenia” zatoczyła koło – przynajmniej w teorii – kiedy Engels oznajmił, że „warunkiem wyzwolenia kobiety jest wprowadzenie na powrót rodzaju kobiecego do produkcji społecznej”¹⁰. Innymi słowy, wyzwolenie kobiet będzie możliwe tylko wtedy, kiedy zaczną one pracować poza domem. „Wyzwolenie” kobiet oznaczało przeniesienie korzyści wynikających z ich pracy, czyli odebranie ich rodzinie, i przekazanie właścicielom fabryk, czyli kapitalistom, albo, jak w przypadku porewolucyjnej Rosji, państwu. W rezultacie teorii Marksa i Engelsa dotyczące wyzwolenia kobiet, które Kołłontaj realizowała w praktyce, nie były niczym więcej, jak formą kontroli. W ujęciu teoretycznym, koncepcja przeniesienia korzyści wynikających z pracy kobiet na inny podmiot niż rodzina, pojawiła się już w pismach utopijnych socjalistów, a Marks i Engels tylko ją przejęli. Teorie te realizowali w praktyce rosyjscy marksiści pod przewodnictwem Lenina, ale, co paradoksalne, w późnym okresie kapitalizmu czyniły to także amerykańskie feministki. Kiedy rosyjskie chłopki usłyszały o nowym systemie, który Kołłontaj i jej ideowi przyjaciele zgotowali im w roku 1918, wcale nie powitały go z entuzjazmem.

Zamiast manipulacji społecznej i zmian dokonywanych w imię wyzwolenia kobiet wolałyby otrzymać wsparcie w dotychczasowym sposobie życia, który polegał na dbaniu o rodzinę. Kołłontaj i jej zwolennicy niewzruszenie jednak stali na stanowisku, że ich najwyższym celem jest zniszczenie rodziny bez względu na to, do jakich posuwali się w tym kompromisów w kwestii skuteczności środków, po które sięgali, aby to osiągnąć. Dlaczego tak było, można zrozumieć dopiero wówczas, kiedy uwzględni się kontekst podejmowanych przez nich decyzji dotyczących ich samych, a także ich rodzin.

Francuzi powiadają, że ryba psuje się od głowy. Z chwilą gdy młoda i podatna na wpływy przedstawicielka wykształconych warstw społecznych wzięła się za lekturę Marksa, Engelsa i Bebel, należało się spodziewać, iż po przeczytaniu ich dzieł uzna małżeństwo za „niewolę”. Nic też dziwnego, że postępowała zgodnie z tym, co myślała. Nasze działania w sposób naturalny wynikają z intelektualnych przekonań. Tak jak to było w przypadku Margaret Sanger, kontakt z ideologią socjalistyczną oznaczał zapoznanie się także z koncepcją wolnej miłości. W tym samym okresie, w połowie lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, Kołłontaj poprosiła Sztasowa, swego gubernera a zarazem mentora, aby wprowadził ją w środowisko rosyjskiego odpowiednika Greenwich Village, rewolucyjnego podziemia, którego przedstawiciele widzieli w niej bardziej dyletantkę oraz źródło łatwych do wyciągnięcia pieniędzy, niż „intelektualistkę”, pisarkę oraz partyjną teoretyczkę, za jaką chciała uchodzić.

Jak na ironię, osobą, która szanowała ją za jej intelekt, nie byli radykałowie, lecz jeden z kolegów jej męża. Można odnieść wrażenie, że mąż Kołłontaj traktował jej intelektualne wysiłki z niejaką protekcjonalnością, chociaż najprawdopodobniej nie była ona większa niż na to zasługiwały. Jednocześnie, kiedy oznajmiła mu, że chce zostać pisarką, był gotów zaangażować dodatkową pomoc domową, żeby odciążyć żonę i umożliwić jej pełniejsze poświęcenie się pracy, która ją pociągała. Tak więc na pewno nie był bezwzględnie przeciwny jej intelektualnym aspiracjom. Zapewne jednak nie był im tak przychylny, jak jego kolega, o którym nic bliższego nie wiemy, gdyż Kołłontaj nazywa go „Marsjaninem” i nie podaje jego nazwiska. Przydomek ten zdaje się świadczyć, że nie był wybitnie przystojny, wiemy natomiast, że dobrze orientował się w ówczesnych nowinkach intelektualnych i pochlebiał Kołłontaj, że i ona jest z nimi na bieżąco. Podejrzenie, że miał w tym ukryty motyw, potwierdza fakt, że ostatecznie zostali kochankami, a to skomplikowało życie Aleksandry znacznie bardziej niż treść jej lektur, choć socjalistyczne lekceważenie małżeństwa i zasad moralnych, prezentowane w czytanych przez nią książkach z pewnością bezpośrednio przyczyniły się do nawiązania tego romansu. Podobne jak angielscy pisarze epoki wiktoriańskiej, których stałym dylematem było dokonanie wyboru między kobietą zmysłową a uduchowioną, Kołłontaj musiała teraz zdecydować, którego z obu mężczyzn naprawdę darzy miłością; pragmatycznego inżyniera, będącego jej mężem i ojcem jej dziecka, ale idącego na kompromis z władzami, człowieka dla którego wartością była dyskredytowana przez socjalistów instytucja małżeństwa, czy może sympatycznego, rewolucyjnego

intelektualistę, który podsycił jej intelektualną próżność, widząc w tym sposób na wyłudowanie z nią w łóżku. Później, starając się opisać i zrozumieć ów moment, kiedy jej życie znalazło się na rozdrożu, Kołłontaj napisała: „Czy naprawdę kochałam obu, czy był to lęk przed utratą miłości, która zmieniała się w przyjaźń, i zarazem obawa, że nowa miłość nie będzie rzeczą trwałą?”¹¹.

Zamiast dokonać wyboru między jednym a drugim, Kołłontaj porzuciła obu i w sierpniu 1898 roku wyjechała z Rosji, aby pod kierunkiem profesora Heinricha Herknera studiować w Szwajcarii ekonomię polityczną. „Wtedy właśnie świadomie poświęciłam życie realizacji rewolucyjnych dążeń ruchu klas pracujących. Kiedy w roku 1899 wróciłam do Petersburga, wstąpiłam do Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji”¹². Lakoniczna wzmianka na ten temat w jej autobiografii nie oddaje rzeczywistego stanu emocjonalnego, w jakim wówczas się znajdowała. Wsiadłszy do jadącego do Zurychu pociągu pospiesznego, Kołłontaj, podówczas młoda, dwudziestosześcioletnia matka, zadreżczała się myślą, że oto bez uzasadnionego powodu niszczy bardzo dobre małżeństwo. Ponadto cierpiała także z tego powodu, że obawiała się, iż być może nigdy więcej nie ujrzy już swego czteroletniego syna. Poczucie winy i smutek były tak wielkie, że z najwyższym wysiłkiem na każdej kolejnej stacji powstrzymywała się, żeby nie wysiąść z pociągu. Naturalną chęć powrotu do rodziny stłumiła jednak, wmawiając sobie, o czym napisała do Zoi, przyjaciółki z dzieciństwa, że jest powołana do wyższych celów niż tylko małżeństwo, a studia w Zurychu, który był wtedy Mekką syndykalistycznych radykałów i rewolucjonistów na emigracji, pomogą jej owe ambicje realizować. Nie zaprzętała sobie głowy tym, żeby powiadomić męża, że na rok wyjeżdża na studia, a fakt, że tak postąpiła, świadczy, iż wyjazd ten był sposobem na zerwanie małżeństwa albo skutkiem niezdolności do podjęcia decyzji i dokonania wyboru między dwoma mężczyznami, z którymi wówczas utrzymywała kontakty seksualne. Zamiast przyznać, że sytuacja, w której się znalazła, ma seksualne podłoże, wołała ja udramatyzować i użyć jako pretekstu usprawiedliwiającego jej dążenie do odzyskania „wolności”. „Ja jednak nie byłam tak szczęśliwa, jak on, tęskniłam, żeby być wolną”¹³. Zoja w odpowiedzi na jej list zapytała, co Aleksandra uważa za wolność, a Kołłontaj nazwała wówczas po imieniu to, co jej najbardziej przeszkadzało: „Nienawidzę małżeństwa. To idiotyczne, bezsensowne życie. Zostanę pisarką”¹⁴. Fakt, iż jej mąż był gotów uczynić wszystko, aby ułatwić jej pisarską karierę, przeczy twierdzeniu Kołłontaj, że małżeństwo było dla niej więzieniem. Aleksandra była córką liberała i żoną człowieka bardzo podobnego pokroju, co jej ojciec. Bez względu na to, jakie ekonomiczne okoliczności, uwarunkowania i fakty wołały o pomstę do nieba, nie były one ważniejsze od przyczyn głębszego duchowego kryzysu, którego doświadczała Kołłontaj; jego motorem było dążenie do „niezależnego ja”, co według św. Augustyna jest źródłem wszelkiego grzechu, tak dla ludzi, jak i dla aniołów. Mówimy tutaj o buncie w najbardziej podstawowym znaczeniu, czyli buncie przeciwko Bogu oraz naturze stworzenia. Usprawiedliwiając swoje postępowanie z roku 1898, Kołłontaj napisała: „Bunt rozgorzał we mnie na nowo. Musiałam odejść, musiałam zerwać z człowiekiem, którego sama wybrałam, gdyż

inaczej (takie miałam podświadome poczucie) wystawię się na niebezpieczeństwo utraty mojego «ja»... to życie oraz nieustanne studiowanie książek nauczyły mnie, jaką drogę polityczną mam wybrać¹⁵.

Ludzka skłonność do dokonywania wyboru, aby raczej być nieszczęśliwym na własnych warunkach, aniżeli szczęśliwym na warunkach narzuconych przez Boga, to kwintesencja buntu, który podniósł przeciwko Niemu Szatan. „Lepiej być władcą w Piekło, niż służyć w Niebiosach” – głosi sławny wers z *Raju utraczonego* Johna Milтона. Takie postępowanie ma daleko idące konsekwencje dla ludzkiej wolności, a Clements szybko to zauważa. Kołłontaj pragnęła wolności i miłości, ale chciała je mieć na własnych warunkach, to zaś uwięziło ją w sprzeczności zachowań, albowiem uciekała od związków z ludźmi w objęcia samotności, a następnie, aby ją ukoić, oddawała się miłości czysto seksualnej, którą uznawała za degradującą i zniewalającą; to z kolei zmuszało ją do uciekania od niej w poszukiwaniu „wolności”, co ponownie kończyło się osamotnieniem. Clements pisze, że Kołłontaj „nieustannie powracała do tematu poszukiwania ulgi dla swojej samotności poprzez związek miłosny, a następnie uciekała od owej przynależności w bezowocnych próbach znalezienia pocieszenia w «kolektywności». W oparciu o własne, jednostkowe doświadczenia formułowała wnioski ogólne; była indywidualistką niezdolną pogodzić niezależności i zależności, dlatego rozwiązania tego dylematu upatrywała we wspólnotowej przyszłości¹⁶.

Stwierdzenie, że Kołłontaj formułowała wnioski ogólne w oparciu o własne doświadczenia, to inny sposób opisanego projekcji jej wewnętrznych konfliktów moralnych oraz duchowych i przeniesienia ich na klasę pracującą, która powinna być wdzięczna, że poświęca się jej uwagę. Kołłontaj nie była w stanie oskarżyć samej siebie o niewierność, oskarżyła zatem małżeństwo, zarzucając mu, że jest instytucją opresyjną i wrogą interesom kobiet. W swojej autobiografii napisała: „Kiedy zostałam mianowana rosyjskim przedstawicielem w Oslo, uświadomiłam sobie, że odniosłam zwycięstwo nie tylko dla samej siebie, ale dla kobiet w ogóle, zwycięstwo nad ich najgorszym wrogiem, czyli konwencjonalną moralnością i konserwatywnym pojmowaniem małżeństwa¹⁷. Ponieważ Kołłontaj zerwała z małżeństwem i moralnością, były one teraz według niej „najgorszym wrogiem” kobiet.

W 1899 roku Kołłontaj wróciła do Rosji; dowiedziała się wtedy, że jej mąż znalazł sobie inną kobietę i żąda rozwodu. Gdyby wówczas przyjął ją z powrotem i pozwolił wrócić do wspólnego domu, życie Aleksandry być może potoczyłoby się inaczej, jednak odrzucenie przez męża utwierdziło ją tylko w przekonaniu, że małżeństwo i moralność są wrogami kobiet. Rzuciła się więc w wir pracy rewolucyjnej, aby historia potwierdziła słuszność obranej przez nią drogi. Badacze tamtego okresu dostrzegli, zwłaszcza w kontekście zauroczenia carycy Aleksandry Rasputinem, który zdawałoby się rzucił na nią jakieś zaklęcie, że Mikołaj II w nader przedziwny sposób sam przyczynił się do zaistnienia całego ciągu wydarzeń, zakończonych jego politycznym upadkiem, później zaś śmiercią. W styczniu 1905 roku tłum stu tysięcy chłopów i robotników pomaszerował na Pałac Zimowy w Petersburgu; ludzie ci nieśli kościelne chorągwie oraz portrety cara, wierząc, że kiedy tylko zro-

zumie on ich trudne położenie i nędzę, wprowadzi zmiany, których się domagali. Zamiast tego kozacy strzegący pałacu przypuścili szarżę na tłum i zaczęli strzelać do nieuzbrojonych uczestników pochodu. Nim dzień się skończył, życie straciło ponad trzy tysiące ludzi, a Rosja uczyniła kolejny krok na drodze do rewolucji. Kołłontaj była tam podczas szarży kozaków i doskonale zapamiętała niedowierzanie, z jakim chłopcy i robotnicy przyjęli atak. Wspomina również, że w tamtych czasach była już dobrze znaną rewolucjonistką.

Być może dlatego, że tak dobrze ja znano, w roku 1908 znowu była zmuszona uciekać z kraju i udać się na wygnanie, z którego powróciła dopiero wówczas, kiedy rewolucja obaliła carat. W grudniu 1908 roku Kołłontaj – nadal członkini partii mienszewików – przekroczyła niemiecką granicę i nawiązała kontakty z tamtejszymi rewolucjonistami. Niemieccy socjaliści w większości wyprzedzali rosyjskich i odnosiło się to również do ich starań o pozyskiwanie kobiet dla sprawy rewolucji. SPD, czyli niemiecka partia socjalistyczna, już w roku 1891 zaczęła wydawać gazetę dla robotnic zatytułowaną „Die Gleichheit”. W Niemczech Kołłontaj poznała Różę Luksemburg i Karola Liebknechta, przyszłych męczenników rewolucji, którzy pod koniec I wojny światowej najpierw przez krótki czas stali na czele Niemieckiej Republiki Rad, później zaś zostali zabici przez wojsko, które, inaczej niż w Rosji, zamiast udzielić poparcia rewolucji, zwróciło się przeciw niej.

W tymże roku 1908 i również w Niemczech Kołłontaj poznała też Helenę Stocker, współpracowniczkę doktora Magnusa Hirschfelda, prekursora seksuologii, który w 1920 roku założył w Berlinie Institut für Mutterschutz. Ruch kobiecy w Niemczech wywarł ogromne wrażenie na Kołłontaj; wzorując się na nim powołała do życia Żenotdział, organizację nazywaną Ministerstwem Kobiet, której celem była poprawa warunków życia kobiet w ZSRR. To jednak naraziło ją na zarzuty, że jest „feministką”, czyli osobą, która dobro swej płci przedkłada nad interesy klasowe i rewolucyjne. Etykietka ta przyłgnęła do niej na dobre, mimo że była zawsze gorliwą orędowniczką sprawy rewolucji, należącą najpierw do partii mienszewików, a od 1915 roku członkinią partii bolszewickiej pod przywództwem Lenina.

Krótko po przyjeździe do Niemiec, Kołłontaj – podówczas uderzająco piękna trzydziestosześcioletka, która zachowała wyniesiony z dzieciństwa arystokratyczny gust, a także sposób bycia i wysławiania się – zakochała się w kolejnym rosyjskim emigrancie. Jej wybrakiem był ekonomista Piotr Piotrowicz Masłow. Ich związek trwał przez dwa lata. Musiał to być wyjątkowy okres w jej życiu, bo dwanaście lat później, w roku 1922, kiedy zsyłano ją na dyplomatyczne wygnanie (miała zostać ambasadorem w Szwecji – przyp. tłum.), a jej plany zmian obyczajowości seksualnej przeciętnej rosyjskiej rodziny spełzły na niczym i rozwiały się niczym dym, Kołłontaj napisała powieść, w której opisała ten romans, a także ówczesne realia świata roku 1910. Książka ta, zatytułowana *Wielka miłość* była kompilacją historii jej związku z Masłowem oraz romansu Inesy Armand z Leninem. Armand była o dwa lata młodsza od Kołłontaj, jej matka była angielską aktorką, a ojciec francuskim śpiewakiem operowym. Po jego śmierci matka zabrała Inesę do Rosji,

gdzie pracowała jako guwernantka bogatej rodziny Armandów. Inessa również chciała zostać guwernantką, ale zamiast tego wyszła za mąż za Aleksandra, najstarszego syna z rodu Armandów, rodząc mu czwórkę dzieci. Zanim bez reszty oddała się rewolucji, zdążyła jeszcze urodzić piąte dziecko, ale jego ojcem był najprawdopodobniej Władimir, młodszy brat jej męża, który nawiązał z nią związek już po rozpadzie małżeństwa szwagierki. Władimir był również rewolucjonistą i najprawdopodobniej to właśnie za jego pośrednictwem Inessa nawiązała kontakty z rewolucyjnym podziemiem. Podobnie jak Kołłontaj, Inessa Armand rozbiła swoje szczęśliwe małżeństwo, które dało jej czworo dzieci, na skutek zdrady seksualnej, której dopuściła się z młodszym bratem męża. To on także wprowadzał ją w tajniki rewolucyjnego radykalizmu.

Armand, tak samo jak Kołłontaj uważała odtąd małżeństwo za więzienie, które – o ile kobiety mają odzyskać wolność – należy unicestwić. Podobnie jak ona, własne potrzeby psychiczne projektowała na chłopki, które pragnęła „wyzwolić” po rewolucji. W przeciwieństwie do Kołłontaj nie żyła jednak dostatecznie długo, aby naocznie przekonać się, jakie były owoce jej starań. W czasie wojny domowej, która wybuchła w 1918 roku, przenosiła się z miasta do miasta, potem zachorowała na cholera i zmarła w 1920 roku. Na jej pogrzebie był obecny Lenin; twarz miał zasłoniętą szalikiem, aby nie było widać, że płacze. Kołłontaj napisała *Wielką miłość* trzy lata po śmierci Armand. Lenin już wtedy umierał, a razem z nim rewolucyjne oddanie dla sprawy „uskrzydłonego Erosa”, które było cechą charakterystyczną dla pierwszych lat rewolucji. Książka ta, napisana przez kobietę, która na „wygnaniu” wyzbyła się złudzeń, jest szczerym opisem wyzwolenia przeżywanego od wewnątrz; daje również ciekawy wgląd w psychikę tych, którzy wyzwolili się z moralności po to tylko, żeby zrozumieć, iż w rezultacie stali się niewolnikami własnych namiętności.

Bohaterką książki jest Natasza, rewolucjonistka oddana ważnej pracy partyjnej, mieszkająca teraz we Francji, gdyż carskie represje po wydarzeniach rewolucji 1905 roku zmusiły ją do wyjazdu z kraju. Wspomina zakończenie swego romansu z szefem partii, Siemionem Siemionowiczem. Siemion, podobnie jak Maslow, ma chorowitą żonę, opiekującą się chorowitymi dziećmi. Pełna życia i energii Natasza pociąga Siemiona i na jednym z partyjnych spotkań odbywających się poza miastem dochodzi między nimi do zbliżenia. Siemion, chociaż pogardza „burżuazyjną moralnością”, nie potrafi jednak porzucić żony. Po części z powodu skrupułów, po części z powodu wymogów życia podporządkowanego każdemu wezwaniu partii, Natasza i Siemion zrywają ze sobą. Ją cieszy początkowo powrót do pracy, potem jednak popada w melancholię i smutek. Siemion pisze do niej, że chciałby wznowić ich romans. Uzyskał właśnie dostęp do pewnego profesora oraz jego archiwów w G’ville na południu Francji, gdzie spędzi całe trzy tygodnie. Pyta, czy Natasza mogłaby tam przyjechać. A przy okazji, czy nie zechciałaby zapłacić za ich wspólny tam pobyt? Wątek wyzyskiwania kobiety przewija się od samego początku książki, a Kołłontaj niewiele czyni, aby to ukryć. Siemion Siemionowicz jest typowym radykalnym intelektualistą, który wykorzystuje towarzyszy nie

tylko finansowo, ale także seksualnie, a swoje postępowanie usprawiedliwia odwoływaniem się do sprawy rewolucji. Rewolucja jako cel uzasadnia posługiwanie się wszelkimi dostępnymi środkami, nawet najbardziej niegodną manipulacją i wyzyskiem. Natasza jest w pełni tego świadoma, ale do tego stopnia uwikłana w sieć najrozmaitszych uwarunkowań, że nie potrafi się temu przeciwstawić. Jest podatna na wykorzystanie właśnie dlatego, że odrzuciła moralność, widząc w niej burżuazyjny wymysł, który miał służyć jej zniewoleniu, rychło jednak zauważa, że rzekome „wyzwolenie” niczym się od niego nie różni.

Natasza ostatecznie naraża na szwank swoją pracę i pożycza pieniądze, aby sfinansować ich *rendez vous*, lecz kiedy wreszcie spotyka się z Siemionem we wskazanym przez niego mieście, z rozgoryczeniem orientuje się, że jest on zimny i wyrachowany, a w miłości fizycznej brutalny. Wspomnienie dawnych dobrych chwil zostaje zburzone przez prymitywizm seksualnej żądz Siemiona, który nie czeka nawet, aż Natasza zdejmie kapelusz i wyjmie przytrzymujące go szpilki:

Zanim Natasza uporała się ze zdjęciem kapelusza, leżała już w poprzek podwójnego łóżka. Czuła się niezręcznie i niewygodnie. Spoczywała pod nim, czuła na twarzy jego gorący oddech, kapelusz ciągnął ją za włosy, szpilki wbijały się w głowę i wtedy nagle kolejny raz, z przerażeniem uświadomiła sobie, że on jest jej całkowicie obcy. Niezwykła i przemożna radość, która uskrzydlała ją podczas podróży tutaj, rozpadła się na setki kawałeczków, zmiażdżona nieokrzesanymi i brutalnie gwałtownymi uściskami Siemiona¹⁸.

Siemion po zaspokojeniu żądz zasypia, a Natasza leży bezsennie i zastanawia się, dlaczego do niego przyjechała. Wyzwoliwszy się od kierowania się głosem rozsądku w sprawach natury seksualnej, zaczyna zauważać, że motywacje jej postępowania stają się dla niej zagadką. Nie rozumie już, dlaczego robi to, co robi. Siedzi obok śpiącego Siemiona i mówi sobie:

I pomyśleć, że to dla niego zostawiłam pracę, wpadłam w potężne długi, ganiałam to tu, to tam, żeby tylko zorganizować tę podróż, traciłam głowę z radości, a po chwili byłam wręcz chora z niepokoju – i pomyśleć tylko, że to on dał coś, po co warto żyć, wierzyć i niecierpliwie czekać... Ależ ja byłam głupia, jakaż głupia!¹⁹

Natasza uświadamia sobie, że mężczyźni i kobiety nie znajdują wspólnego języka. On chce spać, a ona pragnie rozmawiać. On nie jest zainteresowany jej koncepcjami. Zrozumiawszy, że „jego zainteresowanie nią miało prymitywnie seksualny charakter”, zastanawia się, dlaczego w ogóle do niego przyjechała. Na to pytanie nie udziela jednak odpowiedzi, gdyż postawiłaby ona pod znakiem zapytania całe jej życie. Natasza zostawia pracę i zaciąga potężne długi, żeby zaspokoić własne pożądanie, a postępując w ten sposób, czyni je swoim panem. Innymi słowy, jej „wyzwolenie” staje się rodzajem niewoli. Powodujące ją namiętności sprawiają, że posuwa się do rzeczy, które sama uznaje za upokarzające, ale nie potrafi się im przeciwstawić bez względu na to, do jakiego prowadzą ją poniżenia. Stopniowo

zaczyna świtać jej myśl, że wolność, której żarliwie pożądała, jest w istocie więzieniem. Kiedy dla Nataszy stało się jasne, że jest dla Siemiona tylko narzędziem seksualnego zaspokojenia w czasie wolnym od zajęć z profesorem, „pobył Nataszy w G'ville gwałtownie nabrał charakteru dobrowolnego uwięzienia”²⁰.

Kołontaj natyka się tutaj na rzecz stanowiącą sedno seksualnego wyzwolenia jako formy kontroli; chodzi o „dobrowolne uwięzienie”. Ponieważ dla rewolucjonisty wola jest ważniejsza niż rozum, a dla marksistów i nietzscheanistów ostatecznie stanowi ona jego istotę, rewolucjonista nie umie dostrzec, iż z własnej woli zostaje zniewolony, a dzieje się tak, dlatego że nie potrafi zauważyć, jaką rolę odrywają w tym zniewoleniu jego własne namiętności. Rewolucjonista widzi wyłącznie własne namiętności, a ponieważ myśli jedynie o tym, jak je zaspokajając, dyskredytując moralność jako „burżuazyjny” wymysł, jest ślepy na to, że one go zniewalają. Kiedy Natasza czyni Siemionowi wyrzuty z powodu jego egoizmu, on odpowiada pytaniem: „Powiedz mi, czy ja kiedykolwiek zmuszałem cię do zrobienia czegoś, czego zrobić nie chciałaś?”²¹. Widać tu, że Siemion steruje Nataszą, manipulując jej namiętnościami. W rezultacie manipulacja ta pozostaje niewidoczna, ukryta w cieniu wyborów dokonywanych przez Nataszę. Jej zaś, wychowanej na socjalistycznej literaturze, brakuje psychologicznej wiedzy, która pozwala wyjaśnić, dlaczego namiętność zaspokajana bez kontroli rozumu, czyli, mówiąc inaczej, bez zwracania uwagi na nakazy moralności, ostatecznie prowadzi do zniewolenia. Natasza, w przekonaniu, że wola jest najważniejsza, nie rozumie, że Siemion, manipulując jej namiętnościami, podporządkowuje sobie jej wolę. Siemion mówi: chcę tylko „całkowitej równości między nami”. Odwołanie się do retoryki rewolucyjnej wytrąca Nataszy wszelkie argumenty; stoi jak oniemiała i potrafi jedynie odpowiedzieć: „Nie ciągnijmy tego teraz. Przypuszczam, że masz rację”²². Jak widzimy, jest całkowicie bezbronna wobec manipulowania jej namiętnościami, ponieważ całkowicie i bez zastrzeżeń zaakceptowała rewolucyjną retorykę dotyczącą wolności i równości – dwóch elementów rewolucyjnej triady, którą komuniści przejęli w spadku po rewolucji francuskiej. Rozum i rozsądek Nataszy przyćmiła rewolucyjna ideologia, niebędąca niczym więcej, jak tylko racjonalizacją pożądania i pragnień. Podporządkowując je temu, dała się schwytać w pułapkę i stała się obiektem seksualnego i finansowego wykorzystywania, czego w związku małżeńskim nigdy by nie zaakceptowała.

Niezdolna uciec od tego, co nazywa teraz „śmiesznym, zniewolonym istnieniem”²³, zgadza się jednak na kolejną schadzkę w innym mieście i wydaje na to jeszcze więcej pieniędzy, których nie posiada. W drodze na to spotkanie, na stacji kolejowej spotyka nieznanego, który wypowiada opinie, jakich sama Natasza nie byłaby w stanie wypowiedzieć; mówi mianowicie, że „wyzwolenie” seksualne ogranicza jednostkę bardziej niż małżeństwo. Czekając na przyjazd Siemiona, wdaje się w rozmowę z wysokim mężczyzną z niewielką, krótko przyciętą kwadratową brodą i ciemnymi oczyma o energicznym spojrzeniu, który wydaje się jej „najsympatyczniejszy”. Mężczyzna zaczyna opowiadać o swojej matce, która jedzie tym samym pociągami, co Siemion, później stwierdza, że

jedyną miłością, jego zdaniem zasługującą na szacunek, jest miłość matki do dziecka, „ponieważ ona jedyna jest bezinteresowna”. Wysoki nieznajomy mówi także to, czego Natasza nawet przed samą sobą nie jest w stanie przyznać: „Moim zdaniem związek pozamałżeński narzuca nam o wiele cięższe kajdany niż prawnie zalegalizowane małżeństwo”²⁴. „Ludzi nadal wiążą ze sobą te same kajdany emocji, czyż nie?”²⁵.

Natasza zamiast, jak można by tego oczekiwać, wdawać się w tyradę udowadniającą, że stosunki międzyludzkie dzięki rewolucji i zniesieniu własności zostaną udoskonalone w bliżej nieokreślonej przyszłości, zgadza się z tym, co mówi nieznajomy: „Natasza równie porywczo przed tym całkowicie jej obcym człowiekiem, zaczęła wyrzucać z siebie wszystko, co przemyślała i co wycierpiała w ciągu minionych miesięcy”²⁶.

W ostatecznej rozmowie, do której dochodzi między kochankami, Siemion ucisza wymówki Nataszy, pytając ją, czy kiedykolwiek zmuszał ją do robienia czegoś, czego ona nie chciała. Ona nie wie, co odpowiedzieć, gdyż nie pozwala jej na to fakt, że życie, które prowadzi, opiera się na spontanicznym folgowaniu własnym pożądaniam i namiętnościom. Tak rozumiana wolność jest zniewoleniem. Natasza intuicyjnie to rozumie, ale nie potrafi tego wyartykułować, ponieważ takiemu sądowi przeczy jej światopogląd i życie. Postanawia zatem się nie odzywać, chociaż „wiedziała, że zachowując milczenie, uzależnia własne zniewolenie od cudzych nastrojów”²⁷.

Jedynie, na co potrafi zdobyć się w tej sytuacji, to powiedzieć sobie, że ostatecznie miłość nie jest aż tak ważną rzeczą.

„Wielka miłość, która przez wszystkie te lata wprawiała w bicie jej serce, i o której myślała, że nigdy nie osłabnie, zniknęła na zawsze. Umarła, rozwiła się i nic, żadna czułość, żadne modlitwy, a nawet zrozumienie, nie mogło już jej obudzić na powrót. Było na to za późno”. Pozostawała jej jednak jeszcze „praca”. „Teraz duszą i ciałem oddała się pracy”²⁸.

Jak pisze autorka jej biografii, „Kollontaj wiele lat później powiedziała, że w Maslowie pociągał ją jego intelekt, a seksualny pociąg do niego wynikał z potrzeby duchowej bliskości z podziwianym przez nią towarzyszem. Miała poczucie, że zainteresowanie Maslowa jej osobą miało tylko seksualny charakter; kiedy zaspokoił fizyczne pożądanie, przestał zwracać uwagę na jej potrzebę bycia z nim. Odtąd nie traktował jej również jako intelektualnie równego mu partnera; o ekonomii zamiast z nią, wołał rozprawiać z kolegami”²⁹.

W artykułach zatytułowanych *Moralność seksualna a walka klas* oraz *Na stary temat*, które napisała mniej więcej w tym samym czasie, kiedy zerwała z Maslowem, Kollontaj piętnuje miłość erotyczną, widząc w niej genezę niższości kobiety, i czyni to z taką samą gwałtownością, z jaką wcześniej atakowała burżuazyjną instytucję małżeństwa. Zanim w połowie lat dwudziestych XX wieku przystąpiła do pisania swojej autobiografii, jej ataki na miłość jako przyczynę zniewolenia kobiety uległy pewnemu złagodzeniu, ale gorycz, którą pozostawiły w niej jej kolejne romanse, jest nadal wyraźnie wyczuwalna:

Nadal znajduję czas dla intymnych doświadczeń, uniesień i radości miłości. Niestety, tak! Mówię niestety, gdyż zazwyczaj pociągają one za sobą nazbyt wiele starań, rozczarowań i bólu, oraz dlatego, że na próżno traci się na nie zbyt wiele energii. Jednak niezmiennie rozstrzygało o tym pragnienie, aby być poznanym i zrozumianym przez mężczyznę aż po najgłębsze, najbardziej skryte zakamarki duszy, aby uznał we mnie uparcie zdążającą do swego celu ludzką istotę. Powtarzające się rozczarowanie przychodziło jednak aż nazbyt szybko, bo mój przyjaciel widział we mnie jedynie kobiecość, z której chciał uformować uległy rezonator dla własnego ego. Powtarzało się to do tego stopnia stale i niezmiennie, że zmuszona byłam zerwać te kajdany i czyniłam to z bólem w sercu, ale powodowana własną, nieskrępowaną wolą. Później zostawałam sama, ale im większe wymagania stawiało przede mną życie, im bardziej odpowiedzialna czekała mnie praca, tym większa rosła we mnie tęsknota, aby otaczała mnie miłość, ciepło, zrozumienie³⁰.

Mamy tu jak widać do czynienia z klasycznym przypadkiem błędnego koła. Życie pozbawionej korzeni, niezamężnej kosmopolitki nieuchronnie wywoływało w niej poczucie osamotnienia, ono z kolei skłaniało ją do nawiązania romansu, który po skonsumowaniu stawał się źródłem tym większej alienacji, a reakcją na nią było pragnienie zerwania miłosnych więzów i poświęcenie się pracy, co czyniło ją jeszcze bardziej samotną. Nowa kobieta Aleksandry Kołłontaj jest niewolnicą własnych namiętności, a zniewolenie to jest tym pełniejsze, że nie potrafi ona rozpoznać jego źródła, woli natomiast obwiniać za to „niewolę” małżeństwa, „burżuazyjną moralność” oraz istniejący porządek społeczny. Tym, z czego zrezygnować nie chce, jest zaspokajanie seksualnych namiętności:

Kiedy jednak ogarnia ją fala namiętności, nie odrzuca olśniewającego uśmiechu życia, nie daje upustu hipokryzji i nie okrywa się wytartym płaszczem kobiecej cnotliwości. Nie, wyciąga rękę do wybranka i odchodzi na kilka tygodni, żeby pić z czary miłosnych radości i zaspokajając się, nie bacząc, jak jest głęboka. Kiedy czara zostaje opróżniona, odrzuca ją bez żalu i bez goryczy. I znów do pracy³¹.

Kołłontaj, jako wzorcowa nowa kobieta, zrywa romans i szuka pocieszenia w pracy rewolucyjnej, co oznacza usprawiedliwianie własnych postępków i działanie na rzecz stworzenia świata, będącego odzwierciedleniem jej doświadczenia. Praca staje się sposobem na uporanie się z poczuciem winy – dokładnie tak samo, jak wtedy, kiedy porzuciła męża i syna. Na czym jednak w istocie polega owa praca, czyli działalność intelektualna, w którą się w tym kontekście zaangażowała? Otóż jest ona tylko usprawiedliwianiem dokonanych przez nią błędnych wyborów i przekonywaniem innych, aby i oni je zaakceptowali. Tak jak miłość zostaje odarta ze swojego znaczenia poprzez pozbawienie jej oparcia w moralności, tak traci je również i praca, ponieważ nie ma żadnego związku z prawdą. Ukoronowaniem projekcji osobistych pożądań i pragnień, którą stała się praca, była w jej oczach rewolucja. Rychło miało się okazać, że jeśli odpowiednia liczba ludzi, kierując się pragnieniem zaspokojenia swoich zachcianek

i pragnień, czynnie uczestniczy w podważaniu moralnego porządku, w końcu dochodzi do rewolucji.

28 lutego 1917 roku Aleksandra Kołłontaj po całym dniu głoszenia rewolucji norweskim mieszkańcom Christianii (obecnie Oslo) wracała pociągiem do domu, w pewnej chwili podniosła wzrok i zauważyła w gazecie nagłówek, który głosił, że w Rosji nareszcie wybuchła rewolucja. Ponieważ pociąg zdążył już odejść ze stacji, nie mogła kupić gazety. Najspokojniej jak potrafiła, pochyliła się zatem ku współpasażerowi i powiedziała: „Czy kiedy pan skończy czytać, mógłby mi pan udostępnić gazetę? Jestem Rosjanką i te informacje oczywiście bardzo mnie interesują”. 2 marca dowiedziała się od jednego z norweskich kolegów, że car abdykował; po zaimprovizowanej naprędce uroczystości, podczas której wyściskała się z partyjnymi towarzyszami, Kołłontaj po dziewięciu latach pobytu na wygnaniu postanowiła wrócić do Rosji. Jej marzenie o rewolucji w końcu się ziściło. Na granicy fińskiej powitano ją jak wyzwolicielkę. Aleksandra szybko stała się uczestniczką debat, dyskusji i sporów poświęconych *novus ordo seculorum*.

W czasie wojny Kołłontaj, jeżdżąc po Skandynawii z odczytami, poznała kolejnego rosyjskiego rewolucjonistę, niejakiego Aleksandra Szliapnikowa, człowieka wywodzącego się z proletariatu i sporo od niej młodszego. Nawiązali romans. To właśnie Szliapnikow przedstawił Aleksandrę Leninowi, a ten z kolei przekonał ją, aby wstąpiła do partii bolszewików. Był rad z pozyskania osoby o takich kwalifikacjach językowych, tym bardziej że on sam, mimo że wiele lat spędził na wygnaniu, nie opanował chyba żadnego obcego języka. Zanim Kołłontaj przyjechała do Rosji po pierwszej rewolucji 1917 roku, ze szkodą dla niej samej wyprzedziła ją fama wyzwolonej seksualnie damy. Piritim Sorokin, antyrewolucyjnie nastawiony socjolog z Harvardu, stał się z Kołłontaj w dyskusji i prawdopodobnie dlatego, że ją przegrał, opisał Aleksandrę słowami nawiązującymi do reputacji, którą wcześniej zyskała sobie za sprawą „wyzwolonego” życia seksualnego, jakie prowadziła:

Co zaś się tyczy tej kobiety, oczywiste jest, że jej rewolucyjny entuzjazm to tylko zaspokajanie seksualnej nimfomanii [*sic!*]. Kołłontaj, mimo że miała wielu „mężów” – najpierw była żona generała, a później metresa tuzina mężczyzn – nadal jest niezaspokojona. Poszukuje nowych form seksualnego sadyzmu. Chciałbym, żeby przebadal ją Freud oraz inni psychiatrzy. Byłaby dla nich zaiste rzadkim przypadkiem³².

Bolszewicy mieli już dosyć sporów i w październiku 1917 postanowili siłą przejąć władzę. Po nocnej naradzie, w odpowiedzi na próbę zamknięcia przez Kiereńskiego ich gazety, zaplanowali przejąć komunikację i transport w Piotrogradzie. W książce *Dziesięć dni, które wstrząsnęły światem* John Reed opisuje tamto spotkanie, kiedy na jego zakończenie Kołłontaj wspólnie z innymi, połykając łyżę, odśpiewała *Międzynarodówkę*, a „potężny śpiew huczał w sali, wyrwał się przez drzwi i okna i ulatywał ku spokojnemu niebu”*. Kołłontaj powiedziała później, że bolszewickich konspiratorów było tak niewielu, że wszyscy zmieściliby się na

* John Reed, *Dziesięć dni, które wstrząsnęły światem*, tłum. W. Groszcz, Warszawa 1956, s. 74.

jednej kanapie, mimo tego jednak udało im się przejąć władzę, a kiedy to się stało, przystąpili do przebudowy rosyjskiego społeczeństwa.

28 października Lenin mianował Kołłontaj komisarzem ludowym ds. społecznych. Ponieważ nie potrafiła nawet przekonać odźwiernego, żeby ją wpuścił do budynku, nominacja ta przyniosła mizerne bezpośrednie efekty, co jednak zmieniło się, kiedy bolszewicy zdecydowanie umocnili się u władzy. W grudniu 1917 roku bolszewicy zalegalizowali rozwody. Kołłontaj stopniowo zaczęła przejmować ster urzędu spraw społecznych. Kiedy jego wcześniejsi pracownicy odeszli, zabierając przy tym klucze do sejfu, zagroziła im, że jeśli ich nie oddadzą, wtrąci ich do więzienia. Jako że głównym źródłem przychodów urzędu był monopol na produkcję kart do gry, Aleksandra podwyższyła cenę tuzina talii z trzydziestu do trzystu sześćdziesięciu rubli, a ponieważ w kraju kwitł hazard, pieniądze zaczęły napływać szerokim strumieniem; kiedy zaś to się stało, rozpoczęła wprowadzanie reform dotyczących pracy dzieci, urlopów macierzyńskich i opieki zdrowotnej. 19 grudnia 1917 roku, tego samego dnia, w którym bolszewicy zalegalizowali rozwody, Kołłontaj oznajmiła, że jej komisariat zajmie się reorganizacją domów dziecka; w wyniku rewolucji i wojny domowej w Rosji było podówczas siedem milionów bezdomnych dzieci³³.

W styczniu 1918 Kołłontaj nakazała, aby szpitale położnicze świadczyły bezpłatne usługi wszystkim bez wyjątku kobietom. Ponieważ w kraju było wówczas mnóstwo rannych i kalekich żołnierzy, podjęła samodzielne postanowienie o przejęciu klasztoru Aleksandra Newskiego i przekształceniu go w szpital dla weteranów. Decyzja ta była poważnym incydentem w stosunkach między państwem a Kościołem i Lenin skarcił Kołłontaj, mówiąc, że zbyt się spieszyła. Wódz rewolucji zamierzał skonfiskować kościelną własność, ale jeszcze nie wtedy i nie w taki sposób. Wydarzenie to spowodowało, że jej stosunki z Leninem stały się dosyć napięte. Pod wieloma względami Kołłontaj okazała się bardziej lewicowa od samego Lenina, który zawsze, dążąc do osiągnięcia jakichś rewolucyjnych celów, czynił to nader pragmatycznie. Na początku lat dwudziestych, kiedy zapoczątkował NEP (Nową Politykę Ekonomiczną), zgodnie z którą państwo dopuszczało ograniczone istnienie własności prywatnej oraz swobody dla przedsiębiorców, Aleksandra kolejny raz przeciwstawiła mu się na gruncie ideologicznym. Była także innego zdania niż on w kwestii relacji między związkami zawodowymi a partią; ściągnęła tym samym na siebie wrogość Lenina i *de facto* została odsunięta od uczestnictwa w życiu partyjnym.

Jej działania zyskały Aleksandrze opinię osoby nierozważnej i lekkomyślnej, dodatkowo umocnił ją romans, który nawiązała z siedemnaście lat od niej młodszym marynarzem, Pawłem Dybenką. Dybenko pochodził z rodziny chłopskiej, urodził się w 1889 roku na Ukrainie. W 1911 wcielono go do marynarki, a rok później wstąpił do partii bolszewików. W roku 1917, według słów Johna Reeda był „olbrzymim, brodatym marynarzem ze spokojną twarzą”³⁴; poznał Kołłontaj wiosną, kiedy przyjechał do Helsingfors, aby rozbudzać rewolucyjną świadomość tamtejszych marynarzy. Opisując niespokojne lato 1917 roku, napisała: „Nasze

spotkania były zawsze przesycone radością, a rozstania bolesne, pełne emocji, łamiące nam serca. Właśnie owa intensywność odczuwania, umiejętność pełnego, żarliwego i silnego przeżywania życia bardzo pociągały mnie w Pawle³⁵.

Jeżeli mielibyśmy się pokusić o podanie przykładu „uskrzydłego Erosa”, byłby nim związek Kołłontaj z Dybenką. Zrodzony pośród rewolucyjnych namiętności, towarzyszył biegowi historycznych wydarzeń przez kolejne pięć lat, zanim wypalił się, kiedy Kołłontaj wysłano na „dyplomatyczne wygnanie” do Norwegii. W listopadzie 1917 roku dosłownie wszyscy członkowie przywództwa wiedzieli już, że Aleksandra i Paweł są kochankami. Trocki zganiał wtedy Stalina za podsłuchiwanie ich rozmów telefonicznych i szydercze relacjonowanie ich członkom partii. Być może to partyjna plotka, chłopskie pochodzenie Dybenki lub entuzjizm dla nowej władzy spowodowały, że marynarz postanowił, że on i Kołłontaj powinni jako pierwsi zarejestrować swoje małżeństwo zgodnie z zasadami nowych przepisów o zawieraniu związków małżeńskich, nad opracowaniem których pracowała też Aleksandra. Kołłontaj miała do jego propozycji ambiwalentny stosunek i najwidoczniej radziła się w tej sprawie Zoi, swojej przyjaciółki z dzieciństwa, której odpowiedź sformułowana została językiem typowym dla seksualnych rewolucjonistów: „Czy naprawdę ze względu na niego chcesz zwinąć naszą flagę wolności? Ty, która całe swoje życie zawsze walczyłaś przeciwko zniewoleniu, jakie niesie ze sobą małżeństwo, które nieuchronnie staje w konflikcie z naszą pracą i naszymi osiągnięciami”³⁶.

Wbrew ostrzeżeniom Zoi, Kołłontaj i Dybenko zarejestrowali swój związek, a małżeństwo to wywołało sensację nawet w tamtych, rewolucyjnych czasach, głównie z powodu różnicy wieku i pochodzenia dzielących Kołłontaj i jej znacznie młodszego męża, który wywodził się z warstwy chłopskiej. Albert Rhys Williams napisał w „New York Evening Post”: „byliśmy zdumieni, kiedy pewnego ranka okazało się, że niestała Kołłontaj poślubiła marynarza Dybenkę”³⁷. Małżeństwo to dało także powód do pogłosek, że Kołłontaj jest seksualnie nienasycona, a jej apetyty w tej mierze mogą zaspokoić jedynie liczni kochankowie wywodzący się z młodszych, pełniejszych wigoru klas niższych. Zeth Hoeglund, który współpracował z Kołłontaj w Skandynawii podczas wojny, w czasie kiedy miała romans z Szliapnikowem, powiedział, że siedemnastoletnia różnica wieku między małżonkami wywołała „sensację”. Louise Bryant, kochanka Johna Reeda, napisała, że wielu bolszewików „niechętnym okiem patrzyło na zauroczenie Kołłontaj Dybenką [sic!]”³⁸. Fakt, że zawarcie przez nich małżeństwa przyciągnęło aż taką uwagę, sam w sobie jest bardzo znaczący, gdyż w tamtym historycznym dla Rosji okresie było wiele znacznie ważniejszych spraw, na których warto się było zastanawiać.

Odkąd wiosną 1917 roku Kaiser w zaplombowanych wagonach odesłał Lenina i jego bolszewickich towarzyszy do Rosji, niczym polityczne wirusy mające podkopać rosyjski wysiłek wojenny, Rosjanie zaczęli podejrzewać, że bolszewicy są obcymi agentami, którym bardziej niż na osiągnięciu pokoju zależy na osłabieniu Rosji, albo też dążą do osłabienia kraju poprzez zawarcie pokoju za wszelką cenę. Kiedy w maju 1918 roku Lenin zgodził się zaakceptować wyjątkowo

niekorzystne, wręcz zgubne dla kraju warunki traktatu z Brześcia-Litowska, który kończył udział Rosji w I wojnie światowej, potwierdziły się najgorsze podejrzania rosyjskich patriotów, a w kraju wybuchła wojna domowa, która mogła na zawsze zmieścić bolszewików z kart historii. Dybenko, zamiast czekać na uzyskanie zezwolenia, wyjechał z Moskwy na rodzinną Ukrainę i tam zorganizował własne oddziały, które z niejakim powodzeniem walczyły z wojskami „białych” wspieranymi przez rządy Anglii i Francji.

Latem 1918 roku Dybenkę aresztowano jako dezertera i zamknięto w więzieniu. Tylko dzięki usilnym staraniom Kołłontaj został zwolniony za kaucją, ale to, jak się okazało, jeszcze pogorszyło sprawę, gdyż zamiast stawić się na rozprawie w sądzie, Dybenko i Kołłontaj wyjechali do Piotrogradu, żeby odwiedzić syna Aleksandry. Przywódcy partyjni byli wściekli i chcieli, żeby Dybenkę rozstrzelać; Lenin miał jednak powiedzieć, że najodpowiedniejszą karą będzie skazanie Kołłontaj i Dybenki na pięć lat wspólnego pożycia. Wykazał się przy tym wręcz proroczą zdolnością przewidywania. Właśnie ów incydent najprawdopodobniej był źródłem plotki głoszącej, że Aleksandrę i Pawła łączyła tak żarliwa namiętność, że podczas rewolucji październikowej wyjechali na Krym, żeby spędzić tam miesiąc miodowy.

W rzeczywistości, w tamtym burzliwym okresie historii Rosji spotykały się tylko sporadycznie. Po części można to wytłumaczyć społecznym chaosem, który wywołała wojna domowa, ale istniały również głębsze tego przyczyny. Okazało się, że Dybenko i Kołłontaj nie potrafili żyć wspólnie na stałe. „Uskrzydłony Eros”, miłość „w biegu”, nie była tylko koniecznością wymuszoną realiami toczącej się w Rosji wojny domowej, ale jedynym sposobem, aby ich związek utrzymał się tak długo, jak trwał. Biorąc pod uwagę założenia, na których Bebel, Marks i Engels oparli swoją koncepcję „prawdziwie moralnych” relacji między kobietami i mężczyznami, dla osób przekonanych, że nowa era oznaczać będzie powstanie nowej moralności, rewolucja wiązała się z niemałym brzemieniem psychicznym. Teraz, kiedy własność została zniesiona, nie było już wymówki dla miłosnych porażek. Romans z Dybenką udowodnił jednak coś wręcz przeciwnego. W im większym stopniu namiętności uwalniały się od ograniczeń burżuazyjnej moralności, im bardziej zyskiwały na znaczeniu, tym trudniejsze stawały się związki i relacje między „wyzwolonymi” obojga płci. W roku 1918, kiedy Aleksandra wyszła za Dybenkę, stało się jasne, że rewolucja nie rozwiązuje problemów związanych z obustronnymi relacjami kobiet i mężczyzn. Co więcej, pogarszała je.

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy uwikłała się w romans z Dybenką, Kołłontaj napisała: „Nowa kobieta, kiedy kocha, nie potrzebuje wyłączności na posiadanie [mężczyzny]”³⁹. Okazało się, że łatwiej to było powiedzieć niż realizować w praktyce; kiedy Kołłontaj przyjechała do Odessy, okazało się, że Dybenko zamieszkał z dziewiętnastoletnią sierotą.

Nowoczesna kobieta potrafi wybaczyć wiele z tego, z czym kobiecie z przeszłości bardzo trudno byłoby się pogodzić: choćby niezdolność męża do zapewnienia jej materialnego utrzymania, brak zainteresowania, a nawet niewierność, nigdy

jednak nie zapomina ani nie wybacza braku poszanowania dla jej duchowego „ego” oraz uczuć⁴⁰.

Gdyby wspomniana wyżej zdrada Dybenki była z jego strony odosobnionym przypadkiem, Kołłontaj zapewne przeszłaby nad nią do porządku dziennego, tłumacząc ją sobie okolicznościami i realiami, które narzucała tocząca się w Rosji wojna domowa. Dybenko jednak zdradzał ją stale, w sposób nieomal już nałogowy i nie dbał nawet o zachowanie pozorów – kiedy mieszkał u Kołłontaj, sypiał z jej sekretarką. W obliczu tak świadomego i zamierzonego afrontu uczynionego ich miłości, Kołłontaj mogła jedynie robić dobrą minę do złej gry i konieczność przedstawić jako zasługę. Stwierdziła, że wierność nie ma żadnego znaczenia, a jedynym, co naprawdę się liczy, jest zachowanie „niezależnego ja”, co, jak pamiętamy, było usprawiedliwieniem zerwania przez nią pierwszego małżeństwa i rozpoczęcia działalności rewolucyjnej w połowie lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Wypowiadając się niejako w imieniu „nowej kobiety”, napisała:

Dla kobiety przeszłości niewierność bądź utrata ukochanego były największą możliwą katastrofą, zarówno w wyobraźni, jak i w rzeczywistości. Jednak dla bohaterki naszych czasów rzeczywistym nieszczęściem jest utrata tożsamości, wyrzeknięcie się dla ukochanego swojego „ego” w imię utrzymania miłosnego szczęścia. Nowa kobieta nie tylko zrywa zewnętrzne kajdany, przeciwstawia się „więzieniu miłości”, ale obawia się także, iż miłość, drzemiąca w niej atawistyczna skłonność, żeby być cieniem swego męża, może skusić ją do wyzbycia się własnej tożsamości, zrezygnowania z pracy, zawodu oraz życiowych celów⁴¹.

Widać wyraźnie, że w przypadku „nowej kobiety” miłość i zachowanie tożsamości wzajemnie się wykluczają. Kobieta musi wybierać między miłością a „ego”, ale obu tych rzeczy równocześnie mieć nie może. W tym punkcie podobieństwa między nową i dawną kobietą stają się równie oczywiste, jako że Kołłontaj głosi tu dokładnie to samo, przeciwko czemu buntowała się pod rządami cara. Miłość równa się zatraceniu tożsamości. Kobieta tylko wówczas może pozostać sobą, kiedy odrzuci miłość. Ponieważ sama Kołłontaj nie potrafiła zrezygnować ani z poszukiwania miłości, ani z autonomii własnego ja, skazała się na naprzemienne oscylowanie między tymi przeciwstawnymi biegunami. Nowa kobieta jest wiecznie samotnym „ja”, dążącym do miłości, która w jej przypadku jest zawsze niszczycielska i upokarzająca.

Dybenkę w końcu wyrzucono z partii za niedyscyplinowanie. Kariera Kołłontaj ucierpiała z tego samego powodu: „Powoli uwolniono mnie także od wszelkich innych obowiązków. Znowu wygłaszałam prelekcje i opowiadałam o moich koncepcjach «nowej kobiety» oraz «nowej moralności»”⁴². Działo się to w tym samym czasie, kiedy jej początkowa namiętność i zauroczenie Dybenką zaczęły słabnąć; Kołłontaj postanowiła ponownie bez reszty oddać się pracy. Podobnie jak John B. Watson, Kołłontaj traktowała pracę przede wszystkim jako sposób

na to, żeby zapomnieć o tym, co ją bolało. Dzięki niej mogła przestać myśleć o cierpieniu, którego źródłem był związek z Dybenką, a ponadto wcielać w życie idee rewolucji, czyli, podobnie jak inni wyalienowani intelektualiści, dokonywać projekcji własnych pragnień i namiętności na klasę pracującą, która z założenia miała ucieleśniać głoszone przez nią idee. Dążenie Kołłontaj do „zreformowania” małżeństwa korespondowało z konfliktami i ostatecznym rozpadem jej związku małżeńskiego z Dybenką. „Praca” zawsze kompensowała jej osobiste porażki. Kiedy w końcu w roku 1923 uzyskała rozwód, bez reszty zaangażowała się w negocjacje poświęcone sprzedaży śledzi oraz foczych futer „Pracuję ze wszystkich sił. Tak jest lepiej. To jest podstawa”. Wcześniej jednak, w roku 1918, praca Kołłontaj koncentrowała się na „reformowaniu” rosyjskiej rodziny.

16 listopada 1918 roku Kołłontaj powitała ponad tysiąc delegatek, które zjechały na Pierwszą Wszechrosyjską Konferencję Robotnic i Chłopek. Ponieważ w kraju trwała wojna domowa, nie było wiadomo, czy biorąc pod uwagę chaos na sowieckiej kolei i utrudnienia w podróżowaniu po kraju, ktokolwiek na konferencję przyjedzie, a jeśli tak, ile osób będzie w stanie na nią dotrzeć. Aleksandra spodziewała się trzystu delegatek i była zdumiona, kiedy pojawiło się ich niemal czterokrotnie więcej. Były zziębnięte, głodne, ubrane w kozuchy oraz tradycyjne ludowe stroje. Cel konferencji wyznaczało jej hasło: „poprzez praktyczne uczestnictwo w budowaniu sowieckiego państwa do komunizmu”. Treść i wymowa otwierającego konferencję przemówienia Kołłontaj nie pozostawała wątpliwości, że jej zdaniem, zakładanie rodziny oraz życie rodzinne nie jest uczestnictwem w „budowaniu sowieckiego państwa”. Prywatnie, swoimi własnymi obawami podzieliła się z Jacquesem Sadoulem. Od roku 1908 przebywała poza granicami Rosji. Nie była chłopką, więc zastanawiała się, co musi powiedzieć, żeby znalazło to akceptację u kobiet, które odważnie, mimo szalejącej wojny domowej, przyjechały z całego kraju, żeby wysłuchać, co ma im do powiedzenia. Rychło podjęła w tej sprawie postanowienie. W swoim przemówieniu postulowała likwidację indywidualnych gospodarstw domowych, a co więcej, odebranie owym kobietom dzieci, żeby mogły się kształcić w państwowych szkołach. Wezwała rosyjskie chłopki, aby zmieniły swoje życie i nie były już dłużej uzależnione od mężczyzn. Innymi słowy, zaproponowała im, żeby stały się takie jak ona. Nawet jej biografki-feministki, które z pewnością odnoszą się do jej koncepcji z większą przychylnością niż kobiety, do których je w tamtym czasie adresowała, dochodzą do identycznego wniosku. Kołłontaj własne potrzeby projektowała na swoje słuchaczki. Żeby się „wyzwolić”, musiały żyć tak jak ona. Jak pisze Beatrice Fansworth:

Jej przemówienie było tyleż zbiorem wytycznych dla rosyjskich kobiet, co odzwierciedleniem jej własnej przeszłości i potrzeby zerwania emocjonalnych więzi z rodziną. W fascynujący sposób to, co mówiła, było skróconą historią jej własnego wyzwolenia, którym był rozwód. Nieprzypadkowo rozpoczęła od omówienia przepisów prawa o rozwodach, które uchwalono krótko po rewolucji październikowej, i zachęcania kobiet, aby nie obawiały się nowo uzyskanej wolności⁴³.

„Zmierzch rodziny” był zatem „projekcją osobistej walki Kołłontaj o niezależność z konwencjonalnie rozumianym małżeństwem i życiem rodzinnym”⁴⁴. Przygotowane przez Kołłontaj plany „zreformowania” rosyjskiej rodziny stanowiły odzwierciedlenie jej własnych potrzeb psychicznych i były w istocie próbą podporządkowania rosyjskich kobiet. Za podstawę wyzwolenia uznała rozwód, ponieważ dla niej samej miał on kiedyś takie właśnie znaczenie. Rosjanki trzeba wyzwolić dzięki zatrudnieniu ich poza domem – dokładnie tak samo, jak było w jej przypadku. Pod tym względem koncepcje Kołłontaj nie były bardziej radykalne niż to co głosili inni bolszewicy. Bucharin nazwał rodzinę twierdzą konserwatyizmu. Lilina, żona Zinowiewa, napisała, że dzieci trzeba ratować przed ich własnymi rodzinami: „Innymi słowy, musimy je upaństwować. Będzie się je uczyło abc komunizmu, a później zostaną prawdziwymi komunistami. Naszym zadaniem jest zobligować matkę, aby oddała swoje dzieci nam – radzieckiemu państwu”⁴⁵. Lenin, który również przemawiał do kobiet podczas tej konferencji, zajął bardziej pragmatyczne stanowisko, twierdząc, że rodzina jest niezbędna dla odpowiedniego wychowania i ukształtowania dzieci. Napisany z radykalnych pozycji pamflet, który prawdopodobnie wyszedł spod pióra Sabsowicza, głosił między innymi, że „jednym z pierwszych skutków uspołecznienia naszej edukacji musi być to, żeby dzieci nie zamieszkiwały ze swymi rodzicami. Od... urodzenia powinny przebywać w specjalnych domach dziecka, aby odsunąć je od szkodliwego wpływu rodziców i rodziny. Powinniśmy mieć specjalne miasta dzieci”⁴⁶. Kołłontaj unikała podobnych sformułowań, ale jej program był tak samo autorytarny. Nowe dziecko powinno dorastać pod czujnym nadzorem państwa i większość czasu spędzać w instytucjach państwowych, gdzie odpowiednio wykształceni wychowawcy zrobią z niego komunistę.

Zaczynamy dostrzegać tutaj zbieżności między tym, co Kołłontaj głosiła w Związku Radzieckim, a tezami Johna B. Watsona propagowanymi w Stanach Zjednoczonych. Oboje przyjęli tezy Pawłowa i uważali, że dziecko przychodzi na świat jako *tabula rasa*, na której ludzie, odpowiadający za jego uwarunkowanie, mogą zapisać, co tylko uznają za pożądane. Skoro nic takiego, jak ludzka natura nie istnieje, dzieci są w gruncie rzeczy tylko tym, czym się je uczyni. W tej sytuacji pozostało jedynie odpowiedzieć na pytanie, czym zadaniem ma być tak pojmowane kształtowanie dzieci. Co do tego bolszewicy byli zgodni. Ich zdaniem, rodzina miała na dzieci wpływ uwsteczniający, konserwatywny, oparty na atawizmach; jej rolę musi zatem przejąć państwo. Jedynym przedmiotem sporu był rodzaj taktyki, którą w tym celu należy obrać. W jaki sposób odebrać dzieci rodzicom, nie wywołując ich buntu? W obu przypadkach reforma wychowania dzieci była ukrytą formą kontroli nad społeczeństwem. Bolszewicy, którzy byli dobrymi behawiorystami, chcieli mieć nadzór nad wychowywaniem dzieci, aby w przyszłości stały się posłusznymi władzy komunistami. Oprócz tego chcieli także przekonać kobiety, żeby zamiast z korzyścią dla swoich dzieci i mężów pracować w domu, pracowały dla nich w fabrykach.

Reakcja chłopek nie była trudna do przewidzenia. Podziękowały bolszewikom za reformę rolną. Oznajmiły, że równe prawa są rzeczą dobrą, ale nie przekazały

swoich dzieci do państwowych żłobków i przedszkoli. Zdaniem Clements: „Chłopki chciały po prostu, żeby je zostawiono w spokoju i pozwolono im żyć po swojemu. Nie miały czasu, żeby uczestniczyć w wiecach i zebraniach, nie widziały też żadnego szczególnego powodu, dla którego miałyby to robić. Na pewno też nie zamierzały oddawać swoich dzieci obcym”⁴⁷. Nie rozumiały, że wyzwolenie było formą kontroli, a celem konferencji z 1918 roku, jak również urzędu, który ją sponsorował, było objęcie nią chłopek. Większość biografek Kołłontaj, zapewne dlatego, że podzielają jej feministyczne uprzedzenia, mimo oczywistych dowodów nie chce dostrzec, że urząd ds. kobiet był narzędziem i instrumentem ich zniewalania. Clements stwierdza, że odkąd pod władzą bolszewików oddziały *Żenotdieł* zaczęły funkcjonować w poszczególnych regionach kraju, ich działalność koncentrowała się „na wciąganiu kobiet w dzieło budowy socjalizmu, czyli *przekonywaniu ich do czynnego wspierania programu pracy przymusowej, który niedawno uchwalił rząd*”⁴⁸. Clements pisze o tym bez cienia ironii.

W roku 1920 bolszewicy dokonali depenalizacji aborcji i ten fakt również przywołany został bez żadnej krytycznej uwagi, chociaż sami bolszewicy żywili wtedy obawę, że czyniąc tak, ulegają ideologii eugenicznej inżynierii społecznej, zwanej maltuzjanizmem. Kołłontaj przyklasnęła depenalizacji aborcji, widząc w tym od dawna oczekiwany i z dużym opóźnieniem zadekretowany środek, który sprzyja wyzwoleniu kobiet. Wydaje się jednak, że nie była świadoma faktu, iż głównym uzasadnieniem jej wprowadzenia w krajach, gdzie maltuzjanizm zyskał silną pozycję (na przykład w Anglii), było zmniejszenie liczebności niższych klas społeczeństwa. Skoro wedle takiego założenia robotnicy i chłopci zaliczali się do klas niższych, dlaczego robotniczy raj zezwalał na ich eksterminację? Lenin próbował zlikwidować tę sprzeczność. W 1918 roku stwierdził: „Co innego – wolność propagandy medycznej i ochrona elementarnych praw demokratycznych obywatela i obywatelki. Co innego zaś – społeczna teoria neomaltuzjanizmu”⁴⁹. Nie zmieniło to jednak faktu, że robotnicy stosowali teraz taktykę swoich ciemniejszych. Skoro, zgodnie z tym, co głosił marksizm, nie może być mowy o przeludnieniu, gdyż robotnik jest źródłem wszelkiej zamożności, dlaczego sowieci wprowadzali w życie maltuzjańskie koncepcje, takie jak aborcja, i to w czasach, kiedy pierwsza wojna światowa, rewolucja oraz wojna domowa zabrały życie jedenastu milionów robotników, których praca była krajowi tak bardzo potrzebna? Odpowiedź jest prosta: aborcja stanowi warunek *sine qua non* seksualnego wyzwolenia, a w roku 1920, w robotniczym raju idea wyzwolenia seksualnego była nadal żywa i kwitła, zaś pod rządami ludzi takich, jak komisarz Kołłontaj, w kwestiach związanych z seksualnością stanowiła ich standard, wyznacznik i podstawę – przynajmniej przez pewien czas.

ROZDZIAŁ 9

NOWY JORK, 1917

Moje życie rozpoczęło się w styczniu 1917 roku¹ – zapisał w swoim dzienniku Max Eastman. W chwili, kiedy jego życie się rozpoczęło, miał trzydzieści cztery lata i uważał, że świat „stoi na progu nowej historycznej epoki”², a gdy go przekroczy, nic już nie będzie takie jak przedtem. Jego zdaniem, przystąpienie Ameryki do I wojny światowej oraz rewolucja w Rosji to dwa wydarzenia, które na zawsze odmienią oblicze świata. Jednak przełomowy moment w jego życiu, który odnotował jako początek własnych ponownych narodzin, nie miał niczego wspólnego z polityką w tradycyjnym znaczeniu tego słowa. Eastman upamiętnił w ten sposób początek romansu z gwiazdą filmową Florence Deshon. W tym samym czasie, kiedy Stany Zjednoczone przygotowywały się do przystąpienia do wojny, a Rosja do rewolucji, której następstwa aż do końca stulecia miały zdominować światową politykę, Eastman i Deshon leżeli „tuż obok siebie na narożnym łóżku, przy dużym oknie, oświetlonym światłem księżycą” w nowo zakupionym domu w Croton-on-Hudson i doświadczali „po raz pierwszy doskonałego zachwyty oraz fizycznego spełnienia w miłości”. Eastmanowi nareszcie udało się odrzucić chrześcijańską moralność przodków, a przede wszystkim rodziców, którzy byli duchownymi Kościoła kongregacjonalistycznego. „Zwyciężyłem w długiej wojnie o niezależność. Zakochałem się całym sercem. Po długim czasie moralizowania, filozofowania i wielu daremnych przysięgach, które miały to uświęcać, w końcu uczyniłem krok naprzód i doświadczyłem radości życia. Teraz mogłem w sposób dojrzały wykorzystać całą mądrość, którą nabyłem”³.

W postępowaniu Eastmana niestety trudno się owej mądrości dopatrzeć. 4 maja 1911 roku Max ożenił się z Idą Rauh, swoją ukochaną z dzieciństwa, a ich ślub był o tyle niezwykły, że oboje małżonkowie zachowali dotychczasowe

nazwiska oraz niezależność. Eastmanowi zależało na przyspieszeniu literackiej kariery i dlatego wspólnie z Rauh przeprowadzili się do Greenwich Village, gdzie ich małżeństwo powoli zaczęło się rozpadać z dokładnie tych samych powodów, co związek Sangerów. Pod wieloma względami nawet towarzyszące temu okoliczności były identyczne. Sangerowie i Eastmanowie zaangażowali się w działalność na rzecz robotniczego ruchu rewolucyjnego, która dla obu par, jak powiedział Bill Sanger, była wymówką oraz pretekstem dla spróbowania wolnej miłości. Ani jeden, ani drugi związek nie przetrwał. W przypadku Eastmana stało się to niemal od razu po zamieszkaniu w Village, ale nic w tym zaskakującego, gdyż od samego początku postrzegał swój związek z Idą jako „powierzchowny”. „Żeniąc się z Idą, straciłem radość życia. Utraciłem wiarę. Poddałem się – wydawało mi się, nieodwracalnie – Głupocie Dojrzewania. Gorzko wspominam, ile wysiłku woli kosztowało mnie podczas zwiedzania statku przewyciężanie jej obojętności i doprowadzenie do tego, żeby przejawiała normalne w tej sytuacji zainteresowanie”⁴.

Na pokładzie wspomnianego statku popłynęli w podróż poślubną, początek ich związku nie wyglądał zatem obiecująco. Sytuacja jeszcze się pogorszyła, kiedy po przeprowadzce do Greenwich Village zapoznali się z nowymi dla siebie ideami. Eastman, opisując później swoje małżeństwo, stwierdził, że było ono praktycznym sposobem pozyskania towarzyszki do podróży po Europie. Trudno jednak przyjąć, że wtedy myślał tak samo. W pierwszym tomie swojej autobiografii napisał:

Ten, kto spogląda w przeszłość, to konkretna osoba – ta, która zwyciężyła i przetrwała. Niezmiennie ma ona skłonność do rzutowania siebie na całość obrazu. Ten drugi, ten odrzucony, będzie toczył beznadziejną walkę o to, żeby przynajmniej zostać zapamiętanym. „Ja”, które uznało w niej bliskiego przyjaciela i dziecko i matkę, całkowicie dostosowując się do jej bogatej, chociaż niewłaściwej natury, i realizowało się w niezliczonych godzinach szczęścia – umarło i odeszło. Bunt przeciwko takiemu rodzajowi szczęścia, które w istocie nigdy nie daje radości, ogarnął go w końcu i utrzymał się, aby dać temu świadectwo. Gdyby ta bitwa potoczyła się w inny sposób lub gdybyśmy dzięki jakiemuś czynnikowi psychicznemu mogli przywołać wspomnienie pokonanego ja, koloryt tej opowieści byłby inny⁵.

Czy młody Eastman odczuwał to samo, tego stwierdzić nie sposób. Człowiek, który to opowiada, jest kimś innym niż ten, który mógłby napisać opowieść o wierności wobec żony i dziecka. Został wyeliminowany na długo przedtem, zanim mógłby ją opowiedzieć, a sama opowieść – Eastman mówi o tym wyraźnie – jest w istocie rzeczą usprawiedliwieniem dla życia, które dla siebie wybrał. Później napisał: „małżeństwo zawsze wydawało mi się brutalnym naruszeniem przez państwo i społeczeństwo intymności osobistej przestrzeni romansu”⁶. Eastman uznał, że nie „chce być związany. Tylko z siostrą, matką innego chłopca, tylko z nieodpowiedzialną wolnością mogę w pełni odczuwać smak jakiegokolwiek przygody”⁷.

Kiedy młodzi małżonkowie po długich i nieudanych wakacjach w Europie wrócili do Nowego Jorku, postanowili, że będą mieszkali i żyli razem, ale każde pod własnym nazwiskiem – praktyka ta jest dzisiaj rozpowszechniona, ale w tam-

tych czasach była to nowość i rzecz na tyle niezwykła, że reporter „New York Word” uznał, iż warto temu poświęcić artykuł. Kiedy zjawił się na umówione spotkanie, pani Eastman skojarzyła mu się z dobrym Niemcem, solidnie okopanym na seksualnym froncie. Pod nagłówkiem *No ‘Mrs’ Badge of Slavery Worn by the Miss/Wife*, „Miss-Mrs Rauh Eastman”, jak ją dalej nazywał, wyraziła następującą opinię: „nasza postawa wobec ślubnego nabożeństwa jest taka, że trzeba przez to przejść; później zawsze możemy powiedzieć, że w to nie wierzymy. W naszym przypadku było to zadośćuczynienie konwenansowi, gdybyśmy bowiem się mu sprzeciwili, przyniosłoby to nam więcej kłopotów niż korzyści... Być może są tacy, którzy nadal uważają małżeństwo za sakrament, ale ten pogląd odchodzi w przeszłość”⁸.

Taka wypowiedź mogła bez większego echa przejść w Nowym Jorku, ale w Elmirze, rodzinnej miejscowości Eastmanów, wywołała falę oburzenia. Pewien duchowny metodystyczny nawoływał: „Przeciwko wężowi chuci i fałszu niech wszyscy powstaną i niechaj miecz męskiego i ojcowskiego honoru zada śmierć intruzowi, kalającemu drzewo życia”⁹. Inny ważny obywatel ujął rzecz mniej kwiecicie i napisał, że „profesor Eastman i panna Rauh negują więzy uświęconego małżeństwa, które przypieczętowali przysięgą, chociaż gdy ją składali, wiedzieli, że przysięgają fałszywie”¹⁰. Po ponad trzydziestu latach Eastman mógł sobie pozwolić, żeby śmiać się z reakcji mieszkańców rodzinnego miasta na jego ówczesny neoficki feminizm, ale w tamtych czasach dla jego rodziców był to z pewnością poważny afront – oboje wszak byli duchownymi.

Prawdziwie bolesne reperkusje tego wydarzenia nadeszły jednak później, kiedy Eastman postanowił postępować zgodnie ze swoimi przekonaniem, które negowały świętość małżeńskiej przysięgi. Latem 1913 roku Eastman nawiązał stosunki seksualne z żoną jednego ze swoich przyjaciół, a następnie, być może dlatego, że postrzegał siebie jako nieustraszonego poszukiwacza prawdy, ujawnił całą sprawę. Dla jego żony był to miażdżący cios. Okazało się, że w istocie wcale nie wierzyła w to, co mówiła na potrzeby nowojorskich tabloidów. Wcześniej ten sam przyjaciel odbył z nią rozmowę, podczas której wyznała mu, jak wiele znaczy dla niej małżeństwo, a on z kolei poinformował o tym Eastmana w liście, który dotarł do niego podczas podróży poślubnej. „Moje niemądrze hołubione przeświadczenie, że ów publiczny akt służyć ma li tylko osłonięciu intymnych radości podróżowania po Europie, a w najlepszym przypadku podjęciu eksperymentu wspólnego życia, absolutnie nie było jej przekonaniem”¹¹. Ida poważnie potraktowała zawarcie małżeństwa. Kiedy Eastman o wszystkim jej opowiedział, usłyszał od niej: „Max, nie mogę tego znieść, nie mogę tego znieść”. Według jego relacji, łapała powietrze jak człowiek rozciągnięty na kole tortur. On z kolei odczuwał ogromne wyrzuty sumienia. „Byłem przerażony tym, co zrobiłem. W przytłaczającym poczuciu grzechu zatraciłem wszelką równowagę, wszelką dumę, poczucie własnej tożsamości, wszelki zdrowy rozsądek”¹².

Eastman powinien był to przewidzieć, brak wszelako jakichkolwiek przesłanek, że gdyby miał tę świadomość, jego postępowanie byłoby inne. Być może dlatego, że swoje wspomnienia pisał już jako człowiek ukształtowany przez wybory,

których dokonał. Mimo że był zagorzałym przeciwnikiem małżeństwa, nie potrafił ot tak porzucić żony i dziecka. Uwalnianie się od nich zajęło mu cztery lata. W tym czasie nawiązał romans z niejedną kobietą, ale, co istotniejsze, wraz z kolegami z Greenwich Village prowadził rozmowy i dyskusje na temat sensu i znaczenia uwolnienia się od „burżuazyjnych” tradycji i instytucji, takich jak małżeństwo i monogamia. Również w tym samym czasie stał się jawnym wyznawcą nauk Zygmunta Freuda i podobnie jak wcześniej inni bogaci pacjenci wiedeńczyka, dostrzegł w nich ratunek dla własnego nieczystego sumienia. W końcu zaczął myśleć o wyprowadzce z domu, ale musiał to jednak omówić z przyjaciółmi, Eugenem i Inez Boissevainami, którzy co prawda pobrali się, ale żeby „zapewnić sobie nawzajem całe bogactwo doświadczeń, przysięgli, że w ich miłości nie będzie zazdrości ani zaborczości”. Wziąwszy pod uwagę ich stosunek do wierności małżeńskiej, wnioski wypływające z ich rozmowy nie były trudne do przewidzenia. Eastman opisał „tę wyraźnie idealistyczną rozmowę”, stwierdzając, że była ona:

niczym Proklamacja Emancypacji. Wyzwoliła mnie z uścisku siły potężniejszej nawet od woli Idy, od mojego poczucia winy. Wiedziałem teraz i zapamiętałem na zawsze, że nie jestem nikczemnym, upośledzonym, chorobliwym, niemoralnym i zatwardziałym grzesznikiem – że w tym, co stanowi o mojej seksualności, istnieje piękno oraz możliwości, a ponadto, prawdopodobieństwo partnerstwa¹³.

Innymi słowy, w Village było mnóstwo ludzi pod tym względem dokładnie takich samych, jak on, którzy pragnęli dla siebie takiego samego wyzwolenia od ograniczeń i wymagań moralności. Village stało się grupą wsparcia dla ludzi, którym obrzydło małżeństwo. Max nie mógł omawiać tych kwestii ze swoją siostrą Cristal, gdyż, jak się później dowiedział, przeżywała podobne niepokoje jak brat. Ona również nosiła się z zamiarem porzucenia małżonka, a rozgrzeszenia chciała szukać w psychoanalizie. Jej sposobem na rozwód była wyprawa do Europy i seanse u „doktora Junga w Zurychu”. Cristal uważała, że Max również powinien poddać się psychoanalizie. Skłoniło go to do sięgnięcia po Freuda; przeczytał „każdą książkę Freuda, jaką mógł dostać”. Pod tym względem o dziesięć lat wyprzedził modę na Freuda w Ameryce, ale u źródła obu konwersji leżało dokładnie to samo, czyli poczucie winy wywołane postępkami sprzecznymi z nakazami moralności, zwłaszcza tych, które dotyczyły seksu. Dosłownie wszystkie ideologie i trendy, które w owym czasie pojawiły się w Village, wyrosły na takim właśnie podłożu. W ciągu dziesięciu lat, które upłynęły od chwili podjęcia przez Eastmana decyzji o opuszczeniu żony, siły te skupiły się pod czerwonym sztandarem bolszewizmu. W rezultacie komunizm pełnił rolę mechanizmu kontrolnego, którego ludzie pokroju Eastmana poszukiwali, jeśli nie jako kary za swoje grzechy, to jako środka łagodzącego poczucie winy, zaś dyscyplina partyjna gwarantowała, że ich życie nie wymknie się spod kontroli. Komunizm lat trzydziestych był reakcją na seksualną rozwiązłość lat dwudziestych. Komunizm był dwudziestowiecznym wzorcowym przykładem politycznej kontroli, a swoją siłę i znaczenie w Greenwich Village czerpał z seksualnej obyczajowości lewicy. Arthur Koestler mniej więcej tak samo

opisał motywację, którymi kierował się, wstępując do partii; jako bezpośrednią przyczynę podał odrazę, która ogarnęła go nagle, podczas jednej z wielu przelotnych seksualnych przygód.

Eastman, który na późniejszym etapie życia miał stać się żarliwym antykomunistą, poświęcił wiele wysiłku, aby do swojego dążenia ku wyzwoleniu seksualnemu dorobić rodzaj hedonistycznej filozofii. Jednak podskórnie zawsze czuł, że być może wszystko to nie jest niczym innym, jak tylko poszukiwaniem dla siebie usprawiedliwienia:

Dręcę się tak być może dlatego, że całe to „wyznanie” o braku miłości do niej jest tylko usprawiedliwianiem pragnienia osiągnięcia gdzie indziej fizycznych i quasi-romantycznych satysfakcji bez utracenia przy tym jej miłości. Teraz, w zdumiewający sposób, nawet całokształt naszych stosunków jawi się memu pełnemu skruchy sercu jako przewidujący, przebiegły, stały fortel mojego makiawelicznego intelektu, który pragnie realizować swój cel, unikając przy tym moralnego potępienia!¹⁴

Eastman zawsze skuteczniej stawia sobie zarzuty aniżeli im przeczy; najczęściej kończy się to tym, że brakuje mu jakiegokolwiek przekonującego usprawiedliwienia. To, o czym pisze, odnosi się nie tylko do niego samego, lecz do całego pokolenia radykałów, których dążenia z takim powodzeniem artykułował jako redaktor „The Massem” i „The Liberator”. Odniósł sukces jako wydawca, gdyż na podstawie własnych doświadczeń umiał dostrzec, że jego czytelnicy pragną dreszczyku seksualnych emocji, ale bez „moralnego potępienia”. W innym okresie długich wewnętrznych zmagania z samym sobą, aby odejść od Idy, wszystkie kwestie ideologiczne sprowadził do jednego, przekonującego zdania: „Nie jestem z Idą szczęśliwy, *ponieważ chcę mieć swobodę zaspokajania gdzie indziej seksualnych pragnień* [kursywa E.M. Jones]. Powiedziałem to. Teraz pozostaje pytanie: czy jest to podstawowa prawda?”¹⁵.

Eastman prędko odpowiada, że nie, ale równie szybko się z tego wycofuje. W innym miejscu, kontynuując rozmowę z samym sobą, jakby chciał usprawiedliwić się przed czytelnikami i, co ważniejsze, przed samym sobą, stwierdza: „Wiem, że główne przesłanie tej książki jest prawdziwe. To nie usprawiedliwianie się”¹⁶. Niemal natychmiast jednak dopadają go wątpliwości. Okazuje się, że jego filozofia, którą opierał na własnym rozumieniu swej antymonogamicznej natury, opiera się na prostym akcie wolicjonalnym: chce tego, czego chce – chodzi o seksualne pożądanie – ale poza tym dostrzega w sobie prosty egoizm:

Jednak mimo wszystko – poczucie winy powraca – dlaczego nie wyrzec się dla niej tego, co sprawia jej ból? Mogę jedynie odpowiedzieć, chociaż wpędza mnie to w rozpaczliwy smutek i wyrzuty sumienia: Wiem, że tego nie zrobię. Nie jestem wystarczająco bezinteresowny. Posiadam zatem inną cnotę. Będę przynajmniej zdecydowanie i otwarcie, jak dorosły mężczyzna, z podniesionym czołem kroczył własną drogą¹⁷.

Usankcjonowanie przez Eastmana egoizmu i hedonizmu nosi wszelkie znamiona religijnego nawrócenia. Będzie odtąd „tworem kolejnych porywów namiętności”¹⁸. Ponadto, niczym jakiś św. Paweł od Libido, czuje się powołany, by głosić taką oto ewangelię: „Własne odzyskanie wolności podsycało mój zapal, aby dać ją wszystkim”¹⁹. Jego nawrócenie na religię libido, które zbiegło się z odrzuceniem chrześcijaństwa, nabrało charakteru powtórných narodzin. Eastman urodził się kolejny raz, ale w całkowicie odmiennym wyznaniu. Dlatego właśnie może powiedzieć, że jego życie „rozpoczęło się w styczniu 1917 roku” – jego drugie narodziny zbiegły się z romansem z Florence Deshon.

Kolejne udzielenie sobie dyspensy nie przyniosło mu jednak szczęścia. Romans z Deshon niewątpliwie nie miał szczęśliwego końca. Ich związek cierpiał z powodu napadów obopólnej zazdrości i zaborczości, którym jednocześnie towarzyszył lęk przed utratą dopiero co odzyskanej niezależności. W grudniu 1919 roku Deshon wezwano do Hollywood, gdzie podpisała kontrakt z jednym z tamtejszych studiów filmowych. Poznała również Charliego Chaplina i miała z nim romans, a Eastman, który został na Wschodnim Wybrzeżu, romansował z koleżanką z tancerką Lisą Duncan, siostrą sławnej Isadory. Twierdził, że nie niepokoi go perspektywa dzielenia się osobą Florence z Chaplinem, gdyż „bardziej niż miłości pragnąłem wówczas wolności od niej. Chciałem być samolubny”²⁰.

Życzenie takiej rzecz jasna nietrudno zrealizować. Jednak inaczej niż się spodziewał Eastman, nie przyniosło mu to aż takiej radości. „Nasz związek był na swój sposób sławny, wolny od konwenansów, wydawał się wręcz doskonały”²¹. Jednak być może właśnie za sprawą owej wolności od konwenansów, Eastman później zmuszony był przyznać: „oboje byliśmy trochę szaleni – prowadziliśmy wojnę z samymi sobą i ze sobą nawzajem”²².

Własne odseparowywanie się nazywałem szaleństwem, a kiedy Florence odeszła, nieomal udowadniałem to moim zachowaniem. Choć miała być szansa na to, żebyśmy znów byli razem, miłość odżyła we mnie teraz z dawną intensywnością, a towarzyszył temu niezmienny bunt wymierzony przeciwko niej. Byłem rozdarty na dwoje i zamiast szukać ucieczki w codziennym życiu, które prowadziłem, zanim się pojawiła, siedziałem niczym pustelnik w Croton, w małych pokojkach, w których niegdyś mieszkaliśmy razem, hołubiąc i potęgując mój smutek²³.

Eastmanowska religia uciechy jednak się nie sprawdzała. Max, który odrzucił chrześcijaństwo, aby stać się „tworem kolejnych porywów namiętności”, czuł się teraz rozdarty między tymi właśnie, sprzecznymi namiętnościami:

Jestem zakochany, a jednak nie potrafię kochać. Rezygnuję z miłości, a jednak nie umiem uwolnić się od kochania... Cały dzień serce mi pęka z tęsknoty, a jednak kiedy wyobrażę sobie, że tutaj przychodzisz, ogarnia mnie szczerze przerażenie. Kiedy zaś wchodzę schodami do tego miłego domu w Hollywood, jest tam także Czarna Pantera. I wiem, że jej władza nade mną oznacza dla mnie śmierć²⁴.

Związek ten nie był szczególnie radosny także dla Florence Deshon. Zimą zaszła w ciążę z Chaplinem, ale poroniła. Oprócz tego stanęła przed perspektywą dokonania wyboru, z kim związać swój los: z Eastmanem, czy z Chaplinem. Kiedy ten ostatni nalegał, żeby wróciła z nim na Zachodnie Wybrzeże, a ona odmówiła, ich związek się rozpadł, a razem z nim, choć wówczas nie zdawała sobie z tego sprawy, skończyła się także jej filmowa kariera. Postanowiła spędzić jakiś czas z Eastmanem, ale kiedy wróciła do Hollywood, przekonała się, że Chaplin nie jest już nią zainteresowany. Uraziła jego dumę. Ponadto musiała pogodzić się z faktem, że błyskawicznego wyniesienia do statusu gwiazdy, które miało miejsce ubiegłej zimy, nie zawdzięczała swojemu talentowi i urodzie, ale romansowi z Chaplinem. Obiecywanych wcześniej ról filmowych nie otrzymała. Przez jakiś czas studio płaciło jej za samo przebywanie w Hollywood i nicnierobienie, rychło jednak i ten kontrakt wygasł, a jej sytuacja była teraz gorsza niż kiedy tam wyjeżdżała ubiegłej jesieni.

Drugą część swojej autobiografii Eastman zatytułował *Love and Revolution* (Miłość i rewolucja), nigdy jednak nie wytłumaczył dokładnie, dlaczego je ze sobą zestawiał. To, że obie części tytułu się ze sobą łączą, wydaje się oczywiste choćby z tego powodu, że w tekście nader często i chętnie są wymieniane obok siebie. Opowiadając o romansie z Deshon, Eastman napisał: „W tym smutnym czasie uczestniczyłem w procesie zdobywania amerykańskich socjalistów dla bolszewizmu”²⁵. W majowym i czerwcowym numerze (1920 roku) pisma „The Liberator”, nie mniej seksualnie wyzwolony Bertrand Russel ogłosił swoje nawrócenie na komunizm. Latem udał się z pielgrzymką do nowej ziemi świętej, a jej skutek był taki, że po tym nawróceniu, równie impulsywnie dokonał apostazji – zdaniem Eastmana był to jeden z najszybszych podobnych przypadków. Mimo że wielu, w tym także Eastman, podążyło później taką samą drogą, wolta, której dokonał Russel chyba nie wywarła wrażenia na lewicy, ta bowiem najwidoczniej zdecydowana była widzieć w Moskwie narzędzie obalenia istniejącego *status quo* zarówno w kwestiach dotyczących moralności, jak i w sprawach gospodarczo-ekonomicznych.

Eastman, jak już mówiliśmy, nigdy nie sprecyzował, na czym polega związek między miłością a rewolucją. To, co napisał w swojej autobiografii, wyraźnie jednak świadczy o tym, że kiedy pierwsza z nich przysparzała mu coraz więcej kłopotów i zmartwień, proporcjonalnie do nich zwiększało się jego zainteresowanie drugą. Eastman był materialistą i jako taki uważał, że wraz ze zmianą stosunków ekonomicznych niejako same zmieniają się również relacje międzyludzkie. Dosyć paradoksalne jest, że z teoriami tymi zapoznał się za sprawą Idy Rauh, swej pierwszej żony, która pod tym względem, jak się okazało, została złapana we własne sidła. Oto, co pisze na ten temat Eastman:

Pamiętam tę rozmowę bardzo wyraźnie, gdyż w moim życiu intelektualnym stanowiła punkt zwrotny. Moje ciążenie ku skrajnie socjalnemu ideałowi oraz skonfliktowana z tym świadomość całej prawdy o naturze człowieka zostały błyskawicznie pogodzone dzięki marksistowskiej idei mądrej walki klasowej o socjalizm. Był

to sposób na zrealizowanie ideałów, oparty się na tych samych faktach, które zdawały się czynić go niemożliwym do urzeczywistnienia. Nie muszę już niweczyć wiedzą własnych marzeń. Nigdy więcej nie będę zmuszony zakrzyknąć: „Chciałbym wierzyć w Syna Bożego i Jego ponowne przyjście!”²⁶.

Kiedy Eastman miał coraz więcej problemów w stosunkach z Deshon, wzrosło jego zainteresowanie komunistyczną rewolucją. Być może dawało mu to pocieszenie w ciężkich chwilach, których doświadczał w miłości. Pod koniec 1921 roku Deshon wygaśł kontrakt w Hollywood i przeprowadziła się z powrotem do Nowego Jorku. Eastman, być może dlatego, że chciał sobie zostawić wolne pole manewru, trzymał się od niej z daleka. W lutym 1922 roku kupił jej w podarunku egzemplarz swojej najnowszej książki, ale zwlekał z jej dostarczeniem. Chyba zbyt długo z tym czekał. Obudził się, kiedy dotarła do niego wieść, że popełniła samobójstwo. W kwietniu tego samego roku Eastman wyjechał do Moskwy. Osobiste kłopoty pchnęły go do podróży na wschód i dokładnie z takich samych powodów kilka miesięcy później w jego ślady poszedł czarnoskóry poeta i protegowany Eastmana, Claude McKay. To właśnie do niego napisał ze środka Atlantyku, po raz kolejny poruszając kwestię osobistej wolności:

Dając wyraz deklaracji wewnętrznej niezależności oraz prawa swobody do myśli i odczuwania, ze środka oceanu napisałem do mojego przyjaciela Claude'a McKaya: „Czasem wydaje mi się, jakby cały współczesny świat, kapitalizm, komunizm i wszystko inne zmierzały ku wielkiemu, niepokojąco skutecznemu, automatycznie dokonującemu się unicestwianiu rzeczywistych wartości życia”²⁷

Eastman znowu miał słuszność w swoich przewidywaniach, ale wówczas jeszcze tego nie wiedział. Patrząc z perspektywy całego stulecia i właściwego mu pędu do masowej zagłady, najgorsze miało dopiero nadejść. Kiedy dotarł do Europy, nazbyt pochłaniały go wydarzenia na konferencji w Genewie oraz to, co starali się uzyskać na niej bolszewicy, nie próbował więc wyjaśniać, jaki zachodzi związek między jego życiem miłosnym a sympatią dla rewolucji. Zainteresowanie Eastmana polityką międzynarodową nie przeszkodziło mu jednak w nawiązaniu kolejnego romansu. Być może śmierć Deshon straszliwie go przygnębiła, ale jedna z tłumaczek przydzielonych sowieckiej delegacji najwidoczniej zupełnie tego nie dostrzegała. Być może wynikało to z tego, że Elena Krylenko, kiedy w kraju szalała rewolucja, również doświadczyła problemów sercowych. „Byliśmy dosyć zajęci, ale nie aż tak bardzo, żeby nie oddawać się żarliwym flirtom. Romansowali wszyscy, z szefami delegacji na czele. Ale najbardziej absorbującym i smutnym romansiem była nieklamana miłość, która łączyła mnie z Władimirem Diwilkowskim, młodym radzieckim attaché przy ambasadzie w Rzymie”²⁸ – relacjonowała kobieta, która miała zostać drugą żoną Eastmana.

Elena i Max siedzieli na skale i spoglądali w morze. Ona nauczyła go rosyjskiego słowa znaczącego „srebro”. Eastman pisze, że „miał w sercu smutek po utraconej miłości, a mimo to rodziło się w nim pragnienie nowego doświadczenia”.

które zaspokajał z wyzwolonymi sowieckimi damami w ich nowym, wspaniałym świecie. Zorientowawszy się w sytuacji w Moskwie, wyjechał do Jałty, gdzie postanowił uczyć się rosyjskiego, uwodząc pierwszą kobietę, jaka się nawinie. Biorąc pod uwagę, że był przystojny, tudzież swobodę obyczajów w rewolucyjnej Rosji, jego plan przejścia przyspieszonego kursu językowego musiał zakończyć się pełnym sukcesem. Rychło poznał Ninę, wyjątkowo zgrabną, ciemnowłosą, dwudziestosiedmioletnią żonę pewnego inżyniera z Charkowa, która przebywała nad morzem, w czasie gdy jej mąż wyjechał na dłużej na jakąś budowę. Uwieść ją było wyjątkowo łatwo, ponieważ:

wśród inteligencji jako takiej, u początków socjalistycznego „nowego świata” ograniczenia wolności wyboru w kwestii relacji seksualnych uległy znacznemu rozluźnieniu. Żaden cień Dziesięciorga Przykazań, żadne widmo małżeńskiej przysięgi, a nawet, jak sądzę, pamięć rozmowy o wierności między Niną i jej mężem nie nawiedzały bezchmurnej scenerii naszych uścisków. Rewolucja październikowa, cokolwiek miała przynieść proletariатовi, zdążyła już zrobić coś dla wyzwolenia klas wykształconych. Zburzyła wiele sztucznych barier oddzielających dotąd piękno od dobra – jedną z nich był obyczaj zakładania na siebie odzieży, kiedy szło się popływać²⁹.

ROZDZIAŁ 10

WERSAL, 1919

Kiedy Eddi Bernays w 1918 roku wstępował do wojska, George Creel napisał list do komisji poborowej, stwierdzając, że „stanowisko piastowane obecnie przez pana Bernaysa [w Komisji Informacji Publicznej] jest o wiele ważniejsze dla rządu niż jakikolwiek inny urząd, który mógłby pełnić”. Creel pożałował tego, co napisał, gdy Bernays, typowy karierowicz, oznajmił, że zamierza pojechać na konferencję pokojową do Wersalu, „aby przedstawiać prace Konferencji przez pryzmat zakrojonych na światową skalę działań propagandowych, upowszechniających amerykańskie ideały i osiągnięcia”¹. Teraz, kiedy wojna dobiegła końca, republikanie zasiadający w Kongresie nie chcieli już wilsonowskiej propagandy, za którą płacili podatnicy. Bernays nauczył się – po części od wuja, po części na podstawie własnego doświadczenia, kiedy w czasie wojny, w Komisji Informacji Publicznej zajmował się propagandą pod kierownictwem Creela – że człowiek jest wypadkową swoich namiętności i pragnień, nad którymi nie ma kontroli. Po wojnie, w pracy *Crystallizing Public Opinion*, stwierdził: „Teorie Freuda, na których pan Martin w dużym stopniu opiera się w swoich wywodach, prowadzą do konkluzji, iż wypowiedź Henry Watersona na temat dławienia tego, co nowe, w równym stopniu odnosi się do tłumienia indywidualnych pragnień. Ani jednego, ani drugiego zdławić się nie da”². Człowiekiem nie powoduje rozum, lecz namiętność: cywilizacja, znaczenie tradycji, moralność i religia od początku dziejów toczyły skazaną na przegraną wojnę z ludzkimi namiętnościami. Wiedzę o tym Bernays w dużym stopniu zawdzięczał wujowi. Była to epoka rewolucji, a wuj Zygmunt niewątpliwie był rewolucjonistą. Każdy, kto wie, w jaki sposób skutecznie manipulować namiętnościami, może je wykorzystać dla wprowadzania zmian w społeczeństwie. Udowodniło to oświecenie oraz rewolucja francuska. Z lekcji udzielonej przez wojnę wynikało, a wkrótce miało to znaleźć zastosowanie

w reklamie, że owe namiętności można wyzwoić, manipulując opinią publiczną, i kanalizować je w sposób odpowiadający ludziom mającym nad nią władzę. Aby to się powiodło, zjawisko to musiało być realizowane na bardzo szeroką skalę, tak jak to miało miejsce po I wojnie światowej w Rosji, u progu rewolucji październikowej. Innymi słowy, w sabotowaniu moralności musiał brać udział każdy – albo przynajmniej stwarzać pozory zaangażowania. Oporną i niepokorną jednostkę potępiano i bojkotowano za antyspołeczne zachowanie:

Instynkty i pragnienia, które nie ujawniają się w zachowaniu, kiedy zaistnieją sprzyjające ku temu okoliczności, szukają dla siebie jakiejś drogi ujęcia oraz zaspokojenia. W przypadku jednostki, większość takich dróg pozostaje zamknięta... Jedynym sposobem, aby dać im upust, jest ten, który daje mu, jakkolwiek na krótko, aprobatę otoczenia. Dlatego właśnie dr Martin w psychologii tłumu oraz jego zachowań widzi „skutek działania sił ukrytych w indywidualnej i nieświadomej psychice uczestników tłumu, sił, które wyzwalają pewne społeczne zgromadzenia”. Tłum umożliwia jednostce wyrażenie siebie bez ograniczeń i w zgodzie z jej pragnieniami¹.

Pankulturowe wyzwolenie może się jednak urzeczywistnić jedynie wówczas, kiedy posłużymy się pankulturowymi narzędziami przekonywania do niego ludzi. Jego warunkiem było powstanie mass mediów. Bernays w ciągu swego długiego życia był świadkiem rodzenia się umożliwiających to instrumentów, czyli periodyków o światowym zasięgu, kina, radia i telewizji.

Aby na nowo ukształtować człowieka, „niewidoczni rządzący” musieli stworzyć świat zaludniony przez „człowieka masowego”. Chodziło o ludzi bez korzeni, pozbawionych powiązań etnicznych i religijnych, którzy nie opierają się na tradycji, na religii czy na zasadach moralnych, lecz na opiniach, które wydają się być podzielane przez wszystkich, gdyż są propagowane przez mass media. Nowym autorytetem, przed którym ci nowi ludzie pochylają głowę, stała się nauka. Nauka złamała wiele tabu, dostarczyła racjonalnie uzasadnionego przyzwolenia, podczas gdy tradycja proponowała zamiast tego tylko irracjonalne ograniczenia. Tworząc swoją teorię, Bernays odwołał się do własnych doświadczeń związanych z promowaniem sztuki *Damaged Goods*, która spowodowała, że amerykańska publiczność zaakceptowała słowo „syfiliś”, ponieważ „doradca ds. PR skierował przesłanie dotyczące higieny seksualnej do tych grup i odłamów publiczności, które były gotowe, aby z nim współdziałać”².

Wyrażając swoje przemyślenia, Bernays nie podążał tylko śladami swego nawiązującego do iluminatyzmu wuja, lecz również Waltera Lippmana, najbardziej wpływowego z jego amerykańskich uczniów. Książka Bernaysa *Crystallizing Public Opinion* ukazała się rok po wydanej w 1922 roku pracy Lippmana zatytułowanej *Public Opinion*. Bernays powielił wiele jej treści. Lippman był również podwładnym George'a Creela, którego mianowano szefem Komisji Informacji Publicznej. W jej skład wchodził sekretarz wojny, sekretarz marynarki wojennej, a także Sekretarz Stanu. Według Harolda Lasswella, który, podobnie jak Lippman,

stał się ważnym autorytetem w dziedzinie teorii komunikacji oraz wojny psychologicznej, stworzenie CPI (Committee of Public Information) było „odpowiednikiem powołania oddzielnego urzędu ministra do spraw propagandy.... odpowiedzialnego za każdy aspekt pracy propagandowej, zarówno w kraju jak i za granicą”⁵.

Gdy wojna się skończyła, Lippman, Lasswell, Bernays i Creel swoją wiedzę, którą zdobyli w procesie mobilizowania kraju do ponoszenia wysiłku wojennego, zaproponowali do wykorzystania biznesmenom. Wiedza ta miała teraz z narodu uczynić armię konsumentów. Reklama była elementarną częścią liberalizmu. Lippman, Dewey oraz Croly, ludzie, którzy założyli „New Republic”, widzieli w niej, przynajmniej po części, narzędzie wciągnięcia Stanów Zjednoczonych do wojny. Bernays i Lippman dostrzegli w reklamie możliwość praktycznego zastosowania wiedzy i umiejętności, które nabyli w CPI w czasie wojny. Wzrost znaczenia reklamy oznaczał erozję autorytetu rodziców, tradycji oraz religii i zastąpienie ich „nauką” oraz nazwami towarowymi, którym naukowcy udzielili swojej aprobaty. Oznaczało to wyniesienie Wilsona i jego koncepcji oraz unicestwienie etnicznych enklaw w interesie koncernów o zasięgu ogólnokrajowym, a ze szkodą dla tego, co lokalne i regionalne. Proces ten mógł zapewne dokonać się samoistnie, ale wojna, do której Wilson wciągnął kraj, z pewnością go ułatwiła i przyspieszyła.

Podczas wojny, pracując w CPI, a później w reklamie oraz *public relations*, Bernays z pomocą Lippmana dokonali internalizacji sprzeczności liberalizmu oraz jego koncepcji masowego człowieka; najważniejsza z owych sprzeczności dotyczyła dychotomii wolność-kontrola. Liberalizm wyzwolił człowieka od przesądów, choćby takich jak wiara w Boga. Jednak, jeżeli Bóg nie istnieje, prawo moralne również zostaje zdyskredytowane jako przesąd, wówczas zaś kontrola nad społeczeństwem staje się rzeczą niezbędną, ponieważ przedmiot samokontroli, czyli ludzkie pragnienia i namiętności, nie podlegają żadnemu bezpośredniemu ukierunkowaniu, a oprócz tego likwiduje się wszystko, co trzymało je w ryzach. Tak więc naturalną konsekwencją liberalnej filozofii był społeczny chaos, a kontrola nad społeczeństwem równie naturalnym następstwem realizowania liberalnej polityki – jedno nieuchronnie wynikało z drugiego. Paradoxs lewicowego liberalizmu polega na tym, że najpierw promuje namiętności jako narzędzie wyzwolenia od tradycyjnej moralności i wiary w Boga, ale jest to tylko etap pośredni, po którym dokonuje on narzucenia jeszcze bardziej drakońskiego porządku, ustanowionego nie dla korzyści duchownych, ale naukowców oraz ich bogatych sponsorów z kręgów przemysłu i władzy.

Zdaniem Marvina Olasky’ego, „podstawowym przekonaniem Bernaysa był brak wiary w Boga”. Bernays był przy tym doskonale świadom, że „świat pozbawiony Boga szybko ogarnie społeczny chaos. Dlatego uznał, że manipulowanie społeczeństwem przez specjalistów od *public relations* jest usprawiedliwione, gdyż tworzy bogów wykreowanych przez człowieka, dzięki którym można zyskać misterną kontrolą nad społeczeństwem oraz zapobiec katastrofie... Pociąganie z ukrycia za sznurki było niezbędne nie tylko dla osobistych korzyści, lecz także dla ratowania społeczeństwa”⁶.

Liberalizm, za sprawą wewnętrznej swej logiki, musiał stać się narzędziem kontroli nad społeczeństwem, aby ocalić je przed chaosem wynikającym z erozji tradycji i moralności, do której sam doprowadził. W demokracji człowieka nie można pozostawić samemu sobie, gdyż konsekwencją tego będzie chaos. To logiczne. Skoro Boga nie ma, nie może istnieć religia; skoro nie ma religii, nie może istnieć żadna moralność; skoro nie ma moralności, nie ma też samokontroli; skoro nie ma samokontroli, nie ma społecznego porządku; skoro nie ma społecznego porządku, pozostaje tylko chaos konkurujących ze sobą pożądań i pragnień. Nie możemy zaakceptować chaosu, a zatem na miejsce tradycyjnych instytucji przeszłości, takich jak tradycja oraz religia, musimy wprowadzić kontrolę behawioralną. Unicestwienie tradycji, religii i moralności oraz ustanowienie „naukowej” kontroli nad społeczeństwem przynależą do tego samego procesu. Z chwilą kiedy liberalna koteria doprowadziła do obalenia moralności, religii, tradycji etc., potrzebowała narzędzi, dzięki którym byłaby zdolna kontrolować namiętności mas, które dopiero co „wyzwoliła”. Bernays napisał w *Propagandzie*, iż: „inteligentni ludzie muszą mieć świadomość, że propaganda jest nowoczesnym instrumentem, dzięki któremu mogą walczyć o realizację owocnych celów i które pomaga wyprowadzić porządek z chaosu”⁷.

Kiedy oczywiste stało się, że liberalizm doprowadził do sytuacji, w której *de facto* konieczne stało się uzyskanie kontroli nad społeczeństwem, pozostało jedynie poszukać najskuteczniejszych narzędzi umożliwiających realizację tego procesu. To oznaczało z kolei, że muszą być one dostosowane do charakteru i cech amerykańskiego społeczeństwa, czyli zamiast na kiju, należało skoncentrować się na marchewce – dokładnie odwrotnie niż na przykład w Związku Radzieckim. Harold Lasswell, wyposażony w wiedzę i doświadczenia zdobyte w CPI, we współpracy z Walterem Lippmanem stworzył koncepcję komunikowania się jako funkcji władzy, którą uznał za bardziej humanitarną niż konwencjonalne sposoby jej sprawowania. Jego zdaniem, propaganda górowała nad brutalną siłą, ponieważ jest „tańsza od przemocy, przekupstwa, lub innych metod kontroli”⁸. Dla ludzi, takich jak Creel, Lasswell i Bernays, wojna była sposobnością do eksperymentowania nad technikami manipulacji opinią publiczną; czas pokoju natomiast był okazją do kontynuowania korzystnych z punktu widzenia przemysłu eksperymentów na amerykańskiej opinii publicznej. Wilfred Trotter w książce zatytułowanej *The Instincts of the Herd in Peace and War* stwierdził, że zdaniem Bernaysa tłumem rządzą te same freudowskie instynkty, które kierują jednostkami, a sposobem, żeby je okiełznać, jest, jak powiadał, opanowanie ich i manipulowanie nimi. Trotter uważał, że najlepszą drogą do tego celu „nie jest wywieranie presji, jak głosił Tarde, ale działania elitarnej grupy intelektualistów, zdolnych wykorzystywać identyczne rodzaje symboli psychologicznych, którymi posługiwał się Freud w odniesieniu do swoich pacjentów”⁹.

Sławny wuj niewątpliwie wywarł znaczący wpływ na Bernaysa, ale postawić tezę, że był on jedynym źródłem inspiracji, oznaczałoby całkowicie pominąć genialną wręcz zdolność Bernaysa do podchwytывania nowych trendów i zjawisk

zdolnych pomóc „niewidocznym rządzącym” powściągać kierujące się namiętnościami masy w ich karkołomnym i niebezpiecznym dążeniu do społecznego chaosu. Po wojnie, która postawiła go po przeciwnej stronie barykady niż Freuda, który nigdy nie lubił Amerykanów, Bernays napisał: „Podstawowe elementy ludzkiej natury są stałe – są to pożądanja, instynkty i wrodzone skłonności. Sprawne posłużenie się nimi daje jednak nieskończenie wiele możliwości ich ukierunkowania. Naturę człowieka łatwo można modyfikować”¹⁰.

Pogląd o „nieskończenie wielu” możliwościach „modyfikowania” ludzkiej natury nie ma niczego wspólnego ze starcem, który był teraz obywatelem niewielkiego państwa wykrojonego z ziem pokonanego imperium. Przekonanie Eddiego, że człowieka można uwarunkować, było bardzo amerykańskie oraz pragmatyczne i nie przekazał mu go jego sławny wuj. Bernays nie zapożyczył go od Freuda, lecz nawiązywał tutaj do poglądów Johna B. Watsona.

ROZDZIAŁ 11

BALTIMORE, 1919

Majora Watsona zdemobilizowano w 1918 roku. W 1919 roku pracował znowu w laboratorium Uniwersytetu Johna Hopkinsa, tym razem z ładną, dziewiętnastoletnią absolwentką uczelni, Rosalie Rayner. Eksperymentował teraz na ludziach, a konkretnie na niemowlęciu, które w historii psychologii nazywane jest „małym Albertem”. Watson pokazywał dziecku zwierzęta, między innymi szczury, sprawdzał też, jak zachowuje się, widząc ogień, ale okazało się, że niemowlę w ogóle na te bodźce nie reaguje. Wtedy, wystawiając Alberta na identyczne bodźce, Watson uzupełnił je dźwiękiem wywołanym uderzeniem w metalowy pręt, umieszczony za głową dziecka. Mały Albert natychmiast zaczął krzyczeć i płakać. Co więcej, wspomnienie tego przerażającego dla niego hałasu powracało za każdym razem, kiedy wystawiano go na zastosowane uprzednio bodźce wizualne, które teraz wywoływały u niego ten sam strach i łzy, choć tym razem bodziec dźwiękowy został usunięty. Ideę eksperymentu Watson zapożyczył od Pawłowa, ale to nie przeszkodziło mu przedstawiać jej jako własnej i twierdzić, że odkrył psychologiczny odpowiednik atomu, fundament – mechanizm bodziec-reakcja – na którym zbudowana jest ludzka osobowość. Odkrycie uwarunkowania umożliwiło Watsonowi przekształcenie behawioryzmu z psychologii przewidywania w psychologię kontroli.

Ponadto, zdaniem Watsona, eksperymenty z małym Albertem udowodniły, że natura człowieka jest całkowicie plastyczna. Żadna rzecz – czy to wąż, czy szczur – nie wywoływały reakcji dziecka. Wszystkie reakcje emocjonalne są spowodowane czynnikami zewnętrznymi i stanowią oczywisty skutek skojarzenia ich z bodźcem, wywołującym strach, miłość, lub wściekłość – są to trzy podstawowe emocje, na których zbudowana jest osobowość człowieka. I tak, dziecko kocha nie tyle matkę, co osobę stymulującą jego strefy erogenne. Podobnie będzie reagowało

strachem na wszystko, co kojarzyć mu się będzie z głośnymi dźwiękami, a wściekłością na to, co skojarzy z krępowaniem mu ruchów. Człowiek jest tym, czym uczyni go otoczenie – Watson, psycholog-behawiorysta, odkrył metodę warunkowania człowieka przez środowisko, w którym funkcjonuje. Eksperymenty na małym Albercie stanowiły dowód słuszności jego tezy. Wszystkie problemy, z którymi boryka się świat, są zatem skutkiem niewłaściwego uwarunkowania jednostki, które jest niewłaściwe, dlatego że dokonują go amatorki, czyli matki dzieci, niemające najmniejszego pojęcia o psychologii behawioralnej. Watson, kiedy zyskał już sobie sławę eksperta w wychowywaniu dzieci, napisał, że „rodzicielstwo nie jest rzeczą instynktu, ale nauką, której ustalenia trzeba cierpliwie wypracowywać metodami laboratoryjnymi”¹.

Jeżeli podłożem wspomnianych eksperymentów była jakaś pilna i nagląca potrzeba, to wynikała ona z faktu, że w wyniku zmian, których przyczyną była wojna, porządek społeczny wydawał się stać na krawędzi rozpadu. Doświadczenia na małym Albercie zbiegły się w czasie z Czerwoną Paniką (1919-1920) oraz Łapankami Palmera, których źródłem była obawa, że rozprzestrzeniająca się w Europie bolszewicka rewolucja może zagrozić także Stanom Zjednoczonym. Eksperymenty te miały również związek z bezprecedensową falą niepokojów społecznych. Watsonowska metoda warunkowania emocjonalnego była według niego naukowym rozwiązaniem problemów społecznych, zdolnym położyć kres niejasnej polityce opartej na wzajemnych ustępstwach, wyeliminować zły system prawny oraz spory w sprawie umów zbiorowych. Niepokoje społeczne, które wywołała administracja Wilsona, zawieszając na czas trwania wojny pewne mechanizmy demokratyczne, można było teraz załagodzić w sposób naukowy, poprzez uwarunkowanie klasy pracującej. Wojna stworzyła także precedens stosowania na szeroką skalę socjotechniki. Teraz wystarczyło jedynie kontynuować ów eksperyment, tyle że pod innym już patronatem.

Watson nie potrafił jednak wdrożyć metod behawioralnych dla rozwiązywania palących problemów i niepokojów społecznych, które w owym czasie nękały kraj, ponieważ tok jego prac został zakłócony przez innego rodzaju niestabilność. Nawiązał romans i zaczął sypiać ze swoją asystentką. „Bywa, że czuję odrazę wobec wysiłków ukształtowania ludzkiej osobowości, tak aby podporządkować ją prawu”² – napisał do swego kolegi i przyjaciela, Roberta Yerkesa. Eksperymenty na małym Albercie stanowiły pod wieloma względami kulminację odrazy Watsona dla „wysiłków ukształtowania ludzkiej osobowości, tak aby podporządkować ją prawu”. Właśnie wtedy, kiedy uznał, że dzięki odkryciu warunkowania emocjonalnego stanowiącego fundament osobowości a zarazem klucz do jej behawioralnego kontrolowania, znalazł sposób na kształtowanie osobowości człowieka, sam utracił resztki posiadanej jeszcze dotąd kontroli nad własnymi seksualnymi popędami.

Rosalie Rayner wywodziła się z jednej z najbardziej wpływowych rodzin Marylandu, której majątek ulokowany był w kolejach, kopalniach i stocznjach, a z części tej fortuny korzystał także Uniwersytet Johna Hopkinsa. Rayner uzyskała dyplom na Vassar College wiosną 1919 roku. Wiosną 1920 roku Watson pisywał

do niej liściki; w jednym z nich zadeklarował: „każdą komórką [ciała] jestem twój”, wyrażając tym samym najwyższy komplement, na jaki zdobyć się może psycholog niewierzący w istnienie duszy¹.

Mary Watson początkowo sądziła, że to zauroczenie skończy się podobnie, jak inne romanse jej męża. Kiedy jednak okazało się, że jest inaczej, postanowiła przystąpić do działania. Ponieważ Watsonowie utrzymywali stosunki towarzyskie z Raynerami, postarała się, aby zaprosili ich na kolację. W pewnej chwili powiedziała, że Watson i Rosalie na pewno chcą porozmawiać o pracy, wymówiła się bólem głowy i wyszła z pokoju. Następnie udała się do sypialni Rosalie, pobieżnie ją przeszukała i znalazła listy miłosne pisane przez jej męża do Rayner. Uzbrojona w nie, spotkała się z jej rodzicami i zaproponowała im, aby wysłali córkę do Europy. Kiedy Rosalie odmówiła, Mary zwróciła się o pomoc do swego brata, Johna Ickesa, który próbował wykorzystać listy jako narzędzie szantażu i nacisku na Raynerów. Gdy to się nie udało i stało się oczywiste, że John nie zamierza przestać się widywać z Rosalie, Mary wystąpiła o rozwód. Wiązało się to z niemałym skandalem, wszak nawet dzisiaj profesorowie mają poważne nieprzyjemności, jeżeli rozniesie się, że sypiają ze stażystkami. Watson uważał chyba jednak, że jego sława i pozycja są na tyle ugruntowane, że Goodnow, rektor Uniwersytetu Johna Hopkinsa, nie zdobędzie się na to, żeby go wyrzucić z uczelni. Szybko okazało się, że się mylił: w październiku 1920 roku Goodnow wezwał Watsona do swego gabinetu i zażądał od niego, żeby złożył wypowiedzenie. Jeżeli Watson łudził się nadzieją, że dostanie pracę na innym uniwersytecie, rozwiła się ona z chwilą kiedy w listopadzie 1920 prasa zaczęła pisać o szczegółach jego rozwodu i listach miłosnych do Rosalie. Dokładnie w tym samym czasie, kiedy sądził, że dokonał w psychologii odkrycia na miarę odkrycia atomu, jego akademicka kariera nagle została przerwana, ponieważ nie potrafił zapanować nad własnym seksualnym pożądaniem. Nic dziwnego, że tym samym mniej więcej okresie oznajmił, iż zgadza się z teoriami Freuda.

Eksperymenty nad uwarunkowywaniem dzieci zyskały Watsonowi sławę eksperta w dziedzinie ich wychowywania, a cudzołóstwo z kolei uczyniło go ekspertem w sprawach seksu oraz małżeństwa. Nie ulega wątpliwości, że seks niesłychanie zaprzętał jego myśli. W domu wiele o nim rozprawiał i pisywał artykuły na ten temat do popularnych gazet. W 1928 roku na łamach „Cosmopolitan” oznajmił, że w roku 1978 ludzie nie będą już zawierali małżeństw. Oznaczałoby to koniec tej instytucji, to zaś z kolei byłoby równoznaczne z nadejściem rzeczywistej seksualnej wolności. W roku 1920, w najgorętszym okresie romansu z Rosalie Rayner, Watson w wywiadzie dla nowojorskiej gazety wyraził pogląd, że młodzi ludzie żyjący w roku 1920 są „zbyt rozgarnięci i mądrzy, żeby w sprawach natury seksualnej poddawać się dyktatowi rodziców”⁴. Watson popierał antykoncepcję i zdecydowanie dawał wyraz przekonaniu, że mężczyźni i kobiety powinni zawierać małżeństwa w najlepszych latach życia, kiedy są w kwiecie wieku. Wynikało z tego, że mężczyźni powinni się żenić po czterdziestce z kobietami, które nie skończyły jeszcze dwudziestu lat – tak jak to miało miejsce w przypadku Johna Watsona

i Rosalie Rayner. Podobnie jak większość specjalistów wypowiadających się w sprawach ludzkiej seksualności, Watson po prostu starał się narzucić innym własne, moralnie wątpliwe zachowania, czyniąc z nich obowiązującą normę. Był przekonany, że podobnie, jak to miało miejsce w jego własnym życiu, dom, rodzina i tradycyjna moralność seksualna odchodzą w przeszłość, wypalane przez płomień naukowej prawdy. Zdaniem Cohena, intencją Watsona było stworzenie „nowego człowieka – wolną jednostkę, która może się obejść bez kraju, partii, Boga i prawa, a mimo to będzie szczęśliwa. Amerykańskie dzieci nie mogą wyrosnąć na tak wyzwolonych ludzi, jako że są niczym „warstwy zwietrzałych religijnych i politycznych bandaży owiniętych wokół pozorów życia”⁵. W maju 1930 roku wygłaszał odczyty, o znamionym tytule „Kres rodziny – co przyjdzie po niej?” i w ten sposób przyspieszał nadejście jej końca. Naukowa edukacja seksualna, podobnie jak naukowe wychowywanie dzieci, stały się sposobem na odebranie rodzicom władzy oraz autorytetu i przekazanie ich specjalistom od psychotechniki, „ekspertom”, którzy zapewnią im to, „co wcześniej zapewniały rodziny”⁶. Jak trafnie zauważa Simpson, pomniejszanie roli rodziny było w istocie rzeczy „tylko rozszerzeniem zakresu stosowania technik psychologicznych jako instrumentu kontroli. Rzeczywista kontrola przeszła w ręce nowych specjalistów, którzy umieli ją wykorzystać”⁷.

W 1926 roku Watson napisał wstęp do książki *What Is Wrong with Modern Marriage?* i stwierdził w nim, że „seks uznaje się za najważniejszą dziedzinę życia”⁸. Niestety, nikt dotąd nie zbadał go naukowo. Dalej Watson ujawnia, że niedawno zaproszono go do udziału w pracach komisji do spraw badań nad seksualnością człowieka.

Krótko po zakończeniu I wojny światowej Robert Yerkes jako szef Ośrodka Informacji Naukowej przy Krajowej Radzie ds. Badań Naukowych (NRC), otrzymał zapytanie od Amerykańskiego Stowarzyszenia Higieny Społecznej, które chciało wiedzieć, czy NRC będzie zainteresowana zaangażowaniem swoich naukowców w badania dotyczące seksualności, jeżeli Biuro Higieny Społecznej, działające pod patronatem Fundacji Rockefellera, je sfinansuje. W roku 1921 Yerkes nadal pracował w Waszyngtonie w NRC; podjął wówczas decyzję, która nieodwracalnie związała go z rodem Rockefellerów i jego interesami: po naradzie z kolegami z NRC zgodził się zostać szefem Komisji ds. Badań Problemów Płci (Committee for Research on the Problems of Sex).

Gdyby Watson nadal pracował na Uniwersytecie Johna Hopkinsa, to w chwili, kiedy jego przyjaciel Yerkes objął stanowisko przewodniczącego CRPS – biorąc pod uwagę osobiste predylekcje Watsona oraz interesy Fundacji Rockefellera – niemal na pewno zaangażowałyby się w badania prowadzone przez CRPS. Jedynym powodem, dla którego jednak do tego nie doszło, było oburzenie amerykańskiej opinii publicznej, wywołane okolicznościami wyrzucenia go z uczelni. Robert Yerkes, aby zaangażować go do badań, musiał poczekać kolejne dwadzieścia lat, ale kiedy już to się stało, nadal prowadzono je w ramach behawioralnego projektu nad kontrolą zachowań – bynajmniej nie w interesie moralnego ładu i porządku, który behawiorysty uznawali wszak za przebrzmiały, ale w imię wygrania kolejnej wojny.

Watson padł ofiarą własnej ideologii. Aktywnie przyczyniał się do podkopywania moralności; namawiał ludzi, aby odrzucili wszelkie ograniczenia, gdyby zaś ich namiętności wymknęły się spod kontroli, gotów był wprowadzić w życie behawioralne metody kontrolowania społeczeństwa. Nie potrafił jednak użyć tego remedium w odniesieniu do siebie samego i własnego życia, jako że w psychologicznym leksykonie behawioryzmu słowo „samokontrola” nie istnieje. Człowieka zawsze kontroluje się z zewnątrz. Watson nie umiał zastosować nauk behawioryzmu we własnym życiu, gdyż człowiek nie może być jednocześnie kontrolowanym i kontrolującym. Nie był w stanie zapanować nad swoimi reakcjami na bodźce seksualne. W rezultacie utracił pracę. W listopadzie 1920 roku, kiedy sprawa jego rozwodu stała się głośna, był już tylko bezrobotnym naukowcem.

ROZDZIAŁ 12

BERLIN, 1919

W roku 1919, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy John B. Watson wrócił na Uniwersytet Johna Hopkinsa i pracował nad eksperymentami z małym Albertem, doktor medycyny Magnus Hirschfeld założył w Berlinie *Institut für Sexualwissenschaft*. Urodził się w 1869 roku jeszcze przed powstaniem Niemiec, poszedł w ślady ojca i pracował jako lekarz. W sierpniu 1896 roku poznał wydawcę Maxa Spohra i opublikował książkę zatytułowaną *Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Lieber der Männer und Fraue zu Personen des eigenen Geschlechts?* – pierwszą z cyklu promujących homoseksualizm, pseudonaukowych rozpraw, które w oczach opinii publicznej zyskały mu opinię modelowego, obok Freuda, przykładu moralnej dekadencji Republiki Weimarskiej i *Kulturbolschewismus*.

Niecały rok później, 15 maja 1897 roku, Hirschfeld spotkał się ze Spohrem, prawnikiem Eduardem Obergiem oraz pisarzem Franzem Josefem von Bülowem, aby wspólnie z nimi powołać do życia pierwszą na świecie organizację obrony praw homoseksualistów – *Wissenschaftlich-humanitäres Komitee*. Hirschfeld, znany w środowisku berlińskich homoseksualistów jako „Tante Magnesia” i sam będąc homoseksualistą, przez kolejne trzydzieści trzy lata walczył o zniesienie Paragrafu 175, który penalizował sodomie. W roku 1930 wybrał się w podróż po świecie lub, mniej eufemistycznie rzecz nazywając, udał się na wygnanie, przewidywał bowiem, że rosnący w siłę naziści dojdą w końcu do władzy (może to się wydawać dziwne, ale słynąca z dekadencji Republika Weimarska aż do końca swego istnienia nie dokonała depenalizacji sodomii).

Pismo poświęcone badaniom nad seksualnością, które wydawał Hirschfeld, nazywało się „Die Aufklärung”, czyli „Oświecenie”, co dawało niejaka wskazówkę co do jego intelektualnej orientacji, a oprócz tego wskazywało również, że jego

zadaniem było również propagowanie skrytego oświeceniowego programu, który teraz widział w homoseksualizmie swoją *causa célèbre*. Hirschfeld wystąpił na I Międzynarodowej Konferencji ds. Reformy Seksualnej Opartej na Wiedzy Seksuologicznej, która odbyła się w Berlinie w 1921 roku. Przypomniawszy zebranym, że określenie „seksuologia” pochodzi z dzieła Karola Darwina *O pochodzeniu gatunków* oraz publikacji Ernsta Haeckela *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. „Nic, co naturalne, nie może wymykać się prawom natury” – stwierdził. Takie postawienie sprawy uczyniło go ogniwem łączącym markiza de Sade i Alfreda Kinseya; kontynuował w ten sposób oświeceniowe dzieło, którego celem było osłabienie wartości moralnych i zastąpienie ich biologią oraz technologią higieny. W okresie Republiki Weimarskiej w świadomości społecznej nazwisko Hirschfelda stało się synonimem upadku Niemiec, w dużej mierze dlatego, że występował jako biegły w głośnych procesach o sadozomę, takich jak sprawa Eulenberg, ale także z tego powodu, że berliński Instytut Seksuologiczny stał się mekką dla homoseksualistów z całej Europy oraz Ameryki Północnej.

Wśród młodych ludzi, którzy wybrali się do Berlina na swoistą seksualną pielgrzymkę, był Anglik, niejaki Christopher Isherwood, który przyjechał do stolicy Niemiec, ponieważ jego przyjaciel i dawny klasowy kolega, Wystan Hugh Auden, opierając się na własnych doświadczeniach, rekomendował mu tamtejsze homoseksualne bary. Po założeniu w 1919 roku Instytutu Seksuologicznego Hirschfeld okresowo zwoływał międzynarodowe kongresy poświęcone seksualnej reformie. Jako że mieszkał w Berlinie, który był w owym czasie największym niemieckim ośrodkiem przemysłu filmowego, a oprócz tego interesował go seks, Hirschfeld zawarł znajomość z niemieckim reżyserem G.W. Pabstem i wspólnie obchodzili berlińskie bary dla pederastów, co zaowocowało nakręceniem przez Pabsta filmu *Geheimnisse einer Seele*, dla którego inspiracją były odwiedziny w „Eldorado”, barze dla transwestytów.

W styczniu 1921 roku Hirschfeld został honorowym członkiem Brytyjskiego Towarzystwa Psychologii Seksualnej, co przyniosło mu stosowny rozgłos, ale najważniejszym wydarzeniem tego roku według jego biografów była wspomniana I Międzynarodowa Konferencja ds. Reformy, obradująca w Berlinie od 15 do 20 września. W tym samym czasie Carl Theodore Dreyer*, duński reżyser, który później przedstawił Hirschfelda jako wampira, pracował właśnie nad filmem *Die Gezeichneten*; zdjęcia kręcono w niedawno powstałej żydowskiej dzielnicy w północnej części Berlina, gdzie nowo przybyli żydowscy emigranci z Polski i Europy Wschodniej próbowali jakoś sobie radzić z narastającymi nastrojami antysemitycznymi, będącymi reakcją na zwoływane przez Hirschfelda kongresy oraz jego wystąpienia podczas procesów o sadozomę. Jesienią 1921 roku Dreyer i Christen Jul po obejrzeniu *Draculi* Teda Browninga napisali w Paryżu scenariusz filmu o wampirach. „Też umiem nakręcić coś takiego”¹ – miał powiedzieć Dreyer

* Carl Theodor Dreyer (1889-1968), duński reżyser filmowy, uznawany za jednego z największych mistrzów w historii kina. Kilka jego filmów: *Męczeństwo Joanny d'Arc* (z rolą Antonina Artauda), *Wampir* i *Słowo* (przeł. tłum.).

i wysłał swojego asystenta, Ralpa Holma, żeby skompletował obsadę. Holm szukał odpowiednich twarzy pod paryskimi mostami oraz w ośrodkach Armii Zbawienia i przyprowadził Dreyerowi polskiego dziennikarza Jana Hieronimko, którego ucharakteryzowano na Magnusa Hirschfelda.

Uwagę Dreyera, w większym stopniu niż niestrudzona walka Hirschfelda o zniesienie przepisów penalizujących sodomie, zwrócił jednak on sam. 24 maja 1919 roku Hirschfeld został filmową gwiazdą; w opowiadającym o homoseksualistach filmie Richarda Oswalda *Anders als die Andern* („Inaczej niż inni”) zagrał w istocie samego siebie, wcielając się w postać sympatycznego, wykształconego lekarza. Fabuła oparta została na faktach z życia skrzyпка Paula Koerner (grał go Conrad Veidt, który zapłacił za to przymusową emigracją do Hollywood, za co odegrał się na swoich prześladowcach, grając odrażającą postać nazistowskiego oficera w *Casablance*). Veidt jest adorowany przez dwie kobiety, ale kocha się w bracie jednej z nich, który pada ofiarą szantażu i bliski jest popełnienia samobójstwa. Wtedy na ekranie *in persona propria* pojawia się Magnus Hirschfeld i nie dość że odwodzi młodego człowieka od pójścia w ślady Veidta i pozbawienia się życia, ale grając „wielkiego lekarza, którym był” – jak ujął to schlebający mu biograf – ocala „młode życie, dzięki empatii i zrozumieniu pomógł mu wyjść z trudnej sytuacji”, a oprócz tego przekonuje go, aby dołączył do krucjaty na rzecz zniesienia „niegodziwego Paragrafu 175”.

Christopher Isherwood widział ten film w Instytucie i zapamiętał go, jeżeli nawet nie cały, to pewną jego część:

Trzy sceny zapadły mi w pamięć. Pierwsza to bal, na którym tancerze, sami mężczyźni, przybrani są czymś w rodzaju wianuszków stokrotek. Postać grana przez Veidta spotyka się z szantażystą, który go uwodzi i doprowadza do ruiny. Kolejna scena to wizja, której doświadcza Veidt (przebywając w więzieniu?); widzi długą procesję królów, poetów, naukowców, filozofów i innych sławnych ofiar homofobii, którzy kroczą powoli, ze smutnie spuszczoneymi głowami. Każdy z nich wzdryga się, kiedy przechodzi pod transparentem, na którym widnieją słowa „Paragraf 175”. W scenie finałowej pojawia się sam doktor Hirschfeld. Zdaje się, że w tle leży ciało Veidta, który popełnił samobójstwo. Hirschfeld wygłasza przemówienie – czyli pojawia się mnóstwo napisów – apelujące o sprawiedliwość dla Trzeciej Płci³

Jak widać, film ten był skrajnym przypadkiem homoseksualnej agitki. Wolff, mimo że sympatyzuje z celami, które przyświecały Hirschfeldowi i pisze, iż film ten był przykładem rozkwitu sztuki i kultury w czasach Republiki Weimarskiej, czuje się jednak zmuszona zauważyć, że wywołał on także bardzo nieprzychylną reakcję.

18 sierpnia 1920 roku, kiedy film ten zdążył się już zapisać w historii niemieckiego kina, rządowi cenzorzy zakazali jego rozpowszechniania, widząc w nim element homoseksualnej propagandy, której celem było nadwątlenie publicznej moralności. Oprócz tego, że *Anders als die Andern* postawił temat homoseksualizmu na forum publicznym, miał także inny skutek, a był nim raptowny wzrost antysemitycznych ataków nie tylko na Hirschfelda, lecz w ogóle na Żydów jako

szerzycieli *Kulturbolschewismus*. Nawet zawsze przychylny Hirschfeldowi biograf musiał przyznać, że:

Republika Weimarska, która obiecała Niemcom wolność, nie była w niczym zakotwiczona. Ludność, zwłaszcza zaś klasy średnie i monarchiści, odrzucali rewolucję. Antysemityzm przybierał na sile bardziej niż kiedykolwiek, gdyż niezadowolone to sprawiło, że Żydzi, jak zwykle, obsadzeni zostali w roli kozła ofiarnego¹.

Interpretacja Wolff pomija jednak fakt, że antysemityzm nie był w Niemczech zjawiskiem charakterystycznym dla tego kraju, ale rzeczywiście ogromnie podsycało go to, że ludzie dostrzegali, iż Żydzi poprzez *Kulturbolschewismus* przodowali w podkopywaniu niemieckiej moralności, a ich bastionem była szeroko rozumiana kultura. Za stworzenie takiego wrażenia największą odpowiedzialność ponosił Magnus Hirschfeld, który w oczach przeciętnego Niemca wydawał się ucieleśnieniem wszelkiego zła Republiki Weimarskiej. Gdyby Hirschfeld nie istniał, Hitler musiałby go sam wymyślić, żeby uczynić sobie z niego narzędzie dojścia do władzy.

Niecały miesiąc po wydaniu zakazu wyświetlania *Anders als die Andern*, gazeta „Das Hamburg Echo” wezwała do bojkotu wykładu, który Hirschfeld miał wygłosić 15 września w Hamburgu. Hirschfeld nie uląkł się gróźb, wykład doszedł do skutku, a Magnus wyszedł z tej sytuacji bez najmniejszego szwanku. Nie miał już jednak tyle szczęścia, kiedy spróbował powtórzyć to samo w Monachium, ówczesnym mateczniku nazistów. Stał się głównym celem i obiektem ataków nazistowskiej propagandy, a w roku 1920 grupa nazistowskich studentów napadła go na ulicy i brutalnie pobiła. Wydawca jego autobiografii poczynił w związku z tym następującą uwagę:

Naziści od samego początku widzieli w nim symbol wszystkiego, czego nienawidzili, a kiedy nazistowscy studenci zaatakowali Hirschfelda w Monachium w 1920 roku i ciężko pobili, sam Hitler w wielu publicznych przemówieniach piętnował go jako typowy przykład odrażającego Żyda i wroga niemieckiego narodu⁵.

Wampirza natura Hirschfelda była oczywistością nie tylko dla Carla Dreyera, ale też dla większości osób, które blisko go znały. W istocie rzeczy, w filmie *Wampir* Hirschfeld nie gra tytułowej postaci, ale lekarza, który pełni rolę pomocnika wampira, co jest trafnym podsumowaniem Hirschfelda jako naukowca – człowieka, który oddał naukę na usługi pożądania. Jego seksualny apetyt był ponoć nienasycony, a wszystko co robił, służyło usprawiedliwieniu jego postępów przed sobą samym i światem. Guenter Maeder powiedział Charlotte Wolff, że „zmysłowość [Hirschfelda] była rozbudzona do tego stopnia, iż nie potrafił utrzymać rąk z dala od atrakcyjnych młodzieńców”⁶. Oprócz wielu epizodycznych kontaktów seksualnych, tak charakterystycznych dla środowiska homoseksualistów, Hirschfeld utrzymywał dwa długotrwałe związki z mężczyznami. Pierwszym z nich był chłopiec, którego poznał w Chinach, drugim zaś niemiecki młodzieniec Karl Giese,

który pracował jako jego asystent w Institut für Sexualwissenschaft. Isherwood pisze w swoich wspomnieniach, że Giese miał „ładną, pociągłą twarz”, na której, kiedy odpoczywał, malował się wyraz melancholii.

Rychło jednak zaczynał chichotać i przewracać oczyma. Koniuszkami palców gładził się z tyłu głowy, jakby poprawiając niesforne loki, przybierając przy tym pozę modelki. Ten oddany, żarliwy, inteligentny uczestnik kampanii na rzecz seksualnej wolności, w takich właśnie chwilach wyglądał wyjątkowo niewinnie. Christopher widział w nim krzepkiego, chłopskiego młodzieniaszka o dziewczęcym sercu, który dawno temu zakochał się był w Hirschfeldzie, obrazie swego ojca. Karl nadal zwracał się do Hirschfelda per „papo”⁷.

Hirschfeld lubił, kiedy homoseksualni przyjaciele nazywali go papą, a nie „ciotką Magnezją”, ponieważ intuicyjnie wyczuwał, że większe seksualne korzyści przyniesie mu odwoływanie się do cech, których ci młodzi mężczyźni bezskutecznie poszukiwali we własnych ojcach. Zdaniem Nicolosiego:

W następstwie wczesnego poczucia odrzucenia przez ojca, którego efektem jest obronne oddzielenie się od męskości, homoseksualista nosi w sobie poczucie słabości i nieudolności w odniesieniu do cech kojarzonych z męskością, czyli władzy, pewności siebie i siły. Nieświadomione dążenie ku własnej męskości powoduje, że pociąga go męska siła. Jednocześnie, z powodu bolesnych doświadczeń z ojcem, podejrzliwie odnosi się do ludzi mających władzę. Kontakt homoseksualny jest erotycznym pomostem, dzięki któremu możliwe staje się wejście do szczególnego, męskiego świata⁸.

Giese, rzecz jasna nie mógł „wyciągnąć” z Hirschfelda więcej męskości, której tak łaknął, niż sam mu jej dawał, zatem, jak większość homoseksualistów, starał się jakoś nadrobić ilością. Ponadto oddał się także innym formom perwersji. Wolff, w typowy dla siebie, głupawy sposób pisze, że:

Karl Giese... kochał Hirschfelda, potrzebował jednak masochistycznej rozkoszy, którą sprawiało mu biczowanie, a tego od niego uzyskać nie mógł. Hirschfeld najwidoczniej nie miał na to ochoty. Potrzebę tę, bijąc go, zaspokajał komunista Erwin Hansen⁹.

Sprawy nie potoczyły się pomyślnie dla Giesego. Człowiek, którego nazywał papą, okazał się wampirem i jego też nim uczynił. Giese chciał zawsze studiować medycynę, ale burzliwy bieg wypadków mu to uniemożliwił. Jak pisze Isherwood: „w Berlinie w powietrzu unosił się strach – odczuwało go wielu i mieli słuszność – ogarnął on również Christophera”. Isherwood uznał, że być może „ulega własnym fantazjom”, bądź też, co było psychologicznie bardziej uzasadnione, że to one wywołują w nim strach. Zaczęło mu się wydawać, że późno w nocy pod jego domem zatrzymują się ciężkie pojazdy, we wzorach tapety dostrzegał swastykę. Wszystko wydawało się przybierać odcień brązu. Nazistowskiego brązu. Kolejny raz

na horyzoncie majaczyła Nemesis, tym razem jednak jej ucieleśnieniem nie był Robespierre, ale Adolf Hitler.

Hirschfeld, przebywając na wygnaniu we Francji, wspominał ten okres, kiedy trzy lata przed dojściem nazistów do władzy w jego instytucie leczono pacjenta, który utrzymywał kontakty seksualne z Ernstem Röhmem, jednym z założycieli NSDAP i szefem SA.

Byliśmy z nim [pacjentem] w dobrych stosunkach i opowiedział nam trochę o tym, co działo się w jego środowisku. Wówczas jednak nie zwracaliśmy prawie uwagi na to, co mówił. Najdziwniej wyrażał się o Adolfie Hitlerze. „Afi jest najbardziej zboczony z nas wszystkich. Jest niczym bardzo miętka kobieta, teraz jednak robi wielką propagandę wokół bohaterskiego morale”¹⁰.

Guenter Maeder określa tę rozmowę mianem *Tuntengeschwaetz*, czyli homoseksualnej plotki. Hirschfelda z pewnością jednak ona zastanowiła, podobnie jak Maedera, który stwierdził, że „po starannym rozpatrzeniu tej sprawy i w świetle opinii uznanych psychologów, uznać należy, że Hitler miał w sobie coś kobiecego. Być może był sadomasochistą z pewnymi ciągotami homoseksualnymi. Skłonności te nie były jednak najwidoczniej na tyle silne, aby dzięki żelaznej woli nie udało się ich stłumić i wysublimować”.

Grono nazistowskich przywódców składało się niemal wyłącznie z homoseksualistów, więc było jak najdalsze od ich prześladowania. W czasach Republiki Weimarskiej, zdaniem Abramsa i Lively¹¹, walki wewnętrzne, które toczyły się w latach dwudziestych w łonie ruchu nazistowskiego, rozgrywały się między dwiema grupami homoseksualistów: frakcją „macho”, której przywódcą był szef SA Ernst Röhm, oraz „kobietami” Magnusa Horschfelda. Jako że sądy wysyłały Hirschfeldowi na leczenie osoby skazane za pogwałcenie paragrafu 175, wszedł on w posiadanie ogromnej liczby kompromitujących dowodów i informacji dotyczących życia seksualnego i homoseksualnych skłonności prominentnych nazistów. Sprawa zachowania tajemnicy zawodowej najwidoczniej nie spędzała mu nigdy snu z powiek, gdyż w czasach Republiki Weimarskiej wszedł w konszachty z SPD, czyli Socjaldemokratyczną Partią Niemiec, udostępniając na potrzeby ich gazet starannie wybrane szczegóły dotyczące perwersji seksualnych, których dopuszczali się nazistowscy luminarze. Kiedy zawartość części seksualno-naukowych archiwów Hirschfelda ujrzała światło dzienne na łamach gazet SPD, Ernst Röhm musiał naprędce wyjechać do Boliwii. W rezultacie, naziści przepadli w wyborach; Hitler był wściekły. I tak Hirschfeld stał się nie tylko uosobieniem Żyda, naukowego hochsztaplera, pedała, Kulturbolszewika i socjotechnika – wszystkiego, czego nienawidził Hitler, ale też liczącym się politycznym wrogiem. Odtąd w swoich przemówieniach Hitler często wymieniał nazwisko Hirschfelda i piętnował go jako typowego Żyda.

Zdaniem Igrы, Hitler był w Wiedniu męską prostytutką. Wśród nazistów homoseksualiści byli niezwykle liczni i raczej się z tym nie kryli; dość powiedzieć, że nawet Mussolini był zgorszony ich zachowaniem. W rezultacie kwestia

homoseksualizmu zyskała taki status, że Hitler stanął przed alternatywą: albo wykorzysta ją przeciwko swoim przeciwnikom, albo oni posłużą się nią przeciw niemu. Z politycznego punktu widzenia sytuacja ta nie była już tak jednoznaczna. Główne partie lewicy, czyli SPD i komuniści, wspólnie opowiadały się za równymi prawami dla homoseksualistów i pod koniec lat dwudziestych były w tej sprawie bliskie spełnienia marzenia Hirschfelda o unieważnieniu zapisów paragrafu 175. Hitler miał zatem tylko jedno wyjście: musiał wykorzystać odrazę, jaką przeciętny Niemiec żywił do weimarskiej wersji hasła wyzwolenia gejów. Oprócz tego, w dużej mierze na skutek pobytu w więzieniu, do którego wtrącono go po nieudanym puczu w Monachium, Hitler uznał, że musi dojść do władzy drogą demokratyczną, bez stosowania siły. Oznaczało to konieczność liczenia się z opinią publiczną i manipulowania nią w sposób dla siebie najkorzystniejszy. Trzeba było wykorzystać społeczny sprzeciw wobec drakońskich postanowień Traktatu Wersalskiego, lęk, jaki budziła komunistyczna rewolucja i *Kulturbolschewismus*, oraz niechęć do określonego rodzaju nowoczesności, której odzwierciedleniem była muzyka Schoenberga, architektura Gropiusa, a nade wszystko seksuologia Hirschfelda.

Hitler uwzględnił te czynniki w swoich rachubach i zapoczątkował głośną kampanię wymierzoną przeciwko prawom dla homoseksualistów, obsesyjnie wręcz skoncentrowaną na Hirschfeldzie, piętnując wszystko, co nowoczesne, jako żydowskie, obce, internacjonalistyczne i rasowo zdegenerowane. Fakt, że Berlin niczym magnes przyciągał homoseksualistów, dał Hitlerowi asumpt, aby głosić, że nowoczesność i degeneracja to jedno i to samo. Jeśli ktokolwiek powątpiewał w jego słowa, jako ilustrację słuszności swoich tez Hitler mógł zawsze powołać się na przykład Magnusa Hirschfelda zeznającego jako biegły w kolejnym procesie o sodomie albo organizującego następną międzynarodową konferencję w sprawie seksualnej reformy. Hitler posługiwał się Hirschfeldem jako narzędziem dla umacniania swoich wpływów wśród przedstawicieli klasy średniej, których gorszyły seksualne ekscesy i skutki, jakie niosło to dla kraju osłabionego rewolucyjnym zagrożeniem ze Wschodu i uginającego się pod ogromnym finansowym brzemieniem reparacji wojennych, nałożonych na Niemcy zgodnie drakońskimi postanowieniami Traktatu Wersalskiego.

Nawet Max Hoddann, przychylny sprawie „seksualnej reformy”, uznał, że Hirschfeld jest katalizatorem działań reakcji. Magnus stał się uosobieniem dekadencji i jako jej symbol był lepiej rozpoznawalny niż Zygmunt Freud. Erwin Haerberle, kolejny rzecznik praw dla homoseksualistów, twierdzi, że „zdaniem Hoddanna, Hirschfeld jako Żyd, lewicowiec i orędownik praw dla homoseksualistów, prowokował reakcyjną opozycję”¹¹. Naziści prześladowali go nie tylko z racji jego „niearyjskiego” pochodzenia, ale również „z powodu otwartego okazywania ciągót socjalistycznych i pacyfistycznych oraz zajmowania się seksuologią”¹².

Prawa dla homoseksualistów głoszone przez ich żydowskich orędowników, takich jak Magnus Hirschfeld, stworzyły grunt dla wyniesienia Hitlera do władzy, a podstawę tego procesu, przynajmniej do roku 1933, w dużej mierze stanowiła niechęć, którą większość Niemców żywiła wobec swobody seksualnej obyczajów

w Republice Weimarskiej. Hitler doszedł do władzy dzięki homoseksualnym, żydowskim aktywistom, takim jak Hirschfeld. Heaberle stwierdza, że „w istocie rzeczy sama koncepcja seksuologii była dziełem niemieckich Żydów”¹³, ale nie rozumie albo nie chce uznać roli, jaką homoseksualna dekadencja odegrała w stworzeniu i podsycaniu antysemityzmu w Republice Weimarskiej, w rezultacie zaś, w dojściu Hitlera do władzy. W rękach pozbawionego wszelkich skrupułów politycznego machera, a takim był Hitler, *Kulturbolschewismus*, uosabiany przez kogoś pokroju HirsCHFelda, stał się synonimem żydowskich wpływów, a to z kolei posłużyło za usprawiedliwienie dla antysemityzmu oraz uniwersalne wytłumaczenie, dlaczego w Niemczech dzieje się źle i jak temu zapobiec – a jedyną prezentowaną receptą było przekazanie przez naród niemiecki Hitlerowi dostatecznie silnego mandatu, który pozwoliłby mu raz na zawsze ukrócić żydowskie zapędy.

14 maja 1928 roku, w odpowiedzi na prośbę jednej z niemieckich organizacji działających na rzecz praw homoseksualistów, która zwróciła się do nazistów o oficjalne przedstawienie ich stanowiska, czytamy między innymi:

Racja jest po stronie silniejszego. I silniejszy zawsze weźmie górę nad słabszym. Dzisiaj jesteśmy słabsi. Bądźcie pewni, że znowu będziemy silni! Możemy tego dokonać tylko wówczas, jeśli przestrzegać będziemy moralnych ograniczeń. Dlatego odrzucamy wszystko, co niemoralne, zwłaszcza zaś miłość między mężczyznami, gdyż pozbawia nas ona naszej ostatniej szansy uwolnienia narodu od kajdan zniewolenia, które teraz dźwiga¹⁴.

W Republice Weimarskiej wszystko domagało się darwinowskiego uzasadnienia: zarówno homoseksualizm, który Hirschfeld usprawiedliwiał odwołaniem się do Darwina na pierwszej konferencji poświęconej reformie seksualnej w 1921 roku, jak i atakowanie go, które głosił Hitler. Fakt, że Hitler rok później wezwał Röhma do kraju, żeby rozprawił się z buntem w szeregach SA, zdaje się świadczyć, że odrzucenie homoseksualizmu była tylko cyniczną zagrywką socjotechniczną. Lively i Abrams nie pozostawiają wątpliwości, że przywództwo partii nazistowskiej pod względem orientacji seksualnej jego członków oraz stosowanej taktyki w dużym stopniu przypominało organizację Queer Nation. Mimo to, rzeczywistością była także niechęć większości narodu do homoseksualizmu, którą naziści jakże skutecznie umieli wykorzystywać. Dlatego nie sposób pominąć tu paradoksu, jakim jest pomieszczenie oznaczone w Muzeum Holokaustu różowym trójkątem. Historycznie rzecz biorąc, Niemcy nie były krajem antysemickim. Dowodem na to jest fakt, że zamieszkiwało je tak wielu Żydów. Niemcy były krajem oświeconym, kulturalnym i dlatego dla Żydów, którym bliskie były idee oświecenia, stanowiły bezpieczną przystań. Dekadencja Republiki Weimarskiej całkowicie to odmieńiła, głównie za sprawą różnego rodzaju nadużyć. Pod rządami nazistów zarówno niechęć większości ludności do homoseksualizmu, jak i ich prześladowania zaczęto wykorzystywać do politycznych rozgrywek i traktować skrajnie utylitarnie. Paradoksalnie, znani homoseksualiści, w jakiś sposób nazistom pomocni, nie byli nękanymi i zostawiano ich w spokoju. Jednocześnie homoseksu-

alizm stał się dogodnym pretekstem dla pozbywania się niewygodnych członków opozycji; często dotyczyło to katolickich księży.

W 1935 roku naziści wnieśli poprawki do zapisów paragrafu 175, które penalizowały wszelkie zachowania mogące być świadectwem homoseksualnych skłonności bądź chęci ich zaspokojenia. W rezultacie, intencją wprowadzenia zmian, polegających między innymi na nieprzypadkowym pominięciu wzmianki, że homoseksualizm jest sprzeczny z naturą, jawi się jako oczywista. Naziści pod płaszczykiem dbałości o seksualną moralność mogli teraz, bez żadnych prawnych ograniczeń eliminować każdego, kto był im przeciwny. Nowe przepisy dały im do rąk potężną broń, którą wykorzystywali przeciwko swoim wrogom. Nigdy się nie dowiemy, ilu heteroseksualistów skazano na mocy tego prawa, nie ulega jednak wątpliwości, że naziści posługiwali się fałszywymi zarzutami o homoseksualizm, żeby usprawiedliwić uwięzienie albo przetrzymywanie swoich przeciwników w areszcie. „Przepisy sformułowano na tyle swobodnie, że można było, i tak się działo, wykorzystywać je przeciwko heteroseksualistom, których naziści chcieli się pozbyć... stosowano je także stale przeciwko katolickiemu duchowieństwu”¹⁵. Jak pisze Kogon: „Gestapo chętnie uciekało się do zarzutów o homoseksualizm, jeżeli nie potrafiło znaleźć żadnego pretekstu dla wszczęcia postępowania przeciwko katolickim księżom lub osobom, które krytkowały nazistowską władzę”¹⁶.

W ten sposób przywództwo nazistowskie, w dużej części składające się z homoseksualistów, mogło teraz eliminować swoich przeciwników, oskarżając ich o homoseksualizm, a przy okazji hańbić ich imię. Jeżeli jakiś rzeczywisty homoseksualista trafiał do obozu koncentracyjnego, to działo się tak po prostu dlatego, że znalazł się po niewłaściwej stronie politycznej barykady, a nie z racji tego, że był homoseksualistą. Taktykę tę stosują dziś także współczesne ruchy homoseksualne – niedawno publicznie ujawniono homoseksualne preferencje znanego kongresmana, który głosował przeciwko zalegalizowaniu homoseksualnych małżeństw.

ROZDZIAŁ 13

NOWY JORK, 1921

W październiku 1920 roku John B. Watson złożył na ręce rektora Goodnowa rezygnację z piastowanego stanowiska, wrócił do domu, spakował walizki i wsiadł w pociąg do Nowego Jorku, gdzie zamieszkał z socjologiem Williamem Thomasem, którego właśnie zwolniono z Uniwersytetu Chicogo za wywiezienie kobiety w celach niemoralnych poza granice stanu. Powiada się, że nieszczęścia chodzą parami. Jeśli tak, to w przypadku powstającego właśnie zawodu psychologa behawioralnego wydarzyło się ich zaiste mnóstwo, a ich powodem była daleko posunięta seksualna awanturniczość jej głównych orędowników. Thomas i Watson, podobnie jak Mark Baldwin, zyskali sobie wysoką pozycję, a następnie szybko odeszli od wykonywania profesji, której specjalnością było kontrolowanie społeczeństwa, choć jej czołowym przedstawicielom w sprawach natury seksualnej wyraźnie na samokontroli zbywało. 31 grudnia 1920 roku Watson ożenił się z Rosalie Rayner, a w styczniu 1921 roku podjął pracę w agencji reklamowej J. Walter Thompson.

Pojawił się tam w wyjątkowo sprzyjającym momencie. Wojna dobiegła końca, kręgi biznesowe zauważyły i doceniły rolę, jaką psychologia odegrała w siłach zbrojnych, choć dla wygrania wojny miała ona znaczenie marginalne. Teraz przyszedł czas, aby wypracowane przez nią narzędzia oceny, przewidywania i kontroli zastosować w ich wersji cywilnej, w odniesieniu do pracobiorców, którzy coraz bardziej burzyli się przeciwko wprowadzonemu podczas wojny zamrożeniu płac, oraz do konsumentów, z których można było teraz utworzyć spójny rynek krajowy, zorganizowany wokół promocji określonych marek. Te same siły, które z inspiracji kierowanej przez George'a Creela CPI promowały ideę „tygla narodów” jako sposobu na wygranie wojny, skoncentrowały się teraz na kontynuowaniu procesu rozbijania społeczności etnicznych poprzez dyskredytowanie ich tradycji,

moralności i religii jako nienaukowych i przebrzmiałych. Kręgi przemysłowe raczej nie mogły przyznać, że obywatele Stanów Zjednoczonych poddawani są udoskonalonym i poszerzonym zabiegom wypracowanym na potrzeby wojny psychologicznej i pochodzącym z czasów światowego konfliktu, mimo to jednak obecnie było poczucie, że w interesie marketingu określonych produktów podejmuje się próbę homogenizacji amerykańskiego społeczeństwa. W roku 1920 w publikatorze przemysłu wydawniczego „Printer's Ink” pojawił się nagłówek oznajmiający, że „reklama „unifikuje” naród”¹. Zdaniem Pope'a:

Zręczna reklama miała uczyć robotników właściwej konsumpcji. Jednocześnie, można ją było bezpośrednio wykorzystać dla etnicznej akulturacji i „amerykanizacji” imigrantów. Nawet Albert Lasker, prezes Lord&Thomas, jeden z nielicznych Żydów, którzy sięgnęli w tym biznesie po najwyższe stanowiska, w latach dwudziestych powiedział swojemu personelowi: z narodu emigrantów „tworzymy homogeniczny” naród. W tym samym czasie mediom o zasięgu krajowym, które zamieszczały reklamy produktów dystrybuowanych w całym kraju, zalecono zacieranie regionalnych różnic i odrębności. Realizowano to z różną intensywnością. I tak na przykład, podczas I wojny światowej, „amerykanizowanie” za pomocą reklamy było ulubionym tematem twórców reklam. W okresie Czerwonej Paniki, w latach 1919-1920, podkreślano znaczenie reklamy jako narzędzia łagodzenia niezadowolenia pracowników i rozbudzania świadomości konsumenta. Nadzieję niezmiennie pokładano w jedności oraz masowej konsumpcji reklamowanych, markowych towarów².

Agencja J. Walter Thompson rozpoczęła działalność pod koniec XIX wieku, sprzedając wówczas miejsca reklamowe w gazetach wydawanych przez metodystów, a reklamowano wtedy głównie leki, zwykle panacea na wszystko, leczące każdą dolegliwość, od raka po bóle krzyża. Te „cudowne” mikstury zapewne nie wyleczyły żadnej z chorób, na które cierpieli ich nabywcy, ale często zdarzało się, że ludzie natychmiast po ich zażyciu odczuwali wyraźną poprawę stanu zdrowia, a działało się tak, dlatego że głównym składnikiem wielu z nich było opium, kokaina albo wysokoprocentowy alkohol. Coca Cola była początkowo tonikiem, a jej ożywcze działanie było skutkiem tego, że zawierała kokainę. Kiedy John B. Watson musiał wkuwać, przygotowując się do końcowych egzaminów na Uniwersytecie Chicago i uczył się dosłownie całymi nocami, miał zawsze w pokoju butelkę kokainowego syropu Coli.

Rozwój i wzrost znaczenia reklamy nie były tylko odzwierciedleniem przestarczania się Ameryki z kraju wiejskich i odizolowanych społeczności w państwo ogólnokrajowego rynku konsumenckiego: reklama stanowiła siłę napędową tego procesu. W roku 1850 w piekarniach wytwarzano jedynie 10% spożywanego w kraju chleba, a przytłaczającą większość tej liczby stanowiły jego specyficzne dla danego regionu i społeczności odmiany, których nie poczytywano za chleb powszedni. W roku 1930 produkowany w piekarniach chleb stanowił już 60 % ogólnego spożycia. Była to zmiana znacząca, ale nadal skromna, jeśli porównać

ją z aktualnym stanem rzeczy, kiedy to znaczna część społeczeństwa żywi się produktami sieci fast foodów. W XIX stuleciu amerykańscy „konsumenci” kupowali głównie produkty nieprzetworzone, takie jak mąka, i własnoręcznie we własnych domach wytwarzali z nich potrzebne im artykuły. Społeczeństwo kupowało lokalnie produkowane surowce i sprzedawały się one lepiej niż artykuły przetworzone, kupcy zaś czerpali dochody z ich rozprowadzania. Kiedy Abraham Lincoln pracował jako urzędnik w sklepie w Illinois, na tamtejszych półkach miał tylko jeden markowy produkt: czekoladę Bakera. Resztę oferty stanowiły produkty nieprzetworzone, z których gospodynie domowe i ich mężowie wytwarzali niezbędne w codziennym życiu artykuły. Nam, żyjącym w świecie, w którym nawet banany noszą markę producenta, a ich skórka traktowana jest jako opakowanie, trudno wyobrazić sobie sklepy, do których niemal wszystko, nawet krakersy, dostarczano w baryłkach lub workach.

Jednak pod koniec XIX stulecia, wraz z ukończeniem budowy linii kolejowych, które połączyły odseparowane dotąd od siebie społeczności, możliwe stało się stworzenie ogólnokrajowych rynków na artykuły przetworzone. National Biscuit Company (już sama nazwa jest tu znacząca) była jedną z pierwszych firm, które zarabiały na wykorzystaniu rynku ogólnokrajowego, wprowadzając nań charakterystycznie zapakowane herbatniki o nazwie Uneeda. Cieszyły się one tak ogromnym wzięciem, że ich producentowi, który zmienił nazwę firmy na Nabisco, opłacało się mieć własną armadę ciężarówek, które rozwoziły towar do sklepów. Wraz z pojawieniem się produktów markowych, szala przechyliła się na korzyść systemu sprzedaży detalicznej. Dzięki reklamie, którą umożliwiały powszechnie dostępne w całym kraju czasopisma, oraz systemowi połączeń kolejowych, pozwalającemu na dostarczanie towarów w dowolny zakątek kraju w relatywnie krótkim czasie, producent mógł wykorzystać konsumencką znajomość marki dla wymuszenia na sklepikarzach i innych sprzedawcach umieszczenia swojego produktu w ich stałej ofercie. Wielcy ogólnokrajowi wytwórcy umocnili swoją pozycję do tego stopnia, że stworzyli własne systemy dystrybucji i mogli skoncentrować się na zwiększeniu ilości produkowanych przez siebie towarów. Sprzedawca detaliczny musiał mieć ich produkty na składzie, ponieważ klienci chcieli je kupować, a chodziło im o konkretne produkty, ponieważ spece od reklamy właśnie w tym celu odpowiednio sterowali popytem. Rozkwit reklamy wiązał się z powstaniem i rozwojem ogólnokrajowych rynków, a one z kolei doskonale odpowiadały koncepcjom wilsonowskich orędowników imperium, czemu wyraz dawali lewicowi liberałowie z „New Republic” – Dewey, Lippman, Croly i inni. Nawoływali oni do zniesienia szczególnych uprawnień lokalnych władz, jakie nadali im ojcowie założyciele, na rzecz umocnienia pozycji prezydenta, który dzięki manipulowaniu namiętnościami mas za pomocą coraz intensywniej rozwijających się i zyskujących na znaczeniu mediów, mógł zyskać status osoby urzeczywistniającej Wolę Powszechną.

Rozkwit reklamy oraz rozpoznawanych w całym kraju marek wiązał się także z wprowadzaniem na szeroką skalę nowych technologii, dzięki którym możliwe

stało się wytwarzanie niespotykanej dotąd ilości towarów, a to z kolei pociągnęło za sobą potrzebę stworzenia narzędzi umożliwiających dostosowanie popytu do podaży. Dobrym przykładem tego zjawiska jest przemysł tytoniowy. Pod koniec XIX wieku tytoń był towarem kupowanym przede wszystkim przez mężczyzn, najczęściej w postaci cygar, które zręczni robotnicy rolowali ręcznie z tytoniowych liści. W roku 1904 produkcja cygar była nadal trzynastokrotnie większa aniżeli produkcja papierosów, która także została wymuszona przez konsumentów, wśród których przeważali imigranci z Europy Wschodniej. W 1885 roku James Buchanan Duke wykupił licencję na użytkowanie wynalezionej przez Bonsacka maszyny do automatycznej produkcji papierosów, która kosztem dwudziestu czterech dolarów wytwarzała ich tysiąc sztuk. American Tobacco Company zaczęła produkować papierosy w tak wielkich ilościach, że nowy system marketingu stał się koniecznością. W ten sposób powstały papierosy Lucky Strike w charakterystycznym, wyróżniającym się spośród innych opakowaniu; teraz można je było agresywnie wprowadzić na rynek i w ten sposób zagospodarować zbyt wysoką wydajność produkcji, związaną z zastosowaniem urządzenia Bonsacka. Kiedy system produkcji scalono z przemysłem reklamowym, uzyskując twór o dostatecznym potencjale finansowym, następnym logicznym krokiem było poddanie konsumentów odpowiedniej manipulacji psychologicznej. W tym celu papierosom należało przypisać własności odmienne od tych, które były kojarzone z cygarami. Istotną rolę odegrała tu wojna. Papierosy były łatwe w przechowywaniu, a cygara nie. Warunki i wymogi pola walki mogły zostać wykorzystane dla zmiany nawyków żołnierzy-palaczy. Po wojnie konsumentom wmawiano, że papierosy są produktem nowoczesnym, cygara zaś staroświeckim i ta właśnie próba manipulowania gustami konsumentów znalazła swoje ukoronowanie w jednej z najślawniejszych i dziś już klasycznych kampanii reklamowych.

John B. Watson podjął pracę w agencji J. Walter Thompson w styczniu 1921 roku, kiedy reklama zaczęła jawić się kluczem do powodzenia zakrojonych na szeroką skalę przedsięwzięć, których celem było wchodzenie na ogólnokrajowy rynek poprzez promowanie rozpoznawalnych produktów markowych. Jako że behawioryści pokroju Watsona przedstawiali się jako przedstawiciele „nauki” zdolnej przewidywać i kontrolować zachowania człowieka, agencje reklamowe potrzebowały i poszukiwały takich właśnie ludzi. Gdyby Watson wierzył w Boga, mógłby uznać, że wyrzucenie go z Uniwersytetu Johna Hopkinsa dokonało się za sprawą Opatrzności, gdyż dzięki temu zjawił się na Madison Avenue właśnie w tym czasie, kiedy przemysł reklamowy był gotów użyć behawioryzmu i wojny psychologicznej do przypuszczenia szturm na amerykańskie społeczeństwo.

Nie wiadomo, czy Stanley Resor wierzył w Boga, ale niewątpliwie potrafił dostrzec i wykorzystać nadarzącą się okazję. Resor w 1900 roku ukończył uniwersytet Yale; uzyskał dyplom w dziedzinie historii i ekonomii. Kiedy przeczytał prace historyka Thomasa Buckle'a, doszedł do przekonania, że ludzkie zachowania można ujmować zbiorczo i przewidywać je w oparciu o prawa statystyki. Pod przewodnictwem Resora, który przejął pakiet kontrolny firmy, agencja J. Walter

Thompson zyskała pozycję lidera w zestawianiu rozmaitych informacji i danych demograficznych, które zawierały spisy ludności. Jako że Watson od 1916 roku propagował swoje teorie w kręgach wielkiego biznesu, Resor dostrzegł możliwość połączenia behawioryzmu i reklamy, widząc w tym sposób na kontrolowanie i „homogenizowanie” coraz bardziej samowolnego społeczeństwa w imię korzyści, które miała z tego czerpać warstwa biznesmenów. Liberalizm musiał jakoś zaradzić społecznemu chaosowi, wywołanemu jego polityką, a behawioryzm Watsona w połączeniu z socjotechnikami, które stworzono i rozwinięto podczas wojny, wydawał się tu właściwym rozwiązaniem.

Istniała też jednak jeszcze jedna przyczyna, dla której Resor uznał, że warto zatrudnić Watsona. Przemysł rządził się własnym etosem, w przytłaczającej większości liberalnym. Homogenizacja była zjawiskiem, które w znaczącym stopniu objęło ludzi piastujących najwyższe stanowiska w reklamie. Częstokroć byli oni synami protestanckich duchownych; mieli zapał i żarliwość, które cechowały ich ojców, ale nie mieli ich wiary. Uważali, że nauka jest w życiu lepszym przewodnikiem aniżeli moralność i zachwycały ich możliwości, które oferowała ona w celu stworzenia nowego, wspaniałego świata na miarę, obraz i podobieństwo ich własnych namiętności. Człowiek jest tym, czym się go uczyni. Nie ma duszy ani żadnej esencji. Coś takiego jak ludzka natura nie istnieje. Człowiek to tylko zbiór reakcji na bodźce, które nauka w coraz większym stopniu zdolna jest kontrolować, przede wszystkim dzięki temu, że Watson odkrył fundament ludzkiej osobowości, którym jest odruch warunkowy, a także dlatego, że pojawiły się nowe potężne narzędzia manipulowania ludźmi, na przykład kino, które czekają dopiero na pełne wykorzystanie ich potencjału. Rozkwit reklamy był czymś więcej niż jedynie wykorzystywaniem nowych technik psychologicznych, opartych na światopoglądzie, który większość ludzi reklamy podzielała. Rozwojowi reklamy towarzyszyło upowszechnianie wspomnianego światopoglądu i przedstawianie go jako jedyne wartościowego. Pod wieloma względami związek ten był rzeczą zwyczajną, ponieważ reklamowy boom oznaczał przed wszystkim obalenie tradycyjnych autorytetów. Tradycyjne odniesienia, na podstawie których dokonywano wyborów – rodzice, przynależność etniczna, tradycja, religia – zanim masowa reklama mogła stać się skuteczna, musiały zostać wyparte w bardzo szerokiej, pankulturowej perspektywie. Reklama była formą inżynierii społecznej, która, jeśli miała się powieść, wymagała wykreowania nowego człowieka. W przeciwieństwie do ludzi XIX stulecia: skromnych, akceptujących tradycyjne ograniczenia obowiązujące w lokalnych społecznościach i gotowych odmawiać sobie pewnych rzeczy w imię większego dobra, nowy człowiek, stworzony przez reklamę, miał być, wedle słów Pope’a, „reaktywny, łatwo ulegający wpływowi i impulsywny”³.

Około roku 1920 porozumienia instytucjonalne, które nadal cechują amerykański przemysł reklamowy, zostały już poczynione. Wtedy również pojawiła się ideologia reklamy. Jej propagatorzy przedstawiali reklamę jako siłę zdolną pogodzić społeczną harmonię z osobistą wolnością wyboru. Przymus zastąpi perswazja. Ideał liberalnego indywidualizmu można realizować w społeczeństwie zdominowanym

przez wielkie przedsiębiorstwa. „Renomowane monopole”, czyli wielkie, znane marki, doprowadzą do łagodzenia społecznych napięć w sposób bezbolesny dla konsumenta, a korzystny dla zarządzających. Jak powiedział Harold Lasswell, nowy społeczny porządek nie jest może altruistyczny, ale na pewno bardziej humanitarny niż zabijanie. W roku 1920 nadszedł dzień, kiedy „dżentelmen, którego obudził budzik Big Bena, ogolił się maszynką Gillette, umył mydłem Ivory, zjadł na śniadanie płatki Kellog i pozostałe codzienne czynności wypełniał, polegając na markowych produktach”, bez reszty pozostając w sferze wartości akceptowanych przez nowy liberalizm oraz korporacyjne elity⁴.

Reklama szybko stała się rodzajem laboratorium, w którym biznes sprawdzał często przeceniane tezy behawioryzmu, wedle których natura ludzka nie istnieje. Wbrew temu, co głosił Watson i jemu podobni, specjaliści reklamy rychło przekonali się, że konsumenci nie są wcale „nieskończenie plastyczni”. Mogli twierdzić, że są w stanie sprzedać nawet „pomyje”, i w niektórych przypadkach w istocie tak było, nie mogli jednak robić tego na dłuższą metę. Ponieważ coraz bardziej skłaniali się ku przekonaniu, że konsument kieruje się przy zakupach nieracjonalnymi a nawet irracjonalnymi pobudkami, zmuszeni byli zastanowić się nad naturą pragnienia posiadania jakiegoś towaru, a także nad tym, z czego ono wynika. Kiedy zbadali odwieczne rozróżnienie między potrzebą a chęcią, o którym Platon pisał w *Państwie*, zaczęli rozumieć, że konsumpcyjne schematy zachowań znacznie odbiegają od obiektywnych okoliczności, które dyktuje nam rzeczywisty świat, a niezaspokojone pragnienia mają na nie znacznie większy wpływ niż dotąd przypuszczali. Liczba tych pragnień była jednak zdecydowanie ograniczona i miała luźny związek z produktem, można go jednak było spotęgować poprzez uwarunkowywanie. Tutaj właśnie specje od reklamy zaczęli dostrzegać rolę seksu jako strategii marketingowej. Człowiek nie jest „nieskończenie plastyczny”; jest rozumną istotą, która słabo panuje nad własnymi namiętnościami, ale ich liczba jest ograniczona, a tymi, którymi najłatwiej manipulować, są namiętności związane z seksem. Dlatego reklama skuteczna powinna wykorzystywać odruch warunkowy, aby w umyśle konsumenta skojarzyć produkt z emocjami, jakie wywołuje w nim seks.

W roku 1957 związek między namiętnościami seksualnymi a produktami, które Madison Avenue chciała sprzedawać, był tak oczywisty, że Vance Packard mógł już napisać swój bestseller *The Hidden Persuaders*, który mówił o rozpowszechnionej obawie utraty autonomii jednostki w obliczu manipulowania jej pożądaniami. „Wydaje mi się, że najpoważniejszym wykroczeniem, którego dopuszczają się ludzie dokonujący głębokich manipulacji, jest to, że próbują naruszyć intymność naszych umysłów”⁵. Te same niepokoje, ale w bardziej seksualnym wymiarze, wyraża Wilson Bryan Key w książkach *Subliminal Seduction*, *Media Manipulation* oraz *The Clam-Pate Orgy*. Nie trzeba zgadzać się jego analizą reklamy przedstawiającej kostki lodu zanurzone w whisky, żeby zdać sobie sprawę z istoty i sensu stanu seksualnej pokusy, jaką obecnie reklama stara się wywoływać u konsumenta.

John B. Watson kierował kampaniami reklamowymi agencji J. Walter Thompson, ale w latach dwudziestych jego najważniejszym wkładem w ten prze-

mysł było to, że widziano w nim guru naukowych technik psychologicznych, zwłaszcza tych związanych z wychowywaniem dzieci. Jego praca polegała na tym, że występował jako naukowy ekspert, który wmawiał ludziom, że niemal wszystko, co do tej pory robili, czynili niewłaściwie i źle – odnosiło się to także, a nawet przede wszystkim do wychowywania dzieci. Watson ogłaszał ludziom, że teraz przyszedł czas, żeby odrzucili swoje staroświeckie, nienaukowe podejście i zaczęli stosować się do tego, co mówią naukowcy. Zdaniem Buckleya, Watson „stał się popularyzatorem psychologii jako narzędzia samopomocy dla tych, którym trudno było przystosować się do nowych reguł porządku społecznego, a dla powstającej wtedy warstwy planistów społecznych i korporacyjnych menedżerów, którzy poszukiwali naukowych metod kontrolowania społeczeństwa, był orędownikiem inżynierii psychologicznej”⁶.

Jeśli przyjrzeć się wizji świata proponowanej przez Resora, Bernaysa i Watsona, nietrudno zauważyć jej paradoksy. Nieuchronną konsekwencją watsonowskiego postulatu zastąpienia „tradycyjnych wyznaczników ludzkich zachowań” było przyjęcie na ich miejsce reżimu społecznej kontroli. Konsumentem, który, jak sądzono, kierował się irracjonalnymi namiętnościami, przede wszystkim o charakterze seksualnym, można było manipulować jedynie poprzez odwołanie się do autorytetów „naukowych” jako przeciwieństwa praktycznego rozumu, który uformowała tradycja, a przedstawianego teraz jako „irracjonalny”. Nauka pełniła rolę „rozpuszczalnika” tradycyjnych zabezpieczeń ograniczających dotąd człowieka i jego folgowanie własnym namiętnościom, umożliwiając manipulowanie nimi za pomocą metod kontroli behawioralnej. Kampania ta była kontynuowana przez całe dwudzieste stulecie w Ameryce, a także w społeczeństwach pretechnologicznych we wszystkich zakątkach świata. Nowy liberalizm nadal funkcjonował jako zarazem podpalacz i strażak: w imię „nauki” i „wyzwolenia” rozbijał tradycyjne kultury, a na ich miejscu umieszczał rozmaite formy kontroli nad społeczeństwem, które opierały się na manipulowaniu ludzkimi namiętnościami.

ROZDZIAŁ 14

NOWY JORK, 1922

Wiosną 1922 roku wydawnictwo Harcourt, Brace and Company opublikowało niewielki tomik wierszy jamajskiego pisarza Claude'a McKaya zatytułowany *Harlem Shadows*. McKay już wcześniej wyrobił sobie nazwisko jako autor powieści *Home to Harlem* oraz twórca nurtu zwanego harlemskim renesansem. Wspomniany zbiór wierszy, wydany z pomocą Joela Spingarna, żydowskiego orędownika sprawy czarnych, miał umocnić pozycję McKaya w literackim świecie. Sam McKay określał ów tomik mianem *sukces d'estime*, co oznaczało, że przyniósł mu on co prawda niemało pochlebnych recenzji – „dość żeby poczuć próżność, że się jest poetą” – ale zbyt mało pieniędzy, żeby McKay mógł się w tym uczuciu utwierdzić na dłużej¹. Jego publikacja zwróciła przychylną uwagę recenzentów, ale nie tylko ich. Tuż po ukazaniu się *Harlem Shadows*, kiedy McKay zrobił sobie wolne i razem z grupą przyjaciół „pił sztuczny gin”, w mieszkaniu poety przy Czternastej Ulicy pojawiła się jego żona, z którą był w separacji. Dla kolegów McKaya było to wielkie zaskoczenie. „Dlaczego nie miałem pojęcia, że jesteś żonaty?” – wykrzyknął któryś z nich. McKay z kolei zareagował złością, nie tylko z tego powodu, że oto nachodzi go ktoś, kogo bezpiecznie zasufladkował jako osobę należącą do bezpowrotnie minionej przeszłości, ale też z racji sposobu, w jaki zareagowali na to jego przyjaciele. Odparł, że o jego małżeństwie „nie wiedział nikt oprócz świadków”, a poza tym „i on, i pozostali nie wiedzieli o mnie jeszcze wielu rzeczy”².

Festus Claudius Mckay urodził się 15 września 1890 roku. Imiona, które nosił, nadano mu po rzymskim gubernatorze i cesarzu, którzy wymienieni zostali w Dziejach Apostolskich. Był najmłodszym z jedenastki rodzeństwa, a jego ojciec należał do jamajskiej rolniczej klasy średniej. McKay mówił o nim, że był „prezbiteriańskim kalwinem... prawdziwym czarnym Szkotem”, człowiekiem

„surowym i srogim”³. Zdecydowanie bliższa była mu matka, „o wiele bardziej elastyczna i wyrozumiała”⁴. McKay wspominał, że ojciec opowiadał mu afrykańskie baśnie, ale był kategorycznie przeciwny wywodzącym się z Czarnego Łądu animistycznym wierzeniom, które w tamtych czasach zdobywały sobie na rolniczej Jamajce wielu gorliwych wyznawców. Zdaniem jednego z jego biografów, „nigdy nie utożsamiał się z tym szorstkim w obejściu zwolennikiem ostrej dyscypliny, surowym starotestamentowym moralistą, który zdominował jego dzieciństwo”⁵.

Wydawało się, że konflikt między ojcem i synem jest nieuchronny i prędzej czy później rozgorzeje z całą intensywnością, ale jednak do tego nie doszło, gdyż kiedy Claude miał sześć, może siedem lat, wysłano go, żeby zamieszkał ze swoim starszym bratem U’Theo. Spędził u niego siedem kolejnych lat. U’Theo odrzucił wiarę ojca, a Claude poszedł w jego ślady. Podobnie jak wielu innych mieszkańców brytyjskiego imperium, żyjących u schyłku XIX stulecia, U’Theo zachłysnął się toriami Darwina i uznał, że dzieło wielkiego przyrodnika oraz prace jego zwolenników, takich jak Herbert Spencer, stanowią antidotum na chrześcijaństwo, które w świetle dokonywanych wówczas odkryć naukowych jawiło się jako przestarzałe. Jak wielu jego wiktoriańskich współczesnych, U’Theo pragnął odrzucić chrześcijańskie dogmaty, ale zachować obyczaje, które w ich cieniu się kształtowały. Młodszemu bratu powiedział kiedyś, że „agnostyk powinien żyć w taki sposób, żeby chrześcijanie go szanowali”⁶. Chciał „usunąć z chrześcijaństwa motywy nadprzyrodzone, żeby rozbić jego dogmatyczną strukturę, ale zachować po nim moralną i duchową schedę”. „Żeby nie wiem jak się starał, nauczania duchownych i proroków nie mogą uznać za nic innego, jak przesady”⁷.

Jeśli wziąć pod uwagę, że McKay wyrastał w takiej duchowej atmosferze, nic dziwnego, że biorąc przykład z brata, rychło również zaczął uważać się za wolnomysliciela. Surowa i niezłomna wiara, którą McKay jako dziecko przejął od ojca, została w subtelny sposób podważona przez starszego brata, który przedstawiał ją jako zbiór pobożnych przesądów. Jako młody Jamajczyk, McKay miał do wyboru trzy religijne opcje: purytańskie wyznanie klasy średniej, oparte na afrykańskim animizmie wierzenia robotników rolnych, oraz racjonalizm wyższej klasy średniej i ekspatriantów. Dawały mu one wiele rozmaitych możliwości wybrania własnej opcji, ale tylko do czasu, kiedy w latach trzydziestych odwiedził Hiszpanię i zetknął się tam z katolicyzmem. Wspomniane alternatywy, między którymi mógł wybierać, kryły w sobie niemożliwe do przewyciężenia antynomie między rozumem i wiarą, naturą oraz łaską. Znalazły one odzwierciedlenie w twórczości McKaya; jego postaci literackie tworzą pary; jest to wyraz jego niezdolności do przewyciężenia owych dychotomii i uczynienia ich częścią jednej, spójnej ludzkiej osobowości. W powieści *Home to Harlem alter ego* McKaya jest zarówno intelektualista Ray, jak i hedonista Jake. Ani razu jednak, w żadnym ze swoich utworów, nie stworzył on postaci, która łączyłaby w sobie obie te cechy. Inteligenci z jego utworów zawsze stawiali sobie pytanie, czy za intelektualne osiągnięcia nie przychodzi im płacić nazbyt wygórowanej ceny ze szkodą dla własnej radości życia. Jednocześnie jego postaci reprezentujące niższe warstwy społeczne potrafiły cieszyć się życiem, ale

nie były go w stanie pojąć. Ta iście patowa sytuacja, którą przedstawił w swojej twórczości, była odzwierciedleniem impasu sprzecznych wzajemnie opcji religijnych, z którymi dane mu było zetknąć się w czasach dzieciństwa.

Kiedy jednak zaczął dorastać, coraz bardziej pociągał go światopogląd, który najbardziej odpowiadał jego marzeniom o przyszłej karierze. Chciał zostać poetą, a jeśli to było jego powołaniem, wydawało się, że najkorzystniejszym i najodpowiedniejszym dla niego wyznaniem będzie katechizm wolnomyślicieli. Istotny wpływ wywarli na niego również ludzie, z którymi się zetknął. Wydaje się, że w przeciwieństwie do większości pisarzy, McKay był człowiekiem, który potrzebował mentorów. Najczęściej rolę tę pełnili w jego życiu starsi, biali mężczyźni. Kiedy McKay miał siedemnaście lat i pracował na Jamajce jako czeladnik kołodzieja, poznał angielskiego ekspatrianta, Waltera Jekylla i to jego właśnie wybrał sobie na pierwszego ze swoich licznych białych mentorów. Na początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku Jekyll poznał Roberta Louisa Stevensona. Walter Jekyll był racjonalistą i miał naukowe skłonności – podobnie jak sławna i nosząca to samo nazwisko postać z powieści Stevensona. Jekyll, podobnie jak starszy brat McKaya, był zdeklarowanym wolnomyślicielem. Autor *Harlem Shadows* napisał o nim: „otworzył przede mną nowy świat myśli... rozmaitych pisarzy z kręgu racjonalistów”. Jekyll zapoznał McKaya z pracami Spencera, orędownika społecznego darwinizmu, a ponadto z dziełami Kanta, Schopenhauera, Spinozy oraz Nietzschego⁸.

Jekyll jednak, inaczej niż U'Theo, nie był zwolennikiem koncepcji, aby w sytuacji, kiedy religijne dogmaty chwieją się i upadają, starać się mimo wszystko zachować chrześcijańską moralność. Ludzie, którzy najhałaśliwiej podważali i negowali wiarę, nierzadko kierowali się także ukrytymi motywacjami, które wiązały się z ich własnym sposobem pojmowania tego, czym jest moralność. Tak właśnie chyba rzecz się miała w przypadku Jekylla, który był homoseksualistą i choć nie ma pewności, czy to za jego sprawą McKay po raz pierwszy nawiązał homoseksualne stosunki z mężczyzną, to raczej pewne jest, iż to on zapoznał go ze sposobami intelektualnego usprawiedliwiania takich zachowań w oparciu o tradycję myśli racjonalistycznej. Cooper tak oto przedstawia tę sprawę:

Dowody na homoseksualną orientację Claude'a są zdecydowanie bardziej oczywiste. Mimo że miał kontakty seksualne z kobietami, miał również wiele homoseksualnych romansów, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Europie. Wszystko wskazuje na to, że spośród szerokiego spektrum ludzkich skłonności seksualnych, jemu najbliższy był homoseksualizm, a zważywszy na jego relacje z ojcem i silny związek z matką, nie jest to nawet szczególnie zaskakujące. Homoerotyzm był najprawdopodobniej podstawą relacji, które Claude nawiązał z Jekylllem. Nie oznacza to jednak, że obejmowała ona także kontakty fizyczne. W piśmiach Claude'a nie ma żadnej wzmianki, świadczącej, że ich znajomość przybrała taki właśnie obrót, kiedyś jednak, co prawda nie wprost, zasugerował, że to Jekyll zapoznał go z realiami homoseksualnej miłości oraz jej moralnym uzasadnieniem⁹.

Jekyll nie tylko pomógł McKayowi opublikować jego wczesne utwory, napisane w dialekcie jamajskim, ale zapewnił mu także sfinansowanie studiów

agrotechnicznych w Booker T. Washington's Tuskegee Institute. Dwudziestodwuletni wówczas McKay przyjechał do Charleston w Karolinie Południowej pod koniec lata 1912 roku i tam po raz pierwszy zetknął się z istniejącym wówczas w Stanach Zjednoczonych systemem segregacji rasowej. „Słyszałem o uprzedzeniach [rasowych] w Ameryce, ale przez myśl mi nie przeszło, że są do tego stopnia zajadłe”¹⁰.

W przypadku McKaya odkrywaniu Ameryki towarzyszyło zapoznawanie się z terminologią i retoryką walki o równouprawnienie rasowe, ponieważ sprawę tę podnoszono i opisywano w Stanach Zjednoczonych, ale nie na Jamajce. Jeżeli miał zostać Murzynem w takim rozumieniu tego słowa, które miało sens dla czytelników z Zachodu, musiał najpierw, podobnie jak inny Jamajczyk, Marcus Garvey, przyjechać do kraju, w którym kwestia ta była częścią społecznego dyskursu. Intelktualna odyseja McKaya to odkrywanie oraz zapoznawanie się z różnymi koncepcjami międzyrasowych stosunków i relacji, które pojawiały się w tamtych czasach. Pierwszym przystankiem w tej podróży było Tuskegee, gdzie zetknął się z akomodacyjnymi ideami Bookera T. Washingtona*, wedle których Murzynom powinno się zapewniać wykształcenie umożliwiające im wykonywanie zawodu rzemieślnika, mechanika, albo rolnika. McKay rychło zorientował się, że program szkoły z Tuskegee mu nie odpowiada i przeniósł się na Manhattan, na Kansas State University, gdzie jego relacje z białymi weszły w nową fazę. Właśnie na tej uczelni dołączył do grupy białych studentów o inklinacjach socjalistycznych i przeczytał klasyczne dzieło W. E. B. Du Bois** *The Souls of Black Folk*, książkę, o której później napisał, że była dla niego niczym „trzęsienie ziemi”¹¹. Tak jak James Weldon Johnson***, Langston Hughes**** i całe pokolenie czarnych intelektualistów, McKay był pod wielkim wrażeniem krytycznego stosunku Du Bois'a wobec postawy Bookera, która zakładała przystosowanie się do istniejącego porządku segregacji rasowej w USA. Du Bois był niewątpliwie dla McKaya wzorcem i inspiracją, głosił bowiem, że czarni wcale nie muszą być tylko mechanikami albo rolnikami. Du Bois był wówczas w Stanach Zjednoczonych bardzo znanym murzyńskim pisarzem; studiował na Harvardzie i w Berlinie, James Weldon Johnson powiedział o *Souls of Black Folk*, że jest to „dzieło, które na samych czarnych oraz sposób ich postrzegania wywarło większy wpływ niż jakakolwiek inna pozycja... od czasów *Chaty wuja Toma*”¹².

Być może stało się to pod wpływem Du Bois'a, który mieszkał wówczas w Nowym Jorku, ale po dwóch latach pobytu w Kansas, dzięki kilku tysiącom dola-

* Booker Taliaferro Washington (1856- 1915), amerykański działacz oświatowy i polityczny, pisarz oraz nauczyciel (przyp. tłum.).

** William Edward Burghardt (W.E.B.) Du Bois (1868-1963), pisarz, socjolog, krytyk, działacz społeczny (przyp. tłum.).

*** James Weldon Johnson (1871-1938), amerykański pisarz, polityk, dyplomata, krytyk, dziennikarz, poeta, nauczyciel, prawnik, autor piosenek, jeden z pierwszych aktywistów ruchu na rzecz praw obywatelskich. Był także pierwszym czarnym wykładowcą na Uniwersytecie Nowojorskim (przyp. tłum.).

**** Langston Hughes (1902 -1967), amerykański poeta, powieściopisarz, autor sztuk scenicznych, felietonista. Studiował na Columbia University. W latach trzydziestych i czterdziestych sympatyzował z komunizmem (przyp. tłum.).

rów, które otrzymał od Jekylla, McKay wyjechał stamtąd i przeprowadził się do Harlemu, gdzie zajął się od samego początku źle rokującym przedsięwzięciem poprowadzenia restauracji. W Nowym Jorku założył własny biznes, a 30 lipca 1914 roku w Jersey City w stanie New Jersey ożenił się z pochodzącą z Jamajki Eulalią Imeldą Lewars. Miał wówczas dwadzieścia trzy lata, jego restauracja znajdowała się na Brooklynie, ale najważniejszym powodem zafascynowania Nowym Jorkiem był Harlem. Podobnie jak wielu czarnych, którzy zjechali tam z miasteczek i farm Południa, również McKay zachłysnął się charakterystyczną dla metropolii atmosferą swobody obyczajów. Harlem stał się wtedy ośrodkiem najważniejszych artystycznych i intelektualnych przedsięwzięć podejmowanych w USA przez Murzynów. McKaya jednak bardziej niż one pociągały uroki życia oraz korzystanie z nich. Według Coopera, w jego restauracji kwitł „wszelki występ”¹³. „Życie na szerokiej stopie i źle prowadzenie interesów” szybko spowodowały, że został bez grosza przy duszy. Restauracja splajtowała. Istnieje oczywiście wiele powodów i przyczyn, które mogą spowodować czyjeś bankructwo i nierzadko jest to sytuacja przez bankrutującego niezawiniona. O tym, że w przypadku McKaya było jednak inaczej, świadczy jego list do Jamesa Weldona Johnsona z 10 marca 1928 roku, w którym McKay prosi go, aby ze szkicu jego biografii, którą Johnson przekazał do wydawnictwa Harper&Row, usunąć wzmiankę o prowadzeniu przez niego restauracji: „Pewne związane z tym okoliczności mogłyby zostać nagłośnione i postawić mnie oraz inne osoby w niezwykle kłopotliwej sytuacji”¹⁴.

Krótko po plajcie restauracji rozpadło się również małżeństwo McKaya. W roku 1918, już z pewnego dystansu wspominając ów okres, McKay napisał: „Po sześciu miesiącach moja żona miała dosyć Nowego Jorku i powróciła na Jamajkę”¹⁵, gdzie urodziła ich jedyne dziecko, Rhue Hope McKay. Claude nigdy jej nie zobaczył. Pod koniec lat czterdziestych córka McKaya rozpoczęła studia na uniwersytecie Columbia. McKay, który przyjechał do miasta, żeby wygłosić mowę na cześć Jamesa Weldona Johnsona, zamierzał przy tej okazji spotkać się z córką po raz pierwszy, ale umarł, zanim do tego doszło. Córce nie było dane ujrzeć go żywego, ale była obecna na jego pogrzebie.

Kiedy rodzina od niego się odwróciła, McKay zaczął nazywać moralność „prawem białego człowieka”. W autobiografii zatytułowanej *Truant* napisał o sobie, że „podlegał innemu prawu. O wierność upomnieli się inni bogowie obcej, barbarzyńskiej postaci, nie zaś ponury, ubrany w surdut dżentelmen reprezentujący Prawo Moralne tego kraju”¹⁶. Warto pamiętać, że McKay mógł przyjechać do USA, ożenić się i założyć własny interes wyłącznie dzięki znacznej pomocy finansowej ze strony swego białoskórego dobroczyńcy. Oprócz tego, ów biały człowiek, najprawdopodobniej homoseksualista, a z całą pewnością wolnomysliciel, raczej nie mógł uchodzić za postać reprezentatywną dla wyznawców religii chrześcijańskiej, którą McKay był skłonny odrzucić jako prawo białego człowieka. Jednocześnie, o jego ojcu, wiernym orędowniku chrześcijańskiego prawa moralnego, nie sposób powiedzieć, że był białym. Skąd zatem to nieuzasadnione mieszanie kwestii rasy do kwestii jednoznacznie sprowadzającej się do seksualnej transgresji? Być może

chodziło o to, że McKay postanowił wykorzystać ówczesne realia dotyczące kwestii rasowych na swoją korzyść i posłużyć się nimi jako przykrywką i usprawiedliwieniem dla własnych niewłaściwych zachowań w sferze seksualnej. Zdaniem Coopera:

Istotą małżeńskich problemów McKaya był oczywiście jego homoseksualizm. Nowy Jork z jego ogromną liczbą ludności oraz wynikającą z tego anonimowością, pozwalał zaistnieć dużej, mimo że oficjalnie represjonowanej, homoseksualnej społeczności, której członkowie regularnie, choć niejawnie mogli oddawać się folgowaniu swoim seksualnym gustom. McKay uwielbiał ów nieomal tajny aspekt nowojorskiej rzeczywistości, a po rozpadzie swojego małżeństwa, w jego życiu erotycznym pojawiali się partnerzy obojga płci¹⁷.

Określenie „prawo białego człowieka” jest sygnałem wyznaczającym początek wykorzystywania przez McKaya realiów kwestii rasowej jako usprawiedliwienia dla własnych niemoralnych zachowań seksualnych. Im intensywniej im się oddawał, tym bardziej zwiększało się jego zainteresowanie problemami rasowymi, był to bowiem sposób na pozbycie się poczucia winy wywołanego seksualnymi występkami. Sytuacja rasowa w Stanach Zjednoczonych posłużyła mu za usprawiedliwienie buntu przeciwko prawu moralnemu. W przeciwnym razie doszłoby w nim do głosu poczucie moralności, której uczył go ojciec, a była ona bez wątpienia chrześcijańska, może przesadna i surowa, ale w żadnym razie nie „biała”. Przyjazd do „białego” kraju, w którym istniał duży i ekonomicznie wyzyskiwany murzyński proletariats, dał McKayowi wszystko, co było mu niezbędne dla uzasadnienia i usprawiedliwienia przed samym sobą odrzucenia religii, którą wyznawała jego rodzina.

Początkowy okres buntu McKaya zbiegł się z wybuchem pierwszej wojny światowej; w Stanach Zjednoczonych zaczęło wtedy brakować rąk do pracy; z Południa do przeżywających okres prosperity fabryk zbrojeniowych Północy ściągnięto olbrzymią liczbę czarnych robotników. W roku 1917 McKay znalazł pracę jako kelner w wagonie restauracyjnym kompanii Pennsylvania Railroad. Dzięki temu przez następne dwa lata stykał się z czarnymi z Południa, którzy właśnie zaczynali odkrywać, że mogą korzystać z należnych im swobód i prosperity w głównych miastach przemysłowego Północnego Wschodu położonych w sąsiedztwie Czarnego Pasa (Black Belt*). Jak pisał Franklin Frazier, pierwsza wojna światowa wywołała „w miastach Północy trzeci straszliwy kryzys, równie dotkliwy jak te, których źródłem było niewolnictwo i Rekonstrukcja**”. W okresie Rekonstrukcji dotychczasowi niewolnicy odzyskali wolność, ale częstokroć oznaczało to tylko odcięcie ich od własnych korzeni; wielu czarnych wędrowało po kraju od jednego

* Black Belt – region w południowej części USA. Nazwa ta początkowo odnosiła się do preerii oraz żyznych obszarów środkowej Alabamy i północnowschodniej części Missisipi. Później nazywano tak rolniczy obszar Południa, gdzie robotnikami na plantacjach byli w przeważającej większości Afroamerykanie (przyp. tłum.).

** Rekonstrukcja – okres odbudowy amerykańskiego państwa, który trwał w latach 1865-1877 (przyp. tłum.).

obozu robotników pozyskujących terpentynę, do drugiego, co miało katastrofalne następstwa dla ich związków rodzinnych. Teraz, kiedy wolne miejsca pracy w przemyśle zbrojeniowym powodowały, że czarni ściągali do gett na Północy, proces ten powtórzył się, tym razem jednak skala zjawiska była nawet większa. McKay był jego naocznym świadkiem. Stopniowo jął postrzegać samego siebie przez pryzmat sytuacji rasowej w USA. Ojciec McKaya był zaprzysięgłym prezbiterianinem, a jego brat wolnomyślicielem, który pod względem przestrzegania wartości moralnych chciał przewyższyć chrześcijan. McKay zaczął wywodzić stąd pogląd, że jego osobowość jest rozdwojona. I tak, w powieści *Home to Harlem alter ego* autora jest Ray, czarny intelektualista z Haiti – który próbuje pisać wiersze i z każdym, kto zechce go słuchać, dzieli się swoim *Weltschmerz*, którego źródłem są kwestie rasowe – ale jednocześnie jest nim także beztroski i seksualnie wyzwolony ciemnoskóry Jake. Tutaj, podobnie jak później, na przykład w latach sześćdziesiątych, kiedy wybuchła wrzawa wywołana Raportem Moynihana, słowo „rasa” stało się słowem-kluczem dla nazywania problemu, który w istocie miał ścisły związek z seksualnością.

W powieści *Home to Harlem*, powodem, dla którego czarny intelektualista Ray postrzega kulturę w kategoriach rasowych, jest być może to, że na McKaya bardzo silny wpływ miały dzieła społecznych darwinistów, w których kwestia rasy pojawia się nader często. Ray jest wyobcowany, ponieważ jest czarnym, który odebrał „białe” wykształcenie. „Faktem jest, Jake” – mówi Ray – „że nie wiem, co pocznę z moim mizernym wykształceniem. Czasami zastanawiam się, czy mógłbym je z siebie wymazać i zatracić się w którejś z prymitywnych kultur z afrykańskich dżungli. Jestem odmieniec”¹⁸. Inaczej mówiąc, cywilizacja jest domeną rasy białej i w związku z tym jest rzeczą naturalną, że Murzyni w sprawach seksu są nieodpowiedzialni. Rozwodząc się nad perspektywami życia rodzinnego ze swoją żoną Agatą, pisze również o prokreacji, a sposób, w jaki to czyni – dając wyraz odrazie dla kobiecych zdolności do macierzyństwa oraz dla posiadania dzieci – ma jednoznacznie homoseksualny podtekst. „Rychło stałyby się jedną z tych zadowolonych świni z harlemskiego chlewu, gotowych płodzić małe czarne warchlaki. Gdyby potrafił brać rzeczy w taki sposób, jak Jake, jakże odmienne mogłoby być jego życie. Związać się na krótko i być nieodpowiedzialnym! Ale on i Agata byli niewolnikami cywilizacyjnej tradycji”¹⁹.

Źródłem zazdrości, którą Ray odczuwa w stosunku do Jake'a, mogą być jedynie problemy natury intelektualno-seksualnej. Zgodnie z przedstawionym powyżej schematem, Jake to prawdziwy Murzyn, ponieważ w życiu seksualnym jest nieodpowiedzialny. Ray natomiast nazbyt dużo myśli i to powoduje, że wyzbył się „ducha rasy”. Determinacja, z jaką McKay łączy ze sobą kwestię rasy i seksu, niebezpiecznie przybliżyła go do poglądów głoszonych przez ówczesny Ku Klux Klan; dostrzegli to także jego współcześni. Jeden z recenzentów jego twórczości napisał: „[McKay] tak samo, jak członkowie Klanu, przejawia niebezpieczną skłonność do generalizowania, z tą tylko różnicą, że dokonuje odwrócenia wartości. Przypisuje Murzynowi wyższość we wszystkim, co wydaje się ważne: wrażliwość i umiejętność cieszenia się życiem, zdolność do bycia wielkodusznym i ekspresywnym, ciepłym

i nieodpowiedzialnym, umiejętność życia bez wstępu i wewnętrznej represji... Czy Murzyni... są dziećmi pozbawionymi kompleksów i zahamowań, jak sądzi Claude McKay?"²⁰.

Istnieją dowody na to, że takimi nie byli. I tak, na przykład: „Ray odczuwał więcej, miał szersze horyzonty i nie zadowalały go proste i łatwe rzeczy, które wystarczały Jake'owi”²¹. Mimo to jednak nigdy nie umiał tego wykorzystać i przełożyć na praktyczne działania. Ów intelektualny paraliż nie jest trudny do zrozumienia. Intelektualne cele, które sobie postawił, oznaczały wyrugowanie myślenia. Chciał być takim, jakim postrzegał Jake'a: kierować się instynktem, być seksualnie nieodpowiedzialnym, wolnym od poczucia winy i „białych” zahamowań. Czy ludzie z kart jego powieści byli w rzeczywistości takimi, jak sobie wyobrażał, to osobna sprawa. Na potrzeby powieści Jake jest właśnie kimś takim, Ray zaś, podobnie jak McKay, pragnie zostać poetą. Chce świadomie panować nad sytuacją i radość sprawia mu fakt, że Jake podziwia go za jego osiągnięcia. Kiedy Ray postanawia wyjechać z Harlemu i zostać marynarzem, Jake, który podczas wojny był w Europie, filozofuje na temat podróżowania i konkluduje: „wszędzie jest tak samo”. Ray przyznaje, że Jake być może ma rację, ale nie może powstrzymać się od uwagi, że „to samo powiedział Goethe w *Werterze*”. Niepotrzebnie o tym wspomina, gdyż Jake nie czytał Goethego, ale mimo to cytat wywiera na nim odpowiednie wrażenie. „Chciałbym być wykształcony”, wzdycha. Ray zaś potrafi tylko odpowiedzieć na to pytaniem: „Jezu! Po co?”²².

Pytanie Raya pod pewnym względem jest uprawnione, pod innym już nie. Rodzaj racjonalizmu, który sobie wybrał i którym kierował się w swojej twórczości, był zawieszony w próżni i oderwany od korzeni, podobnie jak murzyński intelektualista, którego ostro krytykował w swojej późniejszej powieści *Banjo*. Oprócz standardowych zarzutów, stawianych przez darwinistów społecznych poglądom, wierzeniom i przekonaniom charakterystycznym dla końca XIX stulecia, McKay, dzięki swemu mentorowi Jekyllowi, poznał także publikacje, których autorzy przedstawiali rozmaite usprawiedliwienia homoseksualizmu. W artykule, który w 1918 roku ukazał się na łamach czasopisma „Pearson's”, McKay wymienia sławnych pisarzy, o których rozprawiali z Jekylllem: Oscara Wilde'a, Edwarda Carpentera i Walta Whitmana. Carpenter w 1894 roku opublikował traktat *Homogenic Love and Its Place in a Free Society*. Zdaniem Coopera: „Dla tych, którzy w roku 1918 żywili miłość, «której nie ośmielali się nazwać» zestawienie nazwisk Wilde'a, Carpentera i Whitmana nie pozostawiało żadnych wątpliwości co do intencji McKaya. To, co w istocie miał do powiedzenia, należało czytać między wierszami”²³.

Kiedy zatem Ray wykrzykuje: „im więcej się uczę, tym mniej rozumiem i kocham życie. Cała wiedza tego świata nie potrafi sprostać odpowiedzi na jedno proste pytanie, «dlaczego żyjemy?»”, trudno nie mieć dla niego współczucia. Intelektualna tradycja, w której wyrósł, była ułomna i niezdolna odpowiedzieć na podobne pytania. U samego jej źródła leżała bowiem racjonalizacja oraz usprawiedliwianie pożądania i z tego właśnie powodu nie mogła wskazać mu drogi wyjścia poza nie. Mimo to McKay nie był zdolny upodobnić się do podziwianego przez siebie ideału

czarnoskórego jako człowieka beztroskiego i całkowicie wolnego od poczucia winy. Ponieważ nie mógł być nim w sposób „naturalny”, pozostawało mu jedynie intelektualnie dążyć do wspomnianego ideału, im bardziej jednak zdawał się na intelekt, tym dalszy był od postawionego celu, polegającego na odrzuceniu rozumu, sumienia zaś w szczególności. Ray był z góry na straconej pozycji i schodzi ze sceny nie uzyskawszy odpowiedzi na żadne z ważnych pytań, które sobie stawiał.

McKay ucieka się do symbolicznego rozstrzygnięcia tej kwestii. Jake spotyka prostytutkę, która pojawia się na pierwszych stronach książki i idą razem 113 ulicą, przechodząc „obok zwartej, ponuro-szarej masy prezbiteriańskiego kościoła białych”²⁴. Kościół jest pomysłany tam jako mur obronny przeciwko „czarnej inwazji” z Harlemu. Można ją oczywiście rozumieć dwojako. Przede wszystkim tak, że „Pięknemu Kwartałowi” zamieszkanemu przez białych zagrażają czarni, którzy zajęli już niegdyś wyłącznie biały Harlem, teraz zaś posuwają się dalej na południe. McKay idzie jednak dalej i inwazję czarnych przedstawia również w kategoriach moralnych. Oto „czarna” seksualna niemoralność niczym potężna fala uderza w surowy prezbiterianizm białych, a jej czołem są Jake i Felice, których prymitywna miłość stanowi zagrożenie dla „białego” establishmentu: „zropzczeni, przerażeni, bladolicy, trwali przy dawnej ponurej Odpowiedzialności. A dający im [białym] moralną odwagę prezbiteriański kościół wznosił się na rogu niczym forteca zagrządzająca drogę inwazji”²⁵.

Jake i Felice są awangardą najazdu seksualnie wyzwolonych czarnych, którzy chcą doprowadzić do rewolucji w sferze wartości oraz unicestwienia protestanckiej kultury: „Ale grupki głośnych i roześmianych czarnych galantów i ich lubych zaczęły traktować ten kwartał jako miejsce popołudniowych spacerów. Tego już było za wiele: profanowanie jego atmosfery przez czarną miłość w samym cieniu szarego, surowego prezbiteriańskiego kościoła! Dawna obyczajność szykowała się do odwrotu”²⁶.

McKay miał oczywiście rację. „Dawna obyczajność” reprezentowana przez protestanckie Kościoły szykowała się do odwrotu i to na wiele sposobów. Przede wszystkim miały one odstąpić od tradycyjnego chrześcijańskiego stanowiska w kwestii seksualności w ogóle, a antykoncepcji w szczególności, w całkiem dosłownym zaś sensie, członkowie tych kongregacji przygotowywali się do ucieczki na przedmieścia; zjawisko to nasiliło się zwłaszcza po zakończeniu II wojny światowej. Ostatecznie, miejsce seksualnej moralności jako przedmiotu największej troski głównych Kościołów protestanckich zajęły stosunki międzyrasowe; skutkiem tego była daleko idąca destabilizacja porządku społecznego w Stanach Zjednoczonych, a jednym z najważniejszych tego przyczyn była kwestia murzyńska. Lenin miał słuszość, kiedy twierdził, że nośnikiem rewolucji w USA będą czarni. Lewica przez całe stulecie postępowała zgodnie z tą właśnie wskazówką rosyjskiego przywódcy. Rewolucja, do której wywołania dążyli komuniści, byłaby niemożliwa bez współdziałania z czarnymi traktowanymi jako forpocztą uderzenia w „dawną obyczajność”. Jeżeli któryś z Kościołów udałoby się przedstawić jako „biały”, łatwo byłoby go całkowicie zdyskredytować. A Kościoły protestanckie, które po zerwaniu

z Rzymem stały się Kościołami narodowymi, były szczególnie podatne na tego rodzaju atak. Wielu protestantów – ludzi pokroju Maxa Eastmana – nie wyznawało już religii ojców (właśnie dlatego zamieszkali w Nowym Jorku) i wypatrywało dla siebie sposobu bezbolesnego wyjścia z sytuacji. Sprawa czarnych, którzy, żyjąc wśród protestantów, wycierpieli od nich tak wiele niesprawiedliwości, była doskonałą okazją dla odkupienia grzechów przeszłości, ale też usprawiedliwienia tych, które w sferze seksualnej popełnią w przyszłości.

To, że McKay uczynił kościół prezbiteriański symbolem „dawnej obyczajności”, nie jest niczym zaskakującym. Jego ojciec był prezbiterianinem, a bunt McKaya przeciwko temu wyznaniu jest buntem przeciwko porządkowi moralnemu, którego ucieleśnieniem był w jego życiu ojciec. Aby uzasadnić i usprawiedliwić swój brak odpowiedzialności – który po przeprowadzce do Harlemu doprowadził do porzucenia żony i upadku restauracyjnego biznesu – musiał przedstawiać ów Kościół jako „biały”, gdyż w ten sposób podważał jego autorytet. Ojciec McKaya raczej nie pochwaliłby postępowania swego syna Claude’a, Claude zaś nie miał innego wyjścia, gdyż tylko w ten sposób i na własnych warunkach mógł stawić czoła zarzutom wyzbycia się moralności. W rezultacie był winny tego, co było mu zarzucane. Zamiast się przyznać do winy, McKay zrzucił ją na wartości, wedle których ją orzekano. Gdyby udało się wykazać, że Kościół prezbiteriański jest zepsutą, rasistowską, „białą” organizacją, wówczas bezwzględne potępienie przez ojca za porażki poniesione przez McKaya w sferze życia rodzinnego, za nieudane małżeństwo i niepowodzenie w interesach straciłoby na ważkości i nie było aż tak bolesne. Nie mógł jednak po prostu pozwolić sobie na opowiedzenie się za wyzwoleniem seksualnym, gdyż w jego przypadku oznaczałoby to jawne przyznanie się do homoseksualizmu. Rozgrywanie karty rasowej pozwalało McKayowi folgować własnym seksualnym upodobaniom, a jednocześnie skrywać swoje postępowanie pod pozorami słusznej i moralnie usprawiedliwionej walki z niesprawiedliwością rasową. Oznaczało to jednocześnie postawienie w stan oskarżenia strażników dotychczasowego porządku moralnego i zepchnięcie ich do defensywy. Nieczyste sumienie McKaya podpowiadało mu, że skoro biali są źli, czarni muszą być dobrzy. Niesprawiedliwość rasowa zyskała w ten sposób status oskarżenia i potępienia, które torowało z kolei drogę unicestwieniu seksualnej moralności. Postaci z powieści McKaya rychło znalazły twórczych naśladowców.

Na końcu *Home to Harlem* Jake i Felice uciekają razem z Nowego Jorku do Chicago; może nie są jeszcze gotowi się pobrać, ale chcą podjąć próbę wspólnego życia. Ray z żoną Agatą wyjechał z Nowego Jorku już wcześniej i zatrudnił się jako kuchcik na pokładzie jednego z transatlantyckich frachtowców. Porzucanie ojczystych stron stało się w literaturze amerykańskiej swoistą konwencją literacką, sposobem dramatycznego rozwiązania kwestii, które w istocie pozostały nierozwiązane. Huck Finn wyrusza w podróż, Rip Van Winkle, kiedy już nie może wytrzymać ze zrzędliwą żoną, wychodzi z domu i idzie w góry. Wspomniana literacka konwencja doskonale odpowiadała potrzebom McKaya. Życie naśladowało sztukę.

Zrzuciwszy krępujące go więzy małżeństwa i prowadzenia własnego interesu, był gotów do naśladowania własnych postaci literackich.

Niespodziewany przyjazd żony przyczynił się do ukonkretnienia planów, z którymi McKay od dawna się nosił. Teraz on również mógł wyruszyć w daleką podróż. W roku 1922 dla młodego człowieka o skłonnościach socjalistycznych, którego nie krępowały żadne obowiązki, marszruta takiej wyprawy nie prowadziła już jednak na Zachód, ale w dokładnie przeciwnym kierunku, czyli na Wschód. McKay postanowił wyruszyć na jedną z najczęściej wybieranych w owym czasie intelektualnych pielgrzymek. Zdecydował, że pojedzie do Moskwy, aby na własne oczy zobaczyć, jak przebiega tocząca się tam bolszewicka rewolucja. W swojej autobiografii pisze jasno, że źródłem zauroczenia bolszewicką rewolucją była jego sytuacja domowa. Uciekał od żony, która do niego powróciła, oraz perspektywy opiekowania się nią oraz dzieckiem, uciekał także od seksualnej rozpusty, której się oddawał i która była głównym powodem separacji z żoną. „Wszystkie moje plany wzięły w łeb” – pisał o zamęcie, który wywołany przez powrót małżonki kładł się cieniem na jego „szybko słabnące pragnienie bycia poetą”:

Ożeniłem się, kiedy uważałem, że domowe partnerstwo jest czymś możliwym w moim życiu. Zdecydowanie się jednak myliłem, aż w końcu zrozumiałem, że z natury jestem wędrowcem, a nieudomowienie mam we krwi. Nie potrafiłem sprostać wynikającym z tego konsekwencjom chwili. Pragnąłem być wolny jak ptak i odczuwałem przemożną potrzebę, żeby znowu wędrować. Dokąd? Rosja była dla mnie sygnałem. Ogromne wrzenie i wielki eksperyment. Czego mógłbym się tam nauczyć? Co stamtąd wynieść dla siebie samego i mojej pracy? Wewnętrzny nakaz mówił mi: jedź tam i się przekonaj. Uciekaj z pułapki seksu i nędzy, od powolnego umierania w domu, ze ślepej uliczki uzalania się nad sobą samym, przed podniecającą, synkopowaną fascynacją Harlemem, z dusznego getta świadomości kolorowych. Jedź, zamiast pozostawać w bezruchu, ruszaj²⁷.

McKay nie był w swoich odczuciach odosobniony. Koleje jego życia były podobne do tych, które stały się udziałem większości ówczesnych radykałów. Przynależność rasowa nie miała absolutnie niczego wspólnego z niczym, co w tym istotne. Wykorzystywano ją jako pretekst dla atakowania chrześcijańskiej moralności oraz kultury protestanckiej, która była jej urzeczywistnieniem. Pod tym względem losy McKaya były bardzo podobne do historii życia dziesięć lat od niego starszego Carla Van Vechtena, białego pisarza zaliczanego do nurtu harlemskiego renesansu, autora *Nigger Heaven*. On również wywodził się z rolniczej klasy średniej i wychował się w stabilnej i trwałej protestanckiej rodzinie. McKay, podobnie jak on, ożenił się ze swoją dziewczyną z czasów wczesnej młodości. Tak samo jak Van Vechten, krótko po przyjeździe do Nowego Jorku porzucił żonę i zaczął karierę jako literacki propagator nowoczesnych trendów. I McKay, i Van Vechten byli biseksualistami, i gdy tylko oswoili się ze swobodniejszą obyczajowością, którą coraz bardziej otwarcie promowano w Nowym Jorku, dali upust swoim homoseksualnym skłonnościom. Obu pociągał modernizm i nowoczesność, gdyż traktowali go

jako usprawiedliwienie swojego postępowania oraz stosunku do rodziny. McKay najpierw skłaniał się ku socjalizmowi, a później komunizmowi, Van Vechten zaś ku bardziej literackim przejawom dekadencji, fascynowała go również muzyka Schoenberga i Strawińskiego. Drugi z nich w dziedzinie literatury był również wykonawcą testamentu Gertrudy Stein. Czarny Jamajczyk McKay, podobnie jak Van Vechten, który był białym, szukał w sprawach rasowych ideologicznego usprawiedliwienia dla własnej seksualnej rozwiązłości. Wkładem Van Vechtena w proces podważania chrześcijańskiej obyczajowości na gruncie rasowym była jego książka *Nigger Heaven*, którą opublikowano w roku 1926. Dwa lata później w jego ślady poszedł McKay; książkę *Home to Harlem* czarna prasa oceniła najczęściej bardzo krytycznie, upatrując w niej czarnej wersji *Nigger Heaven*. Zarówno Van Vechten, jak i McKay obracali się wśród radykałów z Greenwich Village z kręgów tak zwanego Niewinnego Buntu (*Innocent Rebellion*), który datuje się na lata 1912-1916. Zaliczali się do nich Emma Goldman, Margaret Sanger, Eugene O'Neill, John Reed, Mabel Dodge. Po wybuchu rewolucji bolszewickiej 1917 roku wielu z nich, w tym także McKay, czynnie zainteresowało się komunizmem.

Podstawą harlemskiego renesansu było właśnie owe przymierze czarnych z Harlemu z radykałami z Greenwich Village. Do ich spotkania, na którym sojusz ten w istocie się zrodził, doszło podczas przyjęcia pożegnalnego, które McKay wydał we wrześniu 1922 roku przed wyjazdem do Rosji. Pismo „The Liberator” współpracowało z „grupą wybranych osób, związanych z NAACP” przy zbiorce pieniędzy, które miały zostać wysłane McKayowi, żeby umożliwić mu wzięcie udziału w IV zjeździe Trzeciej Międzynarodówki Komunistycznej, który zwołano do Moskwy na listopad. Wiele lat później James Weldon Johnson napisał do McKaya:

Często wspominamy tamto przyjęcie z 1922 roku. Czy wiesz, że było to pierwsze, czysto towarzyskie spotkanie białych i czarnych literatów? Teraz podobne przyjęcia są w Nowym Jorku rzeczą zwyczajną, ale wątpię, czy na którymkolwiek z nich zebrało się bardziej reprezentatywne grono niż wtedy. Jak pamiętasz, byli tam Heywood Broun, Ruth Hale, E.P. Adams, John Farar, Carl Van Doren, Freda Kirchwey, Peggy Tucker, Roy Nash, a z naszej strony ty, Dubois, [sic!] Walter White, Jessie Fauset, Arthur Schomburg, J. Rosamond Johnson – myślę, że to przyjęcie coś zapoczątkowało²⁸.

Tym, czemu dało początek, był oczywiście sojusz lewicy i czarnych. Dokonał się on pod auspicjami Partii Komunistycznej, później zaś przeszedł pod skrzydła ruchu obrony praw obywatelskich w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a następnie połączył z kulturową i seksualną rewolucją, która w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ogarnęła kraj oraz jego instytucje. Pożegnalne przyjęcie wydane przez McKaya w istocie „coś zapoczątkowało”, jak to określił James Weldon Johnson: doprowadziło do opartego na kwestii rasowej przekonstruowania porządku społecznego, odzwierciedlającego protestanckie rozumienie moralnej tradycji Zachodu. Jednak warto pamiętać, że przyjęcie to mogło dojść do skutku dzięki znajomości McKaya z Maxem Eastmanem, przystojnym wy-

dawcą lewicowo-radykalnego pisma „The Liberator”, który wedle słów McKaya był „ikoną radykałów”²⁹.

W roku 1919, pracując w wagonach restauracyjnych linii Pennsylvania, McKay pisywał wiersze, gdy jego napięty do granic możliwości rozkład zajęć mu na to pozwalał, a jednocześnie poznawał warunki życia w nowych czarnych gettach miast na południowym wschodzie kraju. W tym czasie poznał Eastmana za pośrednictwem jego siostry Crystal, która była wtedy współwydawcą „The Liberator”. Po opublikowaniu jednego z jego wierszy, Crystal zaprosiła McKaya do redakcji pisma, żeby porozmawiać o jego twórczości. Crystal, podobnie jak jej brat, była socjalistką i feministką, a ponadto jedną z założycieli ACLU*. McKay powiedział o niej, że jest „najpiękniejszą białą kobietą, jaką dane mu było poznać”³⁰ (zawsze skory do wyrażania swoich opinii na temat urody białych kobiet, w 1937 roku McKay napisał do Eastmana, co sądzi o żonie Lenina: „Co do brzydoty Krupskiej, nie ulega ona najmniejszej wątpliwości. Była najbrzydszą Rosjanką, jaką kiedykolwiek widziałem, i sprawiała na mnie wrażenie wół śpiącego aligatora”). Kiedy McKay poznał Eastmanów, znalazł się w samym sercu amerykańskiego radykalizmu, głoszonego przez pismo „The Masses”, które wtedy również redagował Eastman. Według tego ostatniego, celem czasopisma była „walka o równość rasową i prawa kobiet, rozumne relacje seksualne, a przede wszystkim antykoncepcja i kontrola urodzeń”³¹.

Eastman nie był przekonany, czy socjalistyczne millenium nadziei w taki właśnie sposób, jak tego oczekiwali ci, którzy wypatrywali go najzardziej, mimo to jednak zgadzał się z jego celami. Claude McKay był pod wielkim wrażeniem osoby Eastmana. Eastman miał wtedy trzydzieści sześć lat i był jednym z najprzystojniejszych mężczyzn swego pokolenia. Wysoki i szczupłej postury, z przedwcześnie osiwiałymi, ale gęstymi włosami wyglądał znakomicie i stale otaczał go krąg wielbicieli. Wedle tego, co sam o tym mówił, ochno z tego korzystał. Jesienią i zimą 1921 roku, kiedy jego romans z gwiazdą filmową Florence Deshon rozgorzał na nowo, utrzymywał także erotyczne kontakty z trzema innymi kobietami: „Myślę, że właśnie wtedy, kiedy odruchowo cofałem się przed moją nazbyt wymagającą miłością, zacząłem zyskiwać sławę kogoś w rodzaju bieglego byronowskiego kochanka – Don Juana albo Casanovy – która towarzyszyła mi długo i w pewien sposób przeszkadzała w rzeczywistych romansach”³².

Claude McKay, którego pragnienie literackiej sławy i seksualnego wyzwolenia było zbieżne z dążeniami Eastmana, nie potrafił się oprzeć urokowi starszego i bardziej niż on opromienionego sukcesami człowieka – kogoś, kim on sam bardzo pragnął się stać. Latem 1922 roku napisał do Eastmana: „Kocham twoje życie – bardziej niż twoją poezję i bardziej niż twoją osobowość. To moja postawa wobec wszystkich artystów. Może to niezdrowe, ale życie fascynuje mnie swymi namietnościami”³³. McKay kolejny raz i znowu ze starszym od siebie białym nawiązał relację, w której ten drugi pełnił rolę mentora. Eastman, podobnie

* American Civil Liberties Union (ACLU) – amerykańska organizacja, której celem jest ochrona praw obywatelskich gwarantowanych przez konstytucję (przyp. tłum.).

jak wcześniej Jekyll, udzielał mu ojcowskich porad oraz finansowego wsparcia, a oprócz tego pomagał mu wydawać wiersze. Taki stan rzeczy utrzymywał się przez resztę życia McKaya. W tym przypadku jednak, w przeciwieństwie do kontaktów z Jekylllem, nic nie wskazuje na to, że ich relacja miała jakikolwiek kontekst homoseksualny. Jednakże, podobnie jak to było za czasów przyjaźni z homoseksualnym racjonalistą Jekylllem, McKay pod okiem białych radykałów poszerzał swoją wiedzę, tym razem poznając ideologię amerykańskiego ruchu *négritude**. Jego najslawniejszy wiersz *If We Must Die* („Skoro musimy umrzeć”), który stał się natchnieniem dla kilku pokoleń czarnoskórych mieszkańców Ameryki, ukazał się w 1919 r. w lipcowym wydaniu „Liberatora”, którego redaktorem był Eastman. Sześćdziesiąt lat później wiersz ten odnaleziono wśród utworów, będących inspiracją dla czarnych, którzy opanowali więzienie Attica State Prison w Nowym Yorku. Magazyn „Time” uznał wówczas, że jeden z siedmiu utworów napisanych w 1919 roku przez McKaya do lipcowego wydania „Liberatora” jest „wierszem nieznanego więźnia, chropawym, ale poruszającym swoją heroiczną manierą, zatytułowanym *If We Must Die*”³⁴.

Eastman, podobnie jak McKay i Van Vechten, poślubił swoją miłość z dzieciństwa i razem z żoną przeprowadził się do Nowego Jorku. Tutaj to, o czym opowiadał na spotkaniach redakcyjnych „The Masses” w połączeniu z tym, co zwykle określa się mianem żądzy lub lubieżności, doprowadziły do rozpadu jego małżeństwa. Kiedy w Rosji wybuchła Rewolucja Październikowa, Eastman i McKay zauważyli, że rewolucja światowa zdaje się urzeczywistniać ich własne przekonania na temat seksualnego wyzwolenia. Nie sposób było oprzeć się pokusie, żeby tam pojechać i na własne oczy zobaczyć, jak toczy się rewolucja. Dokładnie tak samo sto trzydzieści lat wcześniej postąpiła Mary Wollstonecraft i angielscy radykałowie, kiedy zjechali do Paryża, aby być świadkami rewolucji francuskiej.

Zanim jeszcze stał się seksualnym rewolucjonistą, tenże sam Max Eastman napisał:

Składając deklarację spontanicznej niezależności, starałem się zmanifestować moje prawo do bycia zmiennym i niestałym poetą, którym jestem. Był to początek wojny, w której partyzanckie, rozproszone, obdarte i źle uzbrojone siły charakteru kierowane przez takiego poetę w żadnym razie nie mogłyby zwyciężyć. Ida, ze swoją tradycyjną moralnością, wspierana przez moją odziedziczoną po przodkach prawosć, wdara się w mą chimeryczność i wątlą teoretyczną obronę niczym bitewny czołg³⁵.

Jednak w Związku Radzieckim, „nowej krainie wolności”, bieguny moralności zostały odwrócone. Teraz ciężar dowodu spoczął na kobiecie, która chciała przestrzegać tradycyjnych wartości, takich jak monogamia, wierność i troska o dzieci. Moralność seksualna została uznana za względną, gdyż przynależną jednej ze społecznych klas, a to ją dyskredytowało, bowiem program komunistyczny zakładał zniesienie wszelkich różnic klasowych. Eastman natychmiast dostrzegł ową zależność. Ponadto zauważył w tym również ukrytą skłonność do uogólniania

* Ruch literacki i polityczny zapoczątkowany w 1930 roku w Paryżu (przyp. red.).

i generalizowania. Skoro zniesienie w jednym z państw „ograniczeń wolności wyboru w relacjach seksualnych” mogło wywrzeć tak dobroczynny wpływ na jego niespokojne sumienia, pomyśleć tylko, cóż to by był za raj, gdyby rewolucja objęła cały świat! Oznaczałoby to powstanie nowego porządku, w którym żadna żona nie byłaby w stanie wzbudzić w niewiernym mężu najmniejszego nawet poczucia winy. Perspektywa uzyskania moralnej legitymizacji wystarczyła, aby sprawa bolszewicka przekształciła się w świętą krucjatę, na którą wyruszyli występni seksualnie pielgrzymi z całego Zachodu, dla których pamięć o nieszczęśliwej miłości nadal była żywa. Proletariusze całego świata musieli tylko pozbyć się kąpielowych strojów. „W domu trochę brzydził mnie ów rodzaj wyzwolenia, któremu moi przyjaciele-radykałowie dawali wyraz na odosobnionych plażach” – pisze Eastman. W Związku Radzieckim wkrótce jednak przyzwyczaił się do tej „rajskiej wolności”, ponieważ było na to przyzwolenie władz, których dążeniem było zanieść podobne wyzwolenie całemu światu³⁶. Raj seksualnego wyzwolenia mógł się ziścić o tyle, o ile odwoływał się i aspirował do powszechności. Mógł być skutecznym remedium na wyrzuty sumienia, ale jedynie wówczas, kiedy był legitymizowany przez rządzących. A jeśli tak, czy mógł istnieć ku temu lepszy sposób niż potajemne usunięcie Boga i Jego praw z areny życia publicznego, a następnie w imię szczytnych moralnych celów uczynienie tej wizji normą dla całego świata? Cały świat bez strojów kąpielowych, bez rządzących żon i przygnębionych kochanków, świat pozbawiony winy! Nic dziwnego zatem, że Eastman i inni seksualni rewolucjoniści nawracali się masowo na bolszewizm. Był ich największą nadzieją.

Dzięki podróży do „nowej krainy wolności” Eastman nawet znalazł taką żonę, której bezskutecznie szukał dla siebie w Ameryce. W końcu zamieszkał z Eleną Krylenko w jej moskiewskim mieszkaniu, a ich związek w środowisku „ówczesnej sowieckiej bohemy najbardziej przypominał małżeństwo”³⁷. Kiedy Max opowiedział jej o Ninie i ich romansie pod jałtańskim niebem, Elena trochę posmutniała, ale w końcu pogodziła się z tym i pozwoliła mu nawiązywać tyle romansów, ile tylko zapragnie. Według tego, co pisze Eastman, Elena była do tego stopnia zdruzgotana samobójczą śmiercią ojca, że złożyła „dziecinną przysięgę... że kiedy dorośnie, wyjdzie za mąż za mężczyznę podobnego do ojca i pozwoli mu kochać wszystkie kobiety, jakie tylko zechce”³⁸. Max raczej nie starał się jej tego wyperswadować. Uważał to za spełnienie swoich marzeń. Jeśli zaś mógłby to przypisać jakiemuś freudowskiemu zapętleniu istniejącemu w relacjach między Eleną i jej ojcem, to tym lepiej. W takim przypadku jego niewierność można by przedstawić jako element terapii ich obojga. Eastman podkreśla doniosłość roli władz w legitymizowaniu wyzwolenia seksualnego: „Destabilizacja porządku społecznego, do której doprowadził komunizm, zachwiała również seksualnym sumieniem każdego człowieka, przynajmniej na pewien czas”³⁹. Świat miał się rychło przekonać, że to samo twierdzenie, tylko odwrócone, również jest prawdziwe.

ROZDZIAŁ 15

MOSKWA, 1922

McKay, podobnie jak Eastman, po przyjeździe do Moskwy również zauważył tam wyraźny regres moralności. Claude wyjechał ze Stanów Zjednoczonych w połowie września 1922 roku; zatrudnił się jako palacz okrętowy na statku handlowym, który płynął do Anglii. Po krótkim pobycie na Wyspach, gdzie starał się nawiązać kontakty z tamtejszymi radykałami w celu uzyskania referencji niezbędnych dla wzięcia udziału w IV zjeździe Trzeciej Międzynarodówki, przyjechał do Berlina. Czekał tam na „listy uwierzytelniające”, odwiedzał berlińskie kabarety, gdzie „prezentowano wręcz skrajne postaci erotomanii”, a „młodzi obojga płci... systematycznie korzystali w nich ze swoistej nudystycznej kolonii”¹. McKay przybył do Moskwy pod koniec października, tydzień przed otwarciem IV zjazdu, który miał się rozpocząć 5 listopada 1922 roku. Od razu urzekła go pogodna atmosfera, która w tamtych czasach panowała w bolszewickiej Rosji. Max Eastman radosne nastroje ludności przypisywał później powrotowi prosperity, która pojawiła się, kiedy władze, zgodnie z forsowaną przez Lenina Nową Polityką Ekonomiczną, zezwoliły na szersze upowszechnienie przedsiębiorczości prywatnej. To, że McKay był czarnoskóry, tylko przysporzyło mu popularności wśród komunistycznych polityków, którzy okazywali mu więcej względów oraz przychylności niż jakimkolwiek innemu, białoskóremu członkowi oficjalnej delegacji komunistów ze Stanów Zjednoczonych – i to samo dotyczyło również zwykłych, szarych obywateli radzieckiej Rosji. McKay opisał to w swojej autobiografii:

Nigdy, w całym moim życiu nie czułem się bardziej dumny z tego, że jestem Afrykaninem, czarnym, i miałem ku temu powody. Nigdy nie zapomnę, kiedy pierwszy raz podrzucano mnie w górę. Nigdy wcześniej czegoś takiego nie widziałem i nie miałem pojęcia, że to rosyjski obyczaj. Przed rozpoczęciem zjazdu ulice

Moskwy wypełniały rozentuzjarmowane tłumy. Kiedy chciałem pospacerować po Twerskiej, nagle otoczyło mnie mnóstwo ludzi, wiele razy podrzucali mnie w górę, a następnie ponieśli na ramionach. Pierwsi zrobili to cywile. Za ich przykładem poszli żołnierze. Żołnierzy naśladowali marynarze i ci podrzucali mnie w górę najwyżej. W drodze z Moskwy do Piotrogradu i z Piotrogradu do Moskwy jedne po drugich spotykały mnie same przyjemne zaskoczenia, wszędzie fetowano mnie nader wystawnie. Płynąłem na fali ujmującego uniesienia. Traktowano mnie niczym ucieleśnioną czarną ikonę. Głód się skończył, rozkwitała NEP, ludzie byli po prostu szczęśliwi. Byłem pierwszym czarnym, który przyjechał do Rosji po rewolucji i chyba powszechnie widziano we mnie pomyślny omen! Tak, właśnie tak było. Traktowano mnie niczym czarną ikonę².

McKay zauważył również, że jednocześnie coraz lepiej powodzi mu się jako pisarzowi. Za artykuły, opowiadania i wiersze, które drukował w „Izwestii” płacono mu znacznie więcej niż autorom rosyjskim. Oprócz tego był w ustawicznym ruchu: występował publicznie, odwiedzał radzieckie jednostki wojskowe, wygłaszał przemówienia. W autobiografii wspominał:

Fotografia mojej czarnej twarzy była powszechnie znana pośród najwyżej postawionych członków sowieckich władz. Wyprowadzono mnie z dotychczasowego, brzydkiego mieszkania i umieszczono w jednym z najwygodniejszych i najlepiej ogrzewanych moskiewskich hoteli. Powiedziano mi: „Możesz zamawiać wino i co tylko zechcesz, zupełnie bezpłatnie”. Jakże jednak miałem z tego korzystać, skoro, żeby sprostać ciągłym zaproszeniom na przyjęcia, potrzebowałbym tysiąca ust i tysiąca żołądków? Gdziekolwiek chciałem się udać, miałem do dyspozycji samochód. Cokolwiek chciałem robić, robiłem to. Co miałem ochotę powiedzieć, mówiłem. Pierwszy raz w życiu doświadczyłem, co to znaczy być uprzywilejowaną osobistością. I to w Ojczyźnie Komunizmu! Cieszyłem się tym!³

Choć w tamtych czasach nie nazywano tego w taki sposób, McKay stał się beneficjentem radzieckiej odmiany akcji afirmatywnej. Tak wówczas, jak i teraz oznaczało to wejście w układ „coś za coś”. Faworyzowano go jako pisarza w zamian za popieranie sowieckiego reżimu. Za królewskie przyjęcie w Moskwie oczekiwano od niego, że będzie krytykował Stany Zjednoczone i w ten sposób zjedna czarnych dla sprawy komunizmu. McKay, przynajmniej początkowo, nie miał absolutnie nic przeciw temu. Wywiązując się z niepisanej umowy, napisał zbiór esejów zatytułowany *Negroes in America*. Napisał tam między innymi: „Nasza epoka jest epoką sztuki czarnych. Hasłem przewodnim świata sztuki jest dzisiaj «powrót do prymitywizmu»”. „Futuryści i impresjoniści zgodnie wywracają wszystko na nice, próbując przyswoić sobie mądrość prymitywnych Murzynów”⁴. Bolszewikom przyświecał ten sam cel, a świadczy o tym promowanie przez nich osoby McKaya. Rychło jednak McKay, podobnie jak to często czynią beneficjenci akcji afirmatywnych, zaczął się zastanawiać, czy rzeczywiście zasługuje na tyle uwagi i atencji, którymi szczerze obdarzali go bolszewicy.

Dostrzegł również, że wyzwolenie seksualne ma swoje minusy „W 1922 roku wyjechałem z Ameryki w doskonałej kondycji, kompletniejszy nawet niż byłem w chwili narodzin”. Słowo „kompletniejszy” wydaje się mieć tutaj dziwne zastosowanie. Trudno rozstrzygnąć, czy jest to jakaś naleciałość z języka używanego na Jamajce, czy też ma ono bardziej metafizyczny wymiar i znaczy tyle co integralność. Cokolwiek nim kierowało, kiedy użył tego słowa, opowiada dalej o pogarszającym się stanie swego zdrowia, a przyczyną tego stanu rzeczy upatruje w przyjeździe do Rosji. Wiosną 1923 roku poczuł „martwość w lewym boku”; „moja twarz stopniowo puchła, i zaczęła wyglądać niczym czekoladowy suflet”⁶. Po tym, jak w Piotrogradzie usunięto mu ząb, napisał, że czuje się „dosyć niezdrów”. Zanim latem 1923 roku przyjechał do Niemiec, cierpiał na powracające ataki gorączki i bóle głowy; stan ten utrzymywał się przez trzy miesiące. Stan zdrowia nie przeszkodził mu jednak odwiedzać tych samych kabaretów, w których był rok wcześniej, a bywał w nich w towarzystwie Charlesa Ashleigha, komunista i homoseksualista, którego poznał podczas pobytu w Anglii. W październiku 1923 roku wyjechał z Berlina do Paryża: „skonsultowałem się z francuskim specjalistą, który doradził mi natychmiast udać się do szpitala”⁷. McKay nigdzie nie zdradził, jaką diagnozę postawił lekarz; pisze tylko, że kiedy nieco wydobrzył, usłyszał od niego: „Jest pan młody, ma wspaniały organizm i na pewno pan wyzdrowieje, o ile tylko będzie prowadził spokojny tryb życia i trzymał się z dala od pokus wielkich metropolii”⁸.

McKay zaraził się syfilisem. Mimo że nie wspomina o tym w swojej autobiografii, ujawnił to w listach do Alaina Locke’a, redaktora „The New Negro”, oraz Maxa Eastmana. Biograf McKaya wyraża zdziwienie i niejaką konsternację faktem, że pisarz wyjechał z Moskwy, będąc tam u szczytu sławy i powodzenia:

W czasie pobytu w Moskwie odniósł polityczny sukces, ale wydaje się, że był on sprzeczny i w pewien sposób mało istotny w porównaniu z sukcesem czysto literackim, do którego dążył. Własne wiersze wydawały mu się zbyt mało znaczące i ważne w zestawieniu ze sławą, którą mu przyniosły. Czuł, że aby rzeczywiście się sprawdzić, musi kontynuować literacką karierę⁹.

McKay nie wyjaśnia, dlaczego wyjechał z Rosji, ale z jego korespondencji wynika jasno, że pojechał do Berlina a później do Paryża, żeby się leczyć. Są zatem wszelkie podstawy, aby przyjąć, że z tego samego powodu opuścił Moskwę. W owym czasie leczenie choroby wenerycznej polegało na przyjmowaniu przez pacjenta ściśle określonych dawek toksycznych metaloidów, takich jak rtęć i arsen. Jeżeli dawka nie była właściwie dobrana, lekarstwo albo w ogóle nie zapobiegało postępowi choroby, albo powodowało zatrucie, a nawet uśmiercało chorego. W przypadku syfilisu okres inkubacji choroby wynosi od dziewięciu do dziesięciu dni. Symptomy wtórne, na przykład ataki gorączki, które pojawiły się u McKaya latem 1923 roku, kiedy przebywał w Berlinie, mogą występować w dowolnym czasie, cztery do sześciu miesięcy od zainfekowania. Oznacza to, że

McKay wedle wszelkiego prawdopodobieństwa zaraził się syfilisem w Związku Radzieckim, kiedy komuniści fetowali go jako „czarną ikonę”. Najprawdopodobniej starał się również leczyć w Rosji, ale na skutek fatalnego stanu, w jakim pięć lat po rewolucji znajdowała się sowiecka służba zdrowia, otrzymywał zapewne niewłaściwe dawki medykamentów, co wywołało u niego częściowy paraliż oraz opuchnięcie twarzy – są to objawy charakterystyczne dla zatrucia arsenem lub rtęcią. Kompetencje lekarza odgrywały w takich przypadkach decydującą rolę. Wiemy, że McKay wyjechał do Berlina, żeby otrzymać tam lepszą opiekę lekarską. Zrezygnował z obiecującej kariery czarnego apologety komunizmu, żeby nie umrzeć na chorobę weneryczną i uniknąć otrucia przez lokalnych medyków.

W autobiografii McKay ani razu nie wspomniał, na co był chory, ale aluzje do choroby i opis stanu umysłu, którego była przyczyną, odnajdujemy w poemacie, napisanym w okresie, „kiedy w szpitalu dochodziłem do zdrowia”. Wiersz nosi tytuł *The Desolate City* i jest „w dużej mierze symbolicznym, wieloaspektowym obrazem kliniki, mojego otoczenia, stanu zdrowia i ducha”:

*My spirit is a pestilential city,
With misery triumphant everywhere,
Glutted with baffled hopes and human pity.
Strange agonies make quiet lodgment there:
Its sewers bursting ooze up from below
And spread their loathsome substance through its lanes,
And blocking all the motions of its veins:
Its life is sealed to love or hope or pity,
My spirit is a pestilential city ...
And all its many fountains no more spurt;
Within the damned-up [sic] tubes they tide and foam,
Around the drifted sludge and silted dirt,
And weep against the soft and liquid loam.
And so the city's ways are washed no more,
All is neglected and decayed within,
Clean waters beat against its high-walled shore
In furious force, but cannot enter in:
The suffocated fountains cannot spurt,
They foam and rage against the silted dirt¹⁰.*

Cały poemat jest oczywistym, metaforycznym przedstawieniem choroby wenerycznej, ale mimo to McKay w autobiografii oczywistości tej zaprzecza. Znaczące jest tutaj nie tyle to, że nie wspomina o swojej chorobie bądź czyni to w sposób zawoalowany, który jest świadectwem czegoś, co w innej naszej książce nazwałem syndromem Dimmesdale'a¹¹. Znamienny jest fakt, że dwie strony wcześniej McKay pisze, że „nie miał żadnej obsesji na punkcie seksu”. Odnosząc się do twierdzeń komunistycznych krytyków, że *Home to Harlem* jest jego ledwie zawoalowaną autobiografią, McKay odpowiedział:

Nigdy nie zamierzałem zakłamywać życia, jak czynią to wygłaszający kazania czarni świętoszkowie przystrojeni w pożyczone szaty zakłamej białej przyzwoitości. Nie mam żadnej obsesji na punkcie seksu. W moim pisaniu nie naśladowuję anglosaskiej pruderii. Nie wzniosłem się na ów wysoki stopień cywilizowanej kultury, gdzie mogę osiągnąć sukces, pisząc rzeczy starannie wyabstrahowane od rzeczywistości. Nie potrafię jednak aż tak sam sobie schlebiać, żeby twierdzić, że Jake z *Home to Harlem* to ja. Moje przeklęte białe wykształcenie ograbiło mnie ze znacznej części naturalnej witalności, czystej energii, prostej, nieostentacyjnej siły Jake'ów Czarnej Rasy¹².

Można odnieść wrażenie, że McKay zbyt gorliwie zaprzecza. Cały jego poemat to przecież zbiór wyrzutów sumienia wywołanych prowadzeniem takiego, a nie innego życia seksualnego, połączonych z nostalgią za dzieciństwem sprzed inicjacji seksualnej, kiedy nie ciążyło nad nim widmo choroby.

*There was a time, when, happy with the birds,
The little children clapped their hands and laughed;
And midst the clouds the glad winds heard their words
And blew down all the merry ways to waft
The music through the scented fields of flowers.
Oh, sweet were children's voices in those days
Before the fall of pestilential showers¹³.*

Ocena, czy McKay miał „obsesję na punkcie seksu”, czy też nie, zależy od tego, jak to sformułowanie rozumieć; widać jednak, że umysł zaprzętały mu „zatkane fontanny”, które „nie mogą wytrysnąć” i inne metaforyczne nawiązania do wenerycznej choroby. Jego twierdzenie, że „nie ma obsesji na punkcie seksu” jest mniej więcej tak samo prawdziwe, jak podtrzymywanie tezy, że *Home to Harlem* nie ma charakteru autobiografii. Ponadto do kwestii seksu niepotrzebnie i w sposób nieuzasadniony miesza sprawę przynależności rasowej. Wspomina o „anglosaskiej pruderii”, oraz „zakłamej białej przyzwoitości”, następnie skarży się, stwierdzając: „przeklęte białe wykształcenie ograbiło mnie ze znacznej części naturalnej witalności, czystej energii, prostej, pozbawionej buty siły Jake'ów Czarnej Rasy”.

Pamiętając o osobistych doświadczeniach McKaya, trudno zrozumieć, na czym opiera on tezę, że cechą przedstawicieli białej rasy jest pruderyjność w relacjach seksualnych. Walter Jekyll, pierwszy spośród jego białych mentorów, najprawdopodobniej wciągnął go w homoseksualne stosunki, a jeśli nawet tak nie było, to z pewnością zapoznał McKaya z poglądami i argumentacją, które je miały usprawiedliwiać. Jekyll był również jedną z tych osób, na pomoc których McKay zawsze mógł liczyć. To właśnie on udzielał mu wsparcia finansowego, dzięki któremu przyszły McKay mógł wyjechać do Stanów Zjednoczonych i osiąść w Harlemie.

Max Eastman, drugi z ważnych białych mentorów McKaya, z równym zapałem popierał jego postawę i poglądy w kwestii wyzwolenia seksualnego. Najważniejszą część swego „przeklętego białego wykształcenia” McKay zawdzięczał właśnie Jekyllowi

i Eastmanowi. Ono z kolei zawiodło go na manowce seksualnego braku umiaru, którego konsekwencją było zarażenie się chorobą weneryczną. To właśnie syfilis był tym, co „ograbiło” McKaya z „naturalnej witalności, czystej energii, prostej, nieostentacyjnej siły”, które uważa za cechy Czarnej Rasy. Innymi słowy, poglądy McKaya na kwestię rasy są niczym innym, jak zawoalowanym sprzeciwem wobec seksualnej moralności swoich mentorów, którzy byli dla niego kimś w rodzaju przybranych ojców. McKay początkowo poszedł za ich przykładem i odkrył nagle, że zaprowadziło go to do zakażenia się wyniszczającą chorobą weneryczną. „Przeklęte białe wykształcenie” przekazane mu przez Jekylla i Eastmana, „ograbiło” go z „naturalnej witalności... Czarnej Rasy”, co w tym konkretnym przypadku jest prawdopodobnie nawiązaniem do przekonania ojca McKaya i jego samego z okresu dzieciństwa.

Przytoczony fragment ma takie właśnie znaczenie albo nie ma żadnego sensu, jako że McKay zarówno w berlińskich kabaretach, jak i w robotniczym raju Związku Radzieckiego przekonał się przecież, że kwestia wyzwolenia seksualnego nie jest bynajmniej monopolem czarnych. Aspekt rasowy nabierał tu znaczenia dopiero w świetle dążenia czarnych do wyzwolenia i równości. McKay, w identyczny sposób jak Lenin i Carl Van Vechten, chciał wykorzystać kwestię rasową jako narzędzie dla podważania zasad moralności. Aby uczynić to w odniesieniu do siebie, uzasadnienie „rasowe” nie było mu wcale potrzebne, stanowiło jednak wygodne usprawiedliwienie przekraczania norm, które wpajali mu jego czarni, chrześcijańscy rodzice przynależący do klasy średniej. Gdyby McKay potrafił wykazać, że zachowania seksualne są zależne od przynależności rasowej, oznaczałoby to, że nie miał nad nimi żadnej kontroli, a co za tym idzie, nie można by go było obwiniać za naganne postęпки, których się dopuszczał od separacji z żoną w Nowym Jorku począwszy. Im konsekwentniej McKay brnął w tego rodzaju zachowania, tym bardziej pociągająca wydawała mu się koncepcja „rasowych” cech seksualności, a powód ku temu był prosty; w misterny sposób uwalniała go od jakiegokolwiek winy.

Opisując kulturalne życie Paryża z roku 1923, okoliczności powstania poematu *Desolated City*, miejsce, gdzie był leczony z choroby wenerycznej, oraz niewłaściwe i szkodliwe leczenie, któremu go poddawano, McKay ponownie podejmuje temat seksu. Dziesięć stron po opisie „zatkanych fontann”, które „nie mogą wytrysnąć”, stwierdza:

Seks nigdy nie był dla mnie większym problemem. Bawiłem się w seks jako dziecko w zdrowy i nieszkodliwy sposób. Kiedy miałem siedemnaście, może osiemnaście lat, poznałem w pełni siłę popędu [seksualnego], a także dziwne aspekty i komplikacje życia seksualnego. Wyrastałem w rozległej wiejskiej krainie i chociaż problemy oraz kurioza seksualności również i tam się pojawiają, są inne niż te, które właściwe są miastu. Nigdy nie robiłem z seksu problemu. Kiedy dorosłem, miałem szczęście przeczytać wiele najrozmaitszych książek z biblioteki brata i szybko stałem się intelektualnie obeznany z problemami, które wiążą się z seksem. Na płaszczyźnie fizycznej były one jednak ograniczone do minimum. A im częściej podróżowałem, im bardziej posuwałem się w latach i zyskiwałem coraz to więcej doświadczenia, tym mniejsze się one stawały¹⁴.

Po tym wstępie McKay zwraca uwagę czytelnika na kwestię rasy:

Co zatem było moim największym psychologicznym problemem? Była nim kwestia koloru skóry. Świadomość rasowa stanowiła źródło moich niepokojów. Było to coś, czemu moi biali koledzy-ekspatrianci mogli okazywać sympatię, ale nie byli w stanie zrozumieć, gdyż nie byli czarni jak ja. Nie będąc czarnymi i nie potrafiąc dostatecznie wnikliwie wejrzeć w głębię istoty bycia czarnym, niektórzy z nich uważali nawet, że być może wolałbym być biały jak oni. Nie potrafili pojąć, że wcale nie pragnę zamienić moich czarnych dylematów na ich białe problemy. Przy całej swojej wiedzy i wyrafinowaniu, nie umieli zrozumieć instynktownej, zwierzęcej, czysto fizycznej dumy czarnego człowieka zdecydowanego pozostać sobą, jednocześnie tak jak oni wiodącego proste, cywilizowane życie. A było tak, ponieważ wykształcenie i wychowanie, które odebrali w swoim białym świecie, każało im widzieć w kolorowym kogoś gorszego bądź egzotyczną ciekawostkę¹.

McKay kolejny raz nazbyt gorliwie zaprzecza, a kwestia rasy znowu służy mu za przykrywkę dla poczucia winy, której źródłem był seks. Faktem jest, że problemy wiążące się z tą właśnie sferą życia wcale nie zmniejszały się „im częściej podróżował, im bardziej posuwał się w latach i zyskiwał coraz to więcej doświadczenia”. Prawda, którą starał się zataić przed czytelnikami swojej autobiografii, była dokładnie odwrotna. Skutkiem podróży i doświadczeń było zarażenie się syfilisem; dręczyło go to bardzo, a świadectwem tego jest napisany przez niego poemat, który świadomie zamieścił w autobiografii, żeby czytelnik, który potrafi czytać między wierszami, mógł dotrzeć do sedna jego rozterek. Wyjaśnienie: „źródłem moich niepokojów” była „świadomość rasowa” jest tak samo nieprzekonujące. Nikt nie może zaprzeczyć, że rasizm był w latach dwudziestych rzeczywistym problemem, a McKay doświadczył go na własnej skórze najpierw w postaci segregacji rasowej na Południu, później zaś będąc świadkiem rozwoju nazizmu w Niemczech. Nie zapominając o tym, trudno jednak uznać, że padł ofiarą rasizmu; w rzeczywistości było dokładnie odwrotnie. Od początku kariery biali popierali go i promowali jako pisarza, nierzadko, tak jak to miało miejsce w Związku Radzieckim, wyłącznie dlatego, że był czarny. McKay nie był wcale ofiarą dyskryminacji, ale korzystał z tego, że go faworyzowano. Kiedy ostrzeżono go, żeby nie jechał do Zagłębia Ruhry, gdyż stacjonują tam okupacyjne oddziały Senegalczyków, McKay udał się do Berlina, gdzie przekonał się, że wstęp do tamtejszych pubów i kabaretów w jego przypadku nie nastręcza najmniejszych przeszkód i nie naraża go na żadne niebezpieczeństwo. W Niemczech nie zauważył i nie doświadczył żadnych przejawów antymurzyńskich uprzedzeń rasowych. To samo odnosi się do sposobu traktowania jego osoby przez amerykańskich radykałów, na przykład Eastmana, który przez całe jego życie wspierał go finansowo i pomagał w literackiej karierze.

Rasa i seks w poglądach McKaya są ze sobą nierozzerwalnie związane. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to, co głosi, jest tylko powtórzeniem odwróconych o sto osiemdziesiąt stopni haseł i ideologii Ku Klux Klanu. „Biała” cywilizacja jest zła; seksualnie wyzwolona „czarna” rasa jest dobra. W istocie jednak jest to bardziej

skomplikowane. Zza pokrzykiwań na temat rasy wyłania się uczucie rozczarowania tak zwanym wyzwoleniem seksualnym. W kwestii rewolucji seksualnej McKay poszedł za przykładem swoich białych mentorów, a konsekwencją tego była choroba weneryczna. Mimo to jednak nie potrafił stawić czoła problemowi, który wynikał wszak z tego, że wybrał postawę seksualnej nieodpowiedzialności. Zamiast to uznać, za własne zaniedbania i błędy wolał obwiniać „białą” cywilizację. W ten sposób przecierał szlaki, którymi podążyło za nim wielu innych. Im powszechniejsze we wspólnocie czarnych stawały się rozmaite dysfunkcje seksualne, tym bardziej jej przywódcy byli skłonni obwiniać za nie biały rasizm. Afrocentryzm pojawił się w tym samym czasie, kiedy w odizolowanym środowisku czarnych instytucja rodziny przeżywała okres upadku. Przekonaniem o wartości i niezależności kultury czarnych, podobnie jak patriotyzmem, posługiwali się często zwykli łajdacy, widząc w nim dla siebie ostatnią deskę ratunku. McKay nie był pod tym względem wyjątkiem. Przyjęcie tezy o szczególnym dynamizmie związku między rasą a seksem ma tu kluczowe znaczenie i pod wieloma względami stanowi *locus classicus* filozofii McKaya.

W listopadzie 1923 roku McKay opuścił paryski szpital wyleczony na tyle, na ile było to możliwe w tamtych czasach, kiedy syfilis leczyło się precyzyjnie odmierzonymi dawkami trujących substancji. W grudniu zarabiał na życie, pozując nago w malarskich atelier. Opisał to w swojej drugiej powieści zatytułowanej *Banjo*; pojawia się w niej postać Raya, ta sama, którą w *Home to Harlem* uczynił swoim autobiograficznym *alter ego*. Ray mówi Banjo, tytułowemu bohaterowi książki, że wszyscy studenci „byli zagorzałymi modernistami”. Dlatego też interesował ich Ray, który podobnie jak McKay dla komunistów w Moskwie, był dla nich „czarną ikoną”. W paryskim środowisku „zagorzałych modernistów” Murzyn zaczął być synonimem „pierwotnej prostoty”. Miała ona wyraźnie seksualny wydźwięk, czego świadectwem będzie nowatorski obraz Pabla Picassa *Panny z Awinionu*, który co prawda powstał niemal dwadzieścia lat wcześniej, nim McKay zaczął w Paryżu pozować tamtejszym studentom malarstwa, ale dopiero wówczas udostępniono go szerszej publiczności. Inspiracją dla Picassa była afrykańska rzeźba i maski, ale te ostatnie umieścił na twarzach prostytutek, co bardzo odpowiadało białym Europejczykom poszukującym rozmaitych sposobów podkopywania i negowania własnego moralnego dziedzictwa. Tytuł *Panny z Awinionu* nawiązuje do barcelońskiej dzielnicy czerwonych latarni, nie zaś do francuskiego miasta, będącego niegdyś stolicą papieżstwa; charakterystyczne, że ów nurt o w istocie seksualnym charakterze, został zapoczątkowany w burdelu. Uznano, że Afryka to znacznie ciekawsze odniesienie, a wojeryzm, ewidentnie w dziele Picassa obecny, miał zyskać dzięki temu pozory kulturowego relatywizmu. Picasso zdawał się mówić, że Afryka jest miejscem bliskim natury, gdzie pozamałżeńskie kontakty seksualne są rzeczą zwykłą, naturalną i, inaczej niż w Europie i Ameryce, nie wywołują poczucia winy, lęków ani kompleksów.

Jako że Ray był świadomy faktu, iż jego naturalność dla wielu jest atrakcyjna, uznał, że będąc w Paryżu postrzegany jako „czarna ikona” może na tym zarabiać

znacznie więcej niż dotąd, o ile tylko fakt posiadania czarnego ciała uatrakcyjni odpowiednio dobranymi teoriami z dziedziny krytyki sztuki. Ray tak o tym mówi w *Banjo*:

Niektórzy z nich pytali mnie, czy już wcześniej widziałem afrykańskie rzeźby. Odpowiedziałem, że tak i że mi się podobały. Powiedziałem im, że w afrykańskich rzeźbach najbardziej porusza mnie wrażenie doskonałego mistrzostwa i spokojnej pewności siebie, które we mnie wywołują. Chyba zaciekało ich, co miałem do powiedzenia, a sami dużo mówili o naturalnej prostocie, kolorze i „czystej formie” od Cezanne’a po Picassa. Ich nagi dzikus szybko stawał się częścią tego, co cywilizowane¹⁶.

Popularność i uznanie, które zyskał sobie McKay wśród „zagorzałych modernistów”, w dużej mierze nie wynikała wcale z faktu, że był czarny, ale z tego, że mówił im to, co pragnęli usłyszeć: Afryka jest skarbnicą naturalnych zalet i cnót. To, że dotyczyły one nieomal tylko i wyłącznie seksualności, wynika jasno z wyboru, którego dokonał Picasso, który na obrazie będącym premodernistycznym przedstawieniem hiszpańskiego domu publicznego nawiązał do sztuki Czarnego Łądu. McKay mówi wprost, że sprzedawanie się również nie było mu obce. „Za prywatne spotkania dostawałem dodatkowe pieniądze, płacono za nie lepiej niż w szkole”¹⁷ – wyjaśnia Ray. We wcześniejszych fragmentach autor nader często posługuje się elipsą, pozostawiając czytelnikowi wolne pole dla snucia własnych domysłów oraz interpretacji. Oprócz wzmianki, która pozwala nam przyjąć, że brał pieniądze za seksualne usługi, McKay ujawnia też, że płacono mu także za równie dwuznaczną aktywność w sferze intelektualnej. Płacono mu za to, żeby był żywym potwierdzeniem słuszności modernistycznej wizji naturalnej, nieokiełznanej seksualności i to nie tylko w pełnych przeciągów paryskich atelier – w Moskwie był opłacany przez komunistów, a w Nowym Jorku przez wydawców, którzy *Home to Harlem* przedstawiali jako kontynuację *Nigger Heaven*, napisaną z punktu widzenia Afroamerykanki. „New York Times” nazwał *Home to Harlem* „czymś rzeczywistym, całą prawdą o Harlemie opisanym od wewnątrz”. Louis Sherwin z „New York Sun” dostrzegł w jej opublikowaniu odzwierciedlenie „negrofilskiej pasji, która już lata temu opętała tamtejszych literatów”¹⁸.

Jak się okazuje, nowoczesność była wyłącznie intelektualną negrofilią. Aby być prawdziwie czarnym, McKay musiał przyjąć ideologię seksualnego naturalizmu, tak bliskiego zagorzałym paryskim modernistom. Picasso, okazuje się, był hiszpańskim negrofilem, który przeniósł tę estetykę na grunt francuski, a z czasem dało to początek ruchowi, który nazwano później sztuką nowoczesną. McKay zaś był czarnym, który nie miał nic przeciw temu, aby w tej sprawie widziano w nim żarliwego modernistę i naśladowcę Picassa, którego obraz szersze grono odbiorców poznało dopiero w latach dwudziestych. Opłacono go, żeby promował swoją osobą seksualne wyzwolenie. Status „czarnej ikony”, co w rezultacie oznaczało bycie swojego rodzaju męską prostytutką, wzbudzało jednak w McKay’u wyjątkowo

mieszane uczucia, które w całej ich złożoności najlepiej oddał w powieści *Banjo*. Akcja książki rozgrywa się w starym porcie w Marsylii.

Podobnie jak w przypadku *Home to Harlem*, również w *Banjo* pojawiają się dwie zróżnicowane postaci Murzynów, które odzwierciedlają rozszczepienie osobowości autora; z jednej strony jest to czarny intelektualista i poeta, z drugiej zaś prosty, wywodzący się z niższych warstw społecznych Murzyn, kierujący się w życiu wyłącznie własnymi namiętnościami. Ray, ten sam, który w *Home to Harlem* uosabiał McKaya-intelektualistę, spiera się i dyskutuje z Lincolnem Agippą Dailym, zwanym Banjo. Ten ostatni jest w powieści wzorcowym przykładem wolnego i nieskrępowanego, czarnego ducha. Jake, odpowiednik Banjo w powieści *Home to Harlem*, również pojawia się na ostatnich kartach kolejnej książki McKaya. I Ray, i Jake, aby wieść żywot wędrowców, porzucili żony i rodziny. „Ray zmienił się bardzo, odkąd wyjechał z Ameryki. Cieszyła go rola czarnego wędrowca, którego nie krepują żadne więzi rodzinne ani patriotyczne”¹⁹. Obaj należą do tej kategorii ludzi, o których podsekretarz Moynihan będzie mówił czterdzieści lat później.

Jake informuje Raya, że wcześniej wrócił do Felice i wspólnie wyjechali z Harlemu do Chicago. Po dwóch latach pobytu w Wietrznym Mieście urodził im się syn. Wtedy postanowili się pobrać. Po upływie kolejnych dwóch lat Jake miał już dosyć Chicago, więc wrócił do Harlemu. Wkrótce jednak zrozumiał, że to nie zmiana miejsca zamieszkania była źródłem jego wewnętrznych rozterek i niepokojów. „Szybko zrozumiałem, że dla takiego facia, jak ja, to nic fajnego codziennie łączyć do pracy i co wieczór wracać do domu, do tej samej starej poduszki”²⁰. Podstawowym problemem był w jego przypadku popęd seksualny. Poza tym, „za dużo roboty w domu”²¹. Jake ostatecznie pogodził się z żoną, chociaż, jeśli o to chodzi, nie jest jasne, co właściwie porabia w Marsylii. Ray jednak rozumie go doskonale, gdyż, jak się okazuje, doświadczał czegoś bardzo podobnego. „Jesteś tysiąc razy ode mnie lepszy, Jake. Nadal jesteś z rodziną i traktujesz to serio. Ja po prostu od tego uciekłem”. Ray przyznaje się, że zostawił żonę i dziecko, a następnie zmienia temat rozmowy, proponując wypicie kolejnego drinka.

O skomplikowanych uczuciach związanych z przynależnością rasową i seksem McKay opowiada ustami Raya. W sprawie wyzwolenia seksualnego Ray nie ma jednoznacznej opinii. Z jednej strony podoba mu się swobodne życie, które prowadzi w środowisku niższych warstw czarnej społeczności, z drugiej jednak nie jest z tego powodu wolny od wyrzutów sumienia. Wyraźnie czuje się niezręcznie, kiedy musi wyznać Jake'owi, że porzucił żonę i dziecko. Problemy związane z seksem rozwiązuje w dużej mierze tak samo, jak czyni to McKay w swojej autobiografii – szuka dla nich racjonalnego usprawiedliwienia. Píše, że „Ray nienawidził cywilizacji”²². Oczywiście, najbardziej mierzi go w niej „zużyta dziewczka białej moralności”.

Chyba niczego tak nienawidzę, jak moralności chrześcijan. Jest fałszywa, zdradliwa, zakłamana, Wiem to, gdyż w twoim białym świecie sam byłem jej ofiarą i wyciągnąłem z tego taki wniosek, że świat musi się pozbyć fałszywej moralności, a przestrzegać przyzwoitości²³.

„Białą moralność” proponuje zastąpić „bogactwem fundamentalnych wartości rasowych”, których depozytariuszami są, jego zdaniem, czarni mieszkańcy Afryki:

Nie żywił takiej ufności w stosunku do Afroamerykanów, którzy dawno temu siłą wyrwani ze swego środowiska, wciąż pozbawieni korzeni, żyli pośród zjaw i blednących cieni, scherlali z powodu wewnętrznego pogodzenia się z protekcyjnym traktowaniem, społecznym negatywizmem, mieszaniami ras. Ani kiedy w college'u w Ameryce, ani kiedy stykał się z murzyńską inteligencją, nigdy nie doświadczył nawet odrobiny prostego, naturalnego ciepła ludzi, którzy w sobie wierzą, czuł to natomiast, przebywając pośród obdartych biedaków i społecznie zacofanych czarnych z jego rodzinnej wyspy. Kolorowa inteligencja starała się żyć w taki sposób, „żeby biali sąsiedzi dobrze o nas myśleli” i żeby mogła zamieszkać na ładnych „białych” ulicach²⁴.

Nietrudno podzielać niezadowolenie McKaya z powodu sytuacji wyalienowania Murzynów zamieszkujących w miejskich gettach przemysłowych miast północno-wschodniej części Stanów Zjednoczonych. Mimo to jednak alternatywa, którą przedstawia, nie jest bynajmniej równie jasna i oczywista jak potępienie tego, z czym się nie zgadzał. Czym bowiem konkretnie są „fundamentalne wartości rasowe”? Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy McKay napisał te słowa, Hitler również starał się powiązać moralność z przynależnością rasową. Życzliwość czytelnika w jeszcze większym stopniu zostaje wystawiona na próbę, kiedy staje się oczywiste, że McKay nie miał wcale z czarną Afryką więcej wspólnego niż Pablo Picasso i Carl Van Vechen. W przypadku każdego z nich mamy do czynienia jedynie z klasyczną projekcją.

W ideologii McKaya rasa niesłusznie ustanowiona została podstawą moralności. Mimo to jednak, dążenie, które stanowi rację jej istnienia, ma swoje źródło w moralności i w tym przypadku, ponieważ McKay dopuszczał się takich samych występków seksualnych, jak Van Vechten, a także (za wyjątkiem homoseksualizmu) Picasso i Eastman, Afryka fascynuje go z tego samego powodu, co ich. Kolor jego skóry ma tutaj zdecydowanie mniejsze znaczenie niż charakter. McKay postawił Afrykę na ołtarzu, ponieważ widział w niej antytezę chrześcijańskiej Europy. Pod tym względem nie różni się niczym od białych modernistów, których interesowały te same moralne (lub raczej niemoralne) cele. „Murzyńsi są najpiękniejsi i najbardziej magiczni, kiedy tańczą we wspaniałej sublimacji naturalnego afrykańskiego odczuwania seksualności... taniec ów jest kluczem do afrykańskiego sposobu i rytmu życia” – mówi Ray, który chce zakwestionować moralność wyznawaną na całym kontynencie tylko dlatego, żeby przed samym sobą usprawiedliwić własne postępowanie w sferze seksu.

McKay, do czego zresztą później się przyznał, miał w tamtym czasie nader nikłe pojęcie o chrześcijaństwie. To zrozumiałe, ponieważ wiedzę na ten temat zdobywał, wędrując po marsylskich dzielnicach czerwonych latarni. Typową przedstawicielką niemiłego mu chrześcijaństwa jest według niego siostra Geter, czarna

członkini Kościoła zielonoświątkowców, która oznajmia: „Należę do Wyznawców Ochrzczonych Zielonoświątkowym Ogniem i nie uczę się żadnych języków, a tylko języka wiary. Zostałam ochrzczona ogniem w darze języków i kiedy przekazuję Boskie przesłanie... ludzie słyszą, co mówię i rozumieją [mnie] bez względu na to, jakim językiem mówią”²⁵.

Głównym zajęciem siostry Geter jest wygłaszanie kazań przeciwko cudzołóstwu i chociaż ma ku temu powody, gdyż szerzy się ono na każdym kroku, jej antyintelektualne podejście odstręcza Raya. Langston Hughes w swojej autobiografii *The Big Sea* opisał podobne doświadczenie. „Moja ciotka powiedziała mi, że kiedy dostępujemy zbawienia, widzi się światło i coś wewnątrz nas się wydarza. I Jezus wchodzi w twoje życie!... no więc siedziałem w jej dusznym, zatłoczonym kościele i czekałem na Jezusa, żeby do mnie przyszedł”²⁶. Krytykując siostrę Geter, Mc Kay zapomniał wspomnieć, że interesuje go tylko konkretny rodzaj antyintelektualnej postawy, którą reprezentuje Banjo, jego archetyp „prawdziwego” czarnego, który we „wszystkich sprawach działa instynktownie”. Ray z kolei próbuje dociec, w jaki sposób „dodać instynktowi do pomocy intelekt”.

Intelekt, który przychodzi w sukurs instynktowi, to oczywiście odwrócenie klasycznej wizji intelektualnego życia, a także klasyczny opis ideologii i racjonalizacji. Jeśli wszystkie te elementy połączyć, zaczynamy rozumieć rzeczywisty sens ideologii modernizmu oraz rolę Murzyna jako jej symbolu. Fundamentalne wartości rasowe McKaya okazują się tylko wymówką dla kwestii o ponadrasowym charakterze, czyli modernistycznego usprawiedliwienia łamania moralności seksualnej.

Przez większą część swojej literackiej kariery McKay miotał się w sprzecznościach, które opacznie sobie tłumaczył, a być może w ogóle ich nie rozumiał. Twierdził, że jest ofiarą białego rasizmu, ale w rzeczywistości promowali go i wspierali biali mentorzy, którzy po części zastępowali mu ojca. Zachodnie społeczeństwo charakteryzowały chciwość, religijne dziwactwa oraz ideologie darwinistyczne, które McKay uznawał za „białe”, a przez to chrześcijańskie. Bunt przeciwko normom związanym z seksem nastawił go wrogo do chrześcijańskiej moralności, ale wywołane poczuciem winy zauroczenie Afryką nie zaowocowało wypracowaniem żadnego realnego kodeksu postępowania. Czym zatem były „fundamentalne wartości rasowe”? Dla McKaya, podobnie jak dla Hitlera, oznaczało to odrzucenie chrześcijaństwa – i poza tym jednym nie znaczyło to dla nich nic więcej.

W tym kontekście jednak zachowania McKaya nareszcie nabierają sensu. Wybrał seksualne wyzwolenie głównie z racji niechęci do żony oraz dziecka i w konsekwencji związał się z białymi modernistami, którzy stali się jego duchowymi ojcami. Im bardziej jednak wcielał modernizm we własne życie, tym bardziej czuł się wyalienowany. Modernizm, z którym zapoznali go Jekyll i Eastman, nie był w istocie niczym innym, jak tylko racjonalizacją nagannych zachowań seksualnych. Im bardziej był modernistą, tym bardziej wyobcowany się stawał i pogłębiało się jego rozczarowanie drogą, na którą wprowadzili go biali ojcowie. Zamiast z nimi zerwać, wołał jednak pielęgnować w sobie urazę do białej rasy oraz białego wykształcenia, które rzekomo ograbiło go z witalności. Kiedy zaraził

się chorobą weneryczną, okazało się, że w pewnym sensie, twierdzenie to było bezwzględnie prawdziwe. W odniesieniu do tego, czego nauczył się od Jekylla i Eastmana w kwestii usprawiedliwiania seksualnych występków, stwierdzenie, że „moje przekłete białe wykształcenie ograło mnie ze znacznej części naturalnej witalności... Czarnej Rasy”, jest czystą prawdą. Choroba weneryczna może mieć takie właśnie następstwa.

ROZDZIAŁ 16

MOSKWA, 1922

Jesienią 1922 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Claude McKay był fetowany w Związku Radzieckim jako „czarna ikona”, Aleksandra Kołłontaj, pierwsza kobieta-minister w rewolucyjnym rządzie, w którym od roku 1917 piastowała stanowisko komisarza ludowego do spraw społecznych, po raz kolejny przygotowywała się do opuszczenia Rosji, tym razem w celu objęcia placówki dyplomatycznej w Oslo, gdzie miała pełnić funkcję radzieckiego ambasadora w Norwegii. Niemal dwadzieścia lat po wyjeździe z carskiej Rosji na polityczne wygnanie, teraz szykowała się, żeby udać się na kolejne, tym razem z kraju rządzonego przez komunistów. Jeśli wziąć pod uwagę, jaki los spotkał innych krytyków bolszewickiej polityki, kara, jaką jej wymierzono, była łagodna, ale jednak była to kara. Kołłontaj niedawno przegrała walkę z Leninem i Trockim, w której opowiadała się za zwiększeniem roli i znaczenia pracowniczych związków zawodowych, i która w kręgach ortodoksyjnych marksistów zyskała jej negatywny przydomek „syndykalistki”. Tym jednak, co rzeczywiście przyniosło jej rozgłos i za co obwiniano ją jeszcze bardziej niż za syndykalizm, było propagowanie feminizmu oraz seksualnego wyzwolenia. Jej nazwisko stało się synonimem seksualnego wyzwolenia, będącego powodem, dla którego w pierwszych latach bolszewickiej rewolucji do sowieckiej Rosji przyjeżdżali ludzie pokroju Maxa Eastmana i Claude’a McKaya. Teraz, kiedy w Rosji nadal panowały ubóstwo i chaos, skutkiem których było siedem milionów sierot, jedenaście milionów zabitych bądź zmarłych, epidemia chorób wenerycznych oraz większa niż za czasów carskich erupcja prostytucji seksualne wyzwolenie zyskało sobie złą sławę. Świadectwem zmiany nastrojów jest stanowisko Zofii Smidowicz, następczyni Kołłontaj na stanowisku przewodniczącej *Żenotdiełu*: „Nie wiem, dlaczego w nas, na Północy, rozwinęły się takie afrykańskie chucie”¹ – dziwiła się, nawiązując być może aluzyjnie do Claude’a McKaya i jego pięciu minut sławy, z których korzystał jesienią 1922 roku.

Kołłontaj wyjechała do Oslo pod koniec 1922 roku; miała nadzieję, że da jej to sposobność do kontynuowania twórczości literackiej i początkowo rzeczywiście tak było. Niestety, większość tego, co wyszło spod jej pióra w roku 1922 i 1923 tylko przypieczętowało jej los jako orędowniczki idei, którą zaczęto kojarzyć z innymi czasami i inną warstwą społeczną. Nie dość że coraz powszechniejszy stawał się pogląd, iż rewolucja seksualna jest *passé*, to na dodatek z coraz większą niechęcią zaczynały traktować ją kobiety, które miała wyzwolić, a które urodziły dzieci z nieprawego łoża i musiały się teraz nimi opiekować, które lecząc się z chorób wenerycznych bądź pracując w fabrykach, zrozumiały, że zajmowanie się domem w porównaniu z tym jest rajem utraconym. Oprócz tego okazywało się, że niedawno „wyzwolone” chłopki stawały w obliczu konieczności sprzedania konia, krowy, lub innych rzeczy niezbędnych do prowadzenia gospodarstwa, ponieważ nie miały z czego zapłacić za rozwód. To, czy Zofia Smidow na własnej skórze doświadczyła minusów seksualnego wyzwolenia i czy wyciągnęła z tego wnioski, nie jest jednak bynajmniej rzeczą pewną. Kiedyś oświadczyła dziennikarzowi, że bardzo kocha swoje dzieci, ale nie widuje ich często, gdyż przebywają w państwowym domu dziecka. Mimo to, jako szefowa *Żenotdieleu* musiała podjąć zadanie zapewnienia opieki ofiarom seksualnej rewolucji, a w roku 1922 wydawało się to ponad ludzkie siły.

Pierwszych kilka miesięcy pobytu w Oslo Kołłontaj poświęciła na odniesienie się do kwestii wyzwolenia seksualnego, z którą w Związku Radzieckim kojarzone było jej nazwisko. Dokonana przez nią ocena nie była jednoznaczna. W Norwegii napisała *Wielką miłość*, która po części odzwierciedla jej rozczarowanie faktem, że rewolucja niczego nie zmieniła w naturze relacji między przedstawicielami obojga płci, gdyż nadal są one oparte na nierówności i wyzyskiwaniu kobiet. Mimo osobistych cierpień, które dotknęły ją właśnie za sprawą wyzwolenia seksualnego, Kołłontaj pozostała jego orędowniczką i wzywała rewolucjonistów, żeby nie powracać do moralności z przeszłości, lecz, nie bacząc na trudności, wyczekiwać na rewolucyjną przyszłość. Wziąwszy pod uwagę, jaki był w Związku Radzieckim ówczesny stan spraw związanych z szeroko pojętą seksualnością, jakkolwiek nadzieję mogła wiązać tylko z przyszłością. Zdawała się nie baczyć na własne gorzkie przeżycia, których doświadczyła przy okazji pracy nad *Wielką miłością*, i napisała „futurystyczne” opowiadanie zatytułowane *Wkrótce (Za 48 lat)*; opowiadało ono o dzieciach wychowanych w komunie i ukazało się drukiem dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku. Podobnie jak John B. Watson, który w tym samym mniej więcej czasie pisał coś bardzo podobnego, Kołłontaj przewidywała, że w latach siedemdziesiątych instytucja rodziny ostatecznie przestanie istnieć. Bycie marksistką oznaczało pokładanie niewzruszonej wiary w przyszłości, bez względu na to, jak rozczarowujące i przygnębiające były jej bezpośrednie następstwa dla polepszenia relacji między kobietami a mężczyznami. Dlatego też własny pesymizm dotyczący kwestii związanych z seksem Kołłontaj przedstawiała tylko w konwencji literackiej fikcji.

W tym samym mniej więcej czasie Kołłontaj wydała także *Miłość trzech pokoleń*, opowieść o stosunkach między trzema pokoleniami: jej własnym, po-

koleniem matki Aleksandry, która, jak pamiętamy, miała przekonania liberalne, oraz generacją jeszcze bardziej radykalnie nastawionej córki autorki, której ta nigdy przecież nie miała. Olga, która stanowi literackie *alter ego* Kołłontaj, jest zdecydowaną zwolenniczką „wolnej miłości”. Matka Olgi, mimo że wyszła za mąż dwukrotnie, opowiada się za małżeństwem monogamicznym. Jeszcze inaczej do miłości podchodzi przedstawicielka trzeciego pokolenia, Żenia, córka Olgi, która ma romans z kochankiem matki, a usprawiedliwiając swoje postępowanie, tłumaczy je w kategoriach marksistowskich, jako logiczne rozwinięcie i konsekwencję zniesienia własności prywatnej, także w odniesieniu do seksu. Później zachodzi w ciążę i dokonuje aborcji, wszystko to bez najmniejszych wyrzutów sumienia. W postaci Żeni Kołłontaj przedstawia wizję kobiety, jaką sama zawsze pragnęła być, ale nigdy nie udało jej się tego osiągnąć. Jest ona także odzwierciedleniem marksistowskiej wiary w to, że kiedyś w przyszłości, kiedy państwo jako instytucja już niepotrzebna zacznie obumierać, osłabnie również instytucja rodziny, a razem z nimi zaniknie wszelkie poczucie winy, którego źródłem są sprawy związane z seksem. Żenia jest ucieleśnieniem kobiety, którą, według zapatrywań Kołłontaj, ona sama powinna się stać. W wyobrażeniu Aleksandry jako behawiorystki i wyznawczynie ekonomicznego determinizmu odbija się przyszłe pokolenie, wolne od cierpień wywołanych poczuciem winy, gdyż pozbawione sumienia. Żenia jest zwolenniczką „teorii szklanki wody”, którą wymyśliła Kołłontaj, ale mimo to w powszechnym odbiorze nie jest jednak z nią kojarzona; sprowadza się ona do stwierdzenia, że popęd seksualny należy zaspokajać tak samo, jak pragnienie; naturalnie i bez jakichkolwiek zahamowań.

W tym, co napisała w latach 1922-1923, Kołłontaj pozostała wierna swej koncepcji „uskrzydłonego Erosa”, czyli miłości erotycznej z dowolną ilością partnerów, ale pozbawioną przy tym wszelkiej zaborczości. W miarę jednak, jak artykuły Aleksandry z roku 1923 ukazywały się drukiem, jej komunistyczne siostry zaczęły dostrzegać, że takie usprawiedliwianie seksualnej rozwiązłości w wymiarze praktycznym nie przyniosło im wcale korzyści. Wykorzystywanie seksualne kobiet w miejscach pracy stało się zjawiskiem powszechnym, liczebność prostytutek była taka sama, jak za caratu, a z powodu wprowadzenia liberalnych przepisów normujących rozwody, których projekt zgłosiła i doprowadziła do wcielenia w życie Kołłontaj, kobiety porzucane przez mężów nie mogły liczyć z ich strony na jakąkolwiek pomoc w utrzymaniu dzieci. Najważniejszym owocem rewolucji seksualnej były zawiedzione nadzieje i powszechne rozczarowanie, które rychło zmieniło się w gniew, ten zaś koncentrował się wokół osoby Kołłontaj, po części przynajmniej z racji rozgłosu, jaki sobie zyskała za sprawą swojej twórczości literackiej i publicystycznej. Jej elegancka proza i równie wytworny sposób ubierania się spowodowały, że widziano w niej przedstawicielkę minionych czasów oraz znieawidzonej klasy społecznej; była zamożną intelektualistką, która z racji niezależności materialnej oraz odpowiednich koneksji rodzinnych nie ponosiła żadnych dotkliwych konsekwencji własnej rozwiązłości seksualnej. Co więcej, w dalszym ciągu głosiła swoją ewangelię rozpusty kobietom, które owych konsekwencji

uniknąć nie mogły. Jakby i tego było mało, własne złe doświadczenia chciała uczynić normatywnymi, a to za sprawą wprowadzenia stosownych przepisów prawa o rozwodach, które stanowiło, że ich mężowie mogą teraz owe kobiety porzucać. Prawo rozwodowe z 1917 roku miało być ich wyzwoleniem, ale w istocie rzeczy nie dbało zupełnie o zabezpieczenie interesów kobiet. Arogancja Kołłontaj była niewybaczalna i kobiety rychło zaczęły o tym mówić.

26 lipca 1923 roku Paulina Winogradzkaja, dawna współpracowniczka Kołłontaj z *Żenotdiełu*, jako pierwsza opublikowała artykuł, w którym zaatakowała swoją dawną zwierzchniczkę; później ukazało się wiele mu podobnych. Zdaniem Winogradzkiej, „towarzyszka Kołłontaj... zajmuje się teraz czysto teoretyczną, literacką pisaniną o «uskrzydłonym, nieuskrzydłonym etc. Erosie»”², podczas gdy przeciętna kobieta, o wiele bardziej niż nad reformowaniem miłości, głowi się, jak ma wyżywić dzieci. Kołłontaj uprawia „George Sandyzm”³, czyli ni mniej ni więcej, stara się narzucić innym własne fantazje oraz poczucie winy, którego źródłem był jej amoralny tryb życia rewolucjonistki. Czyni zaś to w odniesieniu do ludzi, których potrzeby były całkowicie inne niż jej, ale których życie zostało nieodwracalnie zrujnowane przez głoszone przez nią i praktykowane seksualne awanturnictwo.

Latem 1922 roku relacje Kołłontaj z Dybenką popsły się jeszcze bardziej; ich związek był już praktycznie nie do uratowania. Idąc za radą Aleksandry, Dybenko poszukał sobie kochanki, ale Kołłontaj nadal była o niego zazdrosna. Wcześniej tego samego roku Aleksandra otrzymała list od pewnego młodego komunisty, który prosił ją o wyszczególnienie zasad komunistycznej moralności. Chciał się dowiedzieć, czy w sferze zachowań seksualnych obowiązują jakieś twarde i trwałe zasady postępowania. Kołłontaj odpowiedziała mu, że nie istnieje nic takiego, jak komunistyczny odpowiednik Dziesięciorga Przykazań. O tym, co jest moralne, a co nie, decyduje zbiorowość. „Dopóki członek jakiejś zbiorowości, którą akceptuje (może to być naród, klasa społeczna, partia), utożsamia się z nią, nakazy owej zbiorowości będą dla niego obligatoryjne”⁴. Rada iście rozbijająca, jeśli wziąć pod uwagę, że osoba, która jej udzieliła, sama była wówczas w konflikcie ze swoim „kolektywem”. Mimo że jej twórczość z lat 1922-1923 ukazywała się w oficjalnych komunistycznych mediach, opinia politycznych współtowarzyszy Aleksandry stawała się jej zdecydowanie nieprzychylna, ponieważ właśnie wtedy komuniści zwracali się już przeciwko koncepcji seksualnego wyzwolenia, którą w rewolucyjnej Rosji kojarzono z nazwiskiem Kołłontaj. To, że w latach 1922-1923 ukazało się tak wiele jej publikacji było cezurą; później już takiej możliwości nie miała, tracąc jednocześnie dotychczasową pozycję wpływowej myślicielki politycznej, orędowniczki seksualnego wyzwolenia.

Zofia Smidowicz, następczyni Kołłontaj na stanowisku szefowej *Żenotdiełu*, kobieta, która chciała ochronić Rosjanki przed „afrykańskimi chuciami”, wśród feministycznie nastawionych biografek Kołłontaj zyskała sobie opinię demagoga. Jednak to, co one nazywają „uprzedzeniami”, w świetle niszczących skutków, jakie seksualne wyzwolenie przyniosło rosyjskim kobietom, wydaje się raczej, że

odwoływała się ona po prostu do zwykłego zdrowego rozsądku. W odpowiedzi na list dziewiętnastoletniej komsomołki Lidy, która napisała do niej z prośbą o radę w sprawach seksu, Smidowicz stwierdziła, że kobieca miłość „nie jest przelotną namiętnością, lecz złożonym procesem, obejmującym urodzenie dzieci, opiekowanie się nimi i wychowywanie ich”⁵. Podkreśliła również, że o pomyśle zawierania małżeństwa z założenia bezdzietnego mówić nie warto, gdyż jest to nader rzadkie zjawisko. Potępiła również aborcję i to *en masse*, za wyjątkiem sytuacji, kiedy urodzenie dziecka zagraża życiu matki. Wszelkie inne przypadki i powody usuwania ciąży uznała za nieodpowiedzialne postępowanie młodych ludzi, za którym kryje się pragnienie uniknięcia wzięcia na siebie obowiązków w stosunku do dzieci, które spłodzili. Zdaniem nieprzychylniej jej Beatrice Fansworth, „im więcej Smidowicz pisała, tym bardziej oczywiste było, że odrzuca koncepcję kobiecej wolności seksualnej... Kreśliła patetyczne wizje poczekalni, w których, czekając na aborcję, siedziały blade, wymizerowane dziewczyny, rozpaczliwie pragnące zostać matkami. Gdyby aborcja była nielegalna, mężczyźni nie czuliby się usprawiedliwieni, «przymuszając» do niej swoje żony”⁶.

Kulminacyjnym momentem przypuszczonego na Kofłontaj ataku było wyciągnięcie z archiwów i ponowne opublikowanie wywiadu, którego w roku 1920 Lenin udzielił Klarze Zetkin. To właśnie wówczas wódz rewolucji przywołał i potępił „teorię szklanki wody”, którą już wcześniej kojarzono z życiem osobistym i twórczością Aleksandry Kofłontaj.

Na pewno wiecie o istnieniu sławnej teorii, że w społeczeństwie komunistycznym zaspokajanie pożądań seksualnych będzie proste i błahe niczym wypicie szklanki wody. Teoria szklanki wody zupełnie przewróciła naszej młodzieży w głowach. Okazała się mieć fatalne następstwa dla młodych mężczyzn i kobiet. Jej zwolennicy twierdzą, że jest marksistowska. Ona jednak jest zupełnie niemarksistowska. Oczywiście, pragnienie trzeba zaspokajać. Ale czy normalny człowiek w normalnych okolicznościach położy się w rynsztoku i będzie pił z kałuży albo ze szklanki, której krawędź jest tłusta od śladów pozostawionych na niej przez wiele innych ust? Najważniejszy w tym wszystkim jest jednak aspekt społeczny. Picie wody jest, rzecz jasna, czyjąś indywidualną sprawą. Miłość jednak to dwie osoby oraz ta trzecia, którą się powołuje do życia. To nadaje jej wymiar społeczny, który wiąże się z obowiązkami wobec społeczności⁷.

Lenin, podsumowując swoją krytykę „teorii szklanki wody”, stwierdził, że w jego przekonaniu „hipertrofia, szerząca się teraz w sprawach seksualnych nie jest źródłem radości ani siły do życia, ona je odbiera. W dobie rewolucji to złe, bardzo złe”⁸.

Poglądy Lenina na sprawy mające związek z seksem i seksualnością są odzwierciedleniem typowego dla niego pragmatyzmu, którym wykazywał się również w przypadku innych kwestii o charakterze politycznym. Wiadomo, że chciał w pewnym zakresie zezwolić na przywrócenie własności prywatnej oraz działalności niewielkich przedsiębiorstw i zakładów, których właścicielami byłyby

osoby fizyczne. Miało to pomóc w wyciągnięciu kraju z zapaści i chaosu wywołanych ośmioma latami wojny i rewolucji. Z tego samego powodu był także gotów przyjąć, że w sprawach związanych z obyczajowością seksualną potrzebny jest zwykły zdrowy rozsądek. Swoboda seksualna skutkowałą chaosem, a chaos był zagrożeniem dla samego istnienia rewolucji. Lenin był skrajnym oportunistą; idee, które głosił, na pewno nie miały zakotwiczenia w tradycyjnie przyjętej moralności. Kiedy poproszono go o sprecyzowanie jego osobistych poglądów na seksualną moralność, przyparty do muru Lenin powiedział Klarze Zetkin: „korzystamy po prostu z podarowanego nam krótkiego okresu swobody – nie ma nic, co by nas wiązało, żadnej odpowiedzialności... Oczywiście, zawsze istnieje groźba zarażenia się chorobą. W tej sprawie jednak, jeśli spojrzycie mu prosto w oczy i zapytacie, jaka jest prawda, żaden mężczyzna – to znaczy żaden z towarzyszy – nie będzie was okłamywał”⁹.

Najwidoczniej jednak towarzysze i towarzyszki, zadając tak intymne pytania, zapominali o patrzeniu sobie prosto w oczy, gdyż w latach dwudziestych liczba zachorowań na choroby weneryczne osiągnęła rozmiary epidemii, a ponieważ nie było na nie wówczas skutecznego lekarstwa, oznaczało to, że znaczną część klasy robotniczej będą stanowili ludzie o zróżnicowanym stopniu niepełnosprawności, niezdolni do pracy i nadal zarażający innych. W latach dwudziestych XX wieku kwestia zapadalności na syfilis była jednym z najbardziej palących problemów społecznych we wszystkich krajach Europy i miała realny wpływ na ówczesne wydarzenia polityczne. Wystarczy przypomnieć, że w tym samym czasie, kiedy w Rosji radzieckiej opinia społeczna zmieniała swoje nastawienie do wyzwolenia seksualnego, w Niemczech ukazała się *Mein Kampf*, w której Hitler przedstawił syfilis jako jedno z największych niebezpieczeństw zagrażających jego narodowi.

Lenin został więc wyciągnięty z grobu, żeby jego wywiad udzielony Zetkin ostatecznie pogrążył Kołłontaj, której zamknięto dostęp do partyjnej prasy, aby nie mogła udzielić odpowiedzi na stawiane jej teraz zarzuty. Jakby i tego było mało, bieg wypadków również sprzysiągł się przeciw niej i został wykorzystany dla kompromitowania głoszonych przez Kołłontaj teorii. Obwiniono ją o falę brutalnych gwałtów, która przetoczyła się przez kraj w latach 1925-1926, czyli dokładnie w tym samym czasie, kiedy w Rosji toczyły się spory o rewolucję seksualną. W Leningradzie piętnastu studentów zgwałciło kobietę, a później próbowali usprawiedliwić swój czyn, powołując się na zniesienie instytucji rodziny oraz tradycyjnej moralności, do czego miał ponoć doprowadzić komunizm. Oznaką, że komuniści przestraszyli się wcielania w życie ich własnych teorii, był pokazowy proces, który urządzono winnym tego przestępstwa; oskarżono ich o „burżuazyjną rozwiązłość” oraz „seksualną anarchię” i ostatecznie pięciu z nich skazano na karę śmierci. Wiktor Serge, komentując tę sprawę w swojej autobiografii, winę za falę gwałtów przypisał „książkom, takim jak te, napisane przez Aleksandrę Kołłontaj”, które „upowszechniały nadmiernie uproszczone teorie dotyczące wolnej miłości”¹⁰. Pogląd ten podzielali nawet przychylni jej biografowie. Zdaniem

Clemens: „Chociaż sama nigdy otwarcie tego nie aprobowała, jej twórczość była jednak główną przyczyną rozwiązłości seksualnej młodych ludzi w Rosji”¹¹.

W odpowiedzi na artykuły, które Aleksandra opublikowała w „Komsomolskiej Prawdzie” oraz prawniczej gazecie „Raboczij Sud”, Smidowicz ponownie zaatakowała „niedowarzone poglądy towarzyszkii Kołłontaj”¹², odnosząc je jednak do moralności seksualnej jako takiej, nie zaś do znacznie bardziej szkodliwej moralności tak zwanej „nowej kobiety”. Jako że ataku na Kołłontaj nie sposób było wywieść i przeprowadzić w oparciu o tradycyjnie rozumianą moralność, komuniści zmuszeni byli ograniczyć go do sporu prowadzonego w kategoriach marksistowsko-materialistycznych. Emilian Jarosławski stwierdził, że wyzwolenie seksualne głoszone przez Kołłontaj zachęca klasę robotniczą Związku Radzieckiego do „marnotrawienia cennej energii nerwowej i seksualnej”¹³, która „znacznie pożyteczniejsze zastosowanie znalazłaby przecież przy budowie fabryk cementu oraz elektrowni wodnych”. Komuniści, tak samo jak Lenin, musieli przemycać moralność seksualną „tylnymi drzwiami” – i to właśnie zrobili podczas sporu z 1926 roku, kiedy debatowano nad kwestią instytucji małżeństwa. Zapoczątkowała ją Aleksandra Kołłontaj, która podjęła kolejną, rozpaczliwą już próbę obrony koncepcji rewolucji seksualnej i był to ostatni raz, kiedy pozwolono jej otwarcie wypowiadać swoje poglądy w sprawach związanych z seksem. Pod koniec grudnia 1925 roku, gdy Aleksandra wróciła z Oslo do Moskwy, jej kariera i życie zawodowe zawisły na włosku. Sowiecki reżim zamierzał zrewidować przepisy prawa małżeńskiego, którego zapisy Kołłontaj współtworzyła w roku 1918.

Debata nad instytucją małżeństwa ujawniła sprzeczności i konflikty istniejące w łonie rewolucyjnych władz. Rewolucję zainicjowali intelektualiści ze środowiska cyganerii, którzy kierowali się w życiu nader swobodnie pojmowaną moralnością, a swoje postęпки usprawiedliwiali, głosząc, że to, co robią, czynią w interesie klasy robotniczej i chłopów. Kiedy rewolucja nareszcie zwyciężyła, a władza przeszła w ich ręce, intelektualiści i środowisko szeroko rozumianej cyganerii narzucili bezzwłocznie własny system wartości moralnych chłopom i robotnikom, ponoszącym największe niedogodności i ciężary rewolucji, których ekonomicznej egzystencji dodatkowo zagroził teraz chaos będący skutkiem urzeczywistnienia idei seksualnego wyzwolenia. Powołajmy się jeszcze raz na wymowne świadectwo feministycznie nastawionych biografek Kołłontaj. Jak pisze Clemens:

Począwszy od roku 1918, coraz bardziej oczywiste stawało się, że przepisy prawa z takim rozgłosem wprowadzone w początkowym okresie rewolucji, w istocie tylko zwiększyły brzemień spoczywające na barkach kobiet. Wspólna własność została zniesiona, co umożliwiło mężczyznom porzucanie żon i zawłaszczanie całego rodzinnego dobytku. Brak jasno sprecyzowanych przepisów o finansowej odpowiedzialności ojców względem ich dzieci oznaczał, że mogli je zostawić własnemu losowi, żona zaś mogła otrzymać stosowną rekompensatę wyłącznie na drodze sądowej. Kobiety, które nie zarejestrowały małżeństwa na drodze urzędowej – a było takich bardzo dużo – znalazły się w jeszcze gorszej sytuacji, gdyż nie miały żadnej możliwości wniesienia sprawy do sądu. Celowo zliberalizowane przepisy prawa

małżeńskiego umożliwiły zatem mężczyznom prześladowanie zdanych na ich łaskę kobiet. W roku 1925 władze uznały, że trzeba zmienić przepisy w taki sposób, żeby obowiązek alimentacyjny został przywrócony¹⁴.

Clements podkreśla, że kwestią podstawową był obowiązek alimentacyjny. Kwestia ta doskonale obrazuje jaskrawą różnicę w interesach klasowych rewolucjonistów-inteligentów oraz tych, których, jak twierdzili, pragnęli wyzwolić, czyli robotników i chłopów. Najprostszym przykładem nadużyć, na które przyzwalalo prawo, jest fakt, że mężczyźni mogli uchylić się od płacenia alimentów poprzez odmowę lub zaniechanie rejestracji zawartego małżeństwa. W konsekwencji, państwo było zmuszone łożyć ogromne środki na pomoc społeczną, a tego brzemienia udźwignąć nie było w stanie.

O ile brak obowiązku alimentacyjnego był niesprawiedliwością wobec kobiet, zmuszanie chłopów do wywiązywania się z niego w przypadku rozwodu, było niesprawiedliwe także wobec nich, zagrażało to bowiem bytowi całej rodziny oraz istnieniu gospodarstwa, które było jego podstawą. Jako że chłopci w znacznym stopniu funkcjonowali poza ramami gospodarki pieniężnej, zmuszanie chłopca, aby przyniósł w gotówce sto rubli, oznaczało *de facto* ruinę gospodarstwa i skazanie na nędzę całej wieloosobowej rodziny, a wszystko po to, żeby rozwiedziona żona otrzymała marne grosze, które i tak nie były dla niej żadnym istotnym wsparciem. Rozwód mógł oznaczać wyzwolenie dla ludzi pokroju Kołłontaj, ale w przypadku chłopstwa, w imieniu którego wzniciła tę rewolucję, był on równoznaczny z zagrożeniem podstaw ich egzystencji. Zostało to jasno postawione w rozmowie między przedstawicielem chłopów a prokuratorem generalnym Nikołajem Wasilewiczem Krylenką.

„Rozwiodłem się z żoną. Mamy troje dzieci. Żona natychmiast poszła do sądu i nakazano mi płacić na dzieci. Ponieważ jest to wspólne gospodarstwo, sąd postanowił, że płacić będą wszyscy. Dlaczego mój brat ma być ukarany?”¹⁵ – w rosyjskich gospodarstwach rodzinnych mieszkaly wspólnie całe liczne rodziny, których członkowie nierzadko byli dosyć odległymi krewnymi.

Krylenko powiedział, że brat rozwiedzionego nie został przecież wezwany do ponoszenia kosztów związanych z jego rozwodem. To z kolei zmusiło chłopca, aby jeszcze raz wyjaśnić, na czym polega wspólnotowy charakter rosyjskiego gospodarstwa – komuniści powinni to byli rozumieć, ale najwidoczniej jednak nie rozumieli i dlatego rozwody miały na wsi katastrofalne i wyniszczające gospodarzkę skutki.

„Skoro mieszkamy razem – tłumaczył dalej chłop – cierpi cała rodzina. Jeśli mam zapłacić sto rubli, a rodzina ma dwie krowy i jednego konia, będziemy musieli zmarnować gospodarstwo”, żeby zapłacić alimenty. Według Farnsworth: „Zdaniem wielu delegatów, prawo nadal było niesprawiedliwe dla chłopów i robotników, a korzystne tylko dla nepowców, czyli tych, którzy czerpali zyski z częściowego przywrócenia kapitalizmu, gdyż tylko oni w warunkach stworzonych przez NEP mieli pieniądze na alimenty”¹⁶.

Ostatecznie, konflikt między proletariatem, zwłaszcza rosyjskimi chłopami, którzy chcieli zapobiec upadkowi swoich gospodarstw, czym groziło im egzekwo-

wanie prawa o rozwodach i alimentach, oraz zwolennikami wyzwolenia seksualnego według koncepcji Kołłontaj, którzy własne potrzeby przypisywali proletariuszom, został rozstrzygnięty mocą nowych przepisów z roku 1926. Przyniosły one pewne korzyści każdej ze stron. Rozwód był teraz łatwiejszy do uzyskania, gdyż orzec go można było na podstawie wniosku jednego z małżonków, a nie obojga, jak dotychczas. Gospodarstwa chłopskie wyłączono spod egzekucji alimentów, chroniąc je w ten sposób przed upadkiem. Przepisy rozwodowe z 1926 roku były ostatnim radzieckim aktem prawnym, który brał pod uwagę interesy chłopstwa. Stalin rychło zarządził przymusową kolektywizację rolnictwa oraz akcją przeciwko „kułakom” – precyzyjne znaczenie tego terminu nigdy nie zostało określone, ale umożliwiło to powszechne rugowanie chłopów z ziemi, która była dotąd ich własnością. Nowe prawo nie oznaczało również zwycięstwa zwolenników seksualnego wyzwolenia. Jak mówił Platon, demokracja zawsze poprzedza tyranię. Stalin, tak samo jak Hitler, wykorzystał powszechną niechęć rodaków do seksualnego permissywizmu lat dwudziestych do narzucenia Rosjanom tyrańskiego porządku o niewyobrażalnej wręcz opresyjności, który trwał w ZSRR dwukrotnie dłużej niż dyktatura Hitlera w Niemczech. I w Rosji, i w Niemczech wprowadzenie dyktatorskich rządów było możliwe za przyzwoleniem szerokich mas, które nie chciały już tolerować nadużyć i występków, będących konsekwencją wcielania w życie koncepcji wyzwolenia seksualnego.

Kołłontaj również zabrała głos w toczącym się sporze. Namawiała partię, aby nie ustawać w wysiłkach na rzecz wyzwolenia seksualnego i nie obstawać przy dawnej moralności. Kolejny raz odwołała się do przyszłości, twierdząc, że obecne trudności są rzeczą zwykłą i charakterystyczną dla okresu przejściowego, w jakim znajduje się kraj. Społeczeństwo powinno podążać wytyczonym szlakiem, aż dorośnie pokolenie, którego symbolem była Żenia, bohaterka jej prozy. Broniła systemu, który się nie sprawdzał i nawoływała, żeby dalej weń brnąć. Jednak w roku 1926 naród doświadczył już bolesnej lekcji seksualnej moralności, wyciągnął z niej wnioski i nikt już Aleksandry nie słuchał. Druga rewolucja seksualna dobiegła końca, a pokonana Kołłontaj wróciła do pracy w dyplomacji i nigdy już nie zabrała publicznie głosu w kwestiach dotyczących życia seksualnego.

Uparcie jednak trwała przy swoim; w autobiografii napisała: „bez względu na to, jakie zadania przyjdzie mi wypełniać, jest dla mnie absolutnie jasne, że całkowite wyzwolenie kobiet pracujących oraz stworzenie podstaw nowej moralności seksualnej zawsze pozostanie dla mnie nadrzędnym celem mojej działalności i całego mojego życia”¹⁷. Trwała przy swoim, ale, jak się okazało, nie tak jednak uparcie, gdyż po napisaniu powyższego fragmentu, nakazała wykreślenie go zanim autobiografia ukazała się drukiem, obawiała się bowiem, że takimi poglądami może narazić się Stalinowi.

Po I wojnie w światowej w Niemczech żywy był mit, że gdyby nie zdradziecki cios w plecy, niezwyciężona niemiecka armia na pewno nie poniosłaby klęski. Hitler skwapliwie go wykorzystał. W Rosji porażka wyzwolenia seksualnego obrosła we własną *Dolchstosslegende*. Seksualna rewolucja została zdradzona

od wewnątrz. Wilhelm Reich udowodnieniu tej tezy poświęcił całą książkę, którą zatytułował *Die Sexualität im Kulturkampf*, a zwolennicy rewolucji seksualnej z lat sześćdziesiątych, kiedy praca Reicha znów stała się popularna, przyjęli jego wytłumaczenie zjawiska, którego inaczej sami wytłumaczyć nie potrafili – chodziło o to, dlaczego ludzie zwracają się przeciwko seksualnej „wolności”, a potem próbują wywołać kolejną seksualną rewolucję, której następstwa są równie przewidywalne.

W roku 1970, a zatem w czasie, kiedy według futurystycznych fantazji Kołłontaj instytucja rodziny miała już przestać istnieć, a uśmiechnięte dzieci miały się wychowywać we wspaniałych komunistycznych domach dziecka, Germain Greer napisała książkę, w której cytuje Reicha i oskarża Partię Komunistyczną o zdradę prawdziwej rewolucji, która ma zawsze seksualny charakter:

Skrajne potępienie, z jakim już w roku 1926 potraktowano idee seksualnej oraz etycznej rewolucji, nie zmniejszyło się mimo upływu lat. W 1932 roku Wilhelma Reicha wykluczono z szeregów Niemieckiej Partii Komunistycznej, a berliński Instytut Marksizmu i Leninizmu w swoim obszernym historycznym opracowaniu poświęconym niemieckiemu ruchowi robotniczemu, ani słowem nie wspomina o ruchu Sekspolu*. Pewien wgląd w przyczynę nacisków, jakie za tym stoją, dostarcza nam *Die sexuelle Revolution* Wilhelma Reicha, z której wynika coś, w co Kołłontaj nie mogła pozwolić sobie uwierzyć, to mianowicie, że stłumienie ruchu na rzecz nowej moralności seksualnej jest pierwszym symptomem zdrady rewolucji¹⁸.

Tym, czego zwolennicy rewolucji seksualnej nie są w stanie przyznać przed samymi sobą, jest rola, jaką ich idole – ludzie tacy jak Magnus Hirschfeld w Niemczech i Aleksandra Kołłontaj w Rosji – odegrali po wyniesieniu do władzy Hitlera i Stalina, którzy sięgnęli po nią na fali oburzenia, jaka przetoczyła się przez ich kraje w następstwie chaosu będącego skutkiem wcielania w życie zasad seksualnego wyzwolenia. Seks pozbawiony ograniczeń, które nakłada na niego porządek moralny, prowadzi nieuchronnie do społecznego chaosu i osobistych tragedii, a społeczny chaos był zawsze wymówką tyranów, którzy w miejsce ładu moralnego odrzuconego przez społeczeństwo zaprowadzali własny despotyczny i drakoński porządek.

W roku 1936 Stalin przywrócił penalizację aborcji; w 1937 roku Wolfson zaatakował „prostackie, zwierzęce, antymarksistowskie poglądy” Kołłontaj, a jako ich alternatywę przedstawił monogamiczne małżeństwo¹⁹. W 1937 roku Kołłontaj napisała do Body’ego: „nasza romantyczna epoka dobiegła końca”²⁰. Rok później Dybenko został zastrzelony przez NKWD. „Nasze relacje są chłodne, a brak zaufania powszechny” – napisała dalej. Świat, w którym żyła, był przeciwieństwem tego, jakim chciała go widzieć. Nigdy jednak nie zrozumiała, że w ogromnej mierze sama przyczyniła się do jego stworzenia.

* Skrót od *Polityki Seksualnej* (przyp. tłum.).

ROZDZIAŁ 17

MOSKWA, 1926

W czerwcu 1926 roku Hirschfeld, jakby chcąc udowodnić, że Hitler ma rację, przyjął zaproszenie od sowieckiego rządu i udał się w podróż, będącą uwspółcześnioną wersją potiomkinowskich wiosek, aby na własne oczy przekonać się, jak wygląda tam wprowadzanie nowej moralności seksualnej. Podobnie jak Bernard Shaw, który w latach trzydziestych odwiedził Ukrainę i głosił później, że wszyscy jej mieszkańcy są syccy i szczęśliwi, Hirschfeld po powrocie wychwalał pod niebiosa seksualne swobody, które Rosjanie pod rządami Stalina właśnie likwidowali, powodowani zwykłą społeczną koniecznością. Teraz Hirschfeld promował już nie tylko *Kulturbolschewismus*, ale też *Ehebolschewismus*, czyli bolszewizm małżeński. Wywiódł go ze zwykłego bolszewizmu, który, jak głosił Hitler, postawił sobie za cel podbój Niemiec. Teraz, rok później, Hirschfeld pojechał do Rosji, zupełnie jakby chciał potwierdzić słuszność poglądów Hitlera, który powiedział: „w bolszewizmie rosyjskim upatrujemy podjętej przez Żydów w XX wieku próby uzyskania władzy nad światem”¹. Nieświadomy faktu, że napędza Hitlerowi wiatru w żagle, Hirschfeld wrócił do Niemiec i wychwalał radziecki „małżeński bolszewizm”, nie zdając sobie chyba sprawy także i z tego, że Rosjanie wycofywali się właśnie z rewolucji seksualnej, która, jego zdaniem, miała nieuchronnie w przyszłości zwyciężyć:

My, którzy na własne oczy widzieliśmy skutki wprowadzenia w Rosji nowych przepisów prawa małżeńskiego, słowo *Ehebolschewismus* uznajemy za afront. U nas w Niemczech, kiedy wydaje się zgodę na małżeństwo, nadal obowiązują nierówne traktowanie z punktu widzenia płci oraz statusu majątkowego. Moim zdaniem słuszne jest, że mężczyzn i kobiet w Rosji nie obowiązują żadne deklaracje, wystarczy po prostu, że zarejestrują małżeństwo. Kobieta i mężczyzna mogą też zarejestrować rozwód, kiedy ich związek kończy się, ponieważ przestali się kochać

байдз uznali, że już im nie odpowiada ów związek. Również tak zwany „konkubinał” nie jest w Rosji karalny. Sowietci nie mają też nic przeciwko małżeństwu, które opiera się na przyjaźni [*Kameradschaftsehe*], partnerzy muszą jednak poinformować siebie nawzajem o chorobach wenerycznych i umysłowych występujących w ich rodzinach. Fałszywe oświadczenie w tej sprawie podlega karze, ale nie karze więzienia, tylko pracy w fabryce bądź grzywnie w wysokości tysiąca rubli. Surowe obwarowania *Kameradschaftsehe* wydają mi się absolutnie nieodpowiednie. Przepisy te zdecydowanie bardziej uzasadnione byłyby w odniesieniu do „prawdziwego” małżeństwa, do którego najwyraźniej nie mają zastosowania³.

Przytoczone powyżej regulacje były oczywiście spełnieniem marzeń Shelleya, zawartych w *Królowej Mab*. Fakt, że wychwalał je homoseksualista, nie jest niczym zaskakującym, ponieważ oznaczały one homoseksualizację małżeństwa. Sprowadzono je do poziomu związków nawiązywanych w berlińskim „Cozy Corner” – jednym z ulubionych gejowskich barów Isherwooda i Audena.

Postrzeganie przez Hirschfelda homoseksualizmu w Związku Radzieckim miało równie mało wspólnego z rzeczywistością, jak to, czego się tam dopatrzył w kwestiach dotyczących małżeństwa. W roku 1930 w publikacjach na łamach *Seksuologii* nadal twierdził, że w ZSRR można bez przeszkód praktykować homoseksualizm, podczas gdy faktycznie było zupełnie inaczej, gdyż pod rządami Stalina, w 1928 roku ponownie objęto go penalizacją⁴. Ponadto z upodobaniem głosił, że homoseksualiści z natury są niezdolni do okrucieństwa, życzliwie nastawieni i empatyczni. Wywołało to kpiny ze strony innego seksuologa, doktora Alberta Molla, który przywołał przypadek Haarmanna, homoseksualnego seryjnego zabójcy z Weimaru. Podobną „sławę” później zyskali też John Wayne Gacy oraz Jeffrey Dahmer. Powoli, ale konsekwentnie, Hirschfeld stawał się karykaturą samego siebie, a razem z nim także jego koncepcja seksuologii, która coraz powszechniej zyskiwała sobie opinię szczególnego narzędzia obrony homoseksualistów. Kinsey wyciągnął wnioski z tego, co przytrafiło się Hirschfeldowi, i wszelka homoseksualna stronnictwość Instytutu Kinseya była starannie kamuflowana.

Anglik Christopher Isherwood, autor powieści *Goodbye to Berlin*, która stała się podstawą scenariusza musicalu „Kabaret”, napisał o Hirschfeldzie, że jest on „dobrze znany w całej Zachodniej Europie jako czołowy ekspert od homoseksualizmu. Tysiące przedstawiciele Trzeciej Płci, jak nazywa homoseksualizm, upatruje w nim swojego orędownika, ponieważ przez całe dorosłe życie walczył o wykreślenie z niemieckiego kodeksu karnego paragrafu 175”⁴. Isherwood nie tylko odwiedził Instytut, ale mieszkał w nim; była to część jego pielgrzymki do ziemi obiecanej seksualnego wyzwolenia, gdyż w owym czasie dla wtajemniczonych homoseksualistów Berlin miał taki właśnie walor. Postawa Isherwooda wobec tego, co działo się w Instytucie, kiedy tam mieszkał, stanowi złożony konglomerat lubieżności i obrzydzenia. Opisując swój pobyt w tej instytucji, pisze o sobie, używając trzeciej osoby liczby pojedynczej:

Christopher zachichotał, gdyż odczuwał zażenowanie. Był zażenowany, ponieważ nareszcie dane mu było zetknąć się ze swymi pobratymcami twarzą w twarz. Aż dotychczas zachowywał się, jakby nie istnieli, a homoseksualizm był jednostkowym sposobem życia, odkrytym przez niego oraz kilku przyjaciół. Od początku wiedział oczywiście, że to nieprawda. Teraz jednak zmuszony był przyznać się do wspólnoty z owymi wynaturzonymi członkami własnego plemienia oraz ich niesmacznymi obyczajami. I to mu się nie podobało. W pierwszym odruchu winą za to obarczył Instytut. Powiedział sobie: jak oni mogą traktować to coś tak poważnie?

W taki oto sposób nawet sami homoseksualiści odnosili się do „seksuologii” w wydaniu Hirschfelda, popularyzowanej przez niego w Berlinie w latach dwudziestych ubiegłego stulecia. Instytut Hirschfelda, o czym oprócz Isherwooda przekonali się także i inni, w rzeczywistości był tylko pseudonaukową przykrywką dla homoseksualnego burdelu. Isherwood napisał o tym w swoich wspomnieniach zatytułowanych *Christopher and His Kind*:

Pokazywano żywe obrazy, opatrując je komentarzami w rodzaju: „Hermafrodyta. Trzecia Płeć”. W jednym z nich młody mężczyzna rozpiął koszulę i skromnie się uśmiechając, pokazał dwie, doskonale ukształtowane kobiece piersi. [Francuski homoseksualista, pisarz André] Gide spojrział na niego i dyskretnie gładząc się po podbródku, ograniczył się do zdawkowo grzecznej uwagi. Miał na sobie kompletny kostium Wielkiego Francuskiego Pisarza wraz z peleryną. Na pewno uważał, że przedstawienie Hirschfelda jest beznadziejnie prymitywne i takie niefrancuskie. W Christopherze odezwała się frankofobia. Wywyższający się, snobistyczny żabojad! Nagle polubił Hirschfelda – wobec którego jeszcze chwilę wcześniej sam się wywyższał – zabawnie dostojnego starego profesora z sumiastymi wąsami, w grubych okularach i niezgrabnych, niemiecko-żydowskich butach ... Mimo wszystko jednak, wszyscy trzej, czy to się Christopherowi podobało, czy nie, stali przecież po tej samej stronie. Później zaś nauczył się szanować ich obu jako bohaterskich przywódców swojego plemienia.

Hans Blueher, inny ówczesny aktywista ruchu na rzecz praw homoseksualistów, również odkrył, że nauka była maską, w którą stroiło się pożądanie. Blueher opisuje spotkanie z Hirschfeldem w Instytucie; ten ostatni „siedział po turecku na krytym jedwabiem fotelu”. Naukowiec przedstawił Blueherowi pięknego młodzieńca: „jest hermafrodytą. A może przyszedłby pan jutro w godzinach urzędowania do mojego biura, zobaczy go pan wtedy nagiego”. Podczas tego samego spotkania starszy dżentelmen po sześćdziesiątce recytował wiersz pełen pożądania szesnastoletniemu chłopcu. To, oraz inne „naukowe” działania, których był świadkiem w instytucie, uświadomiły Blueherowi, że „przebywa w burdelu”.

Isherwood doszedł do tego samego wniosku, ale zdecydowanie mniej go to oburzyło, ponieważ głównym powodem, dla którego przyjechał do Berlina było nawiązanie homoseksualnych kontaktów. Kiedy po raz pierwszy przechodził przez niemiecką odprawę celną, pomyślał sobie, że „być może to będzie imigracja”.

Urzędnik zapytał go o cel przyjazdu do Niemiec, on zaś mógł zgodnie z prawdą odpowiedzieć: „Szukam sobie ojczyzny, przyjechałem sprawdzić, czy tu ją odnajdę”⁷. Jego nowa ojczyzna *in potentia* była pociągająca, ponieważ oferowała wiele możliwości uprawiania seksu bez jakichkolwiek zobowiązań, wręcz anonimowo. Isherwood pisze we wspomnieniach, że miał potrzebę kontaktów seksualnych z osobami spoza własnej warstwy społecznej, a niemożność porozumiewania się w języku osoby, z którą uprawiał seks, dodatkowo go podniecała. Kiedy powrócił do Niemiec, tym razem ze znacznie już lepszą znajomością języka, „Christophero- wi bardzo osobliwe wydało się, że potrafi swobodnie wysławiać się po niemiecku – osobliwe i trochę smutne, gdyż przełamanie bariery językowej odarło z magii jego wyobrażenia o Niemieckim Chłopcu”⁸.

Magia obrazu chłopca, który sobie stworzył, polega na tym, że jest w nim typowo męska pewność siebie, czyli to, na czym Isherwoodowi zbywało. Seks w życiu Isherwooda był realizacją bardzo konkretnej potrzeby i dlatego w jego przypadku bezcelowe byłoby szukanie satysfakcji seksualnej w związku z kobietą, ponieważ – i to jest istotą homoseksualizmu – niczego, co dlań wartościowe, z niej nie „utoczy”. Kobiety nie są „romantyczne”. Isherwood pyta samego siebie:

Czy chcę chodzić do łóżka z kolejnymi kobietami i dziewczętami? Oczywiście nie, tak długo, jak mogę mieć chłopców. Dlaczego wołę chłopców? Z powodu ich ciała, głosu, zapachu i sposobu, w jaki się poruszają. I chłopcy potrafią być romantyczni. Mogę uczynić ich częścią swego mitu i zakochiwać się w nich. Dziewczęta bywają absolutnie piękne, lecz nigdy jednak romantyczne. Prawdę mówiąc, ich całkowity brak romantyczności jest dla mnie najsympatyczniejszy. Są takie rozsądne⁹.

Joseph Nicolosi w swojej książce *Reparative Therapy of Male Homosexuality* za istotę homoseksualizmu uważa „deficyt męskości”¹⁰, którego przyczyną są problemy rodzinne, zwłaszcza zaś brak relacji między ojcem a synem w okresie kluczowym dla rozwoju psychiki dziecka. Homoseksualista, któremu brakowało ojcowskiej aprobaty, poszukuje poczucia męskości w kontaktach seksualnych z przedstawicielami własnej płci, którzy ucieleśniają to, czego mu brak. Nicolosi opisuje psychiczną odyseję jednego ze swoich pacjentów, ale to, co pisze, można też odnieść do Isherwooda, który opuścił wiktoriańską Anglię i przyjechał do dekadentckiego Berlina: „Po latach zachowywania tajemnicy, odizolowania od ludzi i alienacji, dla większości młodych ludzi świat gejów ma nieprzeparty urok; jest romantyczny, zmysłowy, szokujący i przyjazny”¹¹. Psychologiczna potrzeba akceptacji ze strony ojca, zwykle za sprawą uwiedzenia przez starszego mężczyznę, zostaje skojarzona z zachowaniami seksualnymi, które szybko nabierają charakteru nałogu i autodestrukcji. Zdaniem Nicolosiego, homoseksualistę podniecają „tajemniczy mężczyźni... o zagadkowych męskich cechach, które równocześnie pociągają go i wprawiają w zakłopotanie. Ludzi takich jest skłonny przeceniać a nawet idealizować, są bowiem dla niego ucieleśnieniem cech, które on sam chciałby posiadać”¹².

Kobiety natomiast, inaczej niż dla zwykłych mężczyzn, nie kojarzą im się z pięknem ani z przyjemnością, lecz wywołują w nich dziwne poczucie heteronomicznego obowiązku. Są wyzwaniem, któremu homoseksualista nie czuje się w stanie sprostać, a co za tym idzie, uważa, że sympatia dla kobiet, chodzenie z nimi, stosunki seksualne i zawieranie małżeństwa są obowiązkami, narzucanymi mu z zewnątrz przez siły sprzeczne z jego prawdziwym „ja”. Kiedy Isherwood rozmyśla o „dziewczętach”:

wpada gwałtownie w szewską pasję. Przeklęty „Prawie Każdy”. Państwo, Kościół, prawo, prasa i zawodowi medycy orzekają i nakazują mi, że mam pożądać dziewcząt. To samo robi moja matka. Po cichu, prymitywnie pragnie, żebym się ożenił i spłodził dla niej wnuki. Jej wola jest wolą „Prawie Każdego”, ale dla mnie oznacza ona śmierć. Chcę żyć w zgodzie z własną naturą i znaleźć sobie miejsce, gdzie mogę być tym, kim jestem... Przyznam jednak, że nawet gdybym był podobny do nich, i tak walczyłbym z nimi w taki czy inny sposób. Gdyby chłopcy nie istnieli, musiałbym ich sobie wymyślić¹³.

Ponieważ seks jest dla homoseksualisty przede wszystkim próbą pozyskania męskości – której, jak sądzi, mu brak – od kogoś, kto jego zdaniem stanowi jej ucieleśnienie, w jego przypadku stosunki seksualne z kobietami mijają się z celem, gdyż kobiety nie mają tego, czego mu brakuje. Taka konstrukcja psychiczna powoduje, że seks staje się w istocie aktem o cechach *stricte* wampirycznych. Polega on albo na wysysaniu z obiektu pożądania esencji męskości, albo byciu wykorzystywanym w dokładnie taki sam sposób. Isherwood pisze o tym wprost, choć w nieco zawałowany sposób, kiedy opowiada o Bubim, pierwszym obiekcie jego homoseksualnych zalotów w Berlinie: „Christopher chciał mieć Bubiego wyłącznie dla siebie, na zawsze, posiadać go całkowicie, ale wiedział, że jest to niemożliwe i absurdalne. Gdyby był dzikusiem, być może rozwiązałby ten dylemat, zjadając Bubiego – nie uczyniłby to jednak z powodów natury kulinarnej, lecz magicznej”¹⁴.

Isherwood kolejny raz wspomina o magii, tym razem o magicznej postaci kanibalizmu, dzięki któremu mógłby „mieć Bubiego wyłącznie dla siebie, na zawsze, posiadać go całkowicie”, innymi słowy, na zawsze przejąć od niego to, czego mu brakuje. Kanibalizm, o czym świadczy przypadek Jeffreya Dahmera*, nie jest niczym innym, jak skrajną postacią homoseksualizmu. W obu przypadkach mamy do czynienia z „magicznym” przejęciem pożądanych cech innego człowieka. W tym kontekście kanibalizm jest częścią mechanizmów psychicznych wampira, głównego symbolu kultury Republiki Weimarskiej. Kiedy rodzina się rozpada, syn nie otrzymuje od ojca niezbędnego mu potwierdzenia własnej męskości. W rezultacie seks staje się dla niego drogą do nadrobienia owego deficytu. Zaczyna żywić się drugą osobą, w jego fantazjach pojawia się czasem motyw kanibalizmu, częściej

* Jeffrey Lionel Dahmer (1960-1994), jeden z najsłynniejszych amerykańskich seryjnych morderców. Znany jako Wiertniczy z Milwaukee. Był nekrofilem i kanibalem. W latach 1978-1991 zabił, następnie zgwałcił (czasem także jadł mięso swoich ofiar) ponad siedem-nastu młodych mężczyzn i chłopców (przytł. tłum.).

jednak wysysanie z obiektu pożądania płynnej esencji, czy to w rzeczywistym *fellatio*, czy też w symbolicznym akcie wampiryzmu (Hirschfeld, który w swoim *opus magnum* wymienia wszystkie ich seksualne warianty, wspomina również o wampiryzmie i przywołuje przypadek człowieka, który nie mógł osiągnąć orgazmu, jeżeli wcześniej nie połknął krwi swej małżonki. Markiz de Sade pisze o podobnym przykładzie w *Justynie*).

W każdym z tych przypadków chodzi o zaspokojenie uczucia podobnego do głodu, będącego fizycznym przejawem ułomnej natury homoseksualizmu, ale także i żądzy. Jeden z pacjentów Nicolosiego, opowiadając o stosunkach seksualnych z męskim partnerem, którego podziwiał, powiedział: „Potęga i władza – zawsze chciałem utoczyć z nich trochę dla siebie”¹⁵. Homoseksualista, podobnie jak wampir, „wytacza” z partnera wspomnianą potęgę poprzez wysysanie jej; pozbawia obiektu swojego pożądania sił życiowych i sam je przejmuje w akcie rytualnej, „magicznej” uczty. Oczywiście owa magia nigdy się nie sprawdza, a jedynie potęguje poczucie samotności i własnych niedostatków, które popchnęły homoseksualistę do prowadzenia takiego a nie innego życia seksualnego; magia znika, a homoseksualista wpada w błędne koło podobnego do nałogu przymusu kompensowania sobie braków męskości nawiązywaniem kontaktów seksualnych z przedstawicielami własnej płci, a to z kolei wydaje się jedynie owe poczucie pogłębiać. Jak tłumaczył jeden z rozmówców Nicolosiego: „Natychemiast po każdym doświadczeniu homoseksualnym czuje się, jakby się coś traciło. Bliskość, której pragnąłem z innym człowiekiem, po prostu nie zaistniała. Zostaję z poczuciem, że seks po prostu nie jest tym, czego chciałem”¹⁶.

I znowu wampiryzm stanowi najlepsze wytłumaczenie cyklicznej natury tych pseudo-seksualnych zachowań. To stan bliski śmierci, łaknienie, głód tego, czego wampirovi brakuje, czasowo tylko łagodzony ssaniem świeżej krwi, przemiana ta jednak nigdy nie jest stała i zmusza wampira lub – jak w tym przypadku – homoseksualistę, do niekończącego się poszukiwania nowych partnerów/ofiar, aby, żywiąc się nimi, na pewien czas odsunąć od siebie poczucie niższości i wyalienowania. Zdaniem Nicolosiego, „biorąc pod uwagę nawykową naturę zachowań seksualnych, im bardziej aktywny seksualnie jest pacjent, tym trudniej go leczyć”¹⁷.

Hitler, który z pewnością znał film Murnaua *Nosferatu*, połączył Żyda, wampira, kulturowego rewolucjonistę i homoseksualistę w jedną postać, której najlepszym ucieleśnieniem był Magnus Hirschfeld, obarczając ją winą za wszelkie zło, które dotknęło Niemcy. Hirschfeld odpowiedział ujawnieniem poufnych informacji o homoseksualnych nazistach, które przekazał gazetom SPD. Przeciaki informacji pochodzących z akt sądowych osób, które zostały wysłane do instytutu Hirschfelda na leczenie, nie mogły jednak sprostać sile, z jaką poglądy Hitlera przemawiały do wyobraźni jego współczesnych. Swoją nieustającą kampanią na rzecz zlikwidowania zapisów paragrafu 175 Hirschfeld zrobił dla wyniesienia Hitlera do władzy więcej, niż on sam byłby w stanie osiągnąć.

ROZDZIAŁ 18

WIEDEŃ, 1927

30 stycznia 1927 roku Wilhelm Reich, dobrze zapowiadający się młody psychoanalityk ze szkoły Freuda, przeżył załamanie nerwowe i został odwieziony do sanatorium w Davos, które Tomasz Mann rozświetlił na kartach *Czarodziejskiej góry*. Kiedy Reich przebywał w Davos, grupa weteranów I wojny światowej, członków w przeważającej części katolickiej Heimwehry, czyli austriackiej milicji, ostrzelała członków partii socjaldemokratycznej, zabijając jednego dorosłego i jedno dziecko. 14 lipca zostali uniewinnieni przez sąd, a dzień później robotnicy „Czerwonego” Wiednia ogłosili strajk. Po upadku cesarstwa austro-węgierskiego Austria podzieliła się na dwa, nierzadko chwytające za broń obozy, walczące ze sobą o rządy dusz. Wieś kontrolowały grupy katolickie, takie jak Heimwehra, Wiedeń natomiast różnych odcieni Czerwoni – od socjaldemokratów po komunistów. Kiedy Czerwoni podłożyli ogień pod budynek sądu, w którym właśnie zapadł wyrok uniewinniający, i uniemożliwili strażakom gaszenie pożaru, brutalna konfrontacja stała się nieunikniona i rozpoczęła się w chwili, gdy pojawił się tam Reich z małżonką. Reich i jego żona zbliżali się właśnie do gmachu sądu, kiedy oficer policji wydał rozkaz strzelania do tłumu. Trzy godziny później osiemdziesięcioro dziewięcioro ludzi już nie żyło, a tysiąc zostało rannych. Była to największa masakra cywilów od czasów rewolucji 1848 roku. Dzień po strzelaninie Wilhelm Reich dołączył do grupy medyków stowarzyszonych z Partią Komunistyczną.

Wilhelm Reich urodził się 24 marca 1897 roku w Galicji, wówczas najdalej na wschód wysuniętym zakątku austro-węgierskiego imperium. Jego ojciec nie był osobą wierzącą; w wiejskiej posiadłości, gdzie jego słowo było prawem, wychowywał syna w duchu lojalności dla cesarstwa. Reichowi nie wolno było bawić się z chłopskimi rówieśnikami ani z żydowskimi dziećmi, które mówiły w języku jidysz. Aby zdobyć wykształcenie godne elitarnej klasy posiadaczy ziemskich

(ojciec Reicha uzyskał tytuł własności do ziemi dzięki pomocy jednego z krewnych), edukacją Wilhelma we wczesnym dzieciństwie zajmował się specjalnie dla niego wynajęty nauczyciel, który przeprowadzał doświadczenia w dziedzinie biologii oraz rozmnażania zwierząt.

Własne doświadczenia Reicha w dziedzinie biologii oraz rozmnażania nabrały wymiaru bardzo osobistego, kiedy w wieku jedenastu i pół roku miał stosunek seksualny z jedną z pokojówek. Niedługo później odkrył, że zainteresowania jego nauczyciela również wykraczają poza sferę teoretyczną; okazało się bowiem, że miał on romans z jego matką. Reich, który omówił to wydarzenie w jednym ze swoich wczesnych artykułów, przedstawiając samego siebie jako jednego ze swoich pacjentów, miał chyba wówczas poważny dylemat, czy pójść za głosem impulsu i wiedzę o romansie wykorzystać dla szantażowania matki i zmuszenia jej, aby utrzymywała z nim stosunki seksualne, czy też poinformować o wszystkim ojca. Ostatecznie wybrał to drugie rozwiązanie. Jak można było przewidzieć, ujawnienie tego doprowadziło do nieszczęścia: matka Reicha odebrała sobie życie. Znaczna część winy za tę śmierć spoczywała na jego barkach, ale Reich konsekwentnie przez całe swoje życie poczucie winy za wszelkie zło wynikające z jego własnych czynków przerzucał na rozmaite zjawiska oraz instytucje, w tym przypadku obarczył nią seksualną moralność.

Krótko po śmierci matki Reicha wysłano do gimnazjum w Czerniowcach, stolicy Bukowiny, gdzie seksualne przyzwyczajenia, które nabył za sprawą pokojówki, zaspokajał, uprawiając stosunki seksualne z prostytutkami z miejscowego domu publicznego, do którego często uczęszczał i gdzie, jak później odnotował, widywał wielu swoich gimnazjalnych nauczycieli. W roku 1915 świat znany Reichowi z dzieciństwa został bezpowrotnie zniszczony, kiedy oddziały rosyjskiej armii zajęły ziemie, na których znajdowała się jego rodzinna posiadłość. Reich wstąpił do austriackiego wojska i walczył po stronie przegranych; w 1918 roku został zdemobilizowany, zamieszkał w Wiedniu, stolicy niegdysiejszego imperium, a teraz znacznie okrojonego państwa. Zaczął studiować medycynę. Jeśli wziąć pod uwagę jego dotychczasowe doświadczenia seksualne i zaburzone relacje z matką, nie może dziwić fakt, iż podczas studiów znalazł się pod urokiem dokonań innego wywłaszczonego Żyda, pochodzącego ze wschodniego zakątka niedawnego imperium, którego stosunki z matką miały nader podobny charakter. Człowiekiem tym był Zygmunt Freud. 1 marca 1919 roku Reich zanotował w swoim dzienniku: „Może moja moralność stoi z tym w sprzeczności, jednak na podstawie własnego doświadczenia oraz obserwacji siebie i innych doszedłem do przekonania, że seksualność jest osią, wokół której obraca się całe życie społeczne, a także życie duchowe jednostki”¹.

Reichowi szybko uderzyła do głowy podniecająca atmosfera powojennego Wiednia. Wstąpił do towarzystwa muzycznego Schoenberga mniej więcej w tym samym czasie, kiedy kompozytor ogłosił się odkrywcą techniki dwunastononowej (dodekafonicznej). W Wiedniu przebywał też Walter Gropius, który właśnie wyjeżdżał do Weimaru, gdzie założył szkołę rzemiosła, sztuki użytkowej i architektury *Bauhaus*, projektując *stricte* modernistyczną architekturę. W stolicy

Austrii pręźnie rozwijała się także psychiatria. Reich stał się wschodzącą gwiazdą na firmamencie nowego ruchu psychoanalitycznego i prawdopodobnie dzięki odziedziczonej po ojcu umiejętności traktowania ludzi z góry i podporządkowywania ich sobie, rychło zaczął prowadzić stałą praktykę. Jedną z jego pacjentek była zamożna Żydówka, Anna Pink, z którą w czasie trwania kuracji nawiązał stosunki seksualne. Kiedy rodzice Anny dowiedzieli się o tym, Reich ożenił się z nią, ale nigdy chyba w żaden sposób nie przyznał ani nie dał do zrozumienia, że takie wykorzystanie pozycji terapeuty było nieetyczne.

Małżeństwo zamiast usatkwować Reicha, uczyniło go jeszcze bardziej nieszczęśliwym. Wspominając tamte czasy, szczerze przyznał, że fakt, iż przed zawarciem małżeństwa miał bardzo wiele seksualnych partnerek, wpłynął na zwiększenie prawdopodobieństwa oddawania się cudzołóstwu po poślubieniu Anny. Mimo to jednak, z tego skądinąd celnego spostrzeżenia nie potrafił wyciągnąć odpowiednich wniosków na temat własnego postępowania oraz postawy moralnej. Zamiast tego wolał mówić o „seksualnym znudzeniu”, które pojawia się, kiedy mężczyzna (a raczej ktoś taki jak Reich) czuje, że związek monogamiczny go ogranicza. Zgodnie ze schematem, którego trzymał się przez całe życie w coraz to bardziej groteskowy sposób, własne zachowania próbował tłumaczyć dotąd nieznanymi, a odkrytymi przez siebie zasadami funkcjonowania ludzkiej natury, z czego wynikać miało, iż wszystko, co dotąd poczytywano za seksualną moralność, nie jest w istocie niczym innym, jak wielkim spiskiem zmierzającym do psychicznego okaleczania ludzi. Pewnego razu Reich powiedział Richardowi Sterbie, że jeśli przez jakiś czas nie uprawia stosunków seksualnych, odczuwa dotkliwy, fizyczny dyskomfort.

Nawet Myron Sharaf, bardzo mu życzliwy biograf, przyznaje, że tworzone przez Reicha teorie służyły mu dla usprawiedliwiania własnych postępów. Zdaniem Sharafa, Reich miał skrajnie krytyczny stosunek do „przymusowej trwającej przez całe życie monogamii” po części dlatego, że partner, którego wybieramy sobie, mając dwadzieścia kilka lat, może już do nas nie pasować, kiedy mamy lat trzydzieści kilka, gdyż w toku rozwoju psychicznego zmieniliśmy się. „Jest oczywiste, że kiedy wypowiedział się w taki sposób, w dużej mierze opierał się na własnych doświadczeniach”².

Nic zatem dziwnego, że Reich zaczął romansować z licznymi kobietami, między innymi także z jedną ze swoich pacjentek, która zmarła w konsekwencji zorganizowanego przez niego zabiegu aborcyjnego. Im dalej posuwał się w seksualnych występkach, tym bardziej starał się wynikające z nich poczucie winy przerzucić na innych. Przejawiało się to w najrozmaitszy sposób. Miewał ataki szału z zazdrości; oskarżał wtedy żonę o uczynki, których sam się dopuszczał. Jego zachowanie zaczęło rzucać się w oczy na tyle, że życzliwy mu Sharaf, który przychylnie wyrażał się nawet o jego eksperymentach z „akumulatorem orgonu”^{*},

* Orgon – pseudonaukowa i hipotetyczna forma „podstawowej energii kosmicznej”, której odkrycie postulował Wilhelm Reich w latach trzydziestych XX wieku. Reich uważał, że koncepcja libido, opracowana przez Freuda, ma rzeczywiste podstawy biologiczne – wiązać się to miało z przepływem przez organizm cząstek orgonu i mikroskopijnych bionów.

stwierdza, że był to „początek psychozy”³. Reich był człowiekiem organicznie niezdolnym do tego, aby przyznać, że uczynił coś złego. W miarę jak narastało w nim wywoływane kolejnymi występami coraz większe poczucie winy, padał w coraz większą manię ich usprawiedliwiania. Dobrze odzwierciedla to wydarzenie związane z jego schorowaną i zniedołężniałą babką. Otilie. Szwagierka Reicha poprosiła go, żeby pomógł finansowo swojej wiekowej babci, obawiała się bowiem, że bez tego staruszka może zostać oddana do przytułku. Wilhelm wściekł się i nazwał babkę „natrętnym pasożytem”⁴. Sharaf, zwykle bardzo mu przychylny, wyjaśniając ów wybuch złości, stwierdza, że Reich:

obstawał przy ustanawianiu zasady z tego, co inni poczytywali za „wadę”. Mieć romans to jedno; uczynić z tego zasadę – to drugie. Nie pomóc krewnej to jedna rzecz; twierdzić, że niewłaściwym byłoby pomagać „pasożytowi”, a pieniądze należy wydać lepiej, to coś innego. Oprócz tego obiekt dezaprobaty Reicha był także celem jego gniewu. Babce nie należała się jego pomoc, co więcej, zasłużyła sobie na umieszczenie w przytułku⁵.

Im większe było jego poczucie winy, tym bardziej upierał się przy teoretycznym usprawiedliwianiu zachowań, które były jego źródłem. W rezultacie przesadne wyolbrzymianie przez niego roli orgazmu jako podstawy zdrowia psychicznego rychło stało się kłopotliwe dla innych psychiatrów, powodując, że zraził tym do siebie swego byłego mentora, Paula Federna, ostatecznie zaś w połowie lat trzydziestych doprowadziło do odebrania mu prawa wykonywania zawodu psychoanalityka.

Było to również powodem jeszcze głębszego niż dotychczas zaangażowania się Reicha w politykę. Istniał ku temu prosty i logiczny powód. Im większy opór wywoływały jego egoistyczne zachowania i im gorzej przyjmowano wymyślane przez niego teorie, które miały być ich usprawiedliwieniem, w tym szerszej skali Reich ów problem postrzegał. Wedle niego, przyczyną jego zaburzenia nie było zablokowanie, będące cechą jego indywidualnej psychiki, lecz wyrastało ono z kultury, która generowała je we wręcz pandemicznych rozmiarach. Blokada psychiczna, polegająca na niezrozumiałych zahamowaniach w stosunku do zdrowego orgazmu, była w istocie powszechną cechą całej ludzkości i dlatego skutecznie ją zwalczać można jedynie z poziomu polityki, nie zaś, jak usiłują to robić psychoanalitycy, poprzez terapię jednostek. Mając do wyboru podporządkowanie swoich pożądań łaadowi moralnemu bądź też przeobrażenie świata w taki sposób, aby odpowiadał jego występny namiętnościom, Reich bez wahania opowiedział się za drugą z tych możliwości i trwał przy tym z uporem, który z nieuchronną koniecznością doprowadził go w końcu do megalomanii i popadnięcia w psychozę. Dokonał żywota w roku 1957 w więzieniu federalnym w Lewisburgu w Pensylwanii, ale równie

Twierdził również, że wiele chorób powoduje deficyt lub utrudniony przepływ przez organizm tych mitycznych cząstek. Aby temu zapobiec, Reich wymyślił „akumulator organowy” – maszynę, która miała stymulować przepływ organu i przyczyniać się do poprawy ogólnego stanu zdrowia i zwiększenia potencji (przyp. tłum.).

dobrze mogłoby go to spotkać w szpitalu psychiatrycznym. Zimą 1927 roku, pięć lat po zawarciu małżeństwa, które zniszczyła jego chorobliwa niewierność, Reich pojechał do Davos, oficjalnie pod pozorem leczenia gruźlicy, choć w tym samym czasie zdradzał już wyraźne objawy załamania nerwowego, którego powodem miał być rzekomo jego konflikt z Freudem niezgadającym się z nim w kwestii znaczenia orgazmu dla zdrowia psychicznego. Być może jego postawa miała źródło w dzieciństwie; był rozpieszczonym dzieckiem, potomkiem ziemiańskiej rodziny, który mógł brać pokojówki *ad libidum*; wydawało mu się, że świat skapitułuje przed jego chorobliwymi pożądaniami równie skwapliwie, jak one. Cokolwiek było tego przyczyną, Reich szybko doszedł do wniosku, że problemy seksualne (jego własne i innych ludzi) wymagają rozwiązań politycznych.

Reich wstąpił do młodzieżówki Partii Socjaldemokratycznej tuż po przyjeździe do Wiednia i rychło stał się znany z radykalnych przekonań i hałaśliwych sporów z kolegami o bardziej umiarkowanych poglądach. W końcu wyrzucono go także z Partii Komunistycznej i to z tych samych powodów, dla których usunięto go z towarzystwa psychoanalitycznego. W międzyczasie jednak wymyślił ruch o nazwie „sex-pol”, czyli polityka seksualna; feministki rozbudowały później zawarte w niej skrót, nadając jej bardziej czytelną postać. Pod koniec lat dwudziestych Reich doświadczał rozczarowań i to na dwóch frontach. W wymiarze osobistym coraz bardziej niecierpliwiły go długie, męczące i często bezowocne sesje psychoanalityczne; w wymiarze politycznym zaś w coraz większym stopniu irytowali go tępi komunistyczni aparatczycy sztywno trzymający się marksistowskich dogmatów w swoich przemówieniach, którymi zanudzali uczestniczące w wiecach masy. Zdaniem Sharafa:

Reich sądził, że we wzajemnych powiązaniach między rzeczywistymi neurozami a psychoneurozami dostrzegł sposób skrócenia długotrwałego procesu analizy zahamowań, którą rozwinął na seminarium technicznym. Doprowadziło go to później do podjęcia aktywnej działalności społecznej; zajmował się doradztwem młodym, klinikami kontroli urodzeń, masowymi spotkaniami poświęconymi związkom między polityką a supresją seksualną^o.

W mesjanistycznej glorii człowieka, który odkrył jedyną prawdę, będącą tajemnicą wszechświata, Reich zaczął jeździć po okolicach Wiednia z jednego spotkania z robotnikami na drugie, wygłaszając wykłady, które jednak nie były poświęcone walce klas, ale orgazmowi. Prawidłowy orgazm jest podstawą psychiki i zdrowia psychicznego i dlatego rolą władz powinno być zapewnienie go obywatelom poprzez wprowadzenie bardzo wielu ulepszeń i usprawnień, które „neoreichianie” zdążyli już uczynić znaną nam częścią rzeczywistości naszego świata oraz polityki rządu; są to: wychowanie seksualne, antykoncepcja oraz aborcja.

Reich zorientował się, że opowiadając sprośne historie, potrafi przyciągnąć uwagę nawet najbardziej niesfornego tłumu. Była to lekcja, której mniej więcej w tym samym czasie udzielił Amerykanom bratanek Freuda, Edward Bernays,

który wszystko, czego nauczył się, nakręcając wojenną propagandę, zastosował w rodzącej się wówczas nauce o reklamie. Wiosną i latem 1928 i 1929 roku Reich wyprowadził swoją działalność na prostą drogę i to w dosłownym tego słowa znaczeniu. Zespół sex-polu przyjeżdżał samochodem na wcześniej przygotowane miejsce, zwykle w którymś z publicznych parków, i dyskutował z robotnikami, ale nie o walce klas ani bardziej teoretycznych aspektach psychoanalizy, lecz o „konkretnych problemach życia seksualnego ludzi”⁷. Reich rozmawiał z nastolatkami i z mężczyznami, a Lisa Lasky, jego ówczesna kochanka, spotykała się z kobietami i albo zalecała im używanie środków antykoncepcyjnych, albo zapoznawała je z nimi na miejscu. Reich własne seksualne natręctwa potrafił wykorzystać jako nowy i potężny sposób mobilizacji mas. Odkrył, że jednym ze sposobów sterowania ludźmi jest stymulowanie ich namiętności.

ROZDZIAŁ 19

NOWY JORK, 1929

31 marca 1929 roku kobieta nazwiskiem Bertha Hunt dołączyła do odświętnie ubranego tłumu przechodniów uczestniczących w pochodzie zwanym w Nowym Jorku Wielkanocną Paradą, który szedł właśnie Piątą Aleją. Bertha wzbudziła sensację, zapalając papierosa marki Lucky Strike. Oczywiście jej zachowanie nie wywołałoby takiej reakcji, gdyby nie artykuły w prasie, które z wyprzedzeniem poinformowały o tym, co ma się wydarzyć. Hunt powiedziała później reporterowi z nowojorskiej gazety „Evening World”, że „wpadła na pomysł tej kampanii, kiedy mężczyzna, który szedł z nią ulicą, poprosił, żeby zgasiła papierosa [sic], gdyż to go zawstydza. «Rozmawiałam o tym z przyjaciółkami i uznałyśmy, że najwyższy czas zrobić coś w tej sprawie»”¹.

Rzecz jasna, o akcji Berthy i jej przyjaciółek poinformowano prasę ze stosownym wyprzedzeniem. Wydany został komunikat informujący, że Hunt oraz jej koleżanki będą paliły „pochodnie wolności” „w imię równości płci i dla przełamania seksualnego tabu”². Bertha wspomniała również, że razem z przyjaciółkami przejdą obok „kościółki baptystów, do którego uczęszcza John D. Rockefeller”, gdyż gdyby zdarzyło się, że akurat tam będzie, da mu to szansę wyrażenia aprobaty dla tego, co robią. Pod koniec dnia Bertha i jej przyjaciółki oznajmiły prasie, że miały nadzieję „coś zapoczątkować; pochodnie wolności, bez faworyzowania którejkolwiek z ich marek, obalą dyskryminujące kobiety tabu związane z paleniem przez nie papierosów, a nasza płęć nie zaprzestanie walki z wszelkimi postaciami dyskryminacji”³.

Panna Hunt nie powiedziała jednak reporterowi, że jest sekretarką człowieka o nazwisku Eddie Bernays i nie wspomniała także, że pan Bernays jest samozwańcym ekspertem w nowej dziedzinie *public relations*, któremu American Tobacco Company wypłaciło pokaźne honorarium za promowanie palenia papierosów

przez kobiety. Rzekoma feministyczna akcja na rzecz emancypacji kobiet była w rzeczywistości pijarowską manipulacją, mającą na celu uzależnienie kobiet od palenia i stworzenie w ten sposób nowego rynku zbytu papierosów. Kolejny raz to, co przedstawiano jako element seksualnego wyzwolenia, w rzeczywistości było formą uzyskania kontroli nad ludźmi.

Wiele lat później o kampanii „pochodni wolności” Eddie wypowiedział się w tonie filozoficznym. „Przekonałem się, że ugruntowane obyczaje można przełamać poprzez dramatyczny apel upowszechniany przez sieć mediów” – napisał we wspomnieniach¹. Zapomniał jednak wspomnieć, że nakreślił podstawową definicję sposobu funkcjonowania *public relations* i reklamy w latach dwudziestych XX wieku. Eddie, podobnie jak behawioryści, uważał zapewne, że ludzie, jeśli poddać ich presji zorganizowanej opinii publicznej, są nieskończenie podatni na wpływy. Aby jednak zrozumieć jego postawę, należy umieścić ją we właściwym kontekście historycznym. W istocie mówi on o erozji obyczajowości wywoływanej manipulacjami namiętnościami. Przez całe stulecie tradycja i moralność okazywały się podatne na szeroko zakrojone kampanie dostarczające „naukowego” uzasadnienia dla folgowania pragnieniom i pożądaniam. Feminizm nie był tutaj wyjątkiem. Zakładał systematyczne wprowadzanie zmian do systemu wartości wyznawanych przez kobiety, gdyż widział w tym sposób na wyprowadzenie ich z domów i uczynienie z nich siły roboczej, co skutkowało obniżeniem zarobków oraz osłabieniem pozycji związków zawodowych, a w przypadku warstw pracujących, także rodziny.

Żona Eddiego Bernaysa, podobnie jak Ida Rauh-Eastman, należała do Lucy Stone League, która stała na stanowisku, że kobiety zawierające małżeństwo powinny mieć prawo zachowania nazwiska panieńskiego. Bernays był zdeklarowanym feministą, ale miał w tym własny, ukryty motyw. Eddie, tak jak feministki lat siedemdziesiątych, chciał, aby kobiety zerwały z tradycją i prowadzeniem domu, ponieważ przewidział, że skutkiem tego będą one bardziej otwarte na sugestie przekazywane im przez mass media i tych, którzy nimi władali – czyli ludzi wypłacających mu wysokie honoraria. Eddie promował wśród kobiet palenie tytoniu, ponieważ koncern American Tobacco mu za to płacił, ale był to też sposób na przełamanie władzy, jaką nad umysłami kobiet posiadał tradycyjny system wartości. To zaś było istotne, gdyż z chwilą kiedy udałoby mu się to uzyskać, kobiety stałyby się o wiele bardziej podatne na to, co im proponował. Kampania „pochodni wolności” była klasycznym przypadkiem wykorzystania idei wyzwolenia seksualnego jako narzędzia uzyskania kontroli, w tym przypadku nad kobietami. Przedstawiała nałóg jako przejaw wolności. Pod tym względem stanowiła wcześniejszą wersję kampanii reklamowej papierosów marki Virginia Slim, której hasłem było „Daleko zaszłaś, dziewczyno” i która nawiązywała do ruchu sufrażystek, w ten sposób starając się skojarzyć palenie papierosów z wolnością. Działania mające na celu stworzenie nowego segmentu na rynku, czyli zachęcenie kobiet do folgowania przyjemnościom, które miała im dawać nikotyna, Bernays nazwał „pochodniami wolności”. Określenie to zapożyczył od A.A. Brilla, nowojorskiego ucznia jego wuja Zygmunta. George Washington Hill, szef American Tobacco, wynajął

Bernaysa w roku 1928 i przyznał mu roczne uposażenie w wysokości dwudziestu pięciu tysięcy dolarów. Według Bernaysa, Hill „dostał obsesji na punkcie zawładnięcia potencjalnie dużym, kobiecym rynkiem dla Lucky Strike'ów. «Jeśli zdołam zdobyć ten rynek, zyskam więcej niż wynosi mój udział»⁵ – powiedział Bernaysowi. Nakłonienie kobiet do palenia papierosów byłoby „dla nas niczym otwarcie nowej kopalni złota na własnym podwórku”.

Zgodnie z sugestiami Bernaysa, Hill wynajął i opłacił konsultacje z psychoanalitykiem A.A. Brilllem, który zajął się opracowaniem psychologicznych aspektów planowanej kampanii. W sposób bliższy szkole Watsona niż Freuda połączył papierosy z koncepcją nowej kobiety. Papierosy równały się wyzwoleniu od dzieci i ich wychowywania. Były jak środki antykoncepcyjne; zostały skojarzone z seksem, ale bez jego konsekwencji w postaci potomstwa. Stały się atrakcyjne dla kobiet, które podziwiając typowo męskie cechy, pragnęły zneutralizować własną seksualność. Brill powiedział Hillowi: „Dla kobiet jest rzeczą absolutnie normalną, że chcą palić papierosy. Emancypacja spowodowała stłumienie wielu ich kobiecych pragnień. Obecnie większa liczba kobiet wykonuje te same prace, co mężczyźni. Wiele kobiet nie rodzi dzieci, a te, które rodzą, mają ich mniej. Cechy żeńskie są maskowane. Papierosy, które utożsamia się z mężczyznami, stają się pochodniami wolności”⁶.

Ponieważ po zatrudnieniu Bernaysa, w samym tylko roku 1928 dochody American Tobacco podskoczyły do trzydziestu dwóch milionów dolarów, Hill był tym bardziej skory do podbicia kolejnego segmentu rynku; tym razem jego klientelę miały stanowić kobiety. Chyba w żadnej innej kampanii reklamowej kwestie te nie były ze sobą tak ściśle powiązane jak w przypadku „pochodni wolności” American Tobacco. Dążąc do sprzedaży większej ilości papierosów, Bernays intuicyjnie wyczuł, że musi zaatakować tradycyjne podstawy wartości. Jako że tabu kulturowe zabraniające kobietom palenia papierosów wiązało się w dużej mierze z seksualnością – kobiety palące były postrzegane jako dziwki i prostytutki – sposobem na poszerzenie rynku było oczernianie zasad moralności jako wartości opresyjnych. Łatwowierny konsument dostrzegał tylko to, że kobiety pragną wolności. W rzeczywistości jednak kobiety, które maszerowały w paradzie, paląc papierosy Lucky Strike zostały zmanipulowane przez przemysł tytoniowy i zniewolone, zarówno w dosłownym tego słowa znaczeniu, poprzez fizyczne uzależnienie od nikotyny, jak i moralnie, w tym sensie, że przemysł ów wykorzystał podświadome rozumienie seksualnego wyzwolenia.

W roku 1929 ani przemysł reklamowy, ani behawioryzm nie postrzegały człowieka jako całkowicie plastycznego bytu, ulegającego wpływom wszechpotężnych osób lub czynników warunkujących. Zamiast tego osobę ludzką zaczęto traktować w sposób znacznie bliższy tradycyjnej psychologii racjonalistycznej, z niemałą dozą augustiańskiego pesymizmu. Człowiek może i jest rozumnym zwierzęciem, ale w swoich wyborach częściej niż rozumem kieruje się jednak namiętnościami, a ponieważ słownictwo ich dotyczące było ograniczone albo zgoła żadne, reklamodawcy zmuszeni byli nieustannie odwoływać się do tych samych tematów i motywów. Zdaniem Buckleya:

Podejście behawioralne ignorowało kwestię racjonalności bądź irracjonalności, podkreślało natomiast plastyczność ludzkich zachowań oraz ich podatność na wpływy. Na gruncie rodzącej się wówczas dziedziny *public relations* tezę tę podkreślał sam Edward Bernays, bratanek Freuda. Pisał: „Umysł grupowy nie myśli w dosłownym znaczeniu tego słowa. Miejsce myśli zajmują w nim bodźce, nawyki, emocje”. Bernays nakłaniał reklamodawców, aby „wytwarzali klientów” w taki sam sposób, jak produkuje się inne dobra, w tym przypadku, przerabiając surowce emocji na konsumpcyjne nawyki⁷.

Cały sekret polegał na tym, żeby określony produkt w podświadomy sposób uległ w umyśle konsumenta skojarzeniu z jego seksualnymi pożądaniami i pragnieniami. Podobnie jak Freud, który zorientował się, że seksualne pragnienia bogatych pacjentów może wykorzystywać dla uzyskania finansowych korzyści, Eddie uczył się teraz, w jaki sposób, dzięki reklamie, taki sam efekt uzyskiwać w odniesieniu do większych grup ludzi. Behawioryzmowi zawdzięczał koncepcję, wedle której, dowolny produkt można skojarzyć z pożądaniem seksualnym dzięki odpowiedniemu ukierunkowaniu odruchu warunkowego. Stopniowo koncepcja całkowitej plastyczności ludzkiej psychiki utarowała drogę stosowaniu odruchu warunkowego w skojarzeniu jakiegoś konkretnego produktu z jedną z namiętności, które autorom klasycznym były znane od dawna. Ponieważ reklamodawcy nie byli w stanie stworzyć na własne potrzeby nowych ludzkich istot, zmuszeni byli brać pod uwagę ludzi będących dziełem Stwórcy, których słabości opisywali ludzie, tacy jak św. Augustyn. *Public relations* i reklama przyjęły analizy św. Augustyna dotyczące słabości ludzkiej natury, jednocześnie jednak zanegowały jego autorytet w tych kwestiach. Jak napisał św. Augustyn: „Człowiek... służy... tyłu panom, ile ma przywar”. Ponieważ reklama nie była kierowana do istot, nad którymi miało się stuprocentową władzę i które można by dowolnie kształtować, ludzie pokroju Bernaysa i Watsona musieli w końcu zyskać nad nimi jakieś narzędzie kontroli. W tym celu nie posłużyli się bynajmniej własnymi koncepcjami, lecz zapożyczyli je właśnie od św. Augustyna, to zaś oznaczało posłużenie się namiętnościami związanymi z seksem w taki sposób, aby zyskać władzę nad ludźmi.

Brill miał swój wkład nie tylko w organizowanie wielkanocnej parady „pochodni wolności”, ale też w kampanię reklamową, którą przeprowadzono tuż po tym wydarzeniu. Zanim jeszcze na ulicach pojawiły się billboardy reklamujące papierosy Lucky Strike dla kobiet, Brill wtrącił do niej własne trzy grosze. Początkowa koncepcja, wedle której reklamy miały pokazywać dwóch mężczyzn i jedną kobietę, została zarzucona. Bernays wspomina, że Brill miał wówczas powiedzieć, iż „kobieta nie powinna proponować paczki papierosów dwóm mężczyznom. Papieros ma symbolikę falliczną i dlatego to mężczyzna powinien go proponować kobiecie. Z takim przekazem może się identyfikować każda normalna kobieta i każdy normalny mężczyzna”⁸. Analiza, której dokonał Brill w odniesieniu do billboardów reklamujących papierosy, zdaniem Bernaysa była pierwszym przypadkiem zastosowania w reklamie osiągnięć Freuda. Właśnie tym konkretnym

przykładem posłużył się Bernays w swojej wydanej w 1928 roku książce zatytułowanej *Propaganda*. Stwierdził w niej, że „stosowanie psychoanalizy jako fundamentu reklamy jest obecnie powszechne”. „Błyskotliwa analiza” dokonana przez Brilla w odniesieniu do plakatu reklamy papierosów „jest być może pierwszym przykładem jej zastosowania w praktyce”.

Bernays miał rację, kiedy stwierdzał na stronach *Propagandy*, że „jesteśmy rządzani przez relatywnie niewielką liczbę osób – znikomą cząstkę spośród stu dwudziestu milionów – którzy rozumieją procesy psychiczne i wzorce społeczne mas”⁹. Ludzie ci „pociągają za sznurki sterujące świadomością zbiorową, wykorzystując stare i tworzą nowe sposoby kielznania świata i kierowania nim”¹⁰. Ci „niewidoczni zarządcy” są niezbędni, „dla właściwego funkcjonowania życia zbiorowego”¹¹. Bez nich nie dałoby się „wyprowadzić porządku z chaosu”.

ROZDZIAŁ 20

BERLIN, 1929

Kiedy Wilhelm Reich w roku 1929 przyjechał do Berlina, Republika Weimarska dożywała końca swych dni. W owym czasie był już także ojcem i zgodnie z własnym programem mobilizowania młodych na rzecz sprawy wyzwolenia seksualnego i ruchu sex-polu, wysłał swoją córkę do komunistycznego ośrodka kształcenia dzieci. Ewie, której matką była Anna Pink Reich, zdecydowanie się tam nie podobało; jedzenie było kiepskie, a pomieszczenia brudne. W końcu wróciła do mieszkania Reicha i postawiła mu ultimatum: „Jesteś komunistą. Idź mieszkać w ośrodku. Ja zostaję tutaj”¹.

Incydent ten w żaden sposób nie ostudził zapału Reicha dla wykorzystywania dzieci w celach politycznych. Nadal posyłał Ewę na letnie obozy komunistyczne oraz marsze i parady, w których uczestniczyła razem z innymi dziećmi. Podczas jednego z takich marszów Ewa i jej rówieśnicy krzyczeli: „Głód! Głód! Dajcie nam chleba!”; wtedy ktoś podszedł do niej, uszczypnął ją w policzek i powiedział, że wcale nie cierpi głodu. Skłoniło ją to wówczas do przyznania przed samą sobą, a później także przed innymi, że ów przechodzień powiedział prawdę. „Nie jestem głodna. Kłamię”².

W książce *Massenpsychologie des Faschismus* Reich opisuje podobne wydarzenie; na tyle zbieżne, że może stanowić zakamuflowaną wersję tego, co spotkało jego córkę. Identyczne podejrzania można żywić w stosunku do podawanego przez niego przypadku pacjenta, którego przypadek opisał w artykule na temat kazirodztwa; tu jednak za postacią pacjenta krył się w istocie sam Reich:

Dziewczynka w wieku mniej więcej siedmiu lat, którą świadomie wychowywano, nie wspominając jej w żaden sposób o Bogu, niespodziewanie poczuła przymus odmawiania modlitw. Mówimy o przymusie, ponieważ wcale nie chciała się modlić i czuła, że to, co robi, jest złe. A oto, jakie jest tło owego wewnętrznego przymusu

modlenia się: dziecko miało nawyk masturbowania się przed zaśnięciem. Pewnej nocy, z jakiegoś powodu, bała się to zrobić, zamiast tego, powodowana impulsem, uklękła przed łóżkiem i wyrecytowała modlitwę podobną do tej, przywołanej powyżej. „Jeśli będę się modlić, nie będę się bała”. Lęk pojawił się tego samego dnia, kiedy po raz pierwszy zrezygnowała z masturbacji. Czy było to zatem samo odrzucenie? Ojcu, do którego miała całkowite zaufanie, powiedziała, że kilka miesięcy wcześniej, przebywając na wakacjach, miał nieprzyjemne przeżycie. Podobnie jak wiele dzieci, ona i pewien chłopiec bawili się, udając, że mają stosunek seksualny („bawiliśmy się w mamusię i tatusia”). Nagle zobaczył ich inny chłopiec i krzyknął: „wstydzcie się”. Chociaż rodzice tłumaczyli jej, że w takich zabawach nie ma niczego złego, dziewczynka czuła wstyd i, zamiast dalej się w to bawić, masturbowała się przed pójściem spać. Pewnego wieczoru, tuż zanim poczuła przymus modlenia się, wraz z kilkoma innymi dziećmi wracała z przyjęcia do domu. W drodze śpiewali rewolucyjne pieśni. Napotkali staruszkę, która wyglądem przypominała jej czarownicę z bajki o Jasiu i Małgosi. Starsza kobieta krzyknęła na nich: „Niech was diabli wezmą – bando ateistów”. Tego wieczoru, kiedy ponownie chciała się masturbować, po raz pierwszy przyszło jej na myśl, że być może Bóg, który wszystko widzi i karze, rzeczywiście istnieje. Podświadomie groźbę staruszki skojarzyła z potępieniem, które wcześniej usłyszała od chłopca. Zaczęła również walczyć z chęcią masturbacji, ogarnął ją lęk i aby go złagodzić, kompulsywnie zaczęła się modlić. Miejsce seksualnego zaspokojenia zajęła modlitwa¹.

Ewa, córka Reicha, przebywała w Berlinie od szóstego do dziewiątego roku życia. Mieszkając tam, była świadkiem rozpadu małżeństwa rodziców oraz rozpadu Republiki Weimarskiej – jedno i drugie miało na nią istotny wpływ. Sharaf pisze, że w tamtym czasie pojawiły się u niej „określone symptomy”: „nocne lęki, napady złości i obsesyjne pomysły”⁴. Podobnie jak dziewczynka, którą opisał Reich, Ewa doświadczała identycznych bodźców seksualnych, ale rzeczywista tożsamość dziecka z jego artykułu ma tutaj całkowicie drugorzędne znaczenie. Zależność, którą Reich zauważył w postępowaniu dziewczynki, jest fundamentalną prawdą odnoszącą się do ludzkich zachowań seksualnych; Kościół katolicki znał ją od dawna. Można ją sformułować w postaci alternatywy: albo masturbacja niszczy twe życie modlitewne, albo modlitwa niszczy w tobie zdolność odczuwania przyjemności z masturbowania się. Psychologicznie jedno wyklucza drugie. Osoba zainteresowana zmianą parametrów kulturowej rzeczywistości zauważy, że one również mają charakter binarny, oparty na opozycji „albo, albo”. Istnieją tylko dwie możliwości: albo państwo promuje modlitwę, wiarę w Boga, szacunek dla władzy ojca jako Jego ziemskiego przedstawiciela oraz porządek społeczny oparty na moralności, albo też sprzyja masturbacji, czyli inaczej mówiąc, niezrządnej aktywności seksualnej, prowadzącej do zaniechania modlitwy, „śmierci” Boga, upadku autorytetu ojca, rewolucji, oraz – czego dobitnym świadectwem była ignorowana przez Reicha rzeczywistość rosyjskiej rewolucji – społecznego chaosu.

Reich uważał, że „seksualna gospodarka” jest „samoregulująca się”. Jeżeli zatem znieść nałożone na nią ograniczenia, skutkiem tego będzie zdrowy, szczę-

śliwy świat, na którym panować będzie pokój. Identyczne wartości głosili jego duchowi spadkobiercy w latach sześćdziesiątych, do czasu morderstwa podczas koncertu w Altamont oraz morderstw popełnionych przez Mansona i jego grupę, kiedy poglądy Platona na nowo umocniły swoją pozycję, a filmy, takie jak *Obcy* i *Halloween*, zyskały sobie popularność jako część kulturowej reakcji na rewolucję seksualną.

W *Mass Psychology of Fascism* („Psychologia mas wobec faszyzmu”) Reich cały czas daje nam odczuć, że za jego akceptacją dla masturbacji kryją się określone cele. Toczył wszak wojnę z Kościołem katolickim o to, czy system wartości zdominuje kulturę. Jego starania, aby faszyzm łączyć z katolicyzmem – podobne próby podejmowali później Paul Blanchard i Theodor Adorno – zakłamywały rzeczywistość, gdyż nazizm był w istocie homoseksualnym ożywieniem pogańskiego kultu. W *Die sexuelle Revolution* Reich cytuje Gorkiego, którego opinia odzwierciedla w pewien sposób opinię, jaką zyskali sobie naziści na forum międzynarodowym: „W Niemczech ukuto już slogan: «Wykorzeńcie homoseksualizm, a faszyzm zniknie»”⁵. Dzisiejsza polityka seksualna uważa za zasadne wykreślać z pamięci historycznej prawdę o homoseksualnych skłonnościach nazistów. Pogląd Mussoliniego, że homoseksualizm jest „*il visio tedesco*”, jest nadal w kulturze obecny, odnajdujemy go na przykład w filmie Luchino Viscontiego *Zmierzch bogów*. Apologeci takiego podejścia do zagadnienia starają się zachować jednolity front i twierdzą teraz, że homoseksualiści byli ofiarami holokaustu, a nie – o czym wyraźnie świadczy *casus* szefa SA Ernsta Röhma – członkami partii, która ponosi za niego odpowiedzialność. Podążając śladem Reicha (lecz całkowicie przy tym ignorując przytoczone przez niego dowody przemawiające przeciwko homoseksualistom), powojenna lewica przyjęła, że mistycyzm jest równoznaczny z katolicyzmem, faszyzm zaś był wyjątkowo szkodliwą postacią katolicyzmu. Pogląd ten jest szeroko rozpowszechniony na lewicy i po dziś dzień podzielany. Zgodnie z przewidywaniami Reicha, zawartymi w *Massenpsychologie des Faschismus*, Kościół katolicki pozostaje czarnym charakterem tej psychodramy, a powodem ku temu jest to, że zakazuje masturbacji.

We wszystkich przypadkach analizy charakterologicznej było wyraźnie widoczne, że skłonności do mistycyzmu wyrastają z lęku przed masturbacją, który przybiera postać ogólnego poczucia winy. Trudno pojąć, że aż do dzisiaj w badaniach analitycznych nie dostrzegano tej zależności. Sumienie człowieka, zinternalizowane upomnienia i groźby ze strony rodziców oraz nauczycieli znajdują uprzedmiotowienie w idei Boga⁶.

Odkrycie Reicha polega na tym, że postawa mistyka oraz postawa zwolennika seksualnego wyzwolenia wyrastają z tego samego źródła, a jednocześnie wzajemnie się wykluczają, uniemożliwiając jakikolwiek pluralizm. Państwo musi jednoznacznie i w pełni opowiedzieć się za jednym albo drugim z tych systemów: albo za rządami rozumu i samokontrolą, albo za rządami seksualnej rewolucji – albo za modlitwą, albo za masturbacją. Nie może promować jednego i drugiego. Reich

odkrył mechanizm, dzięki któremu seksualne odchylenie od normy, zwłaszcza w przypadku ludzi młodych, można wykorzystać dla uzyskania wymiernych efektów politycznych:

Wróćmy do naszej dziewczynki. Przymus modlitewny zniknął, kiedy uświadomiła sobie źródło swojego lęku; świadomość ta sprawiła, że znowu była w stanie się masturbować bez poczucia winy. O ile przypadek ten może wydawać się mało prawdopodobny, ma on jednak doniosłe znaczenie dla gospodarki seksualnej. *Pokazuje bowiem, w jaki sposób możliwe jest zapobieganie mistycznemu skażeniu naszej młodzieży* [kursywa E.M. Jones]⁷.

Rozdział Kościoła od państwa powinien być sposobem na unikanie podobnych konfliktów, ale jeśli dokładniej zbadać historyczne przykłady, okazuje się, że tego rodzaju prawne fikcje stają się coraz mniej istotne i oderwane od sedna zagadnienia. Wszak mówimy tu przede wszystkim o moralności, a porządek moralny nie jest cechą przypisaną na wyłączność żadnej religii, choć niektóre wyznania obstają przy nim w większym, inne zaś w mniejszym stopniu. Czy miało to miejsce w Berlinie, gdzie buntowano się przeciw pruskiemu protestantyzmowi, czy w Austrii, gdzie powstawano przeciwko Kościołowi katolickiemu, czy też w Stanach Zjednoczonych, gdzie przeciwstawiano się władzom deklarującym religijną neutralność, front walki pozostawał ten sam. Według Reicha, najważniejsze polityczne zmagania toczyły się o kontrolowanie obyczajowości seksualnej; Reich, podobnie jak przed nim Nietzsche i Eurypides, rozumiał bowiem, że ten, kto ma kontrolę nad seksem, ma też kontrolę nad państwem. Państwo może tolerować jedynie takie obyczaje, które są zgodne z jego systemem wartości, a do wyboru są dwa, które wzajemnie się wykluczają, a ich symbolami w życiu wychowywanej przez komunistów dziewczynki była z jednej strony modlitwa, z drugiej zaś masturbacja. Doświadczenia związane z sex-polem przywiodły Reicha do wniosku, że przekonania wynikają z zachowań, a w typowym państwie ład społeczny może istnieć jedynie w ściśle określonych warunkach. Typowe państwo musi krzewić cnotę; państwo rewolucyjne musi krzewić przywary. Państwo rewolucyjne może wspierać występki, gdyż upatruje w tym sposobu na obalenie typowego państwa, występki jednak wcześniej czy później i je również doprowadza do upadku. W przypadku Sowietów w krótkiej perspektywie czasowej dobitnie świadczą o tym wydarzenia z roku 1926, w dłuższej zaś jego całkowita zapaść i upadek, który dokonał się w roku 1989.

Przeciwnik rewolucji, który stara się żyć zgodnie z zasadami moralności, czy zdaje sobie z tego sprawę, czy też nie, łamie religię rewolucyjnego państwa, którą jest kult Dionizosa. Złudzenie okresu oświecenia, któremu uległ też Reich, formułując swoją koncepcję samoregulującej się gospodarki seksualnej, polega na tym, że wedle niego możliwe jest zaprzęgnięcie występku w dzieło wspólnego dobra. Wkładem Reicha w realizację celów rewolucji jest opracowanie metody opartej o wiedzę psychologiczną, niedostępną dla takich rewolucjonistów, jak Marks, Engels i Lenin. „Podzielamy opinię wielu badaczy, że wszelkie postaci religijne-

go mistycyzmu są tożsame z umysłową ciemnotą i ograniczeniem... Różni nas od nich jedynie zdecydowane dążenie, aby z powodzeniem zwalczyć mistycyzm i przesady, a naszą wiedzę przełożyć na twardą praktykę⁸.

Reich zapewne nawiązuje tutaj do własnych, rozczarowujących doświadczeń jako komunisty, mając na myśli marnotrawienie czasu na sporach i dyskusjach na takie tematy, jak istnienie bądź nieistnienie Boga. Jeżeli, jak powiedział Marks, celem komunizmu jest zmiana świata, a nie jego zrozumienie, Reich stwierdza, że odkrył oto *élan vital*, będący źródłem wszelkich społecznych zmian, a jest nim seks. Kiedy pojął skuteczność wyzwolenia seksualnego w zwalczaniu „mistycyzmu”, rewolucjoniści mogli już zrezygnować z debat oraz sporów i zamiast tego skoncentrować się po prostu na zmianie zachowań – konkretnie, zachowań seksualnych. Jako że każdy człowiek skłonny jest w taki czy inny sposób kierować się w swoim postępowaniu bodźcami seksualnymi, należało jedynie stworzyć stosowne usprawiedliwienie i uzasadnienie dla tego, co i tak każdy chciał robić: „Nie rozprawiamy o istnieniu bądź nieistnieniu Boga, my tylko eliminujemy seksualne stłumienia i likwidujemy dziecięce więzi łączące nas z rodzicami⁹”. Jeżeli człowieka można przekonać, aby jego działania miały w pewien sposób seksualny charakter, wszelkie dywagacje stają się zbędne. Jest rzeczą naturalną, że myśl wynika z działania, tym bardziej, jeśli jest ono związane ze sferą tak głęboko zakorzenioną, jak seks. Reich pisze dalej: „Z tego wszystkiego wypływa nieunikniony wniosek, że czysta świadomość seksualna oraz naturalne podejście do życia seksualnego przesądza o losie każdego rodzaju mistycyzmu; innymi słowy, naturalna seksualność jest największym wrogiem mistycznej religii. Prowadząc, gdzie to tylko możliwe wojnę z seksualnością, czyniąc ją sednem swoich dogmatów i najważniejszym tematem swojej masowej propagandy, Kościół potwierdza jedynie słuszność naszego rozumienia tej kwestii¹⁰”.

Skutecznie nakłaniając ludzi, żeby w kwestii moralności seksualnej postępowali sprzecznie z nauczaniem Kościoła, Reich i jego zwolennicy automatycznie ograniczali jego polityczne wpływy. Logiczny wniosek, który z tego wynika, jest oczywisty: totalna seksualizacja kultury oznaczać będzie całkowite zniszczenie Kościoła oraz klasycznego państwa, którego fundamentem jest prawo moralne. Prawdziwi rewolucjoniści mogli zatriumfować nad uciskiem – i taki właśnie był ich program w latach sześćdziesiątych – po prostu dobrze się bawiąc, paląc trawkę, uprawiając seks i słuchając wywrotowej muzyki. Byli bezpośrednimi kontynuatorami dzieła Reicha.

W ten sposób seksualne wybory, przed którymi stanęła wspomniana wcześniej dziewczynka, stały się modelem dla politycznych wyborów dotyczących sprawowania władzy, przed którymi stanęło państwo: albo masturbacja, albo modlitwa. O ile seksualni rewolucjoniści mogli pozyskać dla własnych politycznych celów znaczącą liczbę młodych ludzi oddających się masturbacji – czy to przez wychowanie seksualne, czy szerokie rozpowszechnianie pornografii – sily „reakcji”, czyli zwolenników Kościoła katolickiego, uległy drastycznemu zmniejszeniu. „Proces wykorzenia mistycyzmu” stał się coraz bardziej skutecznym, a stało

się to bardziej za sprawą dewiacyjnych zachowań seksualnych niż sporów nad istnieniem Boga lub dyskusji nad tezami Szóstej Międzynarodówki. Reich czuł, że rozwiążłość seksualna zawsze zwycięży nad samokontrolą i najprawdopodobniej opierał się na własnych doświadczeniach, które charakteryzowały się właśnie konsekwentnym brakiem samokontroli. Miał jednak na tyle trzeźwe spojrzenie, że sam potrafił to też dostrzec u innych. Wspomina o „duchownych”, którzy nie byli w stanie wytrwać w powołaniu, ponieważ „na sobie samych doświadczyli” „fizycznych skutków” seksualnej rozpusty¹¹.

Odkrycie seksualno-ekonomicznych procesów, które karmią religijny mistycyzm, prędzej czy później doprowadzi do jego praktycznej eliminacji, bez względu na to, jak często mistycy będą uciekali się do tarzania w smole i pierzu. *Seksualna świadomość i mistyczne skłonności nie mogą współistnieć*. Naturalna seksualność i mistyczne skłonności wywodzą się z tego samego źródła i są w istocie tym samym, o ile pierwsza z nich jest tłumiona, łatwo przemienia się w mistyczną egzaltację¹².

Polityczne skutki tej koncepcji są oczywiste, ale można wcielić je w rzeczywistość dopiero wówczas, kiedy rewolucja kulturalna przejmie władzę nad instrumentami kultury. Innymi słowy, większość ludzi samodzielnie nie zmieni trwale swoich zachowań seksualnych. Nie pozwoli im na to presja społecznych konwencji, a jeśli je przełamają, borykać się będą z poczuciem winy. Reich zauważył u swoich pacjentów, że konwenanse i obyczaje kulturowe ograniczają spektrum ich zachowań. Szybko wyciągnął stąd wniosek będący odwrotnością tego, co dostrzegł. Jeżeli kultura ogranicza kobietę seksualnie, zmiany we wzorcach przez kulturę promowanych doprowadzą do zmiany zachowań, a te z kolei spowodują zmiany w systemie wyznawanych wartości.

Kiedy rozmawiam w moim biurze o jej seksualnych potrzebach z kobietą zahamowaną seksualnie, zderzam się z całym arsenałem jej wartości moralnych. Trudno mi przebić się do niej i przekonać do czegokolwiek. Jeżeli jednak ta sama kobieta poddana jest atmosferze zbiorowości, jeżeli, na przykład, uczestniczy w spotkaniu, na którym, posługując się terminologią medyczną, jasno i otwarcie omawia się seksualne potrzeby, wówczas nie czuje się ona osamotniona. Przecież inni również przysłuchują się „rzeczom zakazanym”. Jej indywidualne zahamowania moralne kompensowane są zbiorową atmosferą seksualnej afirmacji, nowej, seksualno-ekonomicznej moralności, która może stłumić (nie wyeliminować!) jej seksualną negację, ponieważ i ona w samotności miewa podobne myśli. Potajemnie oplakuje utraconą radość życia lub łaknie seksualnego szczęścia. Seksualna potrzeba zyskuje zakotwiczenie dzięki zaistnieniu w sytuacji zbiorowej; otrzymuje status społecznie akceptowany. Jeżeli właściwie porusza się temat, pragnienie seksualne okazuje się o wiele silniejsze niż wymóg ascetyczności i wyrzeczenia; jest bardziej ludzkie, bliżej związane z osobowością, w pełni akceptowane przez każdego. Nie jest to kwestia pomocy, ale uzmysławiania zahamowań, wyciągania w światło świadomości walki seksualności z mistycyzmem, doprowadzania jej do punktu przełomowego pod presją ideologii masowej i przekładania tego na działania społeczne¹³.

„Doprowadzanie jej do punktu przełomowego pod presją ideologii masowej” oznacza tyle, że rewolucja seksualna, aby zwyciężyć, musi „seksualizować” życie publiczne poprzez masowe rozpowszechnianie obrazów o treści seksualnej. Ważną rolę odgrywa pod tym względem pornografia. Określa nowe granice tego, co dozwolone, poszerzając zakres tego, co dotąd za takie uważano. Dotyczy to również festiwali muzycznych z lat sześćdziesiątych, takich na przykład jak Woodstock, gdzie całkowicie nagie kobiety rzeczywiście tańczyły na zboczu wzgórza, tak jak to opisywał Eurypides w *Bachantkach*. Szerokie rozpowszechnianie pornografii miało podstawowe znaczenie dla przełamania „mistycznych” zahamowań kobiet. Dopiero wówczas bowiem, kiedy powstało w nich przekonanie, że wielu innych ludzi oddaje się podobnym dewiacyjnym zachowaniom, ich opory zostały przełamane i same również zaczęły tak postępować.

Lisa Palac mówi o tym w swoich wspomnieniach zatytułowanych *The Edge of the Bed*. Wychowała się w katolickiej polskiej rodzinie z Chicago („Mówię im, że wychowywano mnie jako katoliczkę. Wszyscy mamy świra na tym punkcie. Ach, katolicyzm. Tam seks jest czymś nieprzyzwoitym i ciągle towarzyszy mi poczucie, że robi się coś niedozwolonego!”¹⁴), rychło jednak stało się oczywiste, że jej rzeczywistymi nauczycielami były mass media, w których po rewolucji obyczajowej lat sześćdziesiątych seks stał się wręcz wszechobecny. Jak powiedział Reich: „Jest oczywiste, że taką atmosferę powszechnego przyzwolenia seksualnego mogła wytworzyć jedynie jakaś potężna, międzynarodowa, seksualno-ekonomiczna organizacja”, a organizacją tą w tym przypadku z pewnością nie był Kościół katolicki. Odpowiedzialność spada tutaj na popkulturę, gdyż to ona była narzędziem upowszechniania transgresyjnych obrazów o treści seksualnej. Oto, co pisze na ten temat Lisa Palac:

Popkultura związała mnie z moimi przyjaciółmi, poszerzyła moje słownictwo i, oczywiście, ukazała mi wielki świat seksualnych możliwości. Była rodzajem wychowania seksualnego, którego narzędziem przekazu była sugestia i niuanse. Jeżeli jednak chciałam czegoś więcej, aby to znaleźć musiałam tylko pogrzebać w śmieciach sąsiada, zajrzeć pod łóżko brata albo do piwnicy, gdzie ojciec trzymał kilka numerów „Hustlera” schowanych za swoim sprzątem wędkarskim¹⁵.

Zgodnie z tym, przed czym przestrzegali Platon, „nauczycielem” była również muzyka, która potrafi człowieka zepsuć albo umoralnić. Palac, pod wpływem popkultury, słuchała tylko muzyki pierwszego typu. Wspomina zwłaszcza o utworach Alice^a Coopera, dzięki której „zetrąłem się z ideą stanowiącą kamień węgielny nowoczesnej filozofii seksu: płeć jest wytworem umysłu”. Medium, które umożliwiło ową edukację, była telewizja: „telewizja, podobnie jak muzyka – oprócz tego że była moją baby-sitter, kobietą, która siedzi przy stole, wystawiając na pokaz swoją bieliznę, profesorem nauk humanistycznych, doradcą politycznym i towarzyszką późnych godzin nocnych – pełniła również funkcję sekretnego czynnika seksualnego”¹⁶. Później telewizję zastąpił ekran komputerowego monitora, który stał się narzędziem rozpowszechniania ostrej pornografii, pomagającej w masturbacji,

promowanej przez Palac w jej książce pod nazwą cyberseksu i przedstawianej przez nią jako wyzwolenie się od tłumienia seksualności.

W książce Lisy Palac odnajdujemy zwierciadlane odbicie historii, którą Reich przytacza w *Psychologii mas wobec faszyzmu*. Palac jest katoliczką, która zarzuciła modlitwy, kiedy zaczęła się masturbować; dziewczynka, o której pisał Reich, była wychowywana w rodzinie komunistycznej i przestała się masturbować, kiedy zaczęła się modlić. W obu przypadkach seksualny wymiar walki politycznej między oświeceniem a Kościołem jest jasny i oczywisty. Państwem rządzi ten, kto wyznacza obyczajowość seksualną. To pozostaje niezmiennie. Zmieniają się szczegóły, ale w skali makro obraz pozostaje ten sam. Rewolucja seksualna, która dokonała się w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych XX stulecia była powtórką rewolucji, która w państwach obszaru niemieckojęzycznego trwała w okresie między I a II wojną światową. Zdaniem Sharafa, Reich i jego zwolennicy „chcieli odebrać Kościołowi katolickiemu kształcenie młodzieży oraz możliwość wpływania na umysły młodych. Przyświecała temu idea stworzenia kompletnej osobowości; celem było wykreowanie «socialistycznego człowieka»¹⁷.

Walka ta przeniosła się na terytorium Ameryki, kiedy spora część kulturowych bolszewików, których wygnali naziści, znalazła schronienie w Stanach Zjednoczonych. „Ostra polityczna polaryzacja między chrześcijańskimi socjalistami, z ich wiejskimi, katolickimi wyborcami, a socjaldemokratami, których świecki elektorat wywodził się głównie z miast¹⁸ została przeniesiona do Ameryki, gdzie przedstawiciele podupadających protestanckich elit otworzyli drzwi swoich instytucji przed ludźmi pokroju Reicha, Paula Tillicha, Waltera Gropiusa i innych kulturowych bolszewików, gdyż widzieli w tym sposób na prowadzenie wojny z amerykańskimi katolikami, którzy wtedy właśnie zbierali polityczne owoce długotrwałej ekspansji demograficznej, a zwłaszcza gwałtownego przyrostu naturalnego, który nastąpił po drugiej wojnie światowej, w latach 1946-1964. Rewolucja seksualna z lat sześćdziesiątych była kontratakem wymierzonym w odradzającą się i rosnącą w siłę katolicką wspólnotę. W tamtym czasie celem apologetów seksualnego wyzwolenia, było przekonanie katoliczek do stosowania środków antykoncepcyjnych. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku celem seksualnego wyzwolenia było nakłonienie katolickich córek do uprawiania masturbacji oraz przekonanie ich do pornografii. W obu przypadkach stawką w tej grze była władza. W odniesieniu do pierwszego z nich, chodziło o to, żeby odebrać Kościołowi kontrolę nad życiem seksualnym katoliczek i w ten sposób osłabić polityczne znaczenie katolickiej wspólnoty, której podstawą był właśnie jej bardzo wysoki przyrost naturalny. To, że Kościół tę bitwę przegrał, oznaczało, że seksualne wykorzystywanie kobiet zwiększy się i przybierze ostrzejsze formy. W latach dziewięćdziesiątych córki kobiet, które używały antykoncepcji, były wykorzystywane finansowo i seksualnie w jeszcze skrajniejszy i bardziej jawny sposób niż wcześniej ich matki. Na przestrzeni owych trzydziestu lat jedyną rzeczą, która uległa zmianie, był zakres owego zniewolenia. Zdaniem Josepha McCarrolla: „Ideologiczny projekt wyzwolenia się od tłumienia seksualności poprzez kontakt z naruszającymi przyjęte normy

obrazami realizowany jest w mediach, które ustawicznie zawężają granice tego, co niedozwolone, a co można przedstawić, powiedzieć, wyśpiewać, przedyskutować i uznać za akceptowalne, oraz na uczelniach i w placówkach kształcących, gdzie techniki nauczania i programy wykorzystuje się dla wpajania uczniom, aby unikali racjonalnej samokontroli emocji, wyobraźni, pragnień, dokonywanych wyborów oraz własnych zachowań¹⁹.

„Wyzwolenie się od tłumienia seksualności” jest „przenoszone do nowego systemu edukacji poprzez wspólny, kolektywny rodzaj pracy grupowej i przybiera tam postać ukrytej formy społecznej kontroli oraz psychicznej homogenizacji”, którą promuje się podczas zajęć z wychowania seksualnego, mających na celu, pod przykrywką „bezpiecznego seksu”, popularyzować permissywny stosunek do masturbacji. Niezależnie od płaszczyka, pod którym się to ukrywa, skutek jest taki sam: zasady moralności przedstawia się jako przykład „ucisku”, pozbawiając tym samym dziecko głosu rozumu, który jest wszak jego pierwszą linią obrony przeciwko wykorzystywaniu go:

Samokontrola, zwłaszcza zaś skromność, czystość i wierność w obszarze seksualności uważane są za „ucisk”, emocjonalne zaburzenie od którego społeczeństwo oraz dzieci w wieku szkolnym należy „wyzwolić”. Jednym z głównych instrumentów, które mają umożliwić to „wyzwolenie”, jest kontakt z naruszającymi przyjęte normy obrazami, mającymi spowodować zawieszenie albo obejście racjonalnej samokontroli, którą głosi chrześcijaństwo oraz tradycyjna, filozoficzna wiedza o moralności i cnotach²⁰.

Skoro moralność jest formą ucisku, oznacza to, że umysł jest represyjny, a jeżeli tak, człowiek może uzyskać wolność jedynie będąc irracjonalnym – kiedy jednak takim się staje, jedyną rzeczą, jaka popycha go do działania, są osobiste chęci, impulsy i namiętności. Rzecz jednak w tym, że kiedy człowiek poddaje się namiętnościom, traci kontrolę nad swoim postępowaniem. I dlatego właśnie tego rodzaju wolność, co słusznie zauważono już przed wiekami, staje się formą zniewolenia. Orędownicy tak pojmowanej wolności, czy zdają sobie z tego sprawę, czy też nie, upowszechniają pewien rodzaj kontroli nad społeczeństwem, gdyż motyw ludzkiego działania, którym uprzednio był rozum, zastępują teraz stymulowaniem namiętności. Ci zaś, którzy kontrolują bodźce stymulujące, kontrolują także tych, którzy się nimi kierują. Celem upowszechniania obrazów o treści seksualnej jest władza nad społeczeństwem. Jednostki rezygnujące z rozumu są powodowane namiętnościami, te zaś finansowo i politycznie wykorzystują ludzie, którzy o upowszechnianiu owych obrazów decydują. Wyciągając z nich zyski finansowe, przyczyniają się do wyboru na odpowiedzialne stanowiska osób, którzy rozłożą nad nimi polityczny parasol – tak oto system wykorzystywania finansowego przekształca się w formę politycznej kontroli.

Istnieją jednak i inne tego konsekwencje. Jedną z lekcji, wynikających z doświadczeń minionych dwóch tysięcy lat mówi wyraźnie, że ludzkimi namiętnościami można sterować z zewnątrz. Platon rozumiał rolę, jaką muzyka może odgrywać w manipulowaniu

namiętnościami, i dlatego uważał, że w państwie idealnym pewnych utworów nie można wykonywać w obecności ludzi młodych, niemających jeszcze dostatecznego doświadczenia i umiejętności panowania nad swymi uczuciami. To samo odnosi się także do obrazów. Rozwój technologii nie zmienił ludzkiej natury, ale umożliwił manipulowanie ludźmi na wiele sposobów, które w przeszłości wykraczały poza granice wyobraźni. Muzyka jest określana mianem „inżynierii muzycznej”, a oznacza to tyle, że obecna technologia umożliwiła manipulowanie ludźmi za pomocą muzyki w taki sposób, aby szybciej pracowali bądź więcej kupowali. Technologia umożliwiła ludziom pozbawionym skrupułów wykorzystanie ostrzeżeń Platona do własnych celów i posłużenie się muzyką jako narzędziem kontrolowania ludzkich zachowań.

To samo *a fortiori* odnosi się do „obrazów transgresyjnych”. Zaśmiewiają umysł, a rozbudzają namiętności. Mówienie, że człowiek folgujący własnym zachciankom w sposób naruszający porządek moralny dostępuje w ten sposób psychologicznego wyzwolenia, oznacza w istocie tylko tyle, że sam siebie zniewala. Podobnie jak w przypadku dziewczynki, która modli się albo masturbuje, mamy tu tylko dwie możliwości. Albo, akceptując porządek moralny, narzucamy sobie samokontrolę, czyli w naszym postępowaniu dopuszczamy do głosu rozum, albo ulegamy swym namiętnościom, co oznacza podporządkowanie się czynnikom zewnętrznym: namiętności jako takiej lub ludziom, którzy naszą namiętność wykorzystują dla czerpania z tego ekonomicznych albo politycznych korzyści.

Ludzie utożsamiający się z własnymi pożądaniami, których przykładem jest Wilhelm Reich, nie widzą tego w taki sposób, ale to świadczy jedynie o tym, że nie postrzegają rzeczy obiektywnie. Jeżeli koń z jeźdźcem na grzbiecie galopuje ku krawędzi klifu, powiedzenie, że ktoś jedzie konno, będzie oczywiście prawdziwe, ale w dalece niepełny sposób. Koń pędzi prosto w przepaść i jeżeli jeździec go nie powstrzyma, oboje zginą. To samo odnosi się do nieokiełzanych namiętności, które również ostatecznie doprowadzają człowieka do śmierci. Człowiek panuje nad swymi popędami jedynie wówczas, kiedy dzięki rozumowi zapewnia sobie nad nimi skuteczną kontrolę. W przeciwnym wypadku to one panują nad nim. W naszej kulturze najlepszym określeniem tego zjawiska jest słowo „nałóg”. Tak samo, jak Joe Camel może zachęcić dzieci do palenia, wychowanie seksualne i pornografia mogą nakłonić je do masturbacji. Jedno i drugie są postaciami społecznego uzależnienia, ale tylko palenie postrzegane jest w ten sposób. W drugim przypadku niezmiennie powtarza się slogan o „wyzwoleniu się od psychologicznego przymusu”, bynajmniej nie dlatego, że tak w rzeczywistości jest, ale dlatego, że ludzie u władzy chcą, żebyśmy w to uwierzyli. Jeżeli namiętności nie są poddane kontroli naszego rozumu, zawsze ktoś tę kontrolę od nas przejmie, szczególnie w kulturze takiej jak nasza, która jest nasycona reklamą i opiera się na manipulowaniu ludźmi. Istnieją tylko dwie możliwości: albo zgodnie z porządkiem moralnym kontrolujesz własne namiętności, albo, jeśli brak ci kontroli moralnej, to one tobą rządzą lub – co jest współczesnym wariantem drugiego z wymienionych przypadków – ktoś inny rządzi tobą, manipulując twoimi namiętnościami. Mroczny geniusz Reicha potrafił to dostrzec i zrozumieć, w jaki

sposób ludzkie namiętności można organizować politycznie, aby tą drogą tworzyć rewolucyjne społeczeństwo.

Reich, będąc duchowym dzieckiem oświecenia, czuł oczywiście, że w zjawisku, które określił mianem „gospodarki seksualnej”, odkrył samoregulującą się postać seksualności, innymi słowy, drogę pośrednią między porządkiem moralnym Mojżesza i Kościoła katolickiego a społeczną anarchią, która w owym czasie niszczyła Związek Radziecki. Przy bliższym przyjrzeniu się tej koncepcji gospodarka seksualna okazuje się jednak słabo zakamuflowaną racjonalizacją najgłębszych pragnień i pożądań samego Reicha. Tak właśnie stara się on wywinąć z dwubiegunowego postrzegania cudzołóstwa. Nie potrafi i nie chce przyjąć prostej dychotomii: jestem wierny albo nie jestem. Zamiast tego przedstawia trzecie rozwiązanie, które po bliższej analizie okazuje się niczym więcej, jak tylko szczególnym usprawiedliwieniem własnych zaniedbań i niedostatków: „jest różnica między mężczyzną nieodpowiedzialnie porzucającym żonę i dzieci, gdyż ich relacje są powierzchowne, a mężczyzną, który będąc seksualnie zdrowy, stara się nieznośnie opresyjne małżeństwo, którego rozwiązać nie może, uczynić znośniejszym, utrzymując potajemny związek z inną kobietą”²¹.

Powyższe zdania Reich mógł był napisać, kiedy porzucił Annę Pink Reich dla Elzy Lindenberg, albo kiedy Lizę Lindenberg zostawił dla Ilse Ollendorf, albo kiedy oszukał Ilse, wdając się w romans z jedną ze swoich amerykańskich wielbicielk. Można je też odnieść do całości jego doświadczeń w tej sferze życia. Oczywiście jest, że różnica, o której pisze, nie istnieje, zwłaszcza jeśli w zdaniu tym pominąć aprobujące przymiotniki. Równie oczywiste jest to, że wyznawane przez Reicha zasady były w rzeczywistości tylko zakamuflowanymi usprawiedliwieniami jego postępów, on zaś był nazbyt zaślepiony, żeby tę oczywistość dostrzec. Z chwilą kiedy zrozumie się, że jego koncepcja samoregulującej się gospodarki seksualnej jest wyłącznie usprawiedliwianiem własnych nagannych zachowań seksualnych, dla krytycznego czytelnika staje się jasne, iż mamy tu do czynienia z alternatywą, o której Platon wspomina w *Państwie*. Mamy do wyboru: rozum albo społeczny chaos. Wyzwolenie od przymusu okazuje się formą przejściową od pierwszego z nich do drugiego.

Reich jest oczywiście filozofem „wyzwolenia od przymusu”, a swoje koncepcje ukuł z elementów zaczerpniętych od Marksa i Freuda. Jest tym, który najlepiej rozumie praktyczne konsekwencje wykorzystania seksualności jako formy rewolucyjnej polityki. Opisując własne doświadczenia z okresu prowadzenia działalności sex-polu, Reich stwierdził: „Ktoś, kto widział skupiony wzrok i twarze ludzi na zebraniach poświęconych tematyce seksualno-ekonomicznej, ktoś, kto słyszał i musiał odpowiadać na setki pytań związanych z najintymniejszą sferą ludzkiego życia, taki ktoś nabywa niezłomnego przekonania, że w seksualności kryje się społeczny dynamit”²².

Reich nie zauważył jednak, że kiedy ów dynamit wybucha, porządek społeczny ulega destrukcji. Powinien dowiedzieć się tego od sowieckich komisarzy, kiedy w roku 1929 odwiedził Związek Radziecki, ale pragnienia i pożądania, którymi się kierował, były tak przemożne, że zaspokojenie ich uniemożliwiło mu

nauczenie się czegokolwiek. Zamiast tego wołał głosić, że tylko ci, którzy sprzyjają dziecięcej masturbacji, będą w stanie wybuch owego dynamitu wyzwolić. Konserwatyści, którzy cofają się w zawstydzeniu przed takim wykorzystywaniem seksualności, nawet ci, którzy ukrywają się pod płaszczkiem marksizmu i leninizmu, nigdy nie będą zdolni posłużyć się tym społecznym dynamitem i w pełni wykorzystać jego niszczącą potęgę.

Oczywiste jest, że wykorzystanie w pełni „społecznego dynamitu”, o którym pisał Reich, nie dokonało się za jego życia. Doszło do tego dopiero w latach sześćdziesiątych, kiedy prace Reicha ponownie zyskały popularność i zaczęto szeroko je upowszechniać. W roku 1968 przez Berlin przetoczyła się rewolucja, a następnie doszło do niej w Ameryce, nowej ojczyźnie Reicha, którego książki wydatnie się do tego przyczyniły.

19 sierpnia 1939 roku Reich wszedł na pokład statku „Stavanger Fjord”, ostatniej jednostki, która wypłynęła z Norwegii przed wybuchem II wojny światowej. Theodore Wolfe i Walter Briehl, dwaj amerykańscy studenci Reicha, przekonali kierownictwo New School for Social Research do wyasygnowania kilku tysięcy dolarów z przeznaczeniem na jego pensję. Reich wcześniej starał się u Rockefellerów o finansowy grant na badania, ale jego prośba została odrzucona. Otrzymując posadę w New School, nie bezpośrednio co prawda, ale jednak otrzymał wsparcie, o które się ubiegał.

Już w Ameryce Reich poprzez Alexandra Lowena nawiązał kontakt z Settlement House, związanym z Union Theological Seminary w Nowym Jorku, gdzie podówczas mieszkał Paul Tillich, również uciekinier z nazistowskich Niemiec. Lowen załatwił Reichowi wystąpienie przed ludźmi z Union Theological Seminary, gdyż czuł, że wyjaśniając społeczne implikacje seksualnych problemów młodych, Reich „może odmienić świat”. Wilhelm prowadził teraz w Nowym Jorku działalność sex-polu i miał powiązania z pracownikami najbardziej prestiżowego seminarium w kraju.

Dzięki temu jego znaczenie i wpływy rosły, również za sprawą reichowskiej terapii. Prominentni kulturowi rewolucjoniści z Nowego Jorku jeden po drugim zapoznawali się z koncepcjami Reicha, mówiącymi o tym, jak przez zmianę obyczajowości seksualnej obalić państwo. Paul Goodman, autor książki *Growing Up Absurd*, która wywarła wielki wpływ na jego współczesnych, około roku 1945 był na terapii u Alexandra Lowena. Goodman, który był tak samo, a może nawet bardziej rozwiązły niż Reich, napisał entuzjastyczną recenzję jego pracy, co tego ostatniego skłoniło do spotkania się z nim osobiście. W latach czterdziestych Saul Bellow poddał się terapii u jednego z uczniów Reicha i pod wrażeniem osiągnięć jego mistrza napisał *Przypadki Augiego Marcha* oraz *Hendersona, króla deszczu*. Norman Mailer nigdy nie poddał się terapii Reicha, ale każdy, kto czytał jego esej *Biały Murzyn*, w podkreślaniu przez niego znaczenia dobrego orgazmu jako *summum bonum* dostrzeże inspirację pracami Reicha.

ROZDZIAŁ 21

BERLIN, 1930

4 grudnia 1930 roku Magnus Hirschfeld wygłosił w American Society for Medical History wykład poświęcony seksuologii. Wystąpienie to zorganizował dla niego doktor Harry Benjamin, który wkrótce odegra decydującą rolę w szerzeniu koncepcji Hirschfelda w Ameryce. Hirschfelda zaprosił doktor William Robinson, który, podobnie jak Benjamin, będzie w przyszłości współpracownikiem i jednym z pierwszych apologetów Alfreda Kinseya, twórcy amerykańskiego odpowiednika Institut für Sexualwissenschaft, powstałego w Morrison Hall, na uniwersytecie stanu Indiana w Bloomington, któremu sławę przyniosą raporty na temat ludzkiej seksualności opublikowane w latach 1948 i 1953. Hirschfeld w 1930 roku cieszył się już światowym rozgłosem, choćby za sprawą udziału w Światowym Kongresie Poświęconym Reformie Seksualnej, i samo to gwarantowało mu, że w Nowym Jorku, gdzie emigranci z Niemiec, tacy jak Benjamin, robili karierę medyczną, nie musi obawiać się o frekwencję na swoim wykładzie.

Były też jednak inne powody, żeby wybrać się w podróż do Ameryki, a najbardziej palącym z nich była oczywiście coraz groźniejsza sytuacja polityczna w Niemczech, która po wyjeździe Hirschfelda bynajmniej nie uległa poprawie. W rezultacie nowojorski wykład zamienił się w cykl prelekcji wygłaszanych na terenie całego kraju. Hirschfeld spędził sześć tygodni w Nowym Jorku, a następnie po cztery tygodnie w Chicago i San Francisco. Ponadto głosił swoje homoseksualne przesłanie robotnikom w Detroit, słuchaczom w Filadelfii, Newark i Los Angeles. Kiedy zbliżył się czas wyjazdu, Hirschfeld postanowił wracać do ojczyzny okrężną drogą i dać cykl wykładów w Chinach, skąd popłynął także do innych portów Dalekiego Wschodu i w końcu do Indii, gdzie nie tylko mówił o homoseksualizmie, ale udał się także z pielgrzymką do Annie Besant, ówczesnie najważniejszej postaci ruchu teozoficznego.

W Chinach uwiódł Tao Li, młodzieńca, który towarzyszył mu przez resztę podróży. Z powodu pogarszającej się sytuacji w Niemczech nie powrócił do kraju, ale udał się na wygnanie do Francji. W swojej biografii Hitlera Joachim Fest mówi o „przygnębiającym poczuciu niepokoju”, które w owym czasie było w Europie powszechne. „Przede wszystkim był to lęk przed rewolucją, *«grande peur»*, który europejską burżuazję nawiedzał w snach od czasu rewolucji francuskiej przez całe XIX stulecie”¹. Isherwood pisał o tym w swoich wspomnieniach. To samo robiła Mary Wollstonecraft. Teraz strach, który zawsze wywołuje rewolucja, nawiedził ulice Berlina.

Dnia 6 maja 1933 roku odziana w brunatny mundur Nemesis stanęła pod drzwiami Institut für Sexualwissenschaft. Magnusa Hirschfelda nie było już tam; siedząc względnie bezpiecznie we Francji, obejrzał za to w kinie kronikę filmową, gdzie pokazano sceny plądrowania instytutu przez nazistów oraz palenia książek. Erwin Hansen, „nieugięty komunista”, który bił Karla Giese, zaspokajając jego masochistyczne skłonności, rano, kiedy zjawili się naziści, przebywał w Instytucie. Ponieważ zgodnie z zamiłowaniem Hitlera do teatralizowania wydarzeń publicznych, przyjazdowi wyładowanych nazistami ciężarówek, towarzyszyła orkiestra, Hansen zszedł na dół, żeby otworzyć intruzom drzwi, ale nazistowska młodzież i tak zdecydowała się je wyłamać.

Isherwood, który napaść na Instytut opisuje w swoich wspomnieniach, pisze, że uderzyło go, iż naziści sprawiali wrażenie, jakby wiedzieli, czego szukają. Celem ataku było nie tyle zniszczenie instytutu Hirschfelda i jego sprośnych publikacji, ale usunięcie zgromadzonych tam kompromitujących dowodów, dokumentujących homoseksualizm czołowych nazistowskich przywódców. Najważniejszym podejrzanym był tutaj Ernst Röhm, o czym Hirschfeld wspomniał w cytowanym już liście. Röhmowi przyszło w końcu zapłacić za swój homoseksualizm, kiedy rok później on oraz jego homoseksualni przyjaciele zostali na rozkaz Hitlera rozstrzelani przez esesmanów w jednym z niemieckich kurortów. Była to odpowiedź Hitlera na naciski ze strony Mussoliniego oraz innych osób, a ponadto stwarzała w tamtym czasie polityczną sposobność umocnienia władzy. Takiej okazji Hitler nie mógł nie wykorzystać. Wraz z rozwiązaniem Instytutu i objęciem przez nazistów pełni władzy w Niemczech, *Kulturbolschewismus* zaczął związać skrzydła i zniknąć, związani z nim ludzie dotarli do Stanów Zjednoczonych, a miejscem pobytu takich osób, jak Isherwood, Schoenberg, Tomasz Mann, Franz Werfel, Peter Lorre, Conrad Veidt, Berhold i Salka Viertel, stało się Hollywood. Ten sam potwór, który przywędrował niegdyś z Anglii do Niemiec, znowu wyruszył w drogę. Tak jak Christopher Isherwood, który przyjechał do Berlina dla chłopców i wyjechał z niego również z powodu chłopców, za nową siedzibę obierając sobie Hollywood. Isherwood bilet do Hollywood zawdzięcza swoim niemieckim powiązaniom. Pojechał tam jako asystent Bertholda Viertel, gdyż mówił po niemiecku. Isherwood pozostanie w Hollywood z innych przyczyn, a jego pobyt tam będzie miał również inne konsekwencje. Kiedy uciekał z Niemiec, spotkał jednego ze swoich homoseksualnych przyjaciół z Berlina, który miał już nowego chłopca i świeżo nabyty

syfilis. Isherwoodowi udało się wymknąć zarówno chorobie, jak i polującej teraz na cudzoziemców policji.

Karl Giese nie miał aż tyle szczęścia. Uciekł do Francji z dużą częścią archiwów Hirschfelda, ale w roku 1938 popełnił samobójstwo. Dokumenty nie zostały jednak we Francji, lecz wylądowały ostatecznie w Kinsey Institute w Bloomington, w stanie Indiana.

ROZDZIAŁ 22

MOSKWA, 1930

W 1930 roku Wilhelm Reich pojechał do Związku Radzieckiego. Jego sex-pol przyciągał tłumy, co wywołało niemałe skonsternowanie zarówno w partii komunistycznej, jak i w środowisku psychoanalitycznym. Jednym z głównych tego powodów były bieżące doświadczenia zyskane przez komunistów w Związku Radzieckim. Po rewolucji 1917 roku Rosja stała się mekką dla zwolenników wolnej miłości z Zachodu, którzy przyjeżdżali do ZSRR w najlepszych dniach seksualnego wyzwolenia, w krótkim okresie względnego dobrobytu stworzonego przez Nową Politykę Ekonomiczną Lenina. Kiedy Reich promował sex-pol na ulicach Wiednia i Berlina, wahadło wychyliło się w drugą stronę. Lenin zmarł, a Stalin zapoczątkował bezwzględne tłumienie wszelkich przejawów seksualnej rozwiązłości – jak pamiętamy, Platon przewidział takie zjawisko i pisał o nim w *Państwie*. Sharaf stara się obciążyć komunistycznych funkcjonariuszy zarzutem tchórzostwa, ale zupełnie nie bierze pod uwagę fatalnych skutków, jakie radzieckiemu społeczeństwu przyniosło wyzwolenie seksualne, czynnie dotąd wspierane przez państwo. Reich znaczną część swojej książki *Die sexuelle Revolution* poświęcił próbom wytłumaczenia, dlaczego rewolucja seksualna w Związku Radzieckim upadła. Kiedy Reich w końcu przyjechał do ZSRR, symptomy odwrotu od wczesnych dni seksualnego wyzwolenia były już oczywiste i z czasem coraz bardziej się nasilały. Hitler był dla Republiki Weimarskiej tym, czym Stalin dla komunistycznej władzy pod kierownictwem Lenina. Nieubłaganą konsekwencją „uwolnienia” nieskrępowanych niczym namiętności była tyrania i reakcjonizm.

Reich wiele miejsca poświęca w swojej książce omawianiu dowodów seksualnego reakcjonizmu, ale jeszcze więcej uwagi przykładu do prób udowodnienia, że było to posunięcie błędne. Na początku lat trzydziestych komisarze sowieccy zaczęli wypowiadać się w sposób przypominający katolickich duchownych

i potępiali brak seksualnej moralności, nie dlatego jednak, że wierzyli w przesłanie Ewangelii Jezusa Chrystusa; powodem odkrycia przez nich społecznej użyteczności zasad seksualnej moralności było to, że życie udzieliło im gorzkiej i bolesnej nauczki. Jeden z sowieckich myślicieli, omawiając skutki ruchu wyzwolenia seksualnego w Związku Radzieckim, napisał: „Kryzys seksualny nie oszczędził nawet chłopów. Niczym zakaźna choroba, która dotyka ludzi niezależnie od rangi i stanowiska, wylewa się z zamków i willi, dociera do prostych robotniczych mieszkań, zagląda do spokojnych siedlisk, atakuje skostniałą rosyjską wieś... Przed seksualnym kryzysem nie ma żadnej obrony”¹.

Reich, który został komunistą z powodów natury seksualnej, był zaszokowany odwrotem rewolucji seksualnej, który dokonywał się w Związku Radzieckim. To, co on uważał za moralne tchórzostwo, odejście od zasady, że rewolucjonista jest się zawsze i wszędzie – zarówno w sprawach osobistych, jak i ekonomicznych – dla władz sowieckich było po prostu kwestią przetrwania społeczeństwa. Rewolucja seksualna wywołała w ZSRR tak wielki chaos, że zagrożona została sama materia społecznego bytu, stąd pojawiła się konieczność reakcji na ów stan rzeczy i wycofania się na powrót w granice wyznaczone przez zasady porządku moralnego, o którego użyteczności i zasadności komuniści boleśnie się przekonali.

Kryzys przybierał na sile i dowodów na to było coraz więcej. Jednakże w takim samym stopniu, jak Sowieci zdeterminowani byli podjąć stosowne kroki dla jego rozwiązania, Reich upierał się przy ich negowaniu:

16 czerwca 1935 roku w norweskiej gazecie „Arbeiderbladet” znalazła się informacja, że władze radzieckie organizują masowe łapanki na nieletnich przestępców. Oprócz opisów aktów kradzieży, włamań i grabieży, „Arbeiderbladet” donosi, że dzieci te zarażone są chorobami wenerycznymi: „Niczym fala niosąca zarazę, dzieci te roznoszą infekcję od jednego miejsca do drugiego”².

Tego samego roku radzieccy obywatele mogli przeczytać w „Prawdzie”, że „w Związku Radzieckim podstawą małżeństwa powinna być jedynie wielka, czysta i dumna miłość”. Oprócz tego w prasie pojawiały się artykuły specjalistów z dziedziny medycyny, opisujących szkodliwe następstwa aborcji dla organizmu kobiety. „Dokonywanie aborcji muszą porównać do wytracenia pierwotnych w starożytnym Egipcie, którzy zginęli za sprawą grzechów popełnionych przez ich ojców, a niszczących zarówno człowieka, jak i społeczeństwo”³. Wszystkie przytoczone tu wypowiedzi Reich z coraz większym gniewem i irytacją cytuje w swojej książce.

Podczas pobytu w Związku Radzieckim Reich zapytał pewnego lekarza, jaki jest stosunek Ludowego Komisariatu Zdrowia do kwestii masturbowania się młodocianych, i usłyszał, że próbuje się ich od takich zachowań „odwodzić”. Kiedy Reich odrzekł na to, że z medycznego punktu widzenia „w austriackich i części niemieckich ośrodków poradnictwa seksualnego za rzecz oczywistą przyjmuje się, że nastolatkom, których dręczy poczucie winy, powinno się pomagać w taki sposób, żeby umożliwiać im doświadczanie zadowolenia z masturbacji”, koncepcję

tę odrzucono, określając ją mianem „horrendalnej”⁴. Podobnie rzecz się miała ze słynną „teorią szklanki wody”, wedle której zaspokajanie potrzeb seksualnych nie powinno być przez nic ograniczane, stając się proste i równie błahe, jak wychylenie szklanki wody. Także i ta idea została zrewidowana. Lenin miał do „teorii szklanki wody” stosunek zdecydowanie krytyczny, a jego stwierdzenie, że miłość angażuje trzy osoby, było niemal dosłownym powtórzeniem przesłania głoszonego przez katolickich duchownych, którzy mówili młodej parze, iż szczęśliwe małżeństwo to takie, w którym obecne są trzy osoby: mężczyzna, kobieta i Bóg. Teraz podobne tezy słyszało się z ust komunistycznych urzędników, którzy ubolewali nad „afrykańskimi zapalami”. Cokolwiek stanowiło tego przyczynę, antidotum na te bolączki było oczywiste: „Abstynencja!”. Reich nie krył swej dezaprobaty. Abstynencja to tylko „slogan, tyleż wygodny, co wyjątkowo szkodliwy i niemożliwy do urzeczywistnienia”⁵. Niemożliwy przynajmniej dla Reicha.

W tej sytuacji Reich postanowił jeszcze dolać oliwy do ognia. Oznajmił, że rozwiązaniem problemu jest jeszcze pełniejsze urzeczywistnianie idei wyzwolenia seksualnego. Koncepcja ta zupełnie nie przylegała do rzeczywistych doświadczeń i wydarzeń społecznych w ZSRR i była z nimi do tego stopnia sprzeczna, że prawdopodobnie przyczyniło się to do przyspieszenia wydalenia Reicha z szeregów członków komunistycznej partii. Reich nigdy jednak w istocie nie wycofał się z uporczywego trwania na stanowisku, że Związek Radziecki nie posunął się na tej drodze tak daleko, jak powinien był to uczynić. Pod koniec lat czterdziestych w nowym wstępie do *Die sexuelle Revolution* napisał: „to, co Rosja Radziecka w latach dwudziestych w krótkim okresie próbowała rozwiązać siłą, dzieje się obecnie na całym świecie, czyni się to wolniej, ale za to dokładniej i gruntowniej”⁶. Jego zdaniem Sowietci popełnili ogromny błąd, sądzili bowiem, że rewolucja ekonomiczna automatycznie zmieni także relacje w sferze seksualności. Innymi słowy, przyjęli, że rewolucja ekonomiczna samoczynnie pociąga za sobą rewolucję kulturalną. Kiedy tak się nie stało, w sprawach społecznych wycofali się na pozycje zachowawcze. Wnikliwy obserwator mógłby zauważyć, że Sowietci boleśnie doświadczyli wagi i znaczenia moralnego porządku, Reichowi jednak w tej kwestii wnikliwości wyraźnie zabrakło. Według niego, komuniści po prostu nie rozumieli, czym jest seks i nie pojmowali też tego, że transformacja społeczeństwa wymaga przede wszystkim zmiany obyczajowości seksualnej obywateli. Po zwycięskim październikowym przewrocie rewolucja seksualna nie powinna była zostać pozostawiona samej sobie i ograniczona tylko do sfery ludzkiej prywatności: „Rewolucję seksualną, dokładnie tak samo jak rewolucję ekonomiczną i polityczną, trzeba rozumieć i świadomie kontynuować”⁷.

Inaczej mówiąc, zdaniem Reicha, komuniści w Związku Radzieckim zrobili krok w tył. Ich rewolucja przegrała, gdyż „nośnik i kultywator tej rewolucji, psychiczna struktura człowieka, nie została odpowiednio zmieniona przez rewolucję społeczną”⁸. Rewolucja ekonomiczna jest niezbędnym, ale niewystarczającym warunkiem „wyzwolenia”. Po obaleniu cara rosyjscy rewolucjoniści powinni byli wykorzystać rewolucję dla zniesienia instytucji rodziny, czyli zlikwidować moralność

seksualną, która jest główną przeszkodą dla osiągnięcia dobrego orgazmu, a co za tym idzie, ludzkiego szczęścia. Reich ujawnia w tym miejscu własną ograniczoność. Nie dostrzega, że to właśnie stało się w Związku Radzieckim w latach dwudziestych i ta właśnie próba majstrowania przy naturze człowieka była przyczyną społecznego chaosu i późniejszego wycofania się komunistów na bardziej zachowawcze pozycje. Osobiste pragnienia i pożądania Reicha były tak silne, że on sam nigdy nie zdobył się na to, aby je kwestionować. Jako że pożądanie seksualne nie podlega dyskusji, źródłem problemu musi być coś innego, a mianowicie błędne i ułomne postrzeganie seksualności przez komunistów. „Ponieważ Partia Komunistyczna nie sformułowała żadnego stanowiska w sprawie rewolucji seksualnej i, kierując się tylko wytycznymi analizy historycznej Engelsa (która dotyczyła li tylko zaplecza społecznego, ale nie istoty problemu), nie mogła zapanować nad gwałtownymi zmianami rewolucjonizującym życie, wybuchła walka, która dla wszystkich przyszłych pokoleń będzie odzwierciedleniem bolesnego procesu narodzin rewolucji kulturowej”⁹.

Inaczej mówiąc, zdaniem Reicha rewolucja rosyjska miała utorować drogę rewolucji seksualnej, ale były to jednak dwa różne wydarzenia i pierwsze z nich w żadnym razie nie musi prowadzić do drugiego ani automatycznie go wywoływać. Ani Marks, ani Engels nie mieli potrzebnej wiedzy o seksie, żeby doprowadzić do rewolucji kulturowej, która przyniosłaby człowiekowi pełne i ostateczne „wyzwolenie”. Trocki nie był pod tym względem lepszy od innych i „dlatego... radziecka rewolucja seksualna nie miała podbudowy teoretycznej”¹⁰. Reich wskazuje, że sam Lenin „podkreślał, iż rewolucja seksualna, podobnie jak sam proces zmian społecznej obyczajowości seksualnej, nie był w ogóle postrzegany z pozycji materializmu dialektycznego, a zapanowanie nad nim wymaga wielkiego doświadczenia”¹¹.

Wziąwszy pod uwagę charakterystyczną dla niego megalomanię, nie ma w tym nic zaskakującego, że Reich widział w sobie osobę zdolną pokierować tym, czego Lenin zrozumieć nie potrafił. I w pewnym sensie rzeczywiście tak było. Reich chciał być drugim Jozuem, który poprowadzi naród wybrany do swego rodzaju seksualnej ziemi obiecanej, podczas gdy Mojżesz – w dziedzinie politycznej, Marks, a w ujęciu seksuologicznym, Freud – będzie się temu przyglądał z przeciwległego brzegu Jordanu. Widzimy tu oto z jednej strony Reicha-freudystę, krytykującego swoich lewicowych antenatów, a z drugiej strony działacza politycznego krytykującego Freuda. Objasniając w taki sposób stan rewolucji seksualnej w Związku Radzieckim w latach dwudziestych XX wieku, rozbudził nadzieje lewicowych rewolucjonistów z lat sześćdziesiątych, kiedy to jego idee znowu zaczęły zyskiwać popularność. Uznali oni wówczas, że tam, gdzie ich duchowi ojcowie ponieśli klęskę, oni mogą osiągnąć zwycięstwo, a kluczem do tego jest po prostu jeszcze większa swoboda seksualna.

W tym samym czasie Reich przedstawił kolejną, jeszcze niebezpieczniejszą koncepcję wykorzystywania seksualnych namiętności jako narzędzia mobilizacji mas oraz uzyskania nad nimi kontroli. Podłożem nowej rewolucji nie będzie

niezadowolenie o charakterze ekonomicznym, lecz seksualnym. Reich był wystarczająco bystry, aby dostrzec, że podsyćcie seksualnych namiętności mas, toruje mu drogę do stworzenia ruchu politycznego, którym on, jako wyraziciel i gwarant stłumionych ludzkich pożądań i pragnień, będzie mógł zawiadywać. Innymi słowy, czas przestać męczyć młodych komunistów pytaniami w rodzaju: „O czym mówi enta teza Szóstego Światowego Kongresu?”. Najlepszym sposobem politycznego mobilizowania dzieci jest sprawienie, aby stały się aktywne seksualnie. Czyny przemawiają dobitniej niż słowa, a najdobitniej te o charakterze seksualnym. Dzieci aktywne seksualnie są naturalnymi rewolucjonistami i, żeby doprowadzić do rzeczywistej i prawdziwej rewolucji, ludzie pokroju Reicha oraz ich zwolennicy muszą jedynie doprowadzić do tego, żeby dzieci po prostu zaczęły czynnie uprawiać seks:

I odwrotnie: dziecko, którego aktywność fizyczna jest całkowicie nieskrępowana, a naturalna seksualność uwalnia się w seksualnych zabawach, będzie zdecydowanie odporne na autorytarne, ascetyczne wpływy. Polityczna reakcja może oczywiście rywalizować z rewolucyjną edukacją, oddziałując na dzieci autorytarnie i powierzchownie. Nigdy jednak nie będzie tego w stanie uczynić w dziedzinie edukacji seksualnej. W dziedzinie życia seksualnego, tego, co może uzyskać dla dzieci rewolucja społeczna, nie da im żadna reakcyjna ideologia ani orientacja polityczna. Procesje, marsze, pieśni, sztandary i uniformy – pod tym względem jednak reakcja bez wątpienia ma im do zaoferowania więcej. I dlatego właśnie rewolucyjne kształtowanie dziecka wymaga uwolnienia jego biologicznej, seksualnej aktywności. To jest bezdyskusyjne¹³.

Uważne przeczytanie powyższego fragmentu wyjaśnia nam pewne rzeczy. Po pierwsze, nie sposób na jego podstawie powiedzieć, czy Reichowi chodzi o wyzwolenie seksualne młodych, czy o polityczną władzę nad nimi, ponieważ postulując zezwolenie im na zaspokajanie seksualnych popędów, jednocześnie czyni z nich żołnierzy własnej rewolucji. Chce mobilizować masy, odwołując się do ludzkich namiętności seksualnych. To właśnie dążenie do wyzwolenia seksualnego motywuje je politycznie. Tak więc Reich może je „wyzwolić” tylko poprzez uzyskanie nad nimi kontroli. Żeby stały się wolne, musi zmobilizować je politycznie, to zaś może uzyskać jedynie za sprawą wyzwolenia ich namiętności. Nie sposób uniknąć tego paradoksu, gdyż kiedy namiętności seksualne uwalniają się spod nadzoru rozumu, wyzwolenie i kontrolowanie stają się jednym i tym samym. Ludzkie namiętności można wykorzystać do obalenia władzy, tak jak to było w przypadku rewolucji francuskiej, ale z chwilą odrzucenia porządku moralnego, zgodnie z tym, co przewidywał Platon, następuje destrukcja i rozpad ładu społecznego. I tak, dziesięć lat po wybuchu rewolucji październikowej przywódca sowieccy stanęli przed wyborem: albo nadal sprzyjać rewolucji seksualnej i biernie przyglądać się dezintegracji społeczeństwa ze wszystkimi tego niebezpieczeństwami w obliczu zbliżającego się konfliktu z Niemcami, albo odrzucić swoje „rewolucyjne” zasady i opowiedzieć się w tej dziedzinie za tradycyjnymi wartościami, które przywrócą

społeczny porządek. Komuniści wybrali drugie z tych rozwiązań. Reich wybrał pierwsze i w rezultacie ich drogi musiały się rozejść.

W roku 1930 Reich przeprowadził się do Berlina, po części z powodu rozczarowania Freudem i środowiskiem psychiatrów, ale także dlatego, że poprzez działalność sex-polu chciał bardziej zaangażować się w działalność prowadzoną pośród klasy robotniczej tego coraz bardziej dekadentckiego wówczas miasta. Przyjechał do Berlina w okresie, kiedy własnymi oczami mógł obserwować postępujący upadek Republiki Weimarskiej i jednocześnie przejmowanie w niej wpływów przez nazistów, którzy doszli do władzy, wmawiając przeciętnemu Niemcowi, że raz na zawsze rozprawią się z tym, co nazywano *Kulturbolschewismus*, czyli ruchem i koncepcjami, które po części głosił także Reich. Innymi słowy, Reich i jemu podobni sami spowodowali to, czemu chcieli zapobiec, promując idee sex-polu. Paradoksalnie, to właśnie *Kulturbolschewismus* wyniósł Hitlera do władzy. To fakt, którego ani Reich, ani nikt z jego lewicowych epigonów uznać nie chciał i nigdy się do tego nie przyznał. Być może właśnie dlatego Reich tak bardzo chciał znaleźć jakiegoś kozła ofiarnego, którego mógłby obciążyć odpowiedzialnością za to, do czego sam doprowadził. W *Die sexuelle Revolution* starał się udowodnić, że rewolucja seksualna została zdradzona przez Sowietów, w *Massenpsychologie des Faschismus* próbował zaś wyjaśnić, dlaczego niemiecka klasa robotnicza zamiast seksualnego „postępu”, tak jak go rozumiał Reich, wybrała postawy tradycyjne. Zamiast widzieć w Hitlerze niemiecką wersję Stalina i spełnienie przepowiedni Platona, że demokracja zawsze prowadzi do tyranii, Reich wołał obarczać Hitlera winą za „mistycyzm” – czytaj: chrześcijaństwo – który, opowiadając się za seksualną moralnością, uniemożliwia ludziom osiągnięcie orgazmu bez zahamowań oraz poczucia winy. To z kolei – według owej w istocie rzeczy „genitalnej” psychologii – stwarza ogromny rezerwuar negatywnych uczuć, które znajdowały ujście w sadystycznych ekscesach, jakich dopuszczali się naziści. Wedle teorii głoszonych przez Reicha, stłumienie seksualności prowadzi do totalitaryzmu, podczas gdy w rzeczywistości jest dokładnie odwrotnie. Wszak to nie seksualna moralność, ale Republika Weimarska z jej *Kulturbolschewismus* i seksualną dekadencją wyniosły Hitlera do władzy. Późniejsi lewicowi apologety Reicha popełniają ten sam błąd w myśleniu i wydaje się, że czynią to świadomie. Pod koniec lat czterdziestych, kiedy do tego chóru dołączyli Erich Fromm, Theodor Adorno i Richard Hofstadter, na lewicy powstał w tej sprawie konsensus. Adorno w książce *Osobowość autorytarna* sformułował obowiązujące dla powojennej lewicy wytłumaczenie zjawiska faszyzmu, twierdząc, że był on skutkiem działania obyczajowego „ucisku”, czyli sił konserwatywnych, identyfikowanych z Kościołem katolickim. Platon mylił się zatem, twierdząc, że seksualne wyuzdanie prowadzi do ustanowienia tyranii. Według Reicha, Adorna i Fromma winny był ucisk i ta opinia stała się obowiązująca podczas rewolucji seksualnej, która wybuchła dwadzieścia lat później, kiedy to lewica kolejny raz podjęła próbę zlikwidowania owego ucisku za pomocą seksualnego permissywizmu.

W koncepcji Reicha, czarnym charakterem był ojciec. Od Freuda zapożyczyl przekonanie, iż Bóg jest projekcją obrazu ojca, wszelki atak na ojca był zatem ata-

kiem na Boga i odwrotnie. „Surowy ojciec, który odmawia dziecku spełnienia jego pragnień, jest przedstawicielem Boga na ziemi, a w wyobraźni dziecka, wykonawcą woli Boga”¹³. Działając w sex-polu, zwłaszcza w Berlinie, Reich zrozumiał, że najlepszym sposobem zaatakowania systemu społecznego, którego fundamentem jest autorytet ojca uosabiającego władzę Boga na ziemi, będzie przekonać młodych ludzi, żeby zaczęli być seksualnie aktywni jeszcze przed zawarciem małżeństwa. Najlepiej, gdyby nawiązali stosunki seksualne, ale masturbację również należy popierać i pod wieloma względami jest ona nawet lepsza, gdyż łatwiej dla każdego dostępna. Dziecko, które raz odda się zakazanym czynnościom seksualnym, nabywa „odporności” na uroki „reakcji” – tym słowem Reich był uprzejmy określać moralność. Jego zdaniem: „Dzieci nie wierzą w Boga. Zwykle wiara ta ugruntowuje się w nich dopiero wówczas, kiedy muszą nauczyć się tłumić pobudzenie seksualne, któremu towarzyszy masturbacja”¹⁴. Rzecz jasna, Reich wyciąga z tego twierdzenia implikacje natury politycznej. Zachęcanie dzieci do masturbowania się było po prostu jeszcze jednym sposobem blokowania ich otwarcia na wiarę w Boga. Po usunięciu z ich świadomości Boga zniknął też autorytet ojca, a razem z nim cały porządek społeczny opierający się na ładzie moralnym, czyli jedyny rzeczywisty, jaki istnieje. Innymi słowy zatem, masturbacja była sposobem prowadzącym do obalenia państwa. Stanowiła narzędzie rewolucji, choćby komuniści gorąco temu zaprzeczali. Komuniści zdradzili rewolucję, kiedy odrzucili seksualne wyzwolenie, co Związek Radziecki uczynić musiał, jeżeli nie miał się pogrążyć w anarchii. Powszechne odrzucenie moralności seksualnej spowodowało, że kraj znalazł się na krawędzi anarchii i społecznego rozpadu, czemu dziwić się nie należy, gdyż, jak podkreślał to od zawsze Kościół katolicki, moralność seksualna jest fundamentem społecznego porządku. Fakt, że komisarze mówili teraz dokładnie to samo, jeszcze bardziej tylko rozsierdziło Reicha i umocniło jego chęć działania na rzecz rzeczywistej rewolucji, która miała mieć charakter do głębi seksualny:

Wraz z wyeliminowaniem stanu spastyczności mięśni genitalnych, idea Boga i lęk przed ojcem na zawsze tracą swoją podstawę. W organizmie człowieka skurcz mięśni genitalnych stanowi nie tylko fizjologiczne umiejscowienie religijnego lęku, ale jest także źródłem przyjemnego niepokoju, który staje się rdzeniem każdej religijnej moralności... Genitalna nieśmiałość i przyjemny niepokój są żywotnym rdzeniem wszelkich antyseksualnych religii patriarchalnych¹⁵.

Zdaniem Reicha, seks był najlepszym narzędziem rewolucji. Niedozwolona aktywność seksualna stanowiła również najskuteczniejszą profilaktykę zapobiegającą przyjęciu wiary w Boga, a kiedy Bóg i rodzina znikają z ludzkiego horyzontu, dla rewolucjonistów pokroju Reicha jest to gwarancją sukcesu. Wykorzystując namiętności związane z seksualnością, Reich był w stanie mobilizować masy na skalę dotąd niespotykaną. Sowietci przekonali się, że trzeba za to zapłacić wysoką cenę społecznego chaosu, Reich jednak po prostu zignorował ich doświadczenia i tak samo postąpiło pokolenie, które w latach sześćdziesiątych starało się jego teorie urzeczywistnić w praktyce. Dlatego można przyjąć,

że w istocie była to rewolucja w duchu Reicha. To ona oddała ster władzy w ręce obecnie rządzących. To dlatego władze promują taki właśnie rodzaj zachowań, czyniąc to poprzez rozpowszechnianie pornografii, zaś biuro Naczelnego Lekarza Stanów Zjednoczonych jest nierozzerwalnie związane z akcją promowania aborcji oraz antykoncepcji – a za rządów administracji Clintona, także masturbacji. Pod koniec swojej kadencji Joycelyn Elders, pełniąca urząd Naczelnego Lekarza USA, jasno stwierdziła, że edukacja seksualna i masturbacja to jedno i to samo. Służą one temu samemu celowi, czyli odejściu od modlitwy oraz porządku społecznego opartego na moralności i autorytecie ojca. Masturbacja stanowi po prostu część edukacji seksualnej i dlatego jednocześnie jest wcielaniem w życie rewolucji społecznej. Ten pogląd pani Elders być może zaczerpnęła od Reicha, który w *Die sexuelle Revolution* napisał:

Nie możemy edukować dzieci i młodzież, a jednocześnie zakazywać zabaw seksualnych i masturbacji. Nie możemy trzymać w tajemnicy prawdy o znaczeniu seksualnego zaspokojenia. Możemy tylko mówić prawdę i pozwolić życiu biec własnym torem, całkowicie wolnym od ingerencji. Potencja seksualna, fizyczny wigor i piękno muszą stać się trwałymi ideałami rewolucyjnego ruchu na rzecz wolności¹⁶.

ROZDZIAŁ 23

WASZYNGTON, 1930

W roku 1930 Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, orzekając w sprawie znanej jako Young's Rubber Corporation vs. C. I. Lee & Co., Inc. i uznając legalność międzystanowego handlu środkami antykoncepcyjnymi, zdawało się, że rozstrzygnął spór w kwestii znaku handlowego, który zaistniał między dwoma producentami kondomów. Określenie „zdawało się” wydaje się tu jak najbardziej na miejscu, gdyż zaledwie kilka miesięcy później ten sam sąd, w sprawie o rozpowszechnianie przez Mary Ware Dennett pamfletu przeciwko wychowaniu seksualnemu, uznał definicję obsceniczności sformułowaną w Ustawie Camstocka. Niejednoznaczność wynikająca z obu tych werdyktów została dostrzeżona przez zwolenników kontroli urodzeń, którzy nie tracili czasu, aby ją wykorzystać.

5 listopada 1930 roku Eleanor Dwight Jones, szefowa Amerykańskiej Ligi Kontroli Urodzeń, napisała do Lawrence'a B. Dunhama, ówczesnego dyrektora Biura Higieny Społecznej, zawiadamiając go, że

nadszedł czas, abyśmy w całym kraju zorganizowali systematyczną kampanię przeciwko obecnemu dysgenicznemu mnożeniu się ludzi niepełnowartościowych. Społeczeństwo zaczyna rozumieć, że naukowa, konstruktywna filantropia polega nie tylko na otoczeniu opieką chorych, biednych i zdegenerowanych, ale podejmuje też kroki w celu zapobieżenia narodzinom dzieci skazanych na bycie nędzarami, inwalidami, degeneratami bądź wszystkimi jednocześnie¹.

Pani Jones nigdy nie pokwapiła się wytłumaczyć, skąd wie, że niektóre dzieci są z góry skazane „na bycie nędzarami, inwalidami, degeneratami, bądź jednym, drugim i trzecim jednocześnie”, ale też w pewnym sensie bynajmniej nie musiały tego czynić. Narzędziem, dzięki któremu mogła, niczym zaglądając do kryształowej

kuli, przepowiadać przyszłość i rozpoznawać kwalifikacje moralne jeszcze nie-narodzonych dzieci, była eugenika. Tezy tej pseudonauki akceptowała również fundacja Rockefellera, od której organizacja pani Jones otrzymywała hojne dotacje. Późniejsze feministki, od biografek Margaret Sanger po autorki filmów – które w upiększonej formie przedstawiały dzieje jej życia delegatom na rozmaite konferencje poświęcone demografii, a organizowane pod auspicjami Organizacji Narodów Zjednoczonych – zwykły przedstawiać ruch na rzecz kontroli urodzeń jako coś całkowicie odmiennego od ruchu eugenicznego. Wszelako oczywiste jest, że było to jedno i to samo. Antykoncepcja od samego początku była czymś w rodzaju broni wymierzonej przeciwko pewnym wspólnotom etnicznym, a jej zwolennicy byli tego doskonale świadomi i z rozmysłem fundowali ją na takich właśnie podstawach, czemu z wielką otwartością dała wyraz pani Jones w swoim liście. A ponieważ fundacja Rockefellera w czasach wielkiego kryzysu wydawała na ten cel dziesięć tysięcy dolarów rocznie, musiała się z tymi koncepcjami zgadzać.

Nawiązując do eugeniki, pani Jones pisze:

Drugą częścią naszego programu jest nawiązanie współpracy z ośrodkami pomocy społecznej w tych miastach, aby kobiety z niższych warstw społecznych i ekonomicznych mogły skorzystać z poradnictwa związanego z antykoncepcją... Koncentrujemy się na praktycznych przedsięwzięciach, mających na celu urzeczywistnienie kontroli urodzeń wśród przedstawicieli klas niższych. Dla dobra rasy, ludzie niepełnowartościowi – niewydarzeni i chorzy – powinni mieć mało dzieci albo wręcz w ogóle ich nie mieć – i na szczęście sami tego chcą. Pod tym względem interes osobisty zgodny jest z interesem społecznym. Na tym polega siła ruchu na rzecz kontroli urodzeń².

Nie planujemy żadnych działań ustawodawczych, ponieważ nie uważamy tego za sprawę pilną. Prawo federalne nie zakazuje lekarzom ustnego zalecania antykoncepcji, nie pozwala tylko na rozsyłanie w tej sprawie listów oraz informowanie o niej i środkach, które jej służą, ale i to nie jest egzekwowane... tylko dwa stany, Pensylwania i Mississippi zakazują lekarzom udzielania informacji o kontroli urodzeń. W Pensylwanii przepis ten jest martwy, gdyż oficjalnie i bez żadnych przeszkód, nawet ze strony władz rzymskokatolickich, funkcjonują tam aż trzy kliniki kontroli urodzeń³.

Lekceważąca wzmianka pani Jones o „działaniach ustawodawczych” była zakamuflowanym przytykiem wobec Margaret Sanger, rywalizującej z nią o dostęp do dotacyjnego złoju fundacji Rockefellera. Sanger w roku 1928, po dwuletniej nieobecności w kraju i pobycie w Europie, została usunięta ze stanowiska szefowej Ligi Kontroli Urodzeń. Teraz prowadziła klinikę i przewodniczyła organizacji o nazwie Narodowy Komitet na rzecz Uchwalenia Prawa Federalnego o Kontroli Urodzeń, której celem było doprowadzenie do zniesienia federalnego zakazu importu i/lub rozpowszechniania środków antykoncepcyjnych, a także informacji na ich temat, zapisanego w uchwalonej w roku 1873 Ustawie Comstocka. W 1930 roku NCFLBC (National Committee on Federal Legislation for Birth

Control) doprowadziła do wprowadzenia stosownych projektów ustaw do obu izb Kongresu; ostateczna rozgrywka w tej sprawie była już zatem bliska.

Ruch eugeniczny opierał się na obserwacji prostego życiowego faktu: klasy wyższe przyzwyczyły się do stosowania antykoncepcji, ale jednocześnie były całkowicie świadome tego, że inne grupy społeczne nie stosują jej wcale. Długofalowym skutkiem posiadania niewielu dzieci albo wręcz nieposiadania ich, podczas gdy w innych grupach etnicznych rodziło się ich dużo (zjawisko to określali terminem „zróżnicowana płodność”), skutkować będzie stopniową utratą ich przewagi politycznej i ekonomicznej, co nie umknęło także uwadze katolików – jednej z najbardziej aktywnych politycznie grup uznawanych przez ówczesne elity za niewygodne.

Wielebny John A. Ryan, profesor teologii moralnej na Uniwersytecie Katolickim i przewodniczący Krajowej Katolickiej Akcji Dobroczynnej (National Catholic Welfare Conference), zwykł był kończyć swe przemówienia potępieniem antykoncepcji, czyniąc to w te oto słowa:

Ponad siedemnaście stuleci temu wielki chrześcijański pisarz Tertulian w słowach pełnych triumfu zwrócił się do ówczesnych klas wyższych, władców rzymskiego imperium: „Jesteśmy tu od niedawna, a jednak zapełniamy wasze miasta, wyspy, forty, miasteczka, obozy, pokolenia, dzielnice, pałac, senat, rynek; zostawiliśmy wam tylko wasze świątynie”. Parafrazując go, ci, którzy odrzucają kontrolę urodzeń, mogliby powiedzieć dzisiejszym klasom wyższym: „My także jesteśmy tu od niedawna, ale jutro będziemy większością. Zajmiemy i opanujemy każdą sferę działalności: farmy, kantory, szkoły, wolne zawody, prasę, legislaturę. Zdominujemy je, gdyż po naszej stronie będzie liczebność i inteligencja, a nade wszystko moralna siła, aby walczyć, przetrwać i trwać. Wam zostawimy bogów i boginie stworzone przez was na obraz i podobieństwo wasze, bóstwa bez troski, przyjemności i mierności. Pozostawimy wam uciechy dekadencji oraz wyrok skazujący was na wyginiecie”⁴.

John A. Ryan urodził się 25 maja 1869 roku w Vermillion, dwadzieścia mil na południe od St. Paul, w stanie Minnesota; był dziesięć lat starszy od Margaret Sanger, ale podobnie jak ona, wywodził się z wieloosobowej rodziny irlandzkich imigrantów. Wyrastał na farmie w społeczności złożonej z imigrantów, dla której reklama jako narzędzie budowania tożsamości narodowej była czymś nie do pomyślenia. W swojej autobiografii napisał:

Rolnicza społeczność, w której się urodziłem i wychowałem, składała się wyłącznie z irlandzkich imigrantów, którzy wszyscy byli katolikami. W szkole rejonowej, do której uczęszczałem, nie było w tamtym czasie ani jednego ucznia innego wyznania niż katolickie. Sąsiednią społeczność, na południe od nas, tworzyli sami Niemcy, wszyscy, podobnie jak my, byli katolikami. Ludzie od nas utrzymywali z nimi bardzo dobre stosunki. Nie było między nami kłótni, wrogości ani żadnych tarć, mimo że my, Irlandczycy, uważaliśmy naszych niemieckich sąsiadów

za w jakiś sposób od siebie gorszych. W rzeczywistości, pod pewnymi względami, to oni nad nami górowali. Wtedy jednak przymykaliśmy na to oczy i zwracaliśmy uwagę tylko na te cechy, które naszym zdaniem wyróżniały nas jako rasę wyższą⁵.

Rozbieżność między poczuciem przynależności do „wyższej rasy” a pozycją Irlandczyków w dziewiętnastowiecznej Ameryce, gdzie traktowano ich pogardliwie jako woły robocze, spowodowała, że Ryan stał się szczególnie wyczulony na kwestie sprawiedliwości społecznej. Swoją pierwszy głos w wyborach na stanowisko gubernatora stanu Minnesota oddał na kandydata Partii Ludowej i jeszcze pod koniec życia bronił tego wyboru w autobiografii. Kiedy jednak Partia Demokratyczna zaczęła umieszczać w swoim programie bardzo populistyczne punkty, zmienił orientację polityczną i stał się tak zagorzałym zwolennikiem Franklina Delano Roosevelta, że u jednego z biografów zyskało mu to przydomek „Right Reverend New Dealer”. Za potwierdzenie i poparcie swoich poglądów uznał przełomową encyklikę papieża Leona XIII *Rerum Novarum*, która została ogłoszona w roku 1892. Zgadzając się z zawartym w niej przesłaniem, a także z ogłoszoną czterdzieści lat później encykliką *Quadragesimo Anno* Piusa XI, Ryan potępiał komunizm i socjalizm głoszone przez lewicę, ale też myśl ekonomiczną Szkoły Manchesterskiej. Głosił, że w robotniku należy widzieć osobę ludzką ze wszystkimi prawami duchowymi, które się z tym wiążą, a nie tylko, jak głosiła część materialistycznej antropologii, środek produkcji, służący korzyściom właścicieli fabryk – czy to kapitalistów, czy komunistycznych komisarzy. Pierwsza książka Ryana nosiła tytuł *The Living Wage*; atakował w niej maltuzjańskie dążenie do obniżenia przyrostu naturalnego i wypłacania robotnikom niskiego uposażenia. Pod wieloma względami Margaret Sanger stanowiła wzorcowy przykład tego, czemu się przeciwstawiał. Gdy tylko zaczęła promować kontrolę urodzin, przestała mówić o wysokości zarobków. Rozwiązaniem wszelkich przejawów ekonomicznej niesprawiedliwości miało być zredukowanie przyrostu naturalnego.

Dla Ryana były ważne dwa aspekty tej sprawy: kontrolę urodzin uważał za zło samo w sobie i nigdy nie przeoczył okazji, aby to podkreślać. 8 kwietnia 1924 roku, dziesięć lat przed konfliktem z Margaret Sanger, Ryan oświadczył przed Kongresem, że zdaniem Kościoła katolickiego antykoncepcja jest „niemoralna – wiecznotrwale, zasadniczo i fundamentalnie niemoralna... bardziej nawet niż cudzołóstwo, gdyż, cudzołożąc, nie popełnia się gwałtu na naturze ani nie wypacza jej funkcji”⁶. Oprócz tego miał też poczucie, że kontrola urodzin jest sprzeczna z interesami klasy pracującej, ponieważ, jeżeli zyska legitymizację, zostanie wykorzystana – jak to już było wcześniej, i co Margaret Sanger uczyniła w latach trzydziestych – jako pretekst do tłumienia żądań o podwyższenie zarobków.

W roku 1906, współtworząc *Encyklopedię Katolicką*, John A. Ryan wyjaśnił, dlaczego teorie Malthusa stanowią odzwierciedlenie pesymizmu jego epoki. Wskazał również, że kontrola urodzeń idzie ręką w rękę z ekonomicznym uciskiem. W roku 1798 rewolucja francuska miała się ku końcowi. Euforia Wordswortha i Coleridge’a towarzysząca ich pieszej wyprawie po Francji ustąpiła miejsca reakcji

i rządowi terroru Robespierre'a. Zdaniem Ryana, „rewolucja francuska spowodowała rozpad dawnego systemu społecznego, nie poprawiając warunków bytowych francuskiego ludu”⁷⁷. Oprócz tego kilka kolejnych złych zbiorów zubożyło rolnicze obszary Anglii i to do tego stopnia, że żywność trzeba było sprowadzać zza granicy, co spowodowało zachwianie równowagi handlowej oraz wzrost zadłużenia. Co najistotniejsze jednak, angielskie fabryki włókiennicze zaczęły się mechanizować, to zaś zwiększyło wydajność produkcji i tworzyło nie tylko nowe miejsca pracy, ale powodowało także wyrastanie zupełnie nowych miast, zamieszkiwanych przez ludzi pracujących w nowo wybudowanych fabrykach. Nowa technologia spowodowała wzrost przyrostu naturalnego, ale zyski i korzyści wynikające z mechanizacji przemysłu były wyłącznym udziałem właścicieli zakładów. Ruch luddystów był właśnie jedną z form sprzeciwu przeciwko nowemu stanowi rzeczy. Zamiast jednak protestować przeciwko niesprawiedliwemu podziałowi dóbr, luddyści niszczyli mechaniczne krosna, które pozbawiały ich pracy.

Pierwsza część eseju poświęconego Malthusowi napisana została w odpowiedzi na utopijny traktat Williama Godwina, poświęcony sprawiedliwości społecznej, w którym autor twierdził, że źródłem nędzy są wadliwe instytucje społeczne. Według Godwina, rozwiązaniem problemu nędzy byłaby równa i sprawiedliwa dystrybucja dóbr, a proces ten może zapoczątkować rewolucja polityczna. W koncepcjach Malthusa i Godwina mgliście pojawia się już zarys obecności sił, które doprowadzą później do wybuchu rewolucji w Rosji i ukształtowania się dwubiegowego politycznego krajobrazu XX wieku: z jednej strony mamy socjalizm nawołujący do rewolucyjnych zmian społecznego porządku, z drugiej zaś ideologię maltuzjańską, która w Anglii i USA zyska pozycję dominującą, głosząc, że owe przemiany społeczne niczego nie dadzą, gdyż wzrost liczby ludności zawsze przewyższy możliwości wyprodukowania odpowiedniej ilości żywności – dokładnie tak, jak to już było w Anglii. Wedle pierwszego z tych systemów, natura ludzka była całkowicie plastyczna, drugi z nich proponował porządek społeczny będący trwałym następstwem stosowania „żelaznych praw”, niezmiennie korzystny dla zamożnych warstw posiadających.

Malthus dokonał ogólnej analizy współczesnej mu sytuacji ekonomicznej Anglii i w drugim wydaniu swojej książki sformułował sławne „prawo”, mówiące, że przyrost naturalny zwiększa się w postępie geometrycznym, a ilość żywności przyrasta w postępie arytmetycznym. Wyciągnął stąd wniosek, że żywności będzie zawsze brakowało, gdyż jej produkcja nie nadąży za rosnącym przyrostem liczby ludności. W sytuacji, kiedy bogactwo kraju wzrasta, ale klasa pracująca w ogóle nie partycypuje w wynikających z tego korzyściach i nie staje się zamożniejsza, zawsze oznacza to przyrost demograficzny i jednocześnie zmniejszenie zasobów, z których może korzystać. Zdaniem Ryana było to po prostu przekazanie w inny sposób oczywistej treści, że wzrost produktywności nie przekłada się na równy podział dóbr. Wzrost zamożności oznaczał rozwój przemysłu, w którym przyjmowano do pracy coraz to więcej ludzi, ale robotnicze płace pozostawały na niezmiennie niskim poziomie; populacja robotników zwiększała się, ale nie

towarzyszył temu wzrost ich siły nabywczej. W rezultacie, ceny produktów rolnych były nadal niskie, a produkcja rolnicza nie zwiększała się. Rychło doszło do tego, że bogactwo zostało skoncentrowane w rękach tak nielicznej grupy, iż wymiana ekonomiczna załamała się, a zjawisko to okresowo powtarzało się przez całe XIX stulecie, a wiek XX również nie był od niego wolny.

Zdaniem Ryana, „prawo” Malthusa było zwykłą ideologią przykrojoną na potrzeby angielskiej klasy rządzącej, a także samosprawdzającą się przepowiednią. Stało się usprawiedliwieniem ekonomicznej niesprawiedliwości, którym szermowano zarówno w Anglii, jak i w Ameryce. Nadano mu charakter prawa podobnego do tych, formułowanych przez zwolenników Newtona i w ten sposób nierówna dystrybucja dóbr, będąca przykładem społecznej niesprawiedliwości, zyskała status potwierzonego naukowo faktu, a co za tym idzie, stała się także uzasadnieniem dla podtrzymywania niedopuszczalnie niesprawiedliwego *status quo*. Prawdopodobnie nie było to intencją Malthusa, ale jego idee szybko zaczęły żyć własnym życiem i zamożne warstwy społeczeństwa angielskiego i amerykańskiego przyjęły je jako racjonalną podstawę, tłumaczącą ich z gruntu niesprawiedliwą praktykę prowadzenia interesów. Malthus ostatecznie wycofał się z własnych twierdzeń głoszących, że ludzki przyrost demograficzny nieuchronnie będzie podążał trajektorią podobną do wzrostu pogłowia zwierząt, ale zanim do tego doszło, jego koncepcje zostały zaanektowane przez innych, głównie dlatego, że były korzystne dla osób pragnących utrzymać dotychczasowy stan rzeczy.

Ideologia maltuzjańska była zawsze wykorzystywana przez plutokratów, którzy pracownikom domagającym się wyższych zarobków kazali raczej zastanawiać się nad sposobami „zmniejszenia nadwyżki demograficznej”, a przykładem tego jest postać Scrooge’a z *Opowieści wigilijnej* Karola Dickensa. Kontrola urodzeń była zawsze maltuzjańską odpowiedzią na robotnicze postulaty zwiększenia ich płac, a w roku 1930 Margaret Sanger, dostrzegając po temu odpowiednią okazję, starała się wykorzystać Wielki Kryzys jako uzasadnienie dla jej wprowadzenia. Rockefellerowie, będący wyrazicielami konkretnych etnicznych interesów, zadbali o sfinansowanie organizacji Sanger, która miała promować kontrolę urodzeń, przedstawiając ją jako sposób rozwiązania problemu nędzy, która pojawiła się podczas Wielkiego Kryzysu; miało to jednocześnie odwieść klasy pracujące od domagania się wyższych zarobków. Oto co Sanger powiedziała o tym w Kongresie, a zaczęła od cytowania listu otrzymanego od anonimowej kobiety, którą kryzys ekonomiczny wpełdził w biedę:

Mojego męża nie ma już ponad dwa tygodnie; poszedł szukać pracy i nie wiem, gdzie teraz jest. Chodzę prawie boso i mam tylko dwie, bardzo znoszone suknie... a moja piętnastoletnia córka jest od stycznia w szpitalu. Dlatego, pani Sanger, jeżeli mój przygnębiający list, napisany w goryczy i niedostatku może pomóc w tym, żeby inne żony i matki miały mniej dzieci, a więcej zdrowego rozsądku i spokoju, na litość boską, niechaj go pani wykorzysta⁸.

List ten jest niewątpliwie poruszający, ale nie wynika z niego i nie jest oczywistym, że powodem zubożenia tej kobiety była liczba posiadanych dzieci, i nie jest też wcale oczywiste, że w przypadku, gdyby Margaret Sanger udało się wprowadzić kontrolę urodzeń, mąż, o którym wspomina, dostałby godziwie wynagradzaną pracę, dzięki której byłby w stanie utrzymać rodzinę. Ideologia Malthusa najczęściej służyła za wymówkę usprawiedliwiającą niewypłacanie robotnikom przyzwoitej pensji, ponieważ wedle ideologii tej, poprawa sytuacji materialnej robotnika jedynie zachęcała go do płodzenia kolejnych dzieci, a co za tym idzie, powodowała tym większe zubożenie. Od czasu sporu Malthusa z Godwinem świat podzielił się na tych, którzy uważali, że doszło do przeludnienia i liczebność populacji należy zmniejszać, oraz tych, którzy twierdzili, że jest odwrotnie, a płace robotników trzeba podwyższać.

Na początku lat trzydziestych, po krachu na giełdzie, ponownie rozgorzał spór między Margaret Sanger, która była orędowniczką pierwszej z tych opcji, a wielebnym Johnem A. Ryanem, opowiadającym się za drugą z nich. W roku 1934 oboje wystąpili przed Kongresem Stanów Zjednoczonych i wypowiedzieli się w sprawie projektu ustawy, która miała zalegalizować środki antykoncepcyjne. W latach trzydziestych Sanger stała się zagorzałą zwolenniczką idei i celów, które przyświecały ruchowi eugenicznemu, po części dlatego, że finansowali ją najwięksi plutokraci, którym zależało na utrzymaniu niskich płac robotniczych, po części z tego powodu, że jej donatorzy zaangażowani byli w zakamuflowaną *Kulturkampf* przeciwko Kościołowi katolickiemu, a po części także z racji konsekwencji wynikających z jej własnego życia seksualnego i potrzeby uwolnienia się od poczucia winy wywołanej śmiercią córki, na co sposobem było uczynienie z kontroli urodzeń najważniejszej sprawy jej życia. „The Birth Control Review” przejął tezy, a nawet terminologię eugeniki i uczynił z niej podstawę dla głoszonego przez pismo programu wprowadzenia kontroli urodzeń. Mówiła o „narodzie czystej krwi” i postulowała także, aby „większą liczbę dzieci płodzili pełnowartościowi, mniejszą zaś niepełnowartościowi” ludzie, ci ostatni definiowani byli na podstawie kryteriów rasowych. Zaliczała do nich „Żydów, Słowian”, katolików i czarnych. Była także entuzjastyczną zwolenniczką eugenicznej polityki Hitlera; udostępniła łamy „The Birth Control Review” Ernstowi Rudinowi z hitlerowskiego Instytutu Antropologii, Dziedziczności Ludzkiej i Eugeniki im. cesarza Wilhelma.

Nic dziwnego zatem, że, występując przed Kongresem, Sanger przedstawiała kontrolę urodzin jako rozwiązanie ekonomicznych trudności i bolączek kraju: „Masa ludzi domaga się pomocy społecznej, zasiłków, miejsc pracy, które zajmują inni... Co stanie się z milionami dzieci, których rodzice obecnie są bezrobotni?”.

Odpowiedź na to pytanie jest dzisiaj oczywista, tak samo jak odpowiedzi na radykalne pytania stawiane w latach sześćdziesiątych przez tych, którzy obawiali się konsekwencji „eksplozji demograficznej”. Odpowiedziało na nie życie. Dzieci bezrobotnych przestały niedojadać z chwilą kiedy ich ojcowie dostali przyzwoicie płatną pracę – i było to zjawisko niemal powszechne, gdy po przystąpieniu Stanów Zjednoczonych do II wojny światowej, gospodarka amerykańska wyszła z kryzysu i umocniła się.

Ryan ze swej strony argumentował, że przyczyną Wielkiego Kryzysu był niski przyrost naturalny i niskie płace, czyli innymi słowy, nie eksplozja, ale implozja demograficzna. Nie dość że liczebność populacji USA ulegała zmniejszeniu, to równolegle kurczyła się też jej zdolność nabywcza, za co odpowiedzialne było utrzymywanie niskich płac, które zjawisko „podkonsumpcji” uczyniło problemem błędnego koła, a ostatecznym tego rezultatem było kurczenie się gospodarki i towarzyszące temu stałe obniżanie się stopy życiowej społeczeństwa. W tej sytuacji, kontrola urodzeń jedynie umocniłaby czynniki odpowiedzialne za powstanie zjawiska błędnego koła, które opisaliśmy powyżej. Nie rozwiązałaby ona problemu nędzy, ale jeszcze ją pogłębiła. Nic więc dziwnego, że najostrejsze słowa potępienia Ryana wymierzone były właśnie w owe rzekome panaceum, które jeszcze bardziej pogorszyłoby zapaść ekonomiczną. W wystąpieniu przed Kongresem, Ryan wypowiedział się jasno i dobitnie:

Opowiadanie się za antykoncepcją jako metodą poprawienia losu biednych i bezrobotnych oznacza odwracanie uwagi wpływowych warstw społeczeństwa od dążenia do sprawiedliwości społecznej i zwalnianie ich z wszelkiej odpowiedzialności za złą repartycję i inne nieprawidłowości społeczne. Nie możemy po prostu – ci wszyscy, którzy myślą jak ja – zgodzić się z tym, żeby biednych obciążać odpowiedzialnością za ich ciężkie położenie, ani na to, żeby zamiast sprawiedliwości ze strony władz i bardziej racjonalnego porządku społecznego, wymagać od nich zmniejszenia swojej liczebności¹⁰.

Przez kolejne siedem dziesięcioleci kwestia demograficzna była podnoszona w rozmaity sposób i w oparciu o zmieniającą się podbudowę ideologiczną, ale niezmiennie przez tę samą grupę etniczną, dążącą do takich samych jak wcześniej celów politycznych. W latach sześćdziesiątych ludzie, tacy jak Paul Ehrlich, Paddockowie i Garret Hardin opisali, kiedy i jak świat zginie z głodu, a uczynili to w tak specyficzny sposób, że zawstydziliby tym nawet millenarystę. Paul Ehrlich w roku 1968 uderzył w ton, który słowo „złowieszczy” nadał nowy wymiar: „Walka o wyżywienie całej ludzkości kończyła się. W latach siedemdziesiątych na świat spadnie głód – setki milionów ludzi umrą z głodu mimo intensywnych działań, które teraz podjęto”¹¹. Podnoszenie kwestii antykoncepcji było zawsze sposobem zdejmowania z bogatych odpowiedzialności za złą repartycję.

13 czerwca 1934 roku, ostatniego dnia posiedzenia Kongresu, wraz z innymi dwustu aktami prawnymi poddano pod głosowanie projekt ustawy Sanger. Został on jednak zakwestionowany przez Pata McCarrana, senatora z Nevady, i odrzucony. Sprawa zaangażowania rządu w sprawę antykoncepcji nie była podejmowana przez kolejne trzydzieści lat, ale wiosną 1965 roku zmartwychwstała niczym wampir z trumny, tym razem na wniosek Sądu Najwyższego. Był to sygnał oficjalnego zapoczątkowania Trzeciej Rewolucji Seksualnej.

W owym czasie idea antykoncepcji jako rozwiązania ekonomicznych bolączek Wielkiego Kryzysu była już nieaktualna, plutokraci potrafili jed-

nak spowodować, że nadal żyła własnym, chociaż utajonym życiem. 1 marca 1934 roku, w kulminacyjnym okresie debaty między Ryanem i Sanger, John D. Rockefeller III, potomek rodu Rockefellerów, napisał do swego ojca, nakłaniając go, aby mimo zamknięcia Biura Higieny Społecznej, nadal wspierał finansowo zarówno Amerykańską Ligę na rzecz Kontroli Urodzeń, która miała otrzymać dziesięć tysięcy dolarów, jak i Narodowy Komitet na rzecz Uchwalenia Prawa Federalnego o Kontroli Urodzeń, któremu przewodniczyła Sanger, a który otrzymać miał tysiąc dolarów dotacji. Oznajmił również: „ponieważ interesuję się kwestią kontroli urodzeń, mam coś jeszcze do oświadczenia. Doszedłem jednoznacznie do przekonania, że przynajmniej obecnie poświęcę się tej właśnie sprawie i będę ją finansował, uważam bowiem, że jest to rzecz fundamentalna i podstawowa”¹².

Klęska Sanger w starciu z Ryanem spowodowała, że John D. Rockefeller zaangażował się w pełni w eugeniczną krucjatę. Pojął on, jak potężną siłą stali się katolicy, i rozumiał także, iż, aby ich pokonać, musi dysponować jakąś technologiczną przewagą, którą kupić można jedynie za ogromne pieniądze. Biografowie rodziny Rockefellerów czynią zmianę postawy Rockeffellera bardziej tajemniczą, niż w istocie była. Zdaniem Johna Ensora Harra oraz Petera Johnsona:

John D. Rockefeller nigdy dokładnie nie wyjaśnił, dlaczego tak bardzo zainteresował się kwestią demografii i to o wiele wcześniej, niż stała się modna i powszechnie uznawana za istotną... To decyzja Juniora o zamknięciu Biura spowodowała, że jego najstarszy syn głównym obiektem swoich zainteresowań uczynił demografię i zaczął aktywnie działać na tym polu. W liście do ojca z 1934 roku wyraził obawę, że żadna z organizacji Rockefellerów, w tym także fundacja, nie zajmuje się wspieraniem badań i projektów demograficznych z powodu „czynnika propagandy i kontrowersji, jakże często towarzyszącego przedsięwzięciom związanym z kontrolą urodzeń”.

Zaangażowanie się Johna D. Rockeffellera III w eugeniczną krucjatę nie oznaczało odrzucenia tego, co zrobił jego ojciec, było za to doskonale spójne z dążeniami jemu podobnych, żeby utrzymać się u władzy oraz z dręczącymi ich obawami, że katolicy, dzięki wysokiemu przyrostowi naturalnemu, władzy tej ich pozbawią. Ponadto Rockeffeler doszedł do wniosku, iż kontrola urodzeń, w tym sterylizacja, antykoncepcja i aborcja, stały się warunkiem *sine qua non* rozwiązywania problemów, takich jak głód w krajach Trzeciego Świata i rozwój tego regionu. W końcu lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych John D. Rockefeller III z inspiracji Johna Fostera Dullesa wiele podróżował po Dalekim Wschodzie, co na łamach „New Yorkera” zyskało mu przydomek „Pan Azja”. Wyprawy te umocniły go tylko w przekonaniach, do których doszedł około trzydziestki. Problemem było zaludnienie.

W 1952 roku John D. Rockefeller III powołał do życia Radę ds. Zaludnienia (Population Council), która finansowała badania nad pigułką antykoncepcyjną oraz wkładką domaciczną. List do ojca świadczy jednak, że plany te zostały nakreślone o wiele wcześniej. W połowie lat trzydziestych Fundacja Rockeffellera oraz

fundacje finansowane przez innych plutokratów pracowały nad przełamaniem oporów lekarzy wobec antykoncepcji; zajmował się tym między innymi Robert Latou Dickinson, przewodniczący wydziału położnictwa Amerykańskiego Towarzystwa Medycznego.

9 czerwca 1937 roku Arthur W. Packard, szef Davison Fund napisał do Johna D. Rockefellera III, omawiając w nim dalekosiężne plany na przyszłość:

Co dalej? Teraz, kiedy temat został podjęty przez profesjonalistów i zyskał sankcję prawną, upowszechnianie standardów dotyczących metod badań zmierzających do odkrycia lepszych technik, obszarów, gdzie antykoncepcja może być stosowana, a gdzie nie powinna być, oraz relacji z ośrodkami publicznej służby zdrowia wydaje się kwestią najważniejszą... Do jesieni Fundacja Rockefellera, Carnegie Corporation, Macy Foundation, Milbank Fund i prawdopodobnie także Davison Fund uzgodnią formułę finansowania nowego programu przez Komitet i będzie to największa z zaplanowanych dotąd dotacji w dziedzinie badań nad nowymi technikami [antykoncepcji]¹³.

Plutokraci zrozumieli, że największą przeszkodą na drodze do szerokiego upowszechnienia antykoncepcji była niedoskonałość i prymitywność dostępnych dotąd metod jej stosowania. Szybko temu jednak zaradzono, a to za sprawą antykoncepcyjnego odpowiednika Projektu Manhattan, finansowanego przez fundacje, które czerpały środki od przedstawicieli waspowskiego* establishmentu. Znając źródła jego finansowania, łatwo domyślić się, że celem polityki kontroli urodzeń była eugeniczna walka prowadzona w interesie tej właśnie warstwy społecznej. List Packarda do Rockefellera III nie pozostawia wątpliwości, że było to realizowanie założeń eugeniki, choć słowo to kojarzono z Hitlerem, z którym Stany Zjednoczone pod naciskiem anglofilskiego establishmentu już niedługo miały zetrzeć się w wojnie. Packard w liście do Rockefellera nie kryje swoich proeugenicznych sympatii. Co więcej, ta warstwa społeczna do tego stopnia akceptowała metody eugeniki, że uczyniła z nich podstawę uprawianej przez siebie filantropii. W tym samym liście Packard napisał:

Skłaniam się ku przekonaniu, że konstruktywnym ośrodkiem propagandowym, wykazującym się roztropnością i inteligentną strategią, jest Towarzystwo Eugeniczne; mam poczucie, że w ciągu następnych kilku lat organizacja ta wniesie bardzo istotny wkład, w to, co określić można mianem filozofii antykoncepcji jako sprawy o narodowym znaczeniu. Towarzystwo Eugeniczne, a przynajmniej ja tak to widzę, jest jedynym ośrodkiem, który, oprócz poruszania innych, pozytywnych kwestii, mówi wyraźnie, że wszystkie rodziny powinny mieć dostęp do wiedzy o antykoncepcji, *ale nie wszystkie i nie zawsze powinny się do niej uciekać*, choć inne z kolei powinny korzystać z niej nieustannie. Organizacja ta stara się ostrożnie badać grunt oraz wypracować zasady, które mogą zostać wykorzystane przez pra-

* WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*) – biali Anglosasi wyznania protestanckiego (przyp. tłum.).

owników publicznych ośrodków zdrowia, opiekunów socjalnych, lekarzy i prawników dla tworzenia mądrych podstaw zalecania antykoncepcji i zaznajamiania z nią licznych rzesz ludzi¹⁴.

Wyróżniony fragment tej wypowiedzi nie pozostawia wątpliwości, że waspowski establishment podjął ryzyko promowania antykoncepcji, a polegało ono na tym, że ci sami ludzie, po których Packard i Rockefeller najmniej oczekiwali ograniczania liczebności swych rodzin, najbardziej byli do tego skłonni. Mimo tego niebezpieczeństwa, Rockefellerowie nie ustawiali w staraniach propagowania korzystania z antykoncepcji wśród przedstawicieli klas niższych i czynili to na coraz większą skalę.

Trzy miesiące po napisaniu uwag skierowanych do Johna D. Rockefellera III, Packard otrzymał list od pani Richmond Page z Filadelfii, w którym zawiadamiała go, że antykoncepcja została właśnie zalegalizowana w amerykańskim protektoracie Puerto Rico. List datowany był na 21 września 1937, a pani Page napisała w nim również: „Co ciekawe, wszyscy członkowie obu Izb są katolikami, a ustawa została podpisana przez pełniącego obowiązki gubernatora Menendezza Ramosa, przy pełnej aprobacie gubernatora Winshipa. Ostatnio dowiedziałam się, że celowo zaaranżowano to w taki sposób, żeby pan Ramos podpisał ustawę pod nieobecność gubernatora Winshipa, a to dlatego, iż w tej konkretnej sprawie jego aprobata jako Portorykańczyka i katolika miała większy ciężar gatunkowy”¹⁵.

Pani Page wspomniała również, że portorykańscy plutokraci, czyli właściciele kompanii cukrowych, w pełni popierali kampanię na rzecz kontroli urodzeń: „W sierpniu pan Roig, szef jednej z najbogatszych i najpotężniejszych kompanii cukrowych Puerto Rico, na należących do niej gruntach otworzył dwie kliniki antykoncepcyjne”¹⁶.

Powodem napisania tego listu były oczywiście pieniądze. Pani Page chciała się dowiedzieć, czy Rockefellerowie skłonni są sfinansować powstanie w Puerto Rico większej liczby tego rodzaju klinik, które w niedalekiej przyszłości stanowiłyby rodzaj laboratoriów dla przedsięwzięć służących temu samemu celowi, co w Stanach Zjednoczonych. Jeżeli Rockefellerowie zechcą wyasygnować na to fundusze, pani Page ma już grupę osób chętnych do pracy w owych klinikach, a są nimi kwakrzy z Filadelfii, którzy już wcześniej wykazali się osiągnięciami w dziedzinie stosowania eugeniki, zakładając kliniki kontroli urodzeń w Apalachach. „W roku 1933, pod kierunkiem i nadzorem Friends Health Service, klinika kontroli urodzeń rozpoczęła działalność w Logan, w Zachodniej Wirginii, jednym z największych i najbardziej zacofanych ośrodków zagłębia węglowego”¹⁷. Mogło to zainteresować Rockefellerów, jako że na tym mieli na tym obszarze kilka kopalni i prawdopodobnie chcieli dla swoich pracowników takich samych korzyści, jakie Margaret Sanger obiecywała klasie pracującej w całym kraju – czyli zamiast przyzwoitego wynagrodzenia, zamierzali dać im dostęp do antykoncepcji. Na koniec pani Page zaproponowała zorganizowanie spotkania Packarda z Clarendem Gamble, dziedzicem fortuny Procter&Gamble, zagorzałym zwolennikiem kontroli

urodzeń, oraz z Clarencem Pickettem, szefem Friends Service Committee, człowiekiem, który zorganizował kliniki kontroli urodzeń w zacofanych ośrodkach górniczych Zachodniej Wirginii.

W roku 1942, ponieważ eugenika zyskała sobie złą sławę, gdyż kojarzono ją z niemieckim narodowym socjalizmem, American Birth Control League (Amerykańska Liga na rzecz Kontroli Urodzeń) przekształciła się w organizację o nazwie Planned Parenthood (Świadome Rodzicielstwo). Z lektury wydawanej przez nią publikacji jednoznacznie wynika jednak, że była to tylko zmiana nazwy. Nadal dążyła ona do realizacji celów wyznaczanych przez eugenikę i nadal finansowali ją ludzie, którzy pragnęli tę ideologię urzeczywistnić. W lutym 1943 roku Planned Parenthood ogłosiło „Negro Program” – „ogólnokrajowy program oświatowy”, którego celem było „krzewienie wśród Murzynów większego zrozumienia znaczenia Świadomego Rodzicielstwa dla ich zdrowia, dobra i bezpieczeństwa ekonomicznego” i, oczywiście, zmniejszenie ich przyrostu naturalnego poprzez przekonywanie ich do stosowania antykoncepcji. 2 listopada 1944 roku D. Kenneth Rose, dyrektor krajowy Planned Parenthood, napisał do Arthura W. Packarda, prosząc o wyasygnowanie pieniędzy na „Negro Community Organization Program”, który realizowano „w Nashville w Tennessee oraz rolniczych regionach Południowej Karoliny”. NCOP „dowiódł, że rodziny murzyńskie o najniższym stopniu wykształcenia i najniższej pozycji ekonomicznej wykorzystują informację o kontroli urodzeń, jeżeli będzie im ona udostępniana w ośrodkach opieki zdrowotnej”¹⁸.

26 grudnia 1945 roku Packard napisał do Morrisa Hadleya z Planned Parenthood, informując go, że John D. Rockefeller III wyasygnował dwa i pół tysiąca dolarów na prowadzony przez Planned Parenthood „Harlem Project”, który „miał być przykładem dla innych murzyńskich społeczności”, jak, wykorzystując antykoncepcję, ograniczać przyrost naturalny. Wcześniej tego samego roku Planned Parenthood, przewidując i wyprzedzając powrót żołnierzy do ojczyzny po zakończeniu wojny, wydało pamflet zatytułowany *For the Man Who Comes Back – and for all his generation* („Dla tego, który wraca i dla całego jego pokolenia”). Mimo wojny, mimo fatalnej sławy, jakiej eugenice przysporzył Hitler i mimo zmiany nazwy organizacji, Planned Parenthood nadal głosiło idee eugeniki:

„Komisja Poborowa szacuje, że osiem spośród dwudziestu milionów młodych mężczyzn w wieku poborowym nie jest zdolna do walki w obronie ojczyzny”. Zostali odrzuceni, ponieważ „są dziećmi rodziców nienadających się do posiadania potomstwa”. A pod nagłówkiem „Praca z Murzynami” dowiadujemy się, że Murzyni dwukrotnie częściej niż biali nie kwalifikują się do posiadania dzieci. „Mimo że stanowią tylko nieco ponad dziesięć procent ludności, Murzyni to niemal dwadzieścia procent ogółu osób nieprzyjętych do służby wojskowej”¹⁹. Aby pomóc Murzynom poprawić ów stan rzeczy, Planned Parenthood – oczywiście za namową murzyńskich przywódców – powołało do życia hojnie dotowany przez Rockefellerów „Harlem Mothers’ Health Center”.

Mimo wojennej zawieruchy i mimo zmiany nazw, fundacje Rockefellera nadal wspierały idee eugeniki. W notatce z 29 czerwca 1943 roku Packard wy-

mienia cztery zadania, które wciąż trzeba zrealizować. Oprócz celu numer jeden, czyli „promowania antykoncepcji”, i celu numer dwa, a więc „badań nad antykoncepcją”, wspomina także o „promowaniu urodzeń”, czyli zwiększeniu przyrostu naturalnego w określonych grupach. Packard namawia do:

promowania i nagłaśniania kwestii zwiększenia liczby urodzeń w pewnych środowiskach i grupach, gdzie ważnym problemem jest bezpłodność, antykoncepcję praktykuje się z katastrofalnymi skutkami dla liczebności populacji lub stosowana jest ona dla osobistej wygody, nie zaś z powodu wskazań medycznych, czemu w średnim wieku, kiedy najbardziej pragnie się mieć dzieci, towarzyszyć może pojawienie się bezpłodności²⁰.

Paradoksem jest oczywiście to, że Planned Parenthood promowało antykoncepcję i przedstawiało ją jako kwestię osobistej wygody tej właśnie warstwie społecznej, w której, zdaniem Packarda, powinno rodzić się więcej dzieci. Mimo to Packard nigdy nie wyparł się swoich eugenicznych idei – również wtedy, kiedy publiczne ich głoszenie stało się źle widziane – Rockefellerowie zaś nigdy nie przestali finansowo wspierać eugenicznych programów. 13 marca 1947 roku Packard napisał do Juniora, kolejny raz tłumacząc mu, jakimi zasadami kierował się przy wydawaniu jego pieniędzy:

W Ameryce mamy obecnie do czynienia ze zróżnicowaniem przyrostu naturalnego w różnych grupach społecznych i kulturowych, co z punktu widzenia eugeniki sprawia, że kontrola urodzeń staje się czynnikiem negatywnym, gdyż trendy demograficzne w obrębie rozmaitych grup kulturowych świadczą o tym, że w części z nich, gdzie praktykuje się kontrolę urodzin, poziom płodności nie wystarcza do zastąpienia odchodzącej generacji nową, podczas gdy w przypadku innych grup poziom ten jest znacznie wyższy niż wystarczający dla zachowania ich liczebności. W grupach tych nie praktykuje się kontroli urodzeń i w wielu przypadkach czynić się tego nie chce, a to z kolei skutkuje poważnym nadwyrężaniem społecznych i kulturowych zasobów kraju. W związku z obecnie prowadzoną kampanią rodzi to dwie ważne kwestie. Z jednej strony chodzi o przemyślane i poważne działania zaznajamiania z kontrolą urodzeń tych, którzy nic o niej nie wiedzą. Z drugiej zaś o potrzebę szerszych i skutecznych badań w dziedzinie antykoncepcji. Grupy, w których kontrola urodzeń jest niezbędna, potrzebują także prostych, tańszych i skuteczniejszych metod [antykoncepcji] niż te, które dotąd zostały wynalezione przez współczesną naukę²¹.

Paradoksem było to, że grupy, w obrębie których stosowanie kontroli było, zdaniem Packarda, najpotrzebniejsze, najmniej jej sobie życzyły, tym zaś, które najbardziej jej chciały, najmniej była ona potrzebna. Packard i grupa etniczna, którą reprezentował, znaleźli się w trudnym położeniu. On jednak, jak wszyscy oświeceniowi myśliciele, czuł, że do rozwikłania tego dylematu, potrzebny jest jakiś nowy wynalazek, lepsze techniki i nowa metoda. Z chwilą kiedy się pojawią, trzecia rewolucja seksualna rozpocznie się i ruszy pełną parą.

ROZDZIAŁ 24

NOWY JORK, 1934

1 lutego 1934 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Margaret Sanger i John Ryan wiedli spór przed Kongresem, znacznie mniej już bez troski, ale za to mądrzejszy Claude McKay powrócił z dobrowolnego wygnania na pokładzie statku „SS Magellanes”, który przywiózł go z Hiszpanii do nowojorskiego portu. Jak można się było spodziewać po kimś, kogo najgłośniejszą książką był *Home to Harlem*, McKay, nie zwlekając, ruszył ku północnej części miasta i wynajął pokój w budynku YMCA przy 135 ulicy. Powrót do Harlemu człowieka, który był jednym z inicjatorów i twórców harlemskiego renesansu, nie mógł przejść niezauważony. W „Amsterdam News” ukazał się artykuł Henry’ego Moona, który napisał, że dziesięcioletni pobyt na wygnaniu uczynił z McKaya „człowieka pełnego rezerwy z cynicznym błyskiem w oku”. Kiedy dziennikarz zapytał o powód powrotu pisarza, ten odpowiedział mu: „murzyńscy intelektualiści przez całe lata głosili wszem i wobec, że mój powrót jest wykluczony”. Dodał, że wrócił do kraju „żeby udowodnić, że się mylą”¹. Zaraz potem wyjechał z Harlemu, żeby spędzić weekend w Croton-on-Hudson ze swoim przyjacielem Maxem Eastmanem.

Przez cały okres swojej pisarskiej kariery McKay uwikłany był w sprzeczności, które mylnie interpretował, a być może w ogóle ich nie rozumiał. Twierdził, że jest ofiarą białego rasizmu, ale jego mentorami i ludźmi, którzy go promowali, byli biali, a jednym z nich był właśnie Max Eastman. Dotyczyło to zresztą dosłownie wszystkich pisarzy należących do nurtu zwanego harlemskim renesansem. Langstona Hughesa lansowała pani Van de Vere Quick, dla której był depozytariuszem jakiejś bliżej nieokreślonej, mistycznej świadomości, mającej być cechą całej czarnej rasy. Później jej rolę przejął homoseksualista Carl Van Vechten, który przedstawił Hughesa wydawcom skłonnyemu opublikować jego pierwszy tomik poezji. Muzyk Henry Cowder był pupilkiem Nancy Cunard. Zora Neal Hurston bardzo chciała pełnić

podobny patronat i to do tego stopnia, że nie zawahała się „wykraść” Langsote’a Hughesa spod opieki pani Van de Vere Quick. Mecenasem Claude’a McKaya był oczywiście Max Eastman. W każdym z wymienionych przypadków w grę wchodził też czynnik seksualny. Czarni artyści uosabiali mroczne seksualne siły, którym udało się uniknąć stłumienia przez „białe” chrześcijaństwo. We wszystkich wymienionych relacjach ów patronat wiązał się również z jakimś rodzajem zniewolenia, czy to finansowego, czy to kulturowego, czy seksualnego. W każdym przypadku takiego „przymierza” czarnoskóry artysta zgadzał się przyjąć niepisane warunki, wedle których miał być ucieleśnieniem wyobrażeń i fantazji białego partnera o życiu seksualnym całkowicie wyzbytym „chrześcijańskiego” poczucia winy. Najczęściej czarnoskóry, który zgadzał się na warunki takiej umowy, podobnie jak biali, którzy je postawili, rozumiał je równie powierzchownie albo zgoła w ogóle nie zdawał sobie sprawy z ich istoty. Wspomnianą sytuację zniewolenia komplikował też fakt, że bogaci biali mecenasi z jednej strony promowali wśród ludności murzyńskiej antykoncepcję, z drugiej zaś byli piewcami „murzyńskości”. Ukoronowaniem takiego sposobu myślenia pod koniec XX wieku stała się działalność osób pokroju Ali Mazrui z SUNY (State University of New York), które asygnują duże fundusze na promocję panafryzkanizmu wśród białych w Ameryce, a jednocześnie płacą też za upowszechnianie antykoncepcji wśród czarnych w Afryce. Wynika z tego, że zgodnie z tezami, które Planned Parenthood zamieszcza w swoich broszurach, czarny przywódca to ktoś, kto bierze pieniądze od białych, aby swoim ziomkom narzucać eugeniczne bądź kulturowe zniewolenie.

McKay, być może z racji własnego gorliwego uczestnictwa w ruchu wyzwalańca ludzi z więzów seksualnej moralności, co było istotą harlemskiego renesansu, zaczął żywić urazę zarówno do niej samej, jak i do tego, co, jego zdaniem, złego mu wyrządziła. W latach trzydziestych początkowe reakcje z tym związane były bardzo podobne do reakcji czarnych na ten sam rodzaj seksualnej socjotechniki, którą zastosowano w latach sześćdziesiątych; pojawił się czarny nacjonalizm, doktryna murzyńskości* i obciążanie religii białego człowieka odpowiedzialnością za zniewalanie czarnych poprzez systematyczną manipulację ich uczuciami i namiętnościami. „Biała” cywilizacja, którą McKay w latach trzydziestych oskarżał jako chrześcijańską, była w istocie połączeniem nazistowskiego i rasistowskiego neopoganizmu, komunistycznego materializmu, darwinizmu społecznego oraz dekadentkich poczynań wymierającej protestanckiej warstwy rządzącej, która oddawała się przyjemnościom życia, a za sprawą powszechnie stosowanej tam antykoncepcji, sama skazywała się na utratę politycznego znaczenia i wpływów. Zrozumiawszy niszczącą naturę kultury, która uczyniła go czarną ikoną, McKay zaczął szukać alternatywy w polityce rasowej, separatyzmie i relatywizmie moralnym.

Spółczesność zachodnie stało się polem walki, w którym dwie konkurujące ze sobą postaci darwinizmu społecznego miały wkrótce zetrzeć się ze sobą podczas kolejnej wojny światowej. Przyglądając się owej mieszaninie usprawiedliwianej ra-

* *Négritude*, fr., murzyńskość, kondycja, sytuacja Murzyna ze względu na jego rasę; cechy charakterystyczne Murzynów (przyp. tłum.).

cjonalnie chciwości, dekadencji moralnej i eugenicznej „nauki”, McKay uznał, że są one *stricte* „białe” i jako takie, chrześcijańskie. Bunt przeciwko seksualnej obyczajności uczynił go wrogiem chrześcijańskiej moralności, ale nacechowane poczuciem winy zafascynowanie Afryką pozostawiło go z pustymi rękami, nie dając mu żadnych alternatywnych norm postępowania, które mógłby zastosować w praktyce.

Pod koniec powieści tytułowy Banjo opuszcza „Kanał”, czyli stary port w Marsylii, który symbolizuje „biały” współczesny świat z całym jego zepsuciem, korupcją oraz chciwością. Banjo zostaje zabrany do szpitala, „który niczym Skała Schronienia góruje na wzgórzu nad Kanałem. Ostatnia nadzieja ocalenia dla cierpiących. Niżej stał kościół z drewnianym Chrystusem przybitym do krzyża na dziedzińcu”². Jeśli wziąć pod uwagę umiejscowienie kościoła oraz fakt, że twórczość McKaya ma głównie autobiograficzny charakter, jego refleksje na temat krucyfiksu świadczą o tym, że w rezultacie pobytu we Francji zainteresował się katolicyzmem. Roy, czarny intelektualista, oraz Banjo, który w życiu kieruje się instynktami, znajdują schronienie we francuskim szpitalu, budynku stanowiącym doskonały kontrpunkt dla prezbiteriańskiego kościoła, przedstawionego pod koniec powieści *Home to Harlem* jako twierdza „Dawnej Obyczajności” „szykująca się do odwrotu”.

25 czerwca 1943 roku McKay, który po powrocie do Stanów Zjednoczonych w 1934 nigdy nie cieszył się dobrym zdrowiem, doznał udaru, a stało się to w stoczni federalnej w Port Newark w New Jersey, gdzie pisarz pracował jako robotnik nitujący blachy. Katolickie małżeństwo, Tom i Mary Keating, których McKay poznał w 1942 roku w Domu Przyjaźni*, zaproponowało mu wyjazd do ich letniego domku w pobliżu New Milford w stanie Connecticut, aby tam dochodził do zdrowia. Podczas rekonwalescencji McKay „miał mnóstwo czasu na czytanie broszur i książek traktujących o katolicyzmie”. Lektury te przekonały go, że w Kościele obecne jest to, czego sam szukał był w komunizmie: „jedyna prawdziwa Międzynarodówka Pokoju i Dobrej Woli na ziemi, dla wszystkich ludzi”.

Moje badania poświęcone Kościołowi katolickiemu doprowadziły mnie do zapoznania się z istotnymi faktami, których wcześniej nie znałem. I tak na przykład, kiedy katolicyzm podbił Rzym, w swej nieskończonej mądrości zlikwidował trybunę** oraz lichwę. Kapłani weszli do pałacu trybunów, a Kościół wzorem Chrystusa,

* Friendship House (Dom Przyjaźni) – ruch pomocy ubogim i wykluczonym, założony przez Catherine Doherty, aktywistkę katolicką, działającą na rzecz sprawiedliwości rasowej. Pierwszy „dom” powstał na początku lat trzydziestych w Toronto, a w Harlemie otwarto go w roku 1938 (przyp. tłum.).

** W oryg. „abolished «the tribune»”. McKay miał tu na myśli bazylikę, która jest teraz kojarzona przede wszystkim z kościołem o określonym kształcie architektonicznym, wcześniej jednak nazwa ta odnosiła się do budowli rzymskiej, uprzednio zaś greckiej. W Rzymie pełniła ona rolę hali targowo-sądowej. Pierwszą z nich wzniesiono w Rzymie w roku 184 p.n.e. z inicjatywy Katona Starszego jako oficjalną siedzibę trybunów ludowych. Jej częścią była trybuna umieszczona naprzeciw wejścia. Zasiadali na niej przedstawiciele władz (pretor, urzędnicy sądowi). Symbolicznie likwidacja „trybuny” oznacza tutaj również koniec przedchrześcijańskiego porządku w Rzymie. Ponieważ w rzymskich bazylikach prowadzono też handel, skojarzenie z wygnaniem przekupniów ze świątyni jest uprawnione, ponieważ bazyliki zamieniano na kościoły (przyp. tłum.).

który wygonił zmieniających pieniądze ze świątyni, uczynił to samo. Jednak piętnaście wieków później przekupnie i zmieniający pieniądze za sprawą protestantów powrócili, zostali wywyższeni i oddano im rządy nad światem. Kiedy poszerzałem swą wiedzę, uderzyło mnie, że agnostycyzm, ateizm, modernizm, kapitalizm, socjalizm państwowy i państwowy komunizm, co do jednego wywodzą się z puszeki Pandory protestantyzmu¹.

Kiedy McKay dostał udaru, zdążył już rozczarować się do nowoczesności i wszelkich jej przejawów. Niemal wszystko, co we współczesnym mu świecie było złe, zdawało się mieć swoje źródło w protestanckiej reformacji, szczególnie jednak pogardę żywił dla komunistów, którzy ogromnie urosli w siłę dzięki sojuszowi, który USA były zmuszone zawrzeć w czasie II wojny światowej ze Związkiem Radzieckim. McKay miał poczucie, że odkąd wrócił do Stanów, komuniści skutecznie blokowali wszystkie jego wysiłki i starania zmierzające do publikowania własnej twórczości. Zawiódł się także na czarnoskórych pisarzach. „Kiedy w połowie lat trzydziestych powróciłem do kraju, «Niggerati» (jak sami siebie z upodobaniem nazywali) oraz ich biali wielbiciele uważali, że jestem człowiekiem rozwiązłym i obleśnym, gdyż napisałem *Home to Harlem*... Kiedy jednak «Niggerati» odkryli, że wcale taki nie jestem, zerwali ze mną”⁴.

We wcześniejszym liście do Mary Keating zapewniał ją: „kolorowi intelektualiści nie są przeciwko mnie. Czują jednak, że nie mogą zrazić do siebie żadnej wpływowej grupy białych, którzy mienią się przyjaciółmi kolorowych”. Kiedy McKay chciał podjąć dyskusję o sojuszu między liberalną inteligencją i czarnymi, nikt nie chciał opublikować tego, co miał w tej sprawie do powiedzenia. W niewydanej drukiem pracy *Right Turn to Catholicism* McKay wspomina o wydawcy pragnącym zamówić u niego tekst poświęcony izolacjonistce, kongresmanowi Hamiltonowi Fishowi, który co rok otrzymywał od dyktatora Dominikany kwotę dwudziestu pięciu tysięcy dolarów. McKay odparł, że wolałby raczej napisać coś o redaktorze „New Republic”, który otrzymywał taką samą sumę pieniędzy odebraną „świecącym gołymi pośladkami rdzennym mieszkańcom sąsiedniej republiki Haiti”, jego propozycja została chłodno odrzucona. Zdaniem McKaya, „murzyński redaktor, który chciał wspomnianego tekstu, był oburzony, gdyż «New Republic» jest «postępowa» i «przyjazna Murzynom», a Hamilton Fish to przecież reakcjonista”⁵. Sojusz Murzynów z lewicowymi liberałami trwał jeszcze długo po śmierci McKaya, ale jego warunki pozostawały niezmienione, o czym przekonał się na przykład Eldridge Cleaver, kiedy w latach osiemdziesiątych stał się członkiem jednej z protestanckich sekt odnowy ewangelicznej, a także Clarence Thomas, kiedy otrzymał nominację na sędziego Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych.

1 czerwca 1944 roku McKay napisał do Maxa Eastmana, informując go, że zamierza przejść na katolicyzm: „Wiem, że Kościół katolicki jest wielką organizacją, która jest w stanie powstrzymać komunistów i może ich pokonać”. Dalej, jakby nieco zażenowany, że opowiada Eastmanowi o sprawach związanych z życiem duchowym, dodaje nieomal przepraszająco: „ale jest w tym też aspekt religijny”.

Eastmana, który w owym czasie był już zawziętym antykomunistą, deklaracja McKaya mocno zbulwersowała:

Przez wszystkie te lata, takim kosztem i z takim heroizmem przeciwstawiałeś się pokusie skażenia swego umysłu oraz moralności i dołączenia do wyznawców Stalina. Dlaczego chcesz to uczynić dla katolików? Czy nie lepiej umrzeć nieugiętym, wolnym i inteligentnym, jakim dotąd byłeś? Widzieć cię idącego w ślady Heywoda Brouna, byłoby czymś wyjątkowo przykrym – całkowicie zadałbys wtedy kłam wszystkiemu, za czym się dotąd opowiadałeś, a stalinistom dał dokładnie to, czego pragną. Czy nikt nie potrafi trwać twardo przy prawdzie?⁶

Stanowisko Eastmana jest zapowiedzią tego, które pięć lat później zajął Paul Blanshard, kiedy stwierdził, że katolicyzm i stalinizm są równie totalitarne i tak samo wrogie „amerykańskiej wolności”. 30 czerwca McKay odpowiedział Eastmanowi, pisząc, że zawsze był religijny, „czego świadectwem są moje wiersze”. Stwierdził też, że nigdy nie był komunistą. W świetle napisanych przez niego utworów, takich na przykład jak *Piotrógód: 1 maja 1923 roku*, wiersz napisany przezeń po corocznym pochodzie pierwszomajowym, kiedy to stał na trybunie honorowej na Placu Urickiego obok Zinowiewa i innych funkcjonariuszy partyjnych, trudno zrozumieć, co miał na myśli: „Jerozolima blaknie w ludzkich umysłach,/a święte miasta trzymające ich w zniewoleniu/ nowa myśl ludzkości w perzynę obraca/ Pogańskie święto, dzień święty dla wszystkich”⁷.

Podobnie jak Langstone Hughes, który podczas przesłuchania w Kongresie wyparł się i potępił własny wiersz zatytułowany *Żegnaj Chrystusie**, McKay reinterpretował własną przeszłość pod kątem swego nawrócenia, a na ile było ono rzeczywiście i prawdziwe, nie ma tu większego znaczenia. Inaczej niż to było w przypadku Hughesa, McKaya nie poddawano żadnym zewnętrznym naciskom, nie musiał też bać się żadnych konsekwencji. W prywatnym liście do przyjaciela dawał po prostu wyraz swoim poglądom. Inni pisarze, podobnie jak Eastman, uznali nawrócenie się McKaya za rzecz do tego stopnia niesmaczną, że nie mogli powstrzymać się przed przypisywaniem temu jakichś ukrytych motywacji. Zdaniem Arnolda Rampersada, autora dwutomowej biografii Langstona Hughesa: „Niegdyśejszy radykał zmarł w objęciach Kościoła katolickiego. Zawiodły go tam choroba, nędza i samotność”⁸. Cooper nazywa jego nawrócenie „ambiwalentnym”, lecz „szczerym”.

* „Słuchaj, Chryste/Dobrze czyniłeś w twoich czasach, sędzę/ale te czasy się skończyły./Oni dopisali ci świetne opowiadanie/Zwane Biblią/Ale teraz ono jest martwe,/Papieże i kaznodzieje/Zarobili na tym za dużo pieniędzy./Oni sprzedali cię zbyt wielu./Królom, generałom, rabusiom, mordercom/Nawet carowi i kozakom,/Nawet kościołowi Rockefellera,/Nawet do The Saturday Evening Post./Na nic więcej się nie nadajesz./Oni kupczyli tobą/ Aż wyświechtałeś się./Żegnaj,/Panie Boże Jezu Chryste Jehowa./Spadaj stąd teraz,/Zrób miejsce dla nowego faceta bez żadnej religii,/Prawdziwego faceta o nazwisku/Marks Komunista Lenin Chłop Stalin Robotnik Ja/Powiedziałem JA!/ Ruszaj stąd teraz/Zwijaj się, Panie/I proszę weź ze sobą świętego Gandhiego, gdy odejdziesz,/I świętego papieża Piusa,/I świętą Aimee McPherson,/I wielkiego świętego czarnego Bectona/Z Consecrated Dime,/I dodaj gazu, Chrystusie,/Ruszaj!/ Nie ociągaj się/Ten świat od teraz jest mój/I nikt nie sprzeda MNIE/Królowi czy generałowi/Lub milionerowi” (przeł. A. Lizakowski – przyp. tłum.).

Ambiwalentność ta widoczna jest w listach McKaya. W przywołanym powyżej liście do Eastmana McKay stwierdza: „gdybym został w Maroku, najpewniej zostałemby muzułmaninem, gdyż, nie będąc członkiem którejs z wspólnot religijnych, czuję się bez reszty zagubiony, a religia w Maroku jest rzeczą podstawową”. Nawet jednak jeżeli słowo „ambiwalentny” jest tutaj usprawiedliwione, nie ulega żadnej wątpliwości, że McKay zbliżył się do katolicyzmu z powodów czysto osobistych – stanowiły o tym jego doświadczenia i przeżycia z Francji oraz Hiszpanii, dobroć Keatingów, kontakty z „baronessą” Katarzyną de Hueck, białą rosyjską emigrantką, która założyła Dom Przyjaźni, aby zwalczać propagowanie komunizmu wśród ludności murzyńskiej. Istniały też intelektualne powody tego nawrócenia: chodzi między innymi o zrozumienie niezwyklej roli, jaką w świecie odegrał katolicyzm, zwłaszcza w porównaniu z różnymi narodowymi Kościołami protestanckimi. McKay doszedł do wniosku, że światu potrzebny jest Kościół powszechny, a kiedy potrzeba ta została stłumiona przez Kościoły narodowe, odrodziła się w postaci komunistycznej Międzynarodówki. Doświadczenia wyniesione z zetknięcia się z komunizmem oraz innymi ruchami politycznymi i społecznymi spowodowały, że McKay uznał, iż świat potrzebuje papieża:

Uważam, że dawny i średniowieczny świat dysponował atutem, którego dziś nam brak; wówczas rzymski papież, dysponujący władzą daną mu przez Jezusa, mógł być powiedzieć upartemu władcy: Dosyć! To, co robisz, sprzeczne jest z Wola Bóżą! Wstrzymaj się, albo zostaniesz ekskomunikowany! Nawet gdyby papież się mylił, moim zdaniem lepiej było, żeby popełniał błędy w dziedzinie duchowej, niżby monarcha miał je popełniać w świeckiej. Nie uważam, że protestantyzm dokonał jakiegoś znaczącego postępu w duchowej sferze Mądrości i Powściągliwości⁹.

McKay w żadnym ze swoich tekstów nawiązujących do jego nawrócenia się na katolicyzm nie wspomina jednak, że w latach czterdziestych Kościół katolicki zdobył w USA bardzo silną kulturową pozycję. Odwołajmy się do jednego tylko przykładu; otóż we wspomnianym okresie katolicyzmowi udało się zdominować Hollywood. W 1941 roku za najlepszy film roku uznano *Pieśń o Bernardette* (*The Song of Bernardette*)*, który pokonał w tejże rywalizacji *Casablanke*. Hollywood być może przestraszyło się wtedy kija Legionu Przyzwoitości** oraz wpływu tej

⁹ Film ten reżyserował Henry King, w rolach głównych wystąpili Jennifer Jones, William Eythe i Charles Bickford. Akcja toczy się we Francji, w połowie XIX wieku. Bernardette, młoda, prosta dziewczyna ma widzenie „Pięknej Pani”. Ludzie z pobliskiego miasteczka są przekonani, że objawiła się jej Matka Boska. Urzędnicy miejscy robią wszystko, by dziewczynę ośmieszyć, Kościół nie chce mieć z całą sprawą nic wspólnego. Historia Bernardette przyciąga jednak coraz większą uwagę mieszkańców i wpływa na przemianę ich życia (autor przy tym popełnia błąd: *Pieśń o Bernardette* to film z roku 1942, a *Casablanca* z 1943 roku) (przyp. tłum.).

** Legion Przyzwoitości (*Legion of Decency*) – organizacja założona w 1934 roku przez amerykański episkopat. Jej celem było monitorowanie produkowanych filmów i sprawdzanie ich pod kątem przestrzegania zasad moralności, aby zapobiec powszechnej demoralizacji. Nawoływała także katolików do bojkotu filmów niemoralnych. Inicjatorami jej powstania byli m.in. arcybiskup Fred McNichols z Cincinnati i biskup Bernard J. Sheil z Rockfordu. Działalność Legionu poparli także żydzi i protestanci (przyp. tłum.).

organizacji na Kodeks Produkcyjny*, ale oprócz tego skusiło się również na marchewką, a tą była w tym przypadku liczna potencjalna publiczność. Producenci chcieli ją zwabić do kin rolami Binga Crosbyego, Barryego Fitzgeralda i Pata O'Briena, którzy zagrali wzbudzające sympatie postaci katolickich duchownych, co w innym przypadku, zważywszy na poglądy dominujące w postkodeksowym Hollywood, byłoby zupełnie niezrozumiałe. McKay poddał się kulturowym wpływom Kościoła w okresie, kiedy był on pod tym względem u szczytu potęgi w USA.

16 października 1944 roku McKay napisał z Chicago do Eastmana, aby poinformować go, że pięć dni wcześniej został „ochrzczony w wierze katolickiej”. W tym samym liście w dalszym ciągu broni i uzasadnia decyzję o przejściu na katolicyzm oraz dokonuje krytyki protestantyzmu, któremu zarzuca „nadmierną skłonność do modernizmu”.

Jeśli w chrześcijańskim kraju przystaję do katolików, to dlatego, iż szczerze wierzę, że Kościół rzymski jest Kościołem tradycyjnie prawdziwym, a katolicy pod względem religijnej jedności i siły przewyższają wszystkich protestantów. Protestanci w swojej postawie wobec życia oraz postępu są eklektyczni, bezkrytycznie trwają przy nadmiernej skłonności do modernizmu, nawet kosztem zdeptania milionów ludzi. Ty sam to zdemaskowałeś w swoim oświadczeniu dotyczącym Federalnego Kościoła Chrystusa oraz jego poparcia dla sowieckiej Rosji¹⁰.

Oskarżenie to jest być może nie wprost wyrażonym zarzutem skierowanym w stronę Eastmana i innych jego białych mentorów. McKay krytykuje Eastmana za porzucenie chrześcijaństwa, w którym był wychowany: „W przeciwieństwie do ciebie nie miałem żadnych doświadczeń religijnych, gdyż brat kształcił mnie, całkowicie pomijając religię. Dobrze znałem Biblię, ale traktowałem ją jak każdą inną książkę historyczną albo filozoficzną, a w okresie dojrzewania decydujący wpływ miał na mnie Anglik, który był agnostykiem, i który wysłał mnie do Ameryki, żebym tu zdobył wykształcenie. Głęboko wierzyłem w agnostycyzm aż do wybuchu I wojny światowej, kiedy to Niemcy oraz Brytyjcy agnostycy czy też racjoniści zupełnie postradali zdrowy rozsądek, stali się zaciekłymi nacjonalistami i zaczęli wzajemnie obrzucać się oskarżeniami¹¹.”

* Kodeks Produkcyjny, zwany też Kodeksem Haysa (Hays Code, Production Code, The Motion Picture Production Code of 1930) – spisany w latach trzydziestych XX wieku kodeks zajmujący się dopuszczalnością scen przedstawianych w filmach produkowanych i dystrybuowanych w Stanach Zjednoczonych. Nazwa pochodzi od nazwiska Williama Haysa, amerykańskiego polityka i dyrektora generalnego poczty, któremu powierzono stworzenie kodeksu. Kodeks zabraniał m.in. pokazywania nagości czy zmysłowych tańców, porodów, przedstawiania związków mieszanych (białych i kolorowych), nawiązywania do nietypowych zachowań seksualnych na przykład homoseksualizmu, „instruowania”, jak dokonywać przestępstw (np. włamań, podpałów, przemytu). Zabronione było również ośmieszanie religii i przedstawianie osób ją reprezentujących jako czarnych charakterów bądź postaci komicznych oraz spożywanie alkoholu, o ile nie było to absolutnie wymagane przez scenariusz (podobnie rzecz miała się na przykład z namiętnymi pocałunkami). Kodeks nakazywał, aby w pozytywnym świetle przedstawiać rodzinę i małżeństwo, zaś zdradę jako rzecz nieatrakcyjną, za którą człowieka może spotkać kara. Sceny zabójstw, tortur, znęcania się nad dziećmi bądź zwierzętami miały zostać albo usunięte, albo stonowane, aby nie gorszyły widzów (przyp. tłum.).

Osoba Eastmana jest doskonałym przykładem zjawiska przechodzenia od protestantyzmu na pozycje radykalnego „liberacjonizmu”, zarówno w dziedzinie polityki, jak i seksualności. McKay poszedł śladami Eastmana oraz Jekylla – Anglika, o którym wspomina w liście – ale doprowadziło go to jedynie do zarażenia się chorobą weneryczną. Jeżeli nawet było to przyczyną buntu, który podniósł przeciwko nim, towarzyszyła temu jednak również krytyka sytuacji, w której katolicyzm jawił mu się jako jedyna realna alternatywa dla rasizmu, wyzysku ekonomicznego i doktrynalnego zepsucia, które, jego zdaniem, zapoczątkowała reformacja. W katolicyzmie dostrzegał urzeczywistnienie ideałów Międzynarodówki, za sprawą których zwrócił się ku komunizmowi. Stanowił on także antidotum na nacjonalizm rasowy, którego McKay był zwolennikiem po odejściu od komunizmu, a także na fałsz głoszonej przez ów nurt troski o losy czarnych. W nieopublikowanym tekście *Right Turn to Catholicism* McKay napisał:

Jezus Chrystus, kiedy nakazał swoim apostołom: Idźcie i głosźcie światu ewangelię, odrzucał koncepcję jakiegoś wyjątkowego, szczególnie wybranego narodu lub rasy. Nie miała to być ewangelia imperializmu, feudalizmu, kapitalizmu, socjalizmu, komunizmu ani Kościoła narodowego. To protestantyzm zapoczątkował istnienie kościołów narodowych. Kościół katolicki wyparł wierzenia plemienne w czasach, kiedy królów i cesarzy uznawano za bogów. W Kościele katolickim odnajduję to, czego nie ma w kapitalizmie, socjalizmie ani komunizmie – jedyną prawdziwą Międzynarodówkę Pokoju i Dobrej Woli na Ziemi, dla wszystkich ludzi. I jako dziecku chrześcijaństwa, to mi wystarcza. Choćby nawet wielu białych miało widzieć w owym dziecku wyrzutka.

Nie tylko biali tak właśnie postrzegali McKaya. Zanim nawrócił się na katolicyzm, odwrócili się od niego również „Niggerati”. Zdaniem McKaya, Harlem był „melanżem pogan i protestantów”. W okresie, kiedy zdecydował się przyjąć wyznanie rzymskokatolickie, układ sił w Harlemie zaczął się zmieniać; dotychczasowa dominacja komunistów ustępowała miejsca wpływom organizacji murzyńskich, które w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych podporządkują sobie ruchy na rzecz praw obywatelskich. Coraz silniejsza stawała się również pozycja waspowskich fundacji działających na rzecz wyzwolenia seksualnego, które finansowały ruch praw obywatelskich. Na początku lat pięćdziesiątych komunisci zniknęły ze sceny, a ich miejsce przejęły wielkie fundacje – Forda, Rockefellera i Carnegiego. W rezultacie organizacje murzyńskie nigdy nie odcięły się od protestanckich korzeni fundacji plutokratów, które zapewniały im wsparcie finansowe, a przyjmując od nich pieniądze, zostały wciągnięte w eugeniczną kampanię, której celem było osłabienie ich politycznego znaczenia poprzez zmniejszenie przyrostu naturalnego czarnej ludności. Nowy ruch eugeniczny działał teraz pod takimi szyldami, jak Planned Parenthood i Fundacja Forda, a swoje cele realizował w okresie rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych, kiedy „wojna z ubóstwem” stała się frontem dystrybuowania środków antykoncepcyjnych.

Skutkiem tego krytykowane przez McKaya organizacje murzyńskie nigdy nie wybiły się ponad swe protestanckie korzenie, co więcej, poprzez uczestniczenie w ruchu neoeugenicznym stały się dobrowolnymi ofiarami rasizmu. Według McKaya, genezą kwestii rasowej było stworzenie kościołów narodowych. Czarni, postawieni w obliczu owego faktu, sami również zaczęli tworzyć własne kościoły i był to dla nich rodzaj kompensacji. Wahadło ze skrajnego położenia wyznaczanego przez komunistyczny internacjonalizm, w końcu lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych przechyliło się na pozycję czarnego nacjonalizmu. Ruch praw człowieka mógł odciąć się od swoich źródeł, którymi były murzyńskie kościoły lokalne, tylko poprzez zwrócenie się ku lewicy, gdyż ta za określoną cenę była zawsze skłonna wychodzić naprzeciw jego internacjonalistycznym dążeniom. W latach trzydziestych ceną tą było popieranie Związku Radzieckiego, w latach sześćdziesiątych natomiast poparcie dla wyzwolenia seksualnego. W rezultacie, zdaniem McKaya, Murzyni byli skazani na poruszanie się między dwoma przeciwstawnymi biegunami – jednym z nich były ich narodowe kościoły, drugim zaś internacjonalizm lewicowych polityków. McKay doskonale rozumiał związane z tym niebezpieczeństwa, ponieważ w swoim czasie był zwolennikiem jednej i drugiej opcji. Katolicyzm był według niego jedynym wyjściem i drogą odcięcia się zarówno od etnocentrycznych kościołów narodowych, jak i od lewicowego internacjonalizmu. Uważał, że na tym polega tajemnica utrzymywana w sekrecie przed przeciętnymi członkami społeczności murzyńskiej, głównymi ofiarami tej sytuacji:

Nasi biali, liberalni i radykalni „przyjaciele” nie powiedzą Murzynom tej prawdy, ponieważ są biali i sprytni. Kiedy liberał, zmarły senator Borah, próbował nam tę prawdę przekazać, ściągnął na siebie gniew społeczności czarnych. Ja jednak, będąc jednym z jej członków, mogę bez żadnej obawy stwierdzić, że my, Murzyni Nowego Świata, nie jesteśmy tylko zagubioną częścią naszej rasy, lecz również zagubionymi ludźmi. Nie mamy duszy, którą możemy nazwać naszą własną, gdyż uciekamy od siebie samych, a dokąd uciekamy – Bóg jeden wie... Nasi przywódcy za określoną cenę i akceptację społeczną sprzedadzą czarnych dowolnej grupie białych¹².

Ostrzeżenia McKaya zostały zlekceważone. W latach sześćdziesiątych człowiek, który uznał Kościół katolicki za antidotum na komunizm oraz kościoły narodowe, zarówno czarne, jak i białe, był już postacią zapomnianą, a jego miejsce zajęli katolicy księża, których jedyną troską było już tylko zapełnianie autobusów demonstrantami, mającymi wziąć udział w kolejnych marszach na rzecz praw obywatelskich, i którzy utrzymywali, że Kościół katolicki to „biała, rasistowska instytucja”. Zwolennicy rewolucji seksualnej, wykorzystując kwestię rasową jako dogodne narzędzie podkopywania moralności, w latach sześćdziesiątych z powodzeniem prowadzili własną *Kulturkampf* wymierzoną przeciwko Kościołowi katolickiemu; skutkiem promowanego przez nich rozprzężenia moralnego miejsca takie, jak Harlem przekształcały się w getta, w których coraz bardziej szerzyła się przemoc, a dzieci wychowywane były bez ojców, przez matki utrzymujące się

z zasiłków opieki społecznej. W *Home to Harlem* Gin Head Suzy mówi: „Harlem to śmierdzący ściek nieprawości. Murzyńskie piekło! Oto czym jest”¹³. I takim też miał pozostać.

1 grudnia 1944 roku, niecałe dwa miesiące po przejściu McKaya na katolicyzm, Arthur W. Packard odebrał telefon od Kennetha Rose’a, szefa Planned Parenthood Federation (Federacji Świadomego Rodzicielstwa). Rose utrzymywał z Packardem stały kontakt, gdyż ten, jako administrator Davison Fund*, odpowiadał za wydatkowanie pieniędzy Rockefellera przeznaczonych na antykoncepcję. Rose rozpoczął rozmowę od opisanego incydentu w pociągu, kiedy to usłyszał, że „przedsięwzięciami [Rockefellera] zarządza zbyt wielu katolików”. Packard zaprzeczył temu twierdzeniu, które na pewno uznał za dziwaczne, później jednak, „bardzo szybko”, według jego pisemnej relacji z tej rozmowy, jaką sporządził kilka dni później, Rose przeszedł do sprawy, która go zaniepokoiła: „Zastanawiałem się, czy nie uznalście, że czas wziąć się za Kościół katolicki”¹⁴ – powiedział i odłożył słuchawkę, zanim Packard zdążył mu na to odpowiedzieć. Jednak to impertynenckie zdanie zapadło mu w pamięć i 12 grudnia, kiedy spotkał Rose’a na konferencji, wrócił do tematu tamtej rozmowy, wykorzystać okazję, aby „delikatnymi słowami stwierdzić, iż nie tylko mamy mu za złe metodę, którą się posłużył, ale też domniemanie, które, naszym zdaniem, było podłożem poczynionej przez niego telefonicznie uwagi”¹⁵.

Rose, być może obawiając się, że właśnie zabił kurę znoszącą mu złote jaja, natychmiast się wycofał, zapewniając, że Packard mylnie zrozumiał jego słowa. Chodziło mu tylko o to, że „zastanawiał się, czy w jakikolwiek sposób jesteśmy w sporze z Kościołem katolickim”. Packard skorzystał ze sposobności, żeby powiedzieć Rose’owi, że „to wolny kraj” i „że respektujemy prawo każdego człowieka do swobody wyznawania religii i tego samego oczekujemy w odniesieniu do siebie, a ponadto uważamy, że tylko tolerancja, zrozumienie i współpraca zapewnią przetrwanie amerykańskich ideałów”¹⁶. Odpowiednio skarcony Rose zaniechał podobnego sposobu stawiania pytań. Aby jeszcze jaśniej postawić sprawę, 26 grudnia Packard napisał do Rose’a list, uprzednio pokazawszy go członkowi zarządu, Thomasowi M. Debevoise’owi, który poradził mu nie łagodzić użytego w nim tonu, a dla podkreślenia dodać, „że tylko tolerancja, zrozumienie i współpraca mogą zapewnić przetrwanie amerykańskich ideałów”.

Rose oczywiście dawał jedynie wyraz obawom związanym z katolikami, które po wojnie najpełniej odzwierciedlone zostały w książkach podobnych do *American Freedom and Catholic Power* pióra Paula Blansharda, w której autor wspomina, że Bertrand Russel najbardziej lękał się tego, że Ameryka może się stać krajem katolickim, a katolikom uda się to osiągnąć dzięki ich liczebności, czyli za sprawą przyrostu naturalnego – w dużej mierze to samo głosił też ojciec Ryan. W okresie powojennym kontrola urodzin miała się stać głównym obszarem rywalizacji między rosnącymi w siłę katolikami a nadal potężną, waspowską arystokracją, której znaczenie polityczne malało z powodów natury demograficznej. Planned Parent-

* Organizacja dobroczynna stworzona przez Johna Davisona Rockefellera (przyp. tłum.).

hood, o czym świadczą jej publikacje i listy wysyłane do Rockefellerów, głęboko zaangażowała się w kampanię wymierzoną przeciwko Kościołowi katolickiemu i katolickim wpływom politycznym, kampanię, której apogeum stała się rewolucja seksualna lat sześćdziesiątych.

Jeżeli Rockefellerowie byli tak samo oburzeni aroganckimi uwagami Rose'a jak Packard, nie znalazło to żadnego odzwierciedlenia w rozdzielanych przez nich donacjach. Tylko podczas pierwszej, ogólnokrajowej kampanii przeprowadzonej w roku 1947, rodzina Rockefellerów przekazała organizacji Planned Parenthood kwotę trzydziestu pięciu tysięcy dolarów. Darowizna ta, wedle słów Packarda, uplasowała ich „blisko samego szczytu listy, ale nie nieprzyzwoicie wysoko”¹⁷.

ROZDZIAŁ 25

NOWY JORK, 1932

W 1931 roku budżet CRPS przeniesiono z gestii Biura Higieny Społecznej do Fundacji Rockefellera. Urzędnicy fundacji od samego początku z nikłym skutkiem naciskali na Yerkesa, aby skoncentrował się na ludzkich problemach. Yerkes w odpowiedzi na to w 1932 roku napisał do Watsona, zachęcając go do powrotu do badań akademickich. W owym czasie jednak Watson zdążył już przyzwyczać się do wygodnego życia i bardzo wysokich wynagrodzeń, które otrzymywał jako specjalista ds. reklamy. W rezultacie w latach trzydziestych cały projekt zakładający kontrolowanie ludzkiej psychiki poprzez seks stracił impet, kiedy od niego odsunięto Watsona i kiedy on sam te badania porzucił. List Yerkesa, wyjaśniający, dlaczego nie popełnił samobójstwa, był ostatnim, który wymienił z Watsonem. W 1933 roku, po napisaniu artykułu, Watson wysłał go redaktorowi pisma „Cosmopolitan”, który go u niego zamówił. Ten jednak odmówił opublikowania tekstu, ponieważ uznał go za nazbyt przygnębiający, a kilka miesięcy później, jakby potwierdzając swoje pierwsze odczucia po przeczytaniu artykułu, odebrał sobie życie.

Watson, mimo że był pomysłodawcą i twórcą behawiorystycznego projektu badań nad uzyskaniem psychologicznej kontroli nad społeczeństwem, nie na wiele się Yerkesowi przydał. Na początku lat dwudziestych Yerkes słał do niego listy i starał się nakłonić Watsona do kontynuowania badań. W 1924 roku Watsonowi nareszcie udało się nawiązać do tego, co zwykł był nazywać „zainteresowaniami Rockefellera”. W 1924 roku Laura Spelman Rockefeller Memorial Fund (LSRM) przeznaczył dotację w wysokości piętnastu tysięcy dolarów na Teachers College Uniwersytetu Columbia, aby Watson mógł kontynuować badania nad dziećmi, które zapoczątkował, pracując na Uniwersytecie Johna Hopkinsa. W latach dwudziestych LSRM było najważniejszą instytucją związaną z badaniami behawioralnymi, a szef fundacji, Beardsley Ruml, dał jasno do zrozumienia, że nie interesuje

go kontemplacja prawdy, lecz badania przynoszące wymierne skutki społeczne, czyli przede wszystkim opracowywanie pod płaszczykiem naukowego wychowywania dzieci strategii pozyskiwania kontroli nad społeczeństwem. LSRM uważała, że naukowe wychowywanie potomstwa jest pierwszym krokiem na drodze do dokonywania zmian w relacjach społecznych, a jako że eksperymentowanie na małych istotach ludzkich bynajmniej Rumla nie odstręczało, skorzystał z okazji, żeby sfinansować badania, których celem, wedle słów samego Watsona, było opracowanie metod kontrolowania ludzkich zachowań „z wykluczeniem rodziców jako głównego czynnika warunkującego”¹. Skoro szkoły, zgodnie z przewidywaniami Deweya, miały się stać zakładami, w których z umysłów uczniów usuwa się poglądy i przekonania ich rodziców, a kształtuje się je zgodnie z interesami wielkich korporacji i innych szerzycieli lewicowo-liberalnej ideologii, ktoś musiał opracować nowe metody kształcenia i wychowywania dzieci. Zdaniem Buckleya, Watson „starał się opracować techniki, które zredukowałyby wychowywanie dzieci do określonych, ustandaryzowanych recept”².

Efekty badań Watsona znalazły odzwierciedlenie w książce napisanej przez niego wspólnie z Rosalie Rayner Watson, a zatytułowanej *Psychological care of Infant and Child* (1928). Zadeedykowali ją „pierwszej Matce, wychowującej szczęśliwe dziecko”; jej wydanie zbiegło się w czasie z zanikaniem etosu posiadania licznej rodziny, co liberalizmowi w przededniu I wojny światowej udało się osiągnąć za sprawą rozbijania lokalnych, w większości etnicznych społeczności. „Nowoczesne” matki, którym wmówiono, że sposoby wychowywania dzieci praktykowane przez ich beznadziejnie staroświeckich rodziców są złe, były nakłaniane do tego, aby w wychowywaniu własnego potomstwa kierowały się wskazaniem nauki, zwłaszcza zaś psychologii behawioralnej, stworzonej przez Watsona, ten zaś nie zwlekał z przypuszczeniem ataku na „tradycyjne sposoby kształtowania ludzkich zachowań”. Jego zdaniem, „bardzo wiele matek nadal niechętnie odnosi się do wskazówek związanych z żywieniem dzieci. Przecież ich babki urodziły czternaścioro dzieci, a wychowały dziesięścioro”, tyle że fakt, iż „wiele z tych dzieci było anemikami, miało słabe zęby, były niedożywione, podatne na wszelkie choroby niewiele znaczy dla matki, która nie życzy sobie, żeby mówiono jej, w jaki sposób należy naukowo żyć dzieci”³.

Watson kierował swą książkę do „nowoczesnej matki, która zaczyna zdawać sobie sprawę, że wychowywanie dzieci jest najtrudniejszym ze wszystkich zajęć, trudniejszym niż inżynieria, prawo, a nawet medycyna”⁴.

„Obecnie nikt nie wie dostatecznie wiele, aby wychowywać dziecko” – pisał Watson do nowoczesnych matek. „Świat byłby znacząco lepszy, gdybyśmy przez dwadzieścia lat powstrzymali się od posiadania dzieci (za wyjątkiem tych, wychowywanych dla celów eksperymentalnych), a następnie znowu do tego powrócili, tym razem jednak dysponując wystarczającą ilością faktów, aby wypełniać owo zadanie już z określonym stopniem biegłości i precyzji. Rodzicielstwo zamiast opierać się na instynktach, powinno stać się nauką, a szczegółowe rozwiązania należy tu wypracować na drodze wytrwałych badań laboratoryjnych”⁵.

Książka Watsona zawiera mnóstwo przykładów, gdzie metody wypracowane w pracowni naukowej stanowią wzorzec dla opieki nad małymi dziećmi. Matki powinny odnosić się do swojego potomstwa w taki sam sposób, w jaki doktor Watson traktował Małego Alberta, czyli traktować je „jak gdyby były młodymi dorosłymi”:

Nigdy ich nie przytulaj i nie całuj, nigdy nie pozwalaj im siadać ci na kolanach. Jeżeli musisz, pocałuj je jeden raz w czoło, kiedy przyjdą powiedzieć dobranoc. Rano przywitaj się z nimi, podając im rękę. Pogłaszcz po głowie, jeżeli w czymś trudnym sprawią się wyjątkowo dobrze. Wypróbuj to. W ciągu tygodnia przekonasz się, jak łatwo jest być w stosunku do własnych dzieci doskonale obiektywnym, a jednocześnie życzliwym. Będziesz bardzo się wstydzić cikliwego, sentymentalnego sposobu, w jaki dotąd ich traktowałeś⁶.

Bez względu na to, jakie intencje kierowały Watsonem w chwili, gdy to pisał, skutkować to miało wywołaniem w matkach zawstydzenia z powodu okazywanego dzieciom uczucia, gdyż uczucie nie jest naukowe, podobnie jak miłość, która zdaniem Watsona – co najprawdopodobniej wywnioskował na podstawie własnych doświadczeń – opiera się na stymulacji stref erogennych. Matki nie powinny nawet pokazywać się dzieciom częściej niż wymaga tego karmienie – oczywiście butelką – i zmiana pieluch, ponieważ zbyt częsty kontakt z matką buduje w dziecku niezdrowe od niej uzależnienie. Tym spośród matek, których serce jest „nazbyt miękkie” i czułe, sprzeciwiając się wszystkim nawoływaniom Watsona, zaleca on podglądanie potomstwa: „zróbcie jakiś otwór, przez który będziecie mogły widzieć dzieci, samemu nie będąc widzianym, albo posłużcie się peryskopem”⁷. Przy czym nowoczesna matka, nawet gdy patrzy przez ów peryskop, nie powinna okazywać emocji; powinna „podejść do tej sytuacji jak wyszkolona pielęgniarka albo lekarz i na koniec nauczyć się tego, aby nie używać słodkich i pieścizotliwych określeń”⁸.

Watson przemawiał jako ekspert w rzeczywistości, w której szkoła przejmowała na siebie coraz większą rolę w nauczaniu i wychowywaniu dzieci w wymiarze, który wcześniej przynależał rodzinie. Akceptując dyktat społeczeństwa technokratycznego i przenosząc go na grunt opieki nad dziećmi, nowoczesna matka miała ułatwiać tym samym swojemu potomstwu osiągnięcie sukcesów w przyszłości. Według Buckleya, „współczesne dziecko rychło przekona się, że rzeczywista siła nie spoczywa w rodzinie, lecz w rynku oraz wspieraniu przez niego społecznych instytucji. Osiągnięcie sukcesu zależało od akceptacji wartości korporacyjnego porządku. Sam sukces natomiast zaczęto coraz bardziej postrzegać w kategoriach umiejętności stylu życia wyznaczanego i egzemplifikowanego przez reklamę”⁹.

Bez względu na to, jak obiecujące wydawać się mogły naukowe metody wychowywania dzieci, obarczały one ogromnym obciążeniem matki, które stanęły oto teraz przed następującą alternatywą: winą zaniechania, w przypadku zignorowania metod wychowawczych zalecanych przez naukę bądź też wzięciem na siebie winy za wszelkie braki i niedoskonałości psychiki dziecka, o ile nie zdoła tych metod prawidłowo zastosować. Stało się tak z bardzo prostego powodu. W świecie Watsona

nie było miejsca dla Boga, natury, kultury i tradycji, na których można by się oprzeć. Istniał w nim tylko surowy materiał biologiczny oraz warunkowanie, a najważniejszą osobą, która miała uwarunkowaniami kierować, była matka. Jeżeli pojawiały się w nich jakieś błędy, wina leżała po jej stronie.

Jeżeli mamy do czynienia ze zdrowym ciałem, prawidłową liczbą palców u rąk i nóg, zdrowymi oczyma i kilkoma podstawowymi odruchami, które widać tuż po urodzeniu, to całkowicie wystarczy, żeby z tego surowego materiału stworzyć człowieka, który być może geniuszem, kulturalnym dżentelmenem, ale też łobuzem albo bandytą... jesteście całkowicie odpowiedzialne za wszelkie inne reakcje lękowe, które może okazywać wasze dziecko¹⁰.

Trudno powiedzieć, czy ostrzeżenia te miały na celu wywołanie poczucia winy. To jednak, że musiało się ono pojawiać, kiedy nowoczesne matki starały się postępować możliwie jak najbardziej naukowo i zgodnie z zaleceniami ekspertów pokroju Watsona, wydaje się niemal pewne. Poczucie winy zwiększa po prostu stopień możliwości kontroli społecznej, co bardzo przecież odpowiadało oraz pokrywało się z celami tych, którzy owych ekspertów popierali i lansowali.

Jako że koncepcje i poglądy Watsona współgrały z interesami mediów, w latach dwudziestych najważniejsze i adresowane do szerokiego grona czytelników tytuły prasowe, jeden za drugim zaczęły je publikować. Watson pisywał do „Harper’s”, „The Nation”, „The New Republic”, „The Saturday Review of Literature”, „McCall’s and Liberty”, a oprócz tego, opis jego postaci i osiągnięć zamieścił także „New Yorker”. W roku 1930 Horace Kallen napisał artykuł poświęcony Watsonowi oraz behawioryzmowi, zamieszczony w *Encyklopedii Nauk Społecznych*, w którym przewidywał, że w świecie funkcjonującym w zgodzie z zasadami Watsona istoty ludzkie będą do siebie podobne „niczym Fordy”. Ani Kallen, ani Watson najwyraźniej nie dostrzegali niczego niestosownego w postawieniu znaku równości między taśmą produkcyjną a rozmnażaniem się ludzi. Co więcej, obaj zdawali się widzieć w tym krok na drodze postępu, zwłaszcza odkąd Watson zapowiedział, że do roku 1978 instytucja małżeństwa przestanie istnieć.

W pierwszym dziesięcioleciu po zawarciu małżeństwa Rayner i Watson doczekali się dwójki chłopców, których ojciec wychowywał zgodnie z zasadami behawioryzmu, przy aprobującej postawie śledzących jego poczynania mediów, co pewien czas donoszących, że chłopcy „wydają się normalni”. Pozory były jednak mylące, gdyż Billy Watson popełnił w końcu samobójstwo, tyle że uczynił to już jako człowiek dorosły, a media miały wówczas ciekawsze tematy do opisywania.

W roku 1922 wydawało się, że Watsonowi może udać się połączenie tego, co było najlepsze w obu dziedzinach, którymi się zajmował. Oprócz stałej posady w reklamie, otrzymał stanowisko wykładowcy w New School for Social Research, instytucji założonej w 1917 roku przez Charlesa A. Bearda oraz Johna Harveya Robinsona w celu upowszechniania idei i poglądów Lippmana, Croly’ego, Deweya i Thorsteina Veblena. W latach 1922-1926 miał tam cykl cotygodniowych wykładów

dów do czasu, gdy dał o sobie znać jego charakter, a raczej jego brak. W 1926 roku został wyrzucony z uczelni na podstawie oskarżeń córki Bearda, która obwiniła go o molestowanie seksualne.

Incydent ten praktycznie położył kres naukowej karierze Watsona. Apogeum jego wpływów przypadło na rok 1930, ale nie miał już więcej niczego istotnego do powiedzenia. Jego myśli w całości zaprzętał pomysł napisania tekstu poświęconego powodom, dla których ludzie nie popełniają samobójstwa. Temat ten stanowi być może przesłankę do oceny ówczesnego stanu jego umysłu. Zdaniem Cohena, Watsona dręczyły wtedy myśli samobójcze, a kryzys ten zdołał przezwyciężyć dzięki wyjazdowi z Nowego Jorku i przeprowadzce na farmę w Connecticut, gdzie całkowicie poświęcił się hodowaniu zwierząt¹¹. Warto pamiętać, że Watson powiedział kiedyś, iż wszelkie próby pisania autobiografii prawdopodobnie mogą doprowadzić do samobójstwa. Niewykluczone, że nawiązywał wtedy do własnych ówczesnych życiowych doświadczeń.

Cokolwiek było tego powodem, Watson napisał do stu znanych i uznanych osób, prosząc je o udzielenie odpowiedzi na pytanie, dlaczego uznają, że warto żyć. Wszyscy adresaci udzielili mu odpowiedzi, wśród nich także Robert M. Yerkes, który napisał, że „mimo dolegliwości psychicznych, trudności i rozczarowań, uważam, iż życie jest bardzo interesujące; to gra, w której mierząc się własnym rozumem z wszechświatem, częściej mogę chyba wygrywać, aniżeli przegrywać i cieszyć się z podejmowanego ryzyka”¹². Yerkes napisał do Watsona w 1932 roku, nakłaniając go do powrotu do pracy badawczej. Watson nie miał jednak ochoty wracać do laboratorium. Odpowiedział Yerkesowi: „Niestety, obawiam się, że dla mnie jest już za późno, aby myśleć o powrocie do pracy naukowej”¹³. Cohen twierdzi, że Yerkes nie zgłosił przy tym żadnych praktycznych propozycji, co jest o tyle dziwne, że powrót do badań naukowych był jego pomysłem.

W roku 1932 zaczęły pojawiać się pierwsze reakcje na idee głoszone przez Watsona i jego brytyjskiego popularyzatora, Bertranda Russela. W powieści *Nowy wspaniały świat* Aldous Huxley zaatakował behawioryzm jako ideologiczną podstawę „miękkiego” totalitaryzmu przyszłości. Huxley znał Amerykę i z pewnością nawiązywał do niej oraz do wizji Watsona, kiedy stwierdził, że seksualna namiętność jest wyjątkowo skuteczną postacią kontrolowania społeczeństwa, ponieważ napotyka na najmniejszy opór i przyswajana jest nadzwyczaj skutecznie. Występując w obronie swoich namiętności, ofiara takiego systemu wierzy, że broni istoty samego siebie, w rzeczywistości jednak broni interesów tych, którzy udzielili jej przyzwolenia na ich zaspokajanie. W ten sposób rządy umożliwiające i wspierające zaspokajanie owych namiętności zyskują nad ludźmi władzę większą i głębiej zakotwiczoną, niż inne są to w stanie osiągnąć. Aldous Huxley, który był znawcą oświecenia, identyczne zjawisko dostrzegł w pismach markiza de Sade, który

widział w sobie apostoła prawdziwie rewolucyjnej rewolucji, wykraczającej poza granice polityki oraz ekonomii – rewolucji dotyczącej poszczególnych ludzi: mężczyzn, kobiet i dzieci, których ciała miały odtąd stać się wspólną seksualną

własnością wszystkich, umysły zaś miały wyzbyć się wszelkich naturalnych dobrych obyczajów, wszystkich z trudem nabytych hamulców tradycyjnej cywilizacji. Między sadyzmem a rzeczywiście rewolucyjną rewolucją nie ma oczywiście żadnego koniecznego ani nieuchronnego powiązania. Sade był szaleńcem, a mniej lub bardziej uświadomionym celem jego rewolucji był chaos i zniszczenie. Ludzie władający Nowym Wspaniałym Światem być może nie są przy zdrowych zmysłach (w dosłownym rozumieniu tego słowa), ale nie są też obłąkani, a ich celem nie jest anarchia, lecz społeczna stabilność. Ostateczna, osobista, prawdziwie rewolucyjna rewolucja służyć ma osiągnięciu stabilności, i naukowymi środkami wprowadzają ją w życie¹⁴.

Huxley miał powody, aby pisać w ten sposób, ponieważ po roku 1795 wyzolenie seksualne przestało być częścią sił, które obaliły *ancient regime*, zaczęło natomiast służyć utrzymaniu się przy władzy rewolucyjnego reżimu: „Rzeczywiście sprawnym państwem totalitarnym byłoby takie, w którym wszechwładne polityczne kierownictwo i jego armia zarządców sprawowałaby kontrolę nad ludnością złożoną z niewolników, wobec których nie trzeba używać przymusu, ponieważ kochają własne zniewolenie. W dzisiejszych państwach totalitarnych zadanie wyzwolenia w nich tej miłości jest zadaniem propagandzistów, redaktorów gazet oraz nauczycieli szkolnych”.

Jako że najlepszym sposobem na to, żeby niewolnicy pokochali swe zniewolenie, jest sprawić, aby było ono przyjemne; należy z seksu, który jest bez wątpienia przyjemnością, uczynić formę kontroli, a osiąga się to poprzez ustanowienie państwa arbitrem w tej sferze, uwolniając ją od ograniczeń, tak aby ludzie korzystali z niej według reguł ustanowionych przez państwo, a nie przez porządek moralny. Wówczas niewolnicy szybko przysięgną wierność temu, w czym widzą źródło oraz gwarancję owych przyjemności. Innymi słowy, państwo, poprzez przejęcie kontroli nad życiem seksualnym obywateli, zyskuje nad nimi władzę w sferze, która jest ich najsłabszym punktem. Kontrola ta jest tak skuteczna, dlatego że nie jest postrzegana jako kontrola, lecz jako „wolność” rozumiana w znaczeniu możliwości zaspokajania występnych pożądań i pragnień. Zdaniem Huxleya, „najważniejszymi Projektami Manhattan przyszłości będą zakrojone na szeroką skalę, sponsorowane przez rząd badania nad tym, co politycy i naukowcy nazwą «problemem szczęścia» – innymi słowy, nad tym, jak spowodować, żeby ludzie pokochali własne zniewolenie”. Huxley uważa, że transformacja ta właśnie dokonuje się w Ameryce:

Przedstawiona w „Nowym Wspaniałym Świecie” rozwiązłość seksualna także nie wydaje się zbyt odległa. Już teraz w niektórych amerykańskich miastach liczba rozwodów jest równa liczbie zawieranych małżeństw. Niewątpliwie w przeciągu kilku lat świadectwa zawarcia związku małżeńskiego będą sprzedawane jak zezwolenia na posiadanie psa – ważne przez dwanaście miesięcy, bez zastrzeżenia zabraniającego zmieniania psów albo trzymania więcej niż jednego zwierzęcia naraz. W miarę, jak kurczy się wolność polityczna i gospodarcza, swoboda seksualna – niejako w ramach rekompensaty – ulega rozszerzeniu.

Przewidywania Huxleya trącą nieco myszką, a to dlatego, że myślał przede wszystkim o totalitarnych rządach istniejących w latach trzydziestych, nie dostrzegł natomiast, że system amerykański, wykorzystując siły gospodarki rynkowej, był znacznie skuteczniejszy w zniewalaniu ludzi, przed którym pisarz ostrzegał, ponieważ był mniej przytłaczający i dlatego mniej dostrzegalny przez jego ofiary. Stałym złudzeniem, które tworzył, było twierdzenie, że najważniejsza jest w nim jednostka oraz jej pragnienia. Za kulisami tego kryły się fundacje i wszystkie pozostałe siły kształtujące pozornie wolny rynek w taki sposób, aby przynosiło im to pożądane korzyści. Pesymistyczne zakończenie książki Huxleya jest być może odzwierciedleniem osobistej słabości autora, bądź też po prostu realistycznym przyjęciem do wiadomości, że przeciętna jednostka bez pomocy czynnika boskiego nie potrafi oprzeć się seksualnym pokusom. Tak czy owak, skutkiem ulegania rozpowszechnianym przez światową sieć mediów pokusom było zniewolenie.

Wczesnym latem 1936 roku Rosalie Rayner Watson zachorowała na dyzenterię i 19 czerwca zmarła. Krótco przed jej zgonem dwójkę dzieci Rosalyn wysłano na obóz i nie było ich przy niej, kiedy umierała. Po śmierci żony Watson zaczął więcej pić i przestał wypowiadać się w kwestiach psychologicznych, co stworzyło pustkę, którą zauważono nie tylko w CRPS. Pod koniec lat trzydziestych, wedle słów Yerkesa, CRPS głęboko zaangażowała się w „badania nad neurologicznymi i behawioralnymi mechanizmami jako czynnikami kontroli aktywności seksualnej oraz reprodukcji”¹⁵. Po raz kolejny jednak przeważały w nich badania nad naczelnymi, które palące kwestie dotyczące zachowań człowieka pozostawiały bez odpowiedzi. Dla Yerkesa było to źródłem rozczarowania, jako że nigdy nie zrezygnował z dążenia do wykorzystania CRPS w celu udzielania wsparcia naukowcom, mogącym dostarczyć wiarygodnych danych, które pomogłyby społeczeństwu zrozumieć i kontrolować zachowania seksualne człowieka.

Kiedy nad Europę nadciągała wojenna burza, wzrosło jednak zapotrzebowanie na inżynierię społeczną. Jak się okazało, Józef Goebbels był gorącym zwolennikiem Eddiego Bernaysa i jego książki *Crystallizing Public Opinion*; wedle słów jej autora wykorzystał ją „jako podstawę destruktywnej kampanii przeciwko Żydom w Niemczech”¹⁶, i czego Bernays już nie dodał, także w Austrii. Jednym z owych Żydów był wuj Bernaysa, Zygmunt Freud, któremu pod koniec lat trzydziestych udało się uciec do Anglii. Ciotki Eddiego nie miały tyle szczęścia.

Skoro naziści mogli do takiego stopnia manipulować opinią publiczną tylko dzięki przeczytaniu książki Bernaysa, było oczywiste, że Amerykanie, jeżeli chcą ich pokonać w nadchodzącej wojnie, swoje badania nad propagandą powinni wnieść na zupełnie nowy poziom. W drugiej połowie lat trzydziestych wzrosło zainteresowanie Rockefellerów teorią komunikowania się oraz jej militarnym zastosowaniem, czyli wojną psychologiczną. Związane z nimi instytucje zaczęły finansować badania, do których zaangażowano tych samych ludzi, którzy w czasie I wojny światowej pod kierownictwem George'a Creela pracowali w CPI (Komisja Informacji Publicznej). Harold Lasswell pracował w Bibliotece Kongresu i prowadził finansowane przez Rockefellerów badania nad analizą treści przekazów; podobną pracę w Princeton

wykonywał Hadley Cantril na zlecenie Public Opinion Research Project. Paul Lazarfeld działał w Office of Radio Research na Uniwersytecie Columbia. Obserwując nazistów, Rockefellerowie doszli do przekonania, że od czasów I wojny światowej mass media zwiększyły swoją siłę oddziaływania na opinię publiczną. Chcieli teraz wykorzystać je do tego samego celu, jaki wcześniej realizowała CPI. Myśleli o kampanii „profilaktyki demokratycznej”, której obiektem miały być wspólnoty etniczne w Stanach Zjednoczonych, a celem uodpornienie ich na propagandę państw Osi oraz Rosji Sowieckiej. W roku 1939 Fundacja Rockefellera zorganizowała cykl tajnych seminariów z ludźmi, którzy, ich zdaniem, byli czołowymi akademickimi specjalistami w dziedzinie teorii komunikowania się, a celem tego przedsięwzięcia było wciągnięcie ich w dzieło umacniania amerykańskiej opinii społecznej w przekonaniu o konieczności przystąpienia do wojny z nazistowskimi Niemcami. Ruch America First pod przewodnictwem ludzi, takich jak Charles Lindbergh, starał się nie dopuścić do przystąpienia państwa do kolejnej wojny, przypominając o zniszczeniach, które spowodowała I wojna światowa, ostatecznie jednak ich protesty na nic się zdały. Izolacjoniści zostali po prostu pokonani, gdyż okazało się, że nie mają dostatecznego wpływu na media i w rezultacie, na kształtowanie opinii publicznej. Zainteresowania Rockefellerów skupiały się wówczas na wojnie psychologicznej; połączenie zdobyczy behawioryzmu, reklamy oraz teorii komunikacji miało zaowocować stworzeniem potężnej broni, a to z kolei miało dalekosiężne konsekwencje dla państwa długo po zakończeniu wojny.

Harold Lasswell uważał, że Rockefeller Interests Inc., reprezentując anglofilską amerykańską elitę, powinny „systematycznie grać uczuciami mas w celu ochrony demokracji przed zagrożeniami ze strony społeczeństw autorytarnych, takich jak nazistowskie Niemcy oraz Związek Radziecki”¹⁷. Nie każdy się z tym zgadzał. Odminną opinię w kwestii tego, czy Ameryka powinna przystępować do wojny, mieli na pewno członkowie ruchu America First, ale sprzeciwiała się temu także część uczonych zajmujących się teorią komunikacji. Donald Slesinger, były dziekan Uniwersytetu Chicago i uczestnik seminariów Rockefellera uważał, że uciekanie się do metod psychologicznej manipulacji nie jest niczym lepszym niż to, czemu miano nadzieję się przeciwstawić „Byliśmy skłonni [uczestnicy seminarium] bez namysłu poświęcić prawdę i ludzką indywidualność, żeby tylko wywołać masową reakcję na wojenny bodziec. Myśleliśmy w kategoriach walczącej dyktatury siły, którą ustanowić miała manipulacja”¹⁸. Zdaniem Simpsona, krytycyzm ujawniony wówczas przez Slesingera spowodował, że „przestał uczestniczyć w rockefellerowskich seminariach i zdaje się szybko tracić wpływy w społeczności akademickich specjalistów teorii komunikacji”¹⁹.

W przypadku Yerkesa lekcja ta nie poszła na marne. W 1940 roku było oczywiste, że wojna nie toczy się po myśli Brytyjczyków, a anglofilski amerykański establishment szukał sposobu, żeby przystąpić do wojny i im pomóc. Ludzie ci chcieli też zintensyfikowania badań psychologicznych, a to oznaczało, że coraz bardziej tracili cierpliwość do Yerkesa i jego zaangażowania w badania nad naczelnymi. W rezultacie, Alan Gregg, szef wydziału medycznego Fundacji

Rockefellera, postanowił wyrzucić nacisk na Yerkesa, aby ten finansował badania nad seksualnością człowieka. W styczniu 1941 roku zawiadomił Yerkesa, że CRPS może liczyć na dotacje co najwyżej jeszcze przez dwa lata. Grant na lata 1943-44 nazwał „dotacją czasową”²⁰.

Watson, najbardziej prawdopodobny kandydat na stanowisko osoby prowadzącej badania nad ludzką seksualnością, teraz absolutnie nie wchodził już w rachubę. Yerkes jednak nie zamierzał rezygnować i jasno dał temu wyraz w swoim *Dwudziestym Corocznym Sprawozdaniu Komisji ds. Badań Problemów Płci* (*Twentieth Annual Report of the Committee for Research in Problems of Sex*), w którym napisał, że Komisja powinna przyjąć na siebie nową rolę. „Odtąd zajmujemy się wiedzą i poszerzaniem jej poprzez badania. Niewielką wagę przykładano do zastosowań osiągnięć obecnej wiedzy o zjawisku seksualności i rozmnażania się w odniesieniu zarówno do jednostek, jak i społeczeństwa”²¹. Dotychczas CRPS ograniczała się do promowania „bezinteresownego poszerzania wiedzy, zgodnie z ideami nauki i niemal zupełnie niezależnie od wartości społecznych, jej zastosowań i ryzyka”. Yerkes przestrzegł też, że znaczna część z tak wielkim trudem pozyskanej wiedzy pozostanie bezużyteczna, chyba że znajdzie się sposób, żeby mądrze i wnikliwie zastosować ją w odniesieniu do społeczeństwa. Zdaniem wielu naukowców bezinteresowność stanowi zagrożenie. Nalegają oni, aby „inżynierię biologiczną” uczynić pełnoprawną dziedziną badań. „Odrывая wzrok od szczegółów procesów życiowych, zauważamy, że życie jako takie wymaga sterowania”²². CRPS, żeby zaangażować się w „inżynierię biologiczną”, musi wiedzieć więcej o ludzkiej seksualności. Potrzebuje kogoś zdolnego odkryć podstawową strukturę mechanizmów seksualności, kogoś na podobieństwo Watsona, który zauważył, że u najmłodszych dzieci odruch warunkowy jest podstawowym elementem procesu uczenia się.

W grudniu 1940 roku skromny entomolog Alfred Kinsey napisał do Yerkesa w sprawie badań, które przeprowadzał wśród studentów Uniwersytetu Indiana w Bloomington, gdzie pracował jako wykładowca. Okazało się, że był to szczęśliwy dla niego moment. Kinsey potrzebował pieniędzy, ale jeszcze bardziej potrzebne mu było uznanie i szacunek, co organizacja taka jak Fundacja Rockefellera była mu w stanie zapewnić. Yerkes z kolei dla ocalenia swojego stanowiska w CRPS potrzebował kogoś, kto rzeczywiście prowadził badania nad ludzką seksualnością. Zdaniem Jonesa, „prośba Kinseya o przyznanie funduszy, stworzyła Yerkesowi sposobność połączenia badań nad ludźmi, których domagała się Fundacja Rockefellera, z badaniami behawioralnymi, na których CRPS koncentrowała się w latach trzydziestych”²³. Watson zawsze chciał prowadzić badania nad seksem, ale kontynuowanie ich uniemożliwiły mu realia tamtych czasów oraz rozwój jego własnej kariery. Teraz doświadczenia zdobyte w reklamie – która po I wojnie światowej czerpała z osiągnięć wojny psychologicznej stosowanej podczas jej trwania, a jej metody udoskonalane były w latach dwudziestych i trzydziestych – miały być po raz kolejny raz poddane naukowej obróbce. Nauka wypływająca z zastosowania behawioryzmu w reklamie była oczywista. Człowieka nie da się dowolnie ukształtować oraz nim kierować. Jest on bowiem stworzeniem rozumnym, ale jego umysł mogą

zaciemniać ograniczone w swej liczbie namiętności, z których najpotężniejszą jest seks. Jeżeli można go było użyć dla nakłonięcia konsumentów do kupowania określonych produktów, możliwe jest także wykorzystanie go w przypadku innych postaci „inżynierii biologicznej”, jak sobie to wyobrażał Yerkes. Watsonowi przyznano wcześniej fundusze na prowadzenie badań, które miały odkryć podstawowe składniki osobowości funkcjonujące na zasadzie bodziec-reakcja, teraz zaś Kinsey miał otrzymać dotację na badania mające określić, w jaki sposób można posłużyć się seksem, aby uczynić z niego rodzaj kontroli nad ludźmi. Kinsey z ochotą się tego podjął. O wynikających z tego implikacjach boleśnie przekonali się Alan Gregg oraz Robert Yerkes, nad którymi Kinsey miał zyskać władzę. Kiedy ten ostatni wykorzystał epizody z ich życia intymnego, na własnej skórze przekonali się, jak skutecznym narzędziem kontroli może być seks.

W maju 1941 roku Yerkes zawiadomił Kinseya, że, poczynając od 1 lipca 1941 roku CRPS przyznała mu na ten rok budżetowy grant w wysokości tysiąca sześćsiuset dolarów. Usilnie doradzał Kinseyowi, aby w przeciągu kilku kolejnych miesięcy bądź to w bezpośrednich rozmowach, bądź to pisemnie zapoznał komisję z metodologią swoich badań. Kinsey odpowiedział, że będzie uradowany, jeżeli któryś z członków komisji lub wszyscy jej uczestnicy przyjadą do Bloomington i będą obserwowali jego prace.

Część III

ROZDZIAŁ 1

NOWY JORK, 1940

Dnia 2 kwietnia 1940 roku do Stanów Zjednoczonych przybył człowiek nazwiskiem William Stephenson. Był obywatelem brytyjskim i oficjalnie przyleciał do USA z polecenia Brytyjskiego Ministerstwa Zaopatrzenia. Wielka Brytania znajdowała się teraz w stanie wojny z Niemcami, wojny, której, zdaniem Winstona Churchilla, wybranego 10 maja na premiera, bez pomocy z zewnątrz wygrać nie mogła. Jedynym państwem dysponującym dostateczną siłą militarną i przyjaźnie nastawionym do koncepcji udzielenia pomocy Brytyjczykom, były Stany Zjednoczone Ameryki. Stephensona wysłano do USA jako tajnego agenta, którego zadaniem było wciągnięcie Ameryki do wojny po stronie Anglii.

Aby do tego doprowadzić, Stephenson musiał przełamać silny opór. Demokraci na całą dekadę lat dwudziestych utracili Biały Dom, gdyż wtedy właśnie Amerykanie uświadomili sobie, jak horrendalną cenę przyszło zapłacić USA za uczestnictwo w I wojnie światowej. Republikanie, którzy skorzystali na ostrej reakcji społecznej na lekkomyślną politykę zagraniczną Wilsona, podzielili się jednak na dwa stronnictwa; konserwatywną frakcję izolacjonistów, której zapleczem były stany Środkowego Zachodu, oraz obóz anglofilskich, waspowskich plutokratów ze Wschodniego Wybrzeża, którzy, jak sama nazwa wskazuje, utożsamiali się z angielskim dziedzictwem kulturowym, a ich lojalność wobec grupy społecznej o podobnym do nich pochodzeniu etnicznym i dochodach nie ograniczała się do granic terytorialnych państwa. Kiedy w Europie szalała wojna, oni solidaryzowali się z Anglią. Być może właśnie dlatego, że elitarna praktyka polityczna amerykańskich władz radykalnie odeszła od własnych demokratycznych założeń, waspowski establishment mnóstwo czasu i starań poświęcał negowaniu swojego istnienia. Fakty jednak mówiły same za siebie i świadczyły o czymś do-
kładnie przeciwnym. Stanami Zjednoczonymi rządziła określona grupa etniczna

i działała ona z zaskakującą jednomyślnością. Zwróciła się ona ku darwinistycznej eugenicie, którą uznała za rdzeń swoich poglądów, a jeszcze przed początkiem lat dwudziestych niezbędnym składnikiem małżeńskich cnót uczyniła antykoncepcję. W roku 1930 odzwierciedleniem owej zmiany i oficjalnym jej zatwierdzeniem była Konferencja Biskupów Kościoła anglikańskiego w Lambeth, na której wyrażono zgodę na stosowanie antykoncepcji, chociaż dwadzieścia lat wcześniej ten sam Kościół uznał ją za czyn niemoralny. W ten sposób, w rezultacie nałożenia się na siebie powinowactwa etnicznego, intelektualnego zepsucia oraz upadku moralności seksualnej, klasa rządząca w Stanach Zjednoczonych stała się piątą kolumną, skłaniającą się ku tworzeniu imperium na wzór angielskiego, a tym samym działającą na szkodę amerykańskiej republiki. Po I wojnie światowej lord Cecil pisał: „Mimo że naród amerykański składa się głównie z cudzoziemców [różniących się] zarówno pochodzeniem, jak i sposobem myślenia, ich rządzący to niemal wyłącznie Anglo-Saksoni, którzy podzielają nasze polityczne ideały”¹.

Przyjeżdżając do USA, Stephenson wiedział, że prezydent Roosevelt sympatyzuje z tą właśnie grupą etniczną. Wiedział także, że pewne amerykańskie rody mają większą siłę przebicia niż inne. To dlatego właśnie swoją kwaterę główną założył na trzydziestym ósmym piętrze Rockefeller Center, najbardziej ekskluzywnym miejscu na biuro, za które zresztą nie płacił żadnego czynszu. Stephenson wiedział również, że amerykańska historia to nie tylko jej angielskie korzenie, ale też silne dążenie do tego, aby się spod tych wpływów wyzwolić. Walka o to nie zakończyła się wraz ze zwycięstwem Amerykańskiej Rewolucji. Ameryka i Wielka Brytania w latach 1812-1814 toczyły ze sobą wojnę na kontynencie północnoamerykańskim; Brytyjczykom udało się wtedy doszczętnie spalić Kapitol, a także rezydencję prezydenta, którą później nazwano Białym Domem.

Konflikt ten nie zakończył się także wraz z ustaniem działań wojennych na początku XIX wieku. Przez całe XIX stulecie, kiedy amerykański system rozwijania i ochrony rodzimego przemysłu zaowocował ogromnym wzrostem potęgi i zamożności państwa, pozostawał w uśpieniu, ale na początku XX wieku, wraz z napływem do USA olbrzymiej fali katolickich imigrantów z Irlandii, a także Europejczyków z południowej i wschodniej części kontynentu, wojna rozgorzała na nowo, tyle że wówczas prowadzono ją już innymi niż militarne środkami. W owym wewnątrzamerykańskim konflikcie najważniejszą kwestią było to, czy USA mają stać się imperium na wzór Wielkiej Brytanii, czy też pozostać republiką, jaką stworzyli Ojcowie Założyciele, którzy wyraźnie przestrzegali przed uczestniczeniem Ameryki w europejskich sojuszach i przymierzach. Pierwszy poważny wyłom w tej polityce anglofilski establishment uczynił za prezydentury Woodrowa Wilsona, wykładowcy, który nie tylko uwikłał Amerykę w I wojnę światową, ale starał się także zmienić mapę Europy zgodnie z własnymi, z góry założonymi koncepcjami. Zdaniem Michaela Hunta, Woodrow Wilson:

był... przekonany, że angloamerykańskie instytucje oraz wartości polityczne mają wymiar uniwersalny. Jako politolog od dawna sławił wolność, widząc w niej

zwieńczenie angloamerykańskiej tradycji, jej ewolucyjny rozwój uważał za kryterium postępu, a uchwalanie konstytucji za jedno z wielkich osiągnięć ludzkości. Brytyjski system parlamentarny był dla niego instytucjonalnym ideałem, a rewolucję amerykańską uważał za przełomowe wydarzenie, które spowodowało, że „reszta świata zapagnęła wolności”².

Wilson, podobnie jak Franklin Delano Roosevelt, był członkiem Partii Demokratycznej. W tamtych czasach bycie konserwatystą oznaczało, że jest się zwolennikiem izolacjonizmu oraz człowiekiem oddanym sprawie zachowania amerykańskiej republiki. Owa anglofobiczna tradycja, znajdująca poparcie głównie wśród mieszkańców Środkowego Zachodu, miała własnych orędowników i przywódców; byli nimi m.in. George Norris, republikanin z Nebraski, i Robert La Follette senior, republikanin z Wisconsin. Wtedy jednak, podobnie jak obecnie, Partia Republikańska była podzielona i jej stronnictwo anglofilskie ze wschodniej części kraju, reprezentujące krajowych plutokratów, parło do wojny z Niemcami, nawet gdyby miało to oznaczać konflikt z Wilsonem. Według Hunta, grupa ta była:

świadomie anglofilska w kwestii swej orientacji etnicznej i bez wyjątku protestancka (zwykle byli to anglikanie albo prezbiterianie). Dwudziestowiecznym, nowo powstającym wydaniem kogoś takiego był zwykle mieszkaniec północnej albo wschodniej części kraju, w coraz większym stopniu wywodzący się z dużych miast Północnego Wschodu. Wykształcenie zdobyte w szkołach prywatnych, uczelniach Ligi Bluszczonej oraz szkołach prawniczych uzupełniał nieformalnym wykształceniem w sprawach międzynarodowych, które zdobywał podczas podróży do Anglii oraz na Kontynent. Najpierw, do czasu uzyskania jakiegoś urzędu publicznego, otrzymanego zwykle w drodze nominacji, praktykował prawo handlowe. Rozeznaniu w kwestiach polityki zagranicznej towarzyszyły wartości nabyte w kręgach elity społecznej, ekskluzywnych szkołach oraz klubach i organizacjach establishmentu, spośród których najważniejszą była [sponsorowana przez Rockefellera] Rada Stosunków Międzynarodowych [Council on Foreign Relations] (powstała w 1921 roku)³.

Spuścizną, którą pozostawił po sobie Woodrow Wilson, było wprowadzenie podatku dochodowego, znenawidzony traktat wersalski oraz coraz większa skłonność do wykorzystywania inżynierii społecznej rozumianej w sposób, któremu przyklaskiwała „New Republic” pod kierunkiem Lippmana, Deweya i Croly’ego. Republikańscy izolacjoniści, kojarzeni z krachem na giełdzie oraz Wielkim Kryzysem, który po nim nadszedł, stracili Biały Dom, ale zwarli szyki, kiedy stało się oczywiste, że Roosevelt, podobnie jak jego poprzednik Wilson, jest zdecydowany po raz kolejny uwikłać Stany Zjednoczone w wojnę toczącą się w Europie. Franklinowi Rooseveltowi, tak samo jak Woodrowowi Wilsonowi, z trudem przychodziło oddzielenie przynależności etnicznej od wyznawanych wartości. Skoro Anglo-Amerykanie byli depozytariuszami wolności oraz instytucji demokratycznych, Niemcy musieli być tymi złymi. Hunt pisze, że dla Wilsona

„nie dość było pokonać Niemcy. Chciał także zadać klęskę złu, za którym się one opowiadały: imperializmowi, militarystyce i autokracji. Zwycięska wojna była dla niego tylko wstępem do reformowania świata. A oświecony pokój miał kompensować krwawą ofiarę wojny i przełamać mroczny krąg podejrzeń, nienawiści i konfliktów”⁴.

Rzeczy jednak nie potoczyły się zgodnie z tym, co zaplanował sobie Wilson. Wzrost znaczenia międzynarodowej frakcji „anglo-amerykańskiej” sprawdził na państwo poważny kryzys. Anglofilski establishment ze wschodu kraju, prawdopodobnie przerażony masowym napływem imigrantów z południowej i wschodniej części Europy, podjął starania zmierzające do przewartościowania koncepcji określającej, co oznacza i z czym wiąże się bycie Amerykaninem. Teraz najważniejszym tego wyróżnikiem było raczej kryterium przynależności etnicznej lub rasowej, nie zaś intelektualne uznanie całego ciągu założeń i zasad, pośród których jedną z najważniejszych była idea głosząca, że wszyscy ludzie są równi. Amerykanami byli teraz nie tyle ci, którzy owe zasady oraz wartości akceptowali i żyli z nimi w zgodzie, lecz ludzie określonego pochodzenia, konkretnie biali, anglosaksońscy protestanci. Kiedy do tego doszło, najważniejszą więzią przestało być wspólne obywatelstwo, a jego miejsce zajął interes etniczny. Oznaczało to, że Cabotowie, Lodge'owie i Rockefellerowie w większym stopniu utożsamiali się z ludźmi przynależącymi do tej samej warstwy społecznej w Anglii, niż dajmy na to z Żydami czy też włoskimi mieszkańcami Nowego Jorku, którzy, przybywszy niedawno do USA, stali się ich współobywatelami. Owa zmiana w obszarze lojalności byłaby równoznaczna z przejściem od republiki do imperium i gdyby tej grupie społecznej udało się przejąć stery rządzenia krajem, dokonałaby się w sposób naturalny.

Ostatnia wielka bitwa o to rozegrała się w przededniu II wojny światowej. Cena wojny Wilsona, która kosztowała sto miliardów dolarów oraz sto tysięcy zabitych, stała się w Ameryce źródłem rozczarowania i rozgoryczenia, które sprawiło, że w latach dwudziestych pozycję dominującą w USA zdobył sobie izolacjonizm. Anglofile pozostawali odsunięci od władzy do czasu, kiedy krach na giełdzie z 1929 roku pozwolił demokratom ponownie wprowadzić się do Białego Domu. Franklin Delano Roosevelt, podobnie jak wcześniej prezydent Wilson, był anglofilem, który doprowadził do przystąpienia Ameryki do kolejnego światowego konfliktu. Wielkim jego przeciwnikiem w tej sprawie był Charles Lindbergh, przewodniczący komitetu America First.

W latach trzydziestych Charles Lindbergh, członkowie organizacji America First oraz wielu ich zwolenników na Środkowym Wschodzie poważnie zagrożali hegemonii anglofilów w prowadzeniu polityki zagranicznej. Zmieniło się to dosłownie w jednej chwili 7 grudnia 1941 roku, kiedy Japończycy zaatakowali amerykańską flotę wojenną w Pearl Harbor, a Stany Zjednoczone przystąpiły do wojny z państwami Osi i stały się sojusznikiem Wielkiej Brytanii. Od tamtej chwili aż po dziś dzień stery polityki zagranicznej pozostają w rękach anglofilskiego establishmentu.

Thomas Mahl w swojej książce zatytułowanej *Desperate Deception* wykazuje, że klęska zwolenników organizacji America First nie była spowodowana tylko ich mniejszą biegłością w sztuce prowadzenia sporów oraz prezentowania swoich racji. W roku 1939 na czele jednostki o nazwie British Security Coordination stanął brytyjski milioner, William Stephenson. BSC było ekspozyturą brytyjskiego wywiadu, a jej zadaniem było wciągnięcie Ameryki do wojny po stronie Anglii. Według Ernesta Cuneo, aby to osiągnąć, administracja Roosevelta wspólnie z BSC

prowadziła agentów, kontrolowała korespondencję, zakładała podsłuchy telefoniczne, przyzwalała na przemykanie do kraju materiałów propagandowych, rozbijała publiczne zgromadzenia, potajemnie subsydiowała gazety, stacje radiowe i organizacje, dopuszczała się fałszerstw... naruszała ustawę o cudzoziemcach, wielokrotnie siłą werbowała marynarzy na statki i prawdopodobnie zamordowała na terenie kraju jedną albo więcej osób⁵.

Kwatera BSC w Nowym Jorku zajmowała całe dwa piętra Rockefeller Center. To, że Stephenson nie płacił żadnego czynszu za tak prestiżowe lokum, zdaje się świadczyć, iż rodzina Rockefellerów oraz jej bogate fundacje sympatyzowały z celami, które sobie postawił, i chciały go wpierać, nie bacząc na to, czy działalność ta miała charakter zdrady bądź była sprzeczna z prawem. Powód był oczywisty. Cecil Rhodes, założyciel Rhodes Scholarship, w pierwszym z siedmiu swoich testamentów wezwał do stworzenia tajnego stowarzyszenia, którego celem miało być (wedle jego słów) „rozszerzenie brytyjskich rządów na całym świecie... oraz ostateczne odzyskanie Stanów Zjednoczonych Ameryki jako integralnej części Imperium Brytyjskiego”⁶.

Chociaż Rockefellerowie byli republikanami, a prezydent Roosevelt demokratą, w polityce zagranicznej kierowali się wspólnym interesem etnicznym. 14 czerwca 1940 roku, trzy miesiące po przyjeździe Stephensona, Nelson Rockefeller napisał do Harry'ego Hopkinsa, proponując zainicjowanie działalności wywiadowczej, która później, po jej oficjalnym zatwierdzeniu na mocy polecenia wykonawczego z dnia 16 sierpnia 1940, stała się znana jako Rockefeller Office. Pod koniec sierpnia Rockefeller Office pracowało nad „dobrowolnym programem pozbywania się przez amerykańskie firmy wszystkich swoich przedstawicieli w Ameryce Południowej, którzy są Niemcami, bądź niemieckimi pośrednikami”⁷. Istnienie Rockefeller Office, znanego także jako Biuro Koordynatora Relacji Handlowych i Kulturalnych Między Amerykańskimi Republikami (Office of the Coordinator of Commercial and Cultural Relations Between American Republics), później zaś jako Biuro Spraw Międzyamerykańskich (Office of Inter-American Affairs), ujawniono w roku 1976, trzydzieści lat po zakończeniu wojny, i dopiero wówczas okazało się, że była to operacja wywiadowcza.

Współpraca Stephensona z Rockefellerami wiele wyjaśnia. Przede wszystkim jest świadectwem tego, że anglofilski establishment, reprezentowany przez jeden z najbogatszych i najbardziej wpływowych rodów, tożsamość etniczną uważał za ważniejszą od lojalności wobec państwa, którego byli obywatelami. Świadczy też, że rodzina Rockefellerów dla osiągnięcia swych celów nie cofała się przed wspieraniem

działań będących sprzecznymi z prawem. Po trzecie zaś jest dowodem, że Rockefellerowie utrzymywali bezpośrednie kontakty z brytyjskim wywiadem, co jest faktem znaczącym w perspektywie stosowania w praktyce najnowszych osiągnięć w dziedzinie wojny psychologicznej. Współpraca ze Stephensonem potwierdza również, że rodzina Rockefellerów nosiła się z zamiarem posłużenia się narzędziami wojny psychologicznej i użycia ich przeciwko swoim współobywatelom Amerykanom. Stephenson doprowadził do politycznego upadku republikanów-izolacjonistów, takich jak Hamilton Fish, a politycy, których nie był w stanie pokonać w politycznych zmaganiach, zostali pogiębieni mniej konwencjonalnymi metodami, do których zaliczało się także seksualne uwiedzenie. Oprócz fałszowania sondaży opinii publicznej, do czego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych powróciła Population Council Johna D. Rockefellera, BSC posługiwało się własnymi metodami manipulowania ludźmi za pomocą seksu. Miał przytaczać przypadek senatora Arthura Vandenberg'a z Michigan, niegdyś niezłomnego zwolennika izolacjonizmu, którego głos zdecydował o niesłuchaniu ważnych dla Brytyjczyków ustępstwach. Doszło do tego za sprawą seksualnych forteli Mitzi Sims, żony brytyjskiego attaché Harolda Simsa, oraz „Cynthii” – taki pseudonim nadało BSC Betty Thorpe, żonie innego brytyjskiego dyplomaty. Sprawa Vandenberg'a jest dowodem na to, że seks jest narzędziem wojny psychologicznej, a zainteresowanie, które w tym samym czasie Rockefellerowie przejawiali osobą i badaniami profesora Kinseya z Indiana University, daje wszelkie powody, by sądzić, że zamierzali posłużyć się tą bronią dla uporania się z nowymi wrogami.

W maju 1941 roku Robert M. Yerkes zawiadomił Kinseya, że CRPS przyznało mu grant w wysokości tysiąc sześćset dolarów na rok budżetowy, poczynając od 1 lipca 1941 roku. Kinsey, który aż do tej chwili finansował swoje badania z własnej kieszeni, był już głęboko zaangażowany w samodzielne zdobywanie informacji na temat określonych osób. Obietnica pomocy finansowej ze strony Rockefellerów pozwoliła mu na wzmożenie owych wysiłków dzięki wynajęciu ludzi, którzy zajęli się dokładnie tym samym. Na początku 1941 roku Kinsey zatrudnił Glenna V. Ramseya, który właśnie otrzymał doktorat na IU. Ramsey wcześniej opowiedział mu własną historię, teraz zaś miał zająć się gromadzeniem podobnych informacji dla Kinseya. W owym czasie Ramsey pracował jako nauczyciel w liceum w Peorii w stanie Illinois, zaczął więc wykorzystywać swoje szkolne kontakty zgodnie z zamówieniem Kinseya, co rychło sprowadziło nań kłopoty.

W połowie lata 1941 roku Ramsey otrzymywał od Kinseya trzydzieści dolarów tygodniowo za gromadzenie informacji o uczniach szkoły w Peorii, a co ważniejsze, proponował im także doradztwo w sprawach natury seksualnej, jeśli zdarzy się, że będą mieli jakieś pytania dotyczące tych kwestii. Zdopingowany pierwszą dotacją od CRPS, Kinsey nosił się z zamiarem zatrudnienia Ramseya na pełen etat w roku 1942, o ile, jak się spodziewał, przyznana mu zostanie druga, tym razem większa dotacja.

Zanim jednak do tego doszło, pojawiły się trudności. Ramsey, prawdopodobnie zachęcony perspektywą zatrudnienia w pełnym wymiarze godzin,

jesienią 1941 roku przeszedł samego siebie i, z jednej strony, wymuszał na swoich uczniach opowiadanie mu o szczegółach ich seksualnych zachowań, z drugiej zaś doradzał im w tychże sprawach, stosując się przy tym do założeń szkoły etyki seksualnej Kinseya. Informacje o działalności Ramseya dotarły w końcu do rodziców uczniów, którzy z kolei o tym, co się dzieje, powiadomili radę szkoły i zażądali jego zwolnienia z pracy. Rodziców szczególnie oburzyło to, że potajemnie Ramsey zajmował się edukacją seksualną ich dzieci. Kiedy zaś Ramsey zarzutem nie zaprzeczył, jego los był już przypieczętowany. W grudniu 1941 roku na nadzwyczajnym posiedzeniu rada przegłosowała wniosek o zawieszeniu Ramseya. Kinsey, który później z pieniędzy Rockefellerów pokrył częściowo koszty prawnej obrony Ramseya, wpadł we wściekłość; dając jej upust, nie liczył się ze słowami i nie pozostawiał wątpliwości, kto jego zdaniem ponosi odpowiedzialność za ów atak wymierzony w seksualną wolność. W liście z 23 stycznia 1942 roku napisał: „Jeżeli teraz pozwolimy im na to w Peorii, precedens ten zachęci katolików, być może tu w Bloomingdale lub gdziekolwiek indziej, żeby próbować stosować identyczną taktykę wobec nas tutaj oraz przeciwko całemu programowi badawczemu”⁸.

Niechęć Kinseya do katolików była dobrze znana, a opierała się na kilku prostych faktach, które miały związek z przynależnością etniczną. Waspowski establishment uznał naukę, darwinizm i antykoncepcję za filary swoich przekonań, a główną przeszkodą na drodze urzeczywistnienia opartego na nich porządku społecznego był Kościół katolicki, czego jawnym dowodem była interwencja ojca Ryana i jego wystąpienia przed Kongresem z roku 1934. Książka Paula Blansharda zatytułowana *Catholic Problem* miała ukazać się dopiero za siedem lat, ale reakcja Kinseya dowodzi, że w kwestii tego, kto jest ich wrogiem, członków jego klasy społecznej cechowała zadziwiająca jednomyślność. W ciągu kolejnych dziesięcioleci stali się zgodni także co do tego, w jaki sposób ów problem rozwiązać. Według autora najnowszej biografii Kinseya, katolicy „jawili się mu [Kinseyowi] jako grupa najbardziej żałośnie skonfliktowana ze wszystkimi. Słowami, w których pobrzmiwał zarówno gniew, jak i patos, stwierdził, że Kościół katolicki «zawsze podkreślał nienormalność oraz zepsucie pozamałżeńskich zachowań seksualnych»”⁹. Ponieważ Kinsey był „dzieckiem oświecenia”¹⁰, którego seksualna dewiacja zawiodła na pozycje „radikalnego antyesencjalizmu”¹¹, doszedł do wniosku, że religia jest „podstawową przyczyną seksualnej represji” i z tego powodu w roli najwyższego arbitra moralności musi ją zastąpić nauka. Kinsey, zanim zyskał sławę na początku lat pięćdziesiątych, rzadko wygłaszał wykład, nie wspominając otwarcie, że Kinsey Institute ma drugą co do wielkości kolekcję pornografii na świecie. Rozbudziwszy w ten sposób ciekawość słuchaczy, oznajmiał sucho, że największy zbiór pornografii znajduje się w Watykanie. Trzydzieści trzy lata po śmierci Kinseya John Barbour, publicysta religijny z Associated Press, nie dość że nadal powtarza to celowe kłamstwo, to pytany, skąd o tym wie, twierdzi nawet, że jakiś anonimowy autor z AP widział ową kolekcję „gdzieś w podziemiach”. Paul Gebhard, współautor Raportu Kinseya, śmiejąc się, przyznał później, że około roku 1940 pomysł o watykańskiej kolekcji pornografii Kinsey zapożyczył od Roberta

Latou Dickinsona jako rodzaj żartu, mającego zjednać mu uwagę publiczności¹². Kinsey nie służył z poczucia humoru, a owa często powtarzana przez niego uwaga na temat watykańskiej kolekcji pornografii zdradza coś więcej, niż tylko pragnienie wywołania wybuchu śmiechu. Jest świadectwem najgłębszych obaw Kinseya i jego klasy społecznej wobec rosnącej politycznej potęgi ich najważniejszych przeciwników w wojnach kulturowych, które rozpętały się po szczęśliwym zakończeniu konfliktu zbrojnego toczącego się jeszcze wówczas w Europie. Kiedy Rockefellerowie i ich zausznicy pokonali zwolenników America First, po wojnie zwrócili się przeciwko swoim kolejnym krajowym przeciwnikom, czyli katolikom.

ROZDZIAŁ 2

NOWY JORK, 1941

W roku 1941, 15 sierpnia, dzień święta Wniebowzięcia ciała i duszy najświętszej Marii Panny przypadał w piątek. W Nowym Jorku było gorąco i parno, a po południu padał lekki deszcz. I właśnie na ten deszcz, ze stacji metra Lenox przy 135 ulicy, w samym środku Harlemu, wyszedł Thomas Merton, który, co wydawało się raczej nie przystawać do tego miejsca, niósł w dłoniach duży bukiet kwiatów. Merton, który siedem lat później opublikował bestseller *Siedmiopiętrowa góra* i dzięki temu stał się najślawniejszym mnichem na świecie, był teraz młodym prawnikiem, niedawno przeszedł na katolicyzm i równie niedawno otrzymał dyplom na uniwersytecie Columbia. Latem 1941 roku nękała go rozterka, czy jego powołaniem jest zostać pisarzem, czy duchownym. W kwietniu tego samego roku przebywał w zaciszu azylu Gethsemane, w klasztorze trapistów położonym niedaleko Bardstown w stanie Kentucky, który ostatecznie na kolejne dwadzieścia lat miał stać się jego domem. Jednak latem 1941 roku prowadził zajęcia z literatury angielskiej w katolickiej szkole św. Bonawentury i starał się kontynuować karierę pisarską. Właśnie tam raczej niechętnie poszedł na wykład rosyjskiej emigrantki Katarzyny de Hueck, szerzej znanej jako „Baronessa”, albo po prostu „B”.

Baronessa straciła rodzinę z rąk komunistów, teraz zaś próbowała przeciwstawić się ich staraniom zmierzającym do pozyskania dla swojej sprawy murzyńskich mieszkańców Harlemu. Postanowiła zapoczątkować radykalnie katolickie przedsięwzięcie, rodzaj akcji społecznej, którą nazwała Friendship House; jej zwolennicy mieli „wyrzec się świata, żyć w całkowitym ubóstwie, ale też podejmować się rzeczy bardzo konkretnych, służyć ubogim w pewien określony sposób”. Tak opisywał to w swoim dzienniku Merton. W umyśle tak idealistycznie nastawionego młodego człowieka jak on, wezwanie to znalazło natychmiastowy odzew. W owym czasie stawał się postacią coraz bardziej znaną i dostrzeganą.

Należał do drugiego pokolenia modernistów i był członkiem bohemy niejako z racji urodzenia, ponieważ oboje jego rodzice byli artystami. Przyszedł na świat w roku 1915, w samym środku kataklizmu, który ukształtował modernizm. Matka Mertona zmarła, kiedy Thomas miał sześć lat; początkowo oddano go pod opiekę dziadków, później zaś ojciec, który był malarzem, ciągał go ze sobą po całej Francji. Po śmierci ojca Thomasem i jego młodszym bratem ponownie zaopiekowali się dziadkowie. Można rzec, że dla Mertona modernizm był czymś naturalnym. Poświęcał czas na studiowanie jego literatury; były to książki, których tytułów ujawnienia odmówił w *Siedmiopiętrowej górze*, a życie, jakie prowadził, było zbieżne z ową literaturą oraz biografiami pierwszego pokolenia modernistów. W rezultacie uwikłał się w kilka romansów, a owocem jednego z nich (jak głosiła plotka) miało być ponoć nieślubne dziecko, które wraz z matką zginęło w Londynie podczas bombardowania. Bluźniercze, prześmiewcze ukrzyżowanie, w którym podobno uczestniczył, a do którego doszło podczas suto zakrapianego alkoholem przyjęcia, było powodem relegowania Mertona z Cambridge i jego powrotu do Nowego Świata, gdzie w połowie lat trzydziestych podjął studia na nowojorskim uniwersytecie Columbia.

W przeciwieństwie do Baronessy, która przez rok przebywała z komunistami, aby poznać ich strategię wobec Murzynów i tym skuteczniej się jej przeciwstawić poprzez działalność Friendship House, Merton, który zimą 1935 roku zjawił się na Uniwersytecie Columbia, gotów był do nich przystać i być jednym z nich. W *Siedmiopiętrowej górze* opisał atrakcyjność komunizmu dla rozwiązłego dwudziestolatka, którym wówczas był, ale wyjaśnił również, dlaczego ostatecznie jednak z nim zerwał: „Uznawszy, że Bóg jest wymysłem klas rządzących, odrzuciwszy Go, a razem z Nim wszelki moralny porządek”, komuniści „dążyli do stworzenia pewnego rodzaju systemu moralnego poprzez zanegowanie wszelkiej moralności u źródła, z którego wypływała”¹. Kiedy już definitywnie się od nich odciął, stwierdził, że „większość komunistów to w istocie ludzie hałaśliwi, płytki i porywczy, poróżnieni przez małostkowe zazdrości, frakcyjne nienawiści, zawiść i spory”. W innym miejscu Merton opowiada o komunistycznym zebraniu w „mieszkaniu przy Park Avenue”, „domu którejs z dziewcząt z Barnard College, należącej do Związku Młodych Komunistów”. „Jej rodzice wyjechali na weekend”. Merton wspomina, że na półkach biblioteki dostrzegł tam mnóstwo „tomów Nietzschego, Schopenhauera, Oscara Wilde’a i Ibsena”. Jeszcze bardziej niż ów zestaw lektur zirytował jednak Mertona pewien młody człowiek, który jedno z okien owego mieszkania uznał za idealne stanowisko dla gniazda karabinu maszynowego².

Pod tym względem Anglia nie różniła się od Nowego Jorku. Seksualna niemoralność wiedzie do aktywności społecznej traktowanej jako paliatyw. Dekadencja praktykowana i głoszona przez Bloomsbury* w latach dwudziestych

* Grupa Bloomsbury (Bloomsbury Group, Bloomsbury Set) – angielska grupa intelektualistów i artystów, działająca od 1905 roku do II wojny światowej. Członkowie grupy odrzucali obowiązujące w erze wiktoriańskiej zasady, normy i obyczaje mające związek z religią, sztuką, społeczeństwem, oraz seksualnością (przyp. tłum.).

oraz we wcześniejszym okresie, stworzyła podatny grunt dla rozwoju komunizmu w trzeciej dekadzie XX stulecia. Kiedy Merton przyjechał do Cambridge na swój, jak się miało okazać, krótki i niefortunny pobyt, mury tej samej uczelni opuścił właśnie Kim Philby, który wraz ze swymi kolegami z Cambridge, Guyem Burgessem i Anthonym Bluntem, współpracownikami Stephensona z Sekcji D, zyskali sobie później niechlubną sławę największych komunistycznych zdrajców XX wieku. Merton, któremu niewiele brakowało, aby równie silnie zaangażować się po stronie komunistów, zatrzymał się w porę na skraju przepaści, a następnie, czyniąc dramatyczną *volte face*, zamiast komunizmu wybrał katolicyzm. W obu przypadkach była to sprawa moralności. Stephen Spender w książce *The God That Failed* pisał o „podwójnie obwarowanym komunistycznym sumieniu”³:

Sumieniu, które mówi nam, że dziś, zajmując określone stanowisko polityczne możemy zyskać olbrzymią, twardą jak granit wyższość nad całą własną przeszłością, nie poprzez pokorę, skromność albo winę, ale po prostu dzięki cnotie przemiany całej swej osobowości w surowiec do wykorzystania przez machinę Partii!⁴

Spender konkluduje, że „dla intelektualisty dobrej woli, komunizm to walka sumienia. Zrozumienie tego wyjaśnia wiele rzeczy”⁵. Merton nigdy nie był tak oddany komunizmowi, jak Spender, ale tak samo jak on potrzebował czegoś, co uspokoiłoby jego sumienie. Pragnął tego tak silnie, że podczas powrotnej podróży pociągiem na Long Island doznał poczucia, „jak gdyby jakiś ośrodek równowagi został we mnie niespodziewanie usunięty, a ja miałem się stoczyć w ślepą przepaść niekończącej się próżni”⁶.

Nie chciałem przykładać żadnej wagi do tych praw moralnych, od których zależy nasze zdrowie i nasza żywotność – i teraz doprowadziło mnie to do stanu głupiej, starej kobiety, która kłopotczy się i zajmuje mnóstwem urojonych prawideł higieny, poziomem wartości spożywczych i tysiącem szczegółów zachowania się, samych w sobie zupełnie śmiesznych i bezsensownych, a jednak nękających człowieka nieokreślonymi i przerażającymi sankcjami. Jeśli zjem to lub tamto, mogę stracić przytomność. I znów, jeżeli nie zjem tego lub owego – mogę umrzeć w nocy.

Tak więc, w końcu stałem się prawdziwym dzieckiem nowoczesnego świata, uwikłanym w błahe i bezcelowe troski o własną osobę, a prawie niezdolnym do rozważania czy zrozumienia czegokolwiek, co miałyby rzeczywiście jakieś znaczenie dla moich prawdziwych potrzeb⁷.

Katolicyzm i komunizm były w życiu Mertona dwoma duchowymi biegunami i przynajmniej przez pewien czas jeden i drugi wydawały mu się równie pociągające. Kiedy przyjechał do Harlemu, aby pracować z Baronessą, dostrzegł skutki oddziaływania tego samego zjawiska na duchowość Murzynów. Modernistyczne odrzucenie porządku moralnego, zapoczątkowane przez ekonomiczny liberalizm XIX stulecia, było gruntem, na którym wyrastały dwudziestowieczne ideologie. W obliczu zepsucia protestanckiej odmiany chrześcijaństwa Merton był

zmuszony wybierać między religią przeszłości, czyli katolicyzmem, który dążył do całościowego przywrócenia porządku moralnego, a religią przyszłości, jaką był komunizm zmierzający do całkowitego jego obalenia. Opis Harlemu i społeczności murzyńskiej zawarty w *Siedmiopiętrowej górze* świadczy, że zdaniem Mertona, mieszkańcy Harlemu stali przed dokładnie takimi samymi wyborami, których on już dokonał:

Tu, w tym olbrzymim, ponurym, parującym slumsie setki tysięcy Murzynów żyją stłoczeni jak bydło, a większość z nich nie ma co jeść ani żadnej roboty. Wszystkie zmysły i cała wyobraźnia, wszystkie uczucia, wzruszenia, troski, pragnienia, nadzieje i pomysły tej rasy o tak żywej uczuciowości i tak głębokich reakcjach wzruszeniowych są skoncentrowane na nich samych, zwrócone na wewnątrz żelaznym pierścieniem frustracji i uprzedzeń zamykających ich w czterech nieprzebytych ścianach. W tym olbrzymim kotle bezcenne naturalne przymioty: mądrości, miłości, muzyki, wiedzy i poezji są zaduszone i pozostawione do wygotowywania się z mętami zasadniczo zepsutej natury ludzkiej, a tysiące i tysiące dusz giną w nędzy, występku i deprawacji, usunięte, wykreślone, zmyte z rejestru żyjących i odczłowieczone. Co nie zostało pożarte, Harlemie, w twoim ciemnym tyglu przez haszysz, dżin, obłąd, histerię i syfilis?⁸

Mertona poruszyło wezwanie Baronessy o ocalenie Harlemu przed komunistami. Jednakże jego pogardę dla kultury, którą stworzył Harlem, łagodziła świadomość, że większości popełnianych tam występków dopuszczali się sami jego mieszkańcy, nierzadko jeden przeciwko drugiemu. Innymi słowy, we wczesnych pracach Mertona poświęconych zagadnieniom rasowym pojawia się rodzaj ambiwalencji, której pod koniec życia, kiedy jego publikacje były odzwierciedleniem *stricte* katolickiego punktu widzenia na kwestie związane z ruchem na rzecz praw obywatelskich, niemal całkowicie się wyzbył.

A przerażającym paradoksem jest tu właśnie fakt, że sama dzielnica Harlem i każdy tam zamieszkały Murzyn są żywym potępieniem tej naszej tak zwanej „kultury”. Harlem istnieje jako rodzaj boskiego aktu oskarżenia pod adresem miasta New York i ludzi żyjących i robiących pieniądze w tym mieście. Burdele Harlemu, jego masowa prostytutka, jego szajki handlarzy narkotykami i wszystkie inne jego występki są tylko odzwierciedleniem różnorodnych wariantów kulturalnego cudzołóstwa z Park Avenue — stanowią Boży komentarz do całokształtu naszego społeczeństwa.

W pewnym sensie Harlem jest tym, co Bóg myśli o Hollywood. A Hollywood to dla Harlemu, w jego rozpacz, jedyny surogat nieba⁹.

Harlem stanowi być może „boski akt oskarżenia”, ale jednocześnie jest jednak miejscem,

gdzie bezustannie i bez możliwości ucieczki oglądają zło dziejące się na ich oczach, tak że nie ma żadnego przerostu namiętności, żadnego zwyrodnienia naturalnych

popędów, z którymi nie zapoznalyby się przed dojściem do szczęścia czy siedmiu lat. Już to samo dostatecznie oskarża wyrafinowaną, luksusową, ukrywającą się zmysłowość i rozpustę bogatych, których grzechy zrodziły tę straszną dzielnicę. Skutek jest podobny do przyczyny i raczej ją nawet wyolbrzymia i Harlem jest portretem tych, z winy których taki stan rzeczy mógł zaistnieć. To, co słyszane było tylko w tajemnicy pokoi sypialnych i w apartamentach ludzi bogatych, wykształconych, kulturalnych i białych, głoszone jest tu otwarcie na dachach Harlemu i pokazane jako to, czym jest naprawdę, w całej swojej okropności, tak jak przedstawia się oczom Boga, nagie i przerażające¹⁰.

Sposób podejścia Mertona do panoszącego się w Harlemie seksualnego występku polega na obwinieniu zań wyłącznie dominującej kultury białych. Bywa także, że niepotrzebnie ulega taniemu sentymentalizmowi, pisząc: „o ile jednak Matka Boża postępowałaby zgodnie ze swoim zwyczajem, Harlem byłby tym pierwszym i jedynym miejscem, gdzie można by się było spodziewać Jej ukazania”¹¹.

Mimo to nigdy nie traci z oczu wewnętrznego moralnego kompasu. Hollywood jest złem, ale Harlem na swój sposób także nim jest. Są one przejawami istnienia modernizmu. Hollywood z jego splendorem i pieniędzmi jest dla Harlemu surogatem nieba. On sam jednak z kolei pełni podobną rolę dla Hollywood, które upatruje w nim ucieleśnienia idei seksualnego wyzwolenia.

W Mertonowskiej analizie Harlemu odnajdujemy określony element moralnego potępienia i nie odnosi się ono tylko do białego, rasistowskiego społeczeństwa oraz jego miałych ideałów, lecz obejmuje również mieszkańców Harlemu, którzy je akceptują i przyjmują za własne. Akcja katolicka w takiej postaci, jaką zaproponowała Baronessa, miała dla nich wartość podwójną. Stanowiła antidotum na komunizm, ale oprócz tego była także świadectwem konieczności przestrzegania zasad porządku moralnego. Harlemu nie można było w takim stopniu, jak Hollywood, obwiniać o „ukrywającą się zmysłowość”, ale mimo to, Merton na równi potępia niemoralne zachowania seksualne, bez względu na to, czy ich miejscem jest Harlem, czy Hollywood. Twierdzi, że Harlem naśladuje Hollywood, ale w rzeczywistości było chyba na odwrót. Począwszy od lat dwudziestych biali pośrednicy kultury widzieli w jazzie i Murzynach symbol wyzwalań się od małomiasteczkowej obyczajowości oraz moralności chrześcijańskiej. W jaki sposób to przedstawiano, zależało od decyzji konkretnego medium. Mogło to być wulgarnie, jak *Nigger Heaven* Van Vechtena, lub niewinne i nieszkodliwe jak hollywoodzka produkcja *Mr. Bojangles*.

Kiedy Thomas Merton pojawił się na Columbia University, Harlem wykształcił już własny kulturowy *lingua franca*, a był nim jazz, gatunek muzyki, z którym w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku każdy, kto studiował na Columbii, chcąc nie chcąc, musiał się zetknąć. Merton – niedoszły mistyk – opowiada, jak wspólnie z kolegami z bractwa pojechali metrem do nocnych klubów przy pięćdziesiątej drugiej ulicy.

Nie chodziło nam o upijanie się. Nie — pociągało nas to dziwne spędzanie czasu... ogłuszanie się muzyką jazzową, pulsującą w całym tym morzu ciał i wiążącą je wzajemnie ze sobą rodzajem mediumicznego fluidu. Przesiadywanie w tych huczących salkach, z hałasem przelewającym się przez ciebie i rytmem drgającym i pulsującym w szpiku twoich kości, stawało się dziwną, zwierzęcą parodią mistycyzmu¹².

W tym samym mniej więcej czasie, kiedy Thomas Merton wychodził z metra, zmierzając do Friendship House, pewien pochodzący z Massachusetts student drugiego roku uczelni Columbia, prawie już doszedł do pełni sił po tym, jak zeszłej jesieni w meczu futbolowym zdarzyło mu się złamać nogę. Jack Kerouac, podobnie jak Merton, był katolikiem. W przeciwieństwie do niego nie był jednak konwertytą; urodził się we francusko-kanadyjskiej rodzinie wyznania katolickiego, mieszkającej w przemysłowym mieście Lowell. Rzec można, że ci dwaj młodzi ludzie, których dzieliła siedmioletnia różnica wieku, wystawieni byli na identyczne bodźce płynące z otoczenia, a mimo to, drogi życiowe, które wybrali, różniły się diametralnie. Na uniwersytecie Columbia, który, w porównaniu z Cambridge, oznaczał dla Mertona krok w tył, dokonało się jego nawrócenie. Ta sama uczelnia, na której studiowanie dla proletariusza z Lowell oznaczało z kolei awans nie do przecenienia, była także sceneryą czegoś, co określić można mianem dekonwersji Kerouaca, czyli odrzucenia przez niego katolicyzmu. Oba te wydarzenia duchowe dokonały się w cieniu Harlemu, a w tle towarzyszyły im dźwięki jazzu. Mniej więcej rok wcześniej, jeden z kolegów Kerouaca ze studiów, zabrał go do Apollo Theater w Harlemie na występ Jimmy'ego Lunceforda*. Wtedy to Kerouac po raz pierwszy usłyszał czarnego muzyka grającego na żywo i, jak pisze jego biograf Dennis McNally, „natychmiast dał się porwać tornadu amerykańskich stosunków rasowych”¹³. Jack stał się jednym z „wyalienowanych białych, którzy przynajmniej werbalnie odrzucali rasizm i poważnie zainteresowali się kulturą afro-amerykańską, a czasem wręcz dali się ować obsesji na jej punkcie”.

Zarówno Merton, jak i Kerouac pogardzali „białą” kulturą, czyli dominującą obyczajowością, obowiązującą w Ameryce w latach czterdziestych. Kerouac jednak, być może dlatego, że wychował się w katolicyzmie, nie był tak skłonny jak Merton do oddzielania jej od kultury jako takiej. Ten ostatni, mimo że czasami zdarzało mu się popadać w sentymentalne idealizowanie Czarnych, podzielał pogląd Baronessy, iż Murzyni powinni czerpać z duchowej skarbnicy Kościoła katolickiego. Według Mertona i Baronessy, katolicyzm i komunizm, odpowiednio – siły dobra i siły zła – ścierały się w walce o murzyńską duszę. Jeżeli wynik tej walki pozostawał dla nich wątpliwy, to tylko za sprawą wolnej woli, nie zaś dlatego, że żywili jakiegokolwiek wątpliwości co do tego, która opcja jest złem, a która dobrem.

W przypadku Kerouaca, przynajmniej w tamtym okresie jego życia, rzecz wyglądała inaczej. Katolicyzm stanowił element „białej” kultury, której częścią też były uniwersytet Columbia i Hollywood. Jeśli wziąć pod uwagę charakter tam-

* Jimmie Lunceford (1902-1047) prowadził jeden z najważniejszych big bandów ery swingu. (przyp. tłum.).

tych czasów, wrażliwemu dziewiętnastolatkowi łatwo się było pogubić. Uczelnie założone przez chrześcijan, często jako seminaria, nadal funkcjonowały *in loco parentis*; w środowisku kulturalnych elit zakorzenił się modernizm, ale nie oparował on jeszcze instytucji, które wspierały uniwersytety. Ponadto kulturę ówczesną cechowała zdumiewająca zdolność przyswajania katolickiej pobożności, otwartość i brak uprzedzeń – rzecz nie do pomyślenia pięćdziesiąt lat wcześniej, ale też i pół wieku później. W roku 1928 Ku Klux Klan prężył polityczne muskuly i wystąpił przeciwko Alowi Smithowi, którego sławne powiedzenie, wygłoszone po przegraniu wyborów prezydenckich, „powiedzcie papieżowi, żeby rozpakował walizki”, jest świadectwem religijnego zapału, będącego jedną z przyczyn jego porażki. W 1989 roku, używając taktyki, przy której blaknie ta przyjęta przez Klan, nowojorscy homoseksualiści próbowali przerwać wystąpienie kardynała Josepha Ratzingera, watykańskiego prefekta Kongregacji Doktryny i Wiary. Rok później ta sama grupa homoseksualistów posunęła się do aktu przemocy, przywołującego na myśl zamieszki wywołane sto lat wcześniej przez natywestów, wdarli się bowiem podczas mszy do nowojorskiej katedry św. Patryka; najpierw zakrzyczeli kardynała Johna O'Connora, który prowadził nabożeństwo, a później przeżute komunijne hostie wypulili na posadzkę świątyni.

W latach czterdziestych jednak sytuacja wyglądała inaczej, a katolicyzm cieszył się powszechnym społecznym szacunkiem, co w dziejach Stanów Zjednoczonych było rzeczą bez precedensu. Na początku tejsze dekady największymi hollywoodzkimi sukcesami kasowymi były filmy *Going My Way* oraz *Pieśń o Bernardcie*. Owa niezwykła estyma miała jednak także swoją drugą stronę – odpowiedzialność zbiorową. Zarówno Kerouac, jak i Merton, a zwłaszcza pierwszy z nich, przyjęli istnienie takiego powiązania, które było wszelako tylko pozorne. Wyciągnęli jednak z tego skrajnie odmienne konsekwencje. Kerouac nie potrafił oddzielić katolicyzmu, a zwłaszcza jego chrześcijańskiego kodeksu moralnego, od tego, co na początku swojej kariery uznał za „białą” kulturę. Pod koniec życia jednak, kiedy kontrkultura, którą sam przecież pomagał stworzyć, stawała się mu coraz to bardziej obca, zaczął zbliżać się do katolicyzmu. Merton z kolei poszedł całkowicie inną drogą, zwłaszcza zaś w kwestii murzyńskiej. W swoich późnych publikacjach, takich jak *Domysły współwinnego widza*, niemal całkowicie wycofał się z moralnej krytyki Harlemu, którą zawarł w *Siedmiopiętrowej górze*. Przyciemiły ją idee kształtującej się właśnie kontrkultury. O ile w połowie lat czterdziestych potępniał Hollywood, później znaczna część amerykańskiego katolicyzmu obarczona została przez niego zbiorową odpowiedzialnością oraz domniemaniem winy. W roku 1964 napisał:

Błędem, w który popaść mogą dzisiejsi katolicy, jest takie traktowanie kultury, w której się urodzili, jak gdyby jej tradycje – choć niemające niczego wspólnego z chrześcijaństwem – były częścią naszej religii. Dobitym tego przykładem jest akceptowanie przez część katolików amerykańskiej społecznej tradycji uprzedzeń rasowych, całkowicie i grzesznie sprzecznej z nauką Mistycznego Ciała Chrystusa¹⁴.

Potępanie czegoś tak wielorakiego w swojej różnorodności, jak kultura, jest rzeczą ryzykowną, grozi bowiem wylaniem dziecka z kąpielą. Każda kultura jest wszak mieszaniną dobra i zła. Wyważone stanowisko, które w kwestii Harlemu prezentował Merton w latach czterdziestych, straciło tę cechę w latach sześćdziesiątych i przeistoczyło w postawę, której w żaden sposób nie można określić mianem katolickiej, a która pod wieloma względami nie różniła się niczym od ówczesnego liberalizmu wywodzącego się z ruchu praw obywatelskich. Skoro Merton uległ charakterystycznemu dla cyganerii resentymentowi wobec ustanowionego porządku, nic dziwnego, że to samo, lecz wcześniej, uczynił Kerouac. W tym samym czasie, kiedy Merton wspólnie z Baronessą propagowali katolicyzm jako antidotum na bolączki Harlemu, Kerouac uznał Harlem za remedium na „białą” kulturę, a może nawet przede wszystkim na katolicyzm. W latach czterdziestych, głównie za sprawą jazzu, Murzyn z Harlemu stał się symbolem przeciwieństwa wartości, których ucieleśnieniem była wówczas dominująca kultura. Już w roku 1929 Claude McKay napisał, że „amerykański czarny robi dziś za patentowanego głupca”¹⁵ Z końcem II wojny światowej, kiedy Nowy Jork zyskał status kulturalnej stolicy świata, symboliczna wartość postaci Murzyna odpowiednio do tego wzrosła.

W roku 1941, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Thomas Merton pracował w Friendship House w Harlemie, Alfred Kinsey również zainteresował się Murzynami. Oto co na ten temat pisze jego współpracownik i biograf, Wardell Pomeroy:

Pod koniec 1941 roku Kinsey pojechał do Gary w stanie Indiana, gdzie zebrał siedemdziesiąt jeden relacji czarnych, niemal wszystkie od kobiet; w trakcie tego miał pierwszy zatarg z policją, którą mocno zaniepokoiły pogłoski o tym, co robi w czarnej społeczności. Ponieważ nie potrafił odpowiedzieć funkcjonariuszom, zabrano go na posterunek, gdzie złożył wyjaśnienia oficerowi dyżurnemu, który zadzwonił na Uniwersytet. Gdy tożsamość Kinseya została ustalona, nie było już żadnych dalszych trudności¹⁶.

Pomeroy nie pokwapił się jednak poinformować czytelnika, że policja zainteresowała się Kinseyem, ponieważ wszystkie co do jednej relacje czarnych kobiet zebrał wśród prostytutek. W innym miejscu tej samej biografii Kinseya Pomeroy wspomina o ich wspólnej wyprawie do Indianapolis, której celem było mierzenie rozmiarów łechtaczek czarnych prostytutek. Ten fakt jest znamieny. Kinseya ciągnęło do murzyńskiego getta dokładnie to samo, co Jacka Kerouaca. Intrygowała go seksualna patologia, którą, podobnie jak Kerouac, uznał za rodzaj wyzwolenia się od chrześcijańskiej moralności. Kinsey już w roku 1942 od osadzonych w stanowej kolonii karnej w Indianie dowiedział się o homoseksualnym półświatku z Time Square. Zetknął się Jackiem Kerouacem i jego kompanią „białych Murzynów” z uniwersytetu Columbia, którzy odwiedzali slumsy. Kerouac pisze w książce *W drodze*, że „Kinsey spędził sporo czasu w barze u Ritz’ego, wypytując niektórych chłopców; byłem tam owej nocy w 1945 roku, kiedy zjawili się jego pomocnicy. Przeprowadził wywiady z Hasselem i Carlem”¹⁷.

Carl to Allen Ginsberg, homoseksualista, poeta, ikona kontrkultury; Hassel był homoseksualną prostytutką i drobnym kryminalistą, naprawdę nazywał się Herbert Huncke. Człowiekiem, który okazał się być ogniwem łączącym Times Square z Columbią, był uzależniony od narkotyków homoseksualista William Burroughs, autor *Nagiego lunchu*, książki, którą nazwał rodzajem „*katharsis*, gdzie mówię rzecz najstraszniejszą, jaką byłem w stanie pomyśleć”¹⁸. Kerouac przepisał manuskrypt powieści na maszynie; był zdania, że przewyższa ona dzieła francuskiego dramaturga i homoseksualisty Jeana Geneta, markiza de Sade’a, a także satanisty Aleistera Crowleya.

W takim oto obracając się środowisku, Kinsey formułował swoje konkluzje odnoszące się do seksualnych zachowań przeciętnego Amerykanina. Według relacji Pomeroya, Kinsey

Udał się na Times Square, nie mając tam żadnych kontaktów i włóczył się po tych barach na Ósmej Alei, które uznał za gejowskie. Całymi godzinami i przy różnych okazjach je obserwując, zauważył człowieka, który również wydawał się uparczywie tam krążyć. Podeszedł do niego i powiedział: „jestem dr Kinsey z uniwersytetu Indiana i prowadzę badania nad zachowaniami seksualnymi. Mogę ci postawić drinka?”

Jak pisze Pomeroy „niemożliwością było... nie dowierzać temu bystremu, poważnemu, przyjacielskiemu człowiekowi ze Środkowego Zachodu”. Wedle jego własnej relacji, Huncke zgodził się opowiedzieć Kinseyowi swoją historię dopiero wówczas, kiedy ten zgodził się zapłacić mu za to dziesięć dolarów. Wysłuchawszy w swoim pokoju hotelowym opowieści Hunckego, która „z pewnością wyróżniała się bogactwem szczegółów i wielowątkowością, począwszy od pierwszego jego doświadczenia, które miał w wieku siedmiu lat”, Kinsey poprosił Hunckego o pozwolenie na dokonanie pomiarów jego penisa. Wyjął kartkę z narysowanym na niej fallusem i wytłumaczył mu, w jaki sposób ma na niej zaznaczyć długość prącia – najpierw w spoczynku, a następnie w erekcji. Oznajmił też Hunckemu, że za każdą kolejną rozmowę zapłaci mu dwa dolary. Ted Morgan stwierdził, że Burroughs „jest chyba jedynym uznanym pisarzem, który ma swoje akta w Kinsey Institute for Research In Sex Gender, and Reproduction w Bloomington w stanie Indiana, zawierające seksualną historię jego życia, w tym także dane o rozmiarze członka w stanie wzwodu i w stanie spoczynku”¹⁹. Być może Morgan nie uznawał Williama Faulknera za sławnego pisarza, ale jego akta również znajdują się w Bloomington pośród innych, należących do znanych postaci życia literackiego, które nie oparły się potrzebie pokazania i opowiedzenia wszystkiego owemu „bystremu, poważnemu, przyjacielskiemu człowiekowi ze Środkowego Zachodu”.

Kinseya ciągnęło do getta, do więzień oraz gejowskich barów – trzech najważniejszych źródeł, z których czerpał relacje o ludzkim życiu seksualnym – a były ku temu dwa powody: przede wszystkim lubił różnorodność i urozmaicenie, które tam odnajdywał – łasy był zwłaszcza na homoseksualne zбочenia, po drugie zaś, ludzie tego pokroju byli jedynymi, którzy chcieli z nim rozmawiać. Wziąwszy pod uwagę, że rozmówcy ujawniali mu szczegółowe informacje, rzeczy, które on sam

oraz jego współpracownicy po dziś dzień otaczają zasłoną tajemnicy, oczywiste jest, że tylko ludzie szczególnego pokroju gotowi byli zgodzić się na tego rodzaju rozmowy. Psycholog Abraham Maslow w artykule, który ukazał się w roku 1952 w kwietniowym numerze czasopisma „The Journal of Abnormal and Social Psychology” wskazywał, że jest to „błąd dobrowolności” i stwierdził:

ogólnie rzecz ujmując, błąd popełniany w badaniach nad seksualnością, a polegający na wykorzystywaniu ochotników, powoduje sztuczne zwiększenie procentu osób przyznających się do niekonwencjonalnych albo nieakceptowanych zachowań seksualnych, takich jak masturbacja, seks oralny, stosowanie pettingu dla osiągnięcia orgazmu oraz przed i pozamałżeńskie stosunki seksualne etc. Jest oczywiste, że im bardziej ktoś jest nieśmiały i zamknięty w sobie, tym słabsza istnieje w nich chęć zachowania prywatności oraz akceptacji społecznej. Wydaje się, że osoby takie raczej nie zgłaszają się ochotniczo do badań nad seksualnością, podczas których zadaje się im kłopotliwe pytania. Skłoniło to nas do wyciągnięcia wniosku, iż dane procentowe podane w badaniu są prawdopodobnie zawyżone i dopóki nie zostaną potwierdzone, należy je do pewnego stopnia ignorować, ponieważ są obciążone błędem dobrowolności²⁰.

Maslow, który współpracował z Kinseyem, kiedy ten gromadził wspomniane relacje i opracowywał pierwszy tom swoich raportów, zapoznał go ze swoimi wnioskami, ale Kinsey zignorował jego obiekcje. W liście napisanym w 1970 roku Maslow stwierdził, że przestrzegał Kinseya przed błędem dobrowolności, on jednak „odmówił opublikowania tego i o tym, co napisałem, nie chciał nawet wspomnieć w swoich książkach ani gdziekolwiek indziej. Moja praca została w całości wyłączona z jego bibliografii”²¹. Według Maslowa „fundament wyliczeń statystycznych Kinseya, okazał się postawiony na piasku”²², a to za sprawą błędu dobrowolności, który świadomie i z rozmysłem zignorował.

Błąd ów w równej mierze odnosił się do ludzi rasy białej i czarnej, ale o tym, że faktycznie go popełnił, Kinsey najpierw przekonał się naocznie w przypadku Murzynów, kiedy usiłował zbierać relacje „wykształconych czarnych” na Howard University. Pomeroy pisze, że Kinsey i jego współpracownicy „byli zaskoczeni, iż napotkali tak silną niechęć do udzielania wypowiedzi, gdyż było to rzadko spotykaną rzeczą. Kinsey szybko zrozumiał, jaki był tego powód. Studenci uważali, że Whitney grzebie w ich życiu we własnym, a nie w ich interesie; biali naukowcy, kiedy próbują przeprowadzać badania w gettach, spotykają się dziś z taką samą reakcją”²³.

To pierwsza z wielu sprzeczności zawartych w relacji Pomeroya na temat wykorzystania danych dotyczących czarnych, a zawartych w raportach Kinseya. Mówiąc o Murzynach, wspomina najpierw, że w roku 1945 „Kinsey był całkowicie świadom tego, że w grupie murzyńskiej była nadreprezentacja ludzi słabo wykształconych, ekonomicznie gorzej sytuowanych i obawiał się, iż zbyt wielu ludzi może uznać to za charakterystyczne dla całej murzyńskiej społeczności”²⁴. Pomeroy pisze dalej: „z czasem jednak, dla zrównoważenia pozostałych, zebraliśmy odpowiednią liczbę relacji od Murzynów z wyższych warstw społecznych”. Mimo

to, w podsumowaniu cytuje Kinseya, który powiedział, że „pierwszy opublikowany tom zawęziliśmy do [relacji] białych płci męskiej”.

Na stronie siedemdziesiątej dziewiątej tomu poświęconego kobietom, który ukazał się w roku 1953, Kinsey i inni współautorzy napisali: „pewna niewielka część rozbieżności między danymi dotyczącymi kobiet i danymi dotyczącymi mężczyzn może wynikać z faktu, że kontakty międzyrasowe zostały uwzględnione w tomie poświęconym mężczyznom, a nie zostały zawarte w niniejszej pracy, ponieważ nie uwzględnia ona kobiet rasy czarnej”. Zastrzeżenie to zdaje się wskazywać, że materiał dotyczący Murzynów został wykorzystany w pierwszym Raporcie Kinseya. Na stronie dwieście trzynastej tej samej publikacji, wspominając o „seksualnych snach” Kinsey pisze, że „około trzynastu procent kobiet z tej próby (Murzynek i białych), które je miały wcześniej, śniło o rzeczach wykraczających poza ich aktualne doświadczenie” – jest to kolejny sygnał, że dane dotyczące Murzynek wykorzystano również w tomie poświęconym kobietom.

Pewien uczoney z kręgu Kinseya wyjaśnił tę oczywistą sprzeczność, mówiąc, że w kwestii rasy Kinsey „chciał zjeść ciasteczko i mieć ciasteczko”. Wykorzystał materiały dotyczące czarnych mieszkających w gettach, aby seksualne dewiacje interpretować niemalże jako normę, jednocześnie zaś twierdził, że ich nie wykorzystał, gdyż, uwzględniając nieufność, z którą biali odnosili się do murzyńskiej seksualności, pragnął uniknąć podważania wiarygodności przedstawionych przez siebie danych. Tak więc wykorzystał wspomniane materiały, których źródłem – jak świadczą o tym jego doświadczenia z Howard University – byli głównie więźniowie i prostytutki, ponieważ dzięki temu wyniki jego raportów usprawiedliwiały dewiacje zachowań seksualnych i przyczyniały się do podważenia obowiązujących wówczas norm moralnych. Kinsey z rozmysłem badał getto, widząc w nim miejsce występowania seksualnych patologii i w tym samym celu przeprowadzał wywiady z więźniami oraz bywalcami gejowskich barów. Kiedy zaś zajął się białymi mieszkańcami Nowego Jorku, dotyczyło to niemal wyłącznie środowisk szczególnie podatnych na dewiacje. Ludzie ci byli jedynymi, którzy chcieli z nim na te tematy rozmawiać – to właśnie, ku konsternacji Kinseya, udowodnił mu Maslow.

Gdyby, jak twierdził Kinsey, nie istniała żadna różnica między obyczajowością białych i czarnych, nie byłoby żadnego powodu, aby ze swojej bazy danych wykluczał czarnych właśnie a nie białych obywateli. Badania obciążał błąd dobrowolności, który Kinsey zignorował, ale obciążał on w takiej samej mierze próby ludności obu ras. Co więcej, próba ludności czarnej była ponad dziesięciokrotnie liczniejsza od próby ortodoksyjnych Żydów, ale to w żaden sposób nie powstrzymało go przed dokonywaniem najdalej idących uogólnień, odnoszących się do seksualności drugiej z tych grup. Podsumowując, dane zebrane przez Kinseya pochodziły w przytłaczającej większości ze środowiska ludzi seksualnie wyzwolonych, a konkretnie od czarnych mieszkańców getta oraz białych z kręgów bohemy, których sojusz opisywał w swoich powieściach Kerouac. Jedni i drudzy wzajemnie siebie potrzebowali. Kinseya i ludzi z jego kręgu interesowały zachowania dewiacyjne, a ludzie należący do grup, w których dewiacje występowały, według Pomeroya,

szczególnie homoseksualiści, odczuwali potrzebę zwierzenia się otwartemu na nich, wszystko akceptującemu „naukowcowi” ze Środkowego Zachodu. Pomeroy tak oto opisuje okoliczności, w których Kinsey pozyskiwał wywiady od ludzi z okolic Times Square: „Niedaleko od hotelu, rozpoznawszy w Kinseyu... lekarza od seksu... pobiegła za nami wysoka murzyńska męska prostytutka”; zapytała: „czemu nie zapytacie o moją historię?”²⁵.

Kinsey stał się wzorem do naśladowania dla całego pokolenia burzycieli seksualnego porządku moralnego, w tym także dla Mastersa, Johnsona oraz Hugh Hefnera, który mówił, że prace Kinseya były dla niego inspiracją do założenia „Playboya”. Jako że rozmawiali z nim jedynie ludzie seksualnie wyzwoleni, raporty Kinseya stanowią odzwierciedlenie aliansu bohemy i getta w jednej z jego najczystszych postaci. Kiedy Kinsey postanowił przedstawić uzyskane przez siebie wyniki badań jako odnoszące się do wszystkich bez wyjątku, apologetci wyzwolenia seksualnego powitali jego raporty z zapałem i gorliwością, świadczącymi o nieczystym sumieniu. Max Eastman, przedstawivszy swoje własne instynkty jako w istocie „lubieżne”, napisał: „kiedy dr Kinsey w *Zachowaniach seksualnych męzczyzny* opublikował swoje wyniki badań statystycznych, nie wywołały one we mnie ani cienia zaskoczenia, czy też niewiary”²⁶. Trudno się temu dziwić – Kinsey w istocie opisywał przecież zachowania ludzi pokroju Eastmana i postępujących dokładnie tak samo, jak on. *Biały Murzyn* Normana Mailera mógłby odnosić się do nocnych eskapad Kinseya i Pomeroya w okolicy Times Square. Obaj byli „miejskimi awanturnikami, którzy włączyli się nocą, wypatrując jakiegoś wydarzenia egzemplifikującego zachowania zgodne z obyczajowością czarnych, które pasowałoby do ich tez”²⁷. Zdaniem Mailera pojawienie się „hipstera”, „białego Murzyna” stanowiło przełom w dziejach dwudziestowiecznej lewicy. Opisując dziesięciolecie, którego początkiem była publikacja Raportu Kinseya (1948), końcem zaś ukazanie się powieści Kerouaca *W drodze* oraz pojawienie się beatników jako zjawiska kultury masowej, Mailer stwierdził, że

pojawienie się hipstera jest pierwszym powiewem drugiej w tym stuleciu rewolucji, która wszelako nie dąży do czynów i bardziej racjonalnej, sprawiedliwej dystrybucji dóbr [jak komunizm], lecz cofa się ku bytowi oraz tajemnikom ludzkiej siły, nie promuje kolektywności, która okazała się totalitarna, lecz wraca do nihilizmu twórczych poszukiwaczy przygód... Ta pierwsza rewolucja... była świadoma, faustowska i daremna, wywołana w imieniu proletariatu, ale w większym stopniu stanowiła chyba wyraz naukowego narcyzmu, który odziedziczyliśmy w spadku po XIX stuleciu... druga rewolucja... postawiłaby materializm na głowie, świadomość podporządkowała instynktowi. Hipster, zbuntowana komórka w ciele naszego społeczeństwa, na tyle, na ile wystarcza mu na to odwagi, w swoim życiu i w swoim działaniu kieruje się głosem instynktów²⁸.

* Hipster – slangowe określenie używane do opisanja młodych dorosłych i starszych nastolatków z klasy średniej, silnie manifestujących swoją niezależność, oryginalność i indywidualność. Po raz pierwszy określenie to pojawiło się w latach czterdziestych XX wieku, odżyło w latach dziewięćdziesiątych i nadal jest stosowane (przyp. tłum.).

Pod koniec lat czterdziestych bądź na początku pięćdziesiątych, kiedy lewica uczyniła ją nośnikiem zmian społecznych, rewolucja seksualna, której uosobieniem był Murzyn z getta i naśladowujący go biali, zajęła miejsce rewolucji komunistycznej. W latach trzydziestych Murzyni stawali się komunistami – przykładem tego byli między innymi Richard Wright, Langston Hughes i Paul Robeson, teraz zaś prawdziwy lewicowy rewolucjonista musiał stać się Murzynem, tak jak Jack Kerouac czy Neal Cassady*. Rewolucja ekono7miczna została zastąpiona przez rewolucję kulturalną, głównie o wymiarze seksualnym, a jej awangardą stał się czarny mieszkaniec getta.

* Neal Cassady (1926-1968), poeta amerykański, jeden z głównych przedstawicieli awangardowego ruchu artystycznego lat pięćdziesiątych zwanego Beat Generation (przyp. tłum.).

ROZDZIAŁ 3

BLOOMINGTON, INDIANA, 1942

W roku 1942 w konflikcie z radą szkoły w Peorii Kinsey poniósł co prawda porażkę, ale jego pozycja w Fundacji Rockefellera oraz w gronie jej przedstawicieli stawała się coraz silniejsza. W grudniu 1942 roku Rober Yerkes i dwaj jego koledzy z NRC pojechali do Bloomington, „żeby poznać doktora Kinseya i gruntownie zapoznać się z metodami jego pracy”¹. Kinsey jako badacz seksualności dysponował teraz potężnymi środkami nacisku i nie omieszkął ich wykorzystywać dla usidlenia ludzi, którzy decydowali o przyznawanych mu środkach; przez kolejne dwanaście lat udało mu się zapewnić sobie nieustanny dopływ pieniędzy fundacji. Zdaniem Jonesa, Kinsey „nie miał intencji uczestniczenia w kontroli społecznej”². Jego zachowanie po przyjeździe „trzech mędrców ze wschodu” świadczy jednak o czymś wręcz przeciwnym. Wskazuje również na to, że Jones nie potrafi dostrzec sensu własnego tekstu, gdyż wizyta w Bloomington – później określana mianem „leczenia” – od samego początku była ćwiczeniem w wykorzystywaniu seksualnego wyzwolenia jako formy kontroli; wynika to jasno z opisu, który wyszedł właśnie spod pióra Jonesa.

Gdy tylko goście rozlokowali się w przydzielonych im pokojach na terenie Indiana University, Kinsey sprowadził ich do Morrison Hall i pokazywał im materiały pornograficzne; było to wstępem do pozyskania od nich wywiadów dotyczących ich życia seksualnego. Według Jonesa, „Yerkes, Corner i Reed zgodzili się na to, aby ocenić jego umiejętności pozyskiwania dokładnych danych”. Jednak nawet z relacji Jonesa wynika jasno, że Kinseyem kierowały ukryte motywy, co Jones nawet przed samym sobą niechętny jest przyznać. Jego zdaniem, Kinsey wszystkim „sterował, a oni reagowali; kiedy skończył przeprowadzanie wywiadów, poznał ich

tajemnice, oni jednak o nim nie wiedzieli niczego... Kinsey ufundował swe życie na zasadzie mówiącej, że wiedza to władza. Doskonale rozumiał, że ich wyznania dają mu przewagę... Udzieliwszy owych wywiadów, odsłoniли własną prywatność, ów akt zaufania spowodował, że musieli teraz polegać na jego zobowiązaniu się do zachowania poufności”³.

Jones, opisując spotkanie Kinseya z trzema mędrkami, operuje retoryką psychoseksualnej kontroli, ale ani razu nie wspomina o fakcie najbardziej oczywistym, czyli o tym, że odkąd szefowie fundacji opowiedzieli Kinseyowi o najintymniejszych szczegółach ich życia seksualnego, mogli stać się obiektem szantażu, gdyby kiedyś przyszło im na myśl wstrzymać dotacje. Tak jak najbardziej podatni na oszustwo są ludzie, którzy sami się go dopuścili, tak też za pomocą seksu najłatwiej manipulować tymi, którzy chcą wykorzystać go jako środek do kontrolowania innych. W tym przypadku Yerkes i jego koledzy weszli do pułapki, doskonale zdając sobie sprawę z tego, co robią. Kinsey powiedział później przyjacielowi, że Yerkes i pozostali „wszędzie okazywali, że są to badania, na które czekali od ponad dwudziestu lat”⁴. Według Jonesa, Yerkes „nigdy nie zrezygnował z dążenia do swego celu wykorzystania CRPS dla popierania naukowców zdolnych dostarczyć wiarygodnych danych, które pomogłyby społeczeństwu zrozumieć i kontrolować ludzkie zachowania seksualne [kursywa E.M. Jones]”⁵. Kinsey nie dość że umożliwił Yerkesowi rozszerzenie badań prowadzonych przez CRPS o te prowadzone na ludziach i dotyczące ich seksualności, co w owym czasie stanowiło tabu, ale też spowodował, że Yerkes zachował stanowisko, odszedł bowiem od „bezinteresownego poszerzania wiedzy, zgodnie z ideami nauki i niemal zupełnie niezależnie od wartości społecznych, jej zastosowań i ryzyka” na rzecz czegoś wówczas znacznie bliższego sercu Fundacji Rockefellera, czyli „inżynierii biologicznej”.

Christopher Simpson w swojej książce *Science of Coercion* wykazał, że bezpośrednim celem tego rodzaju badań było doprowadzenie do klęski państw Osi, a krótko później pokonanie międzynarodowego komunizmu podczas zimnej wojny. Jednak zimna wojna, w przeciwieństwie do II wojny światowej, nie była wojną wypowiedzianą. Można przyjąć, że zakończyła się ona w roku 1989, dla Arystotelesa jednak byłoby to twierdzenie o tyle niepokojące i kłopotliwe, że właściwie nie wiadomo dokładnie, kiedy się ona zaczęła – jedynym punktem odniesienia jest tutaj przemówienie Churchilla i ono właśnie pełni tę funkcję, ale w istocie było ono nie tyle jej rozpoczęciem, co wyartykułowaniem tego, że trwa. W tym liberalnym spisku uczestniczyły OSS/CIA, fundacje, media, oraz środowiska akademickie i zwykle to one decydowały o tym, w jaki sposób i przeciwko komu owe badania wykorzystywać. Oczywistym ich celem byli komuniści, ale w miarę upływu czasu okazywało się, że wiele spośród tych tajnych operacji wymierzonych jest także przeciwko określonym grupom ludności Stanów Zjednoczonych, które, z punktu widzenia osób prowadzących wojnę psychologiczną, należało zmanipulować albo przekonać do swoich racji.

Innymi słowy, personalia to zaledwie jedna strona medalu. Bez pieniędzy Rockefellerów, które opłaciły mu drogę do sławy, doktor Kinsey ze swymi ho-

moseksualnymi natręctwami pozostałby tylko jeszcze jednym osamotnionym dziwakiem w muszce. Kinsey „pojawił się w najważniejszej chwili, aby ziścić dążenia fundacji do wykorzystania nauki jako narzędzia kontrolowania ludzkich zachowań”⁶. Jones pisze, że „decyzja, aby zaprząć naukę w służbę kontroli społecznej, ostatecznie spaliła na panewce. Higieniści społeczni nie zorientowali się, że dane naukowe, równie łatwo jak dla kontroli społecznej, można wykorzystywać dla rozwijania seksualnego wyzwolenia”. Jones nie dostrzega jednak, że wyzwolenie seksualne *jest* przecież formą kontroli i właśnie dlatego Fundacja Rockefellera była zainteresowana głębszym poznaniem tego zagadnienia. Wyzwolenie seksualne pasuje do badań nad wojną psychologiczną, które fundacja w tamtym czasie sponsorowała i gdyby ich rezultatów nie wykorzystywano w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, niechybnie doszłoby do tego w kolejnej dekadzie, kiedy John D. Rockefeller III i Population Council pod przewodnictwem Bernarda Berelsona organizowali to, co później określone zostało mianem rewolucji seksualnej. Ta zaś zaczęła się od sprawy Griswold vs. Connecticut, jej kontynuacją był proces Roe vs. Wade, a ukoronowaniem NSSM 200 (Badawcze Memorandum Bezpieczeństwa Narodowego) Henry’ego Kissingera z roku 1974, które kontrolę wzrostu populacji uczyniło filarem polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych. Jako że to Rockefellerowie finansowali badania, które opublikowano w książce, nic dziwnego, że biografia Kinseya pióra Jonesa sprowadza się (być może nieświadomie) do usprawiedliwiania Fundacji Rockefellera. Kinseya obarcza się winą za coś, do czego i bez niego w istocie by doszło. Jones w wielu miejscach swej książki dokumentuje, że Kinsey posługiwał się seksem jako sposobem manipulowania ludźmi, dziwne jest jednak, że nie potrafi zrozumieć, co z tego wynika. „Moim zdaniem [Kinsey] lubował się w tajemnicach, gdyż ich znajomość dawała mu poczucie władzy” – powiedziała jedna z cytowanych przez Jonesa osób. Kinsey sprawił też na niej wrażenie kogoś, kto – gdyby tylko postanowił ujawnić seksualne sekrety „ludzi z najwyższych kręgów politycznych, społecznych i biznesowych”, którzy podczas prowadzonych przez niego badań udzielili mu wywiadów – „w sensie metaforycznym mógłby społecznie i politycznie wysadzić Stany Zjednoczone w powietrze”⁷. Jones przemilcza fakt, że Kinsey zagroził, iż to właśnie uczyni – wspomina o tym Wardell Pomeroy w napisanej przez siebie monografii poświęconej Kinseyowi, która ukazała się w roku 1972. Kontrola ta działała jednak w obie strony. Kinsey miał ją nad ludźmi, którzy decydowali o przydzielaniu pieniędzy przez Fundację Rockefellera, oni zaś mieli nadzieję zyskać na jego badaniach dzięki wprowadzaniu instrumentów seksualnej kontroli w krwioobieg kultury.

Pod tym względem zarządzający Fundacją Rockefellera – Yerkes, Corner i Reed – otrzymali więcej niż to, co dał im sam Kinsey, którego *modus operandi* skorzystał na ideologicznym podejściu do nauki, podzielanym także i przez nich. Wszyscy z wyżej wymienionych porzucili religię na rzecz nauki, w której upatrywali przewodniczki życia. Naturalną kolejną rzeczą doprowadziło ich to do postrzegania seksu jako jeszcze jednego obszaru badań i niedostrzegania faktu, że ma on nad nimi władzę. Dlatego gdy Kinsey zaczął odwracać role, zupełnie

nie orientowali się, co w istocie się dzieje, dopóki nie było za późno. Kinsey był Dionizosem, oni zaś Penteuszem (postać z *Bachantek* Eurypidesa). Przez cały czas wydawało się im, że mają go w swojej władzy, jemu zaś, aby odwrócić sytuację na swoją korzyść, wystarczyło tylko zapytać, czy nie mieliby ochoty zobaczyć kobiet tańczących nago na zboczu wzgórza.

Na tym właśnie polegało standardowe postępowanie z vipami przyjeżdżającymi wizytować instytut w Bloomington. „Chciałbym, abyś na tyle dokładnie zapoznał się z naszą biblioteką oraz zbiorem materiałów o charakterze erotycznym, żeby zrozumieć ich znaczenie dla projektu badawczego jako całości” – napisał Kinsey do Alana Gregga, szefa Wydziału Nauk Medycznych Fundacji Rockefellera, a zarazem człowieka, od którego zależało finansowanie jego badań⁸. 6 lutego 1947 roku Gregg przyjechał do Bloomington. Jak pisze Jones, „Kinsey z wyraźnym zadowoleniem pokazywał gościowi rozmaite książki, zdjęcia oraz rysunki”⁹. Nietrudno zrozumieć zadowolenie Kinseya, jeśli pamiętać, że dzięki pieniądзом i aprobachie Fundacji Rockefellera mógł zaspokajać własne natręctwa. Kinsey wiedział, jak wykorzystać seks do uzyskania władzy nad Greggiem, a za jego pośrednictwem także nad praktycznie nieograniczonymi zasobami finansowymi, którymi zarządzał.

Kulminacyjnym momentem każdej wizyty w Bloomington było oczywiście wydobywanie przez Kinseya ze swojej ofiary dokładnej relacji na temat jej życia seksualnego (wiele z tych osób pozwalało się nawet fotografować podczas czynności seksualnych, ale był to wyjątek, nie reguła). Yerkes złożył taką relację przed przyjazdem Gregga do Bloomington i odtąd, bez względu na to, jak źle Kinsey go traktował, czuł się w obowiązku udzielać mu swego poparcia. W tym kontekście natychmiast nasuwa się na myśl słowo „szantaż”. Poznawanie tajników czyjegoś życia seksualnego było dla Kinseya sposobem zdobywania władzy nad ludźmi, a naukowcy przekonani, że seksualna moralność jest tylko staroświecką pozostałością minionych czasów, bywali jego najłatwiejszą zdobyczą. Wyciąganiu od ludzi opowieści o ich pożyciu seksualnym od zawsze towarzyszyło niebezpieczeństwo wykorzystania ich do szantażu, i tu właśnie, oprócz chorobliwych zainteresowań Kinseya, należy chyba szukać przyczyny gorliwości, z jaką je zbierał. Kiedy już je uzyskał, zapisywał najintymniejsze szczegóły życia osób publicznych, ludzi, dla których skandal oznaczał zwykle zrujnowanie całej kariery. Oprócz tego mógł również użyć tych informacji dla wykorzystywania ich słabości, co sprawdza się zwłaszcza w odniesieniu do homoseksualistów.

Wykorzystując seks jako narzędzie podporządkowywania sobie ludzi, Kinsey nie ograniczał się tylko do osób z kierownictwa fundacji. W ten sam sposób, przed ukazaniem się *Zachowań seksualnych mężczyzny*, potraktował przedstawicieli prasy. Dziennikarzy zaproszono do Bloomington, wstępnie zmanipulowano, pokazując im materiały pornograficzne, później zaś poproszono o podpisanie „kontraktu”, na mocy którego Kinsey miał mieć wgląd w każdy artykuł, zanim ten ukazał się drukiem – wszystko to oczywiście w imię zachowania naukowej ścisłości. Aby już do końca zagwarantować sobie władzę nad ową entuzjastycznie nastawioną grupą oświeconych myślicieli, Kinsey przekonał ich, żeby opowiedzieli mu o sekretach

swojego życia seksualnego. I tak, na wypadek, gdyby któryś z dziennikarzy ochłonął i napisał coś niezbyt dla niego przychylnego, Kinsey dysponował teraz mnóstwem informacji o najintymniejszych szczegółach jego życia i mógł je w każdej chwili przeciwko niemu wykorzystać.

Identyczną taktykę próbował zastosować wobec statystyków, którzy przybyli do Bloomington, aby rozbić w pył jego twierdzenia, że rezultaty jego badań są reprezentatywne w odniesieniu do całej populacji USA. W październiku 1950 roku, pod ogromną presją osób z Fundacji Rockefellera, przekonanych że jego dane statystyczne są sfałszowane, Kinsey zgodził się spotkać z ekspertami Amerykańskiego Towarzystwa Statystycznego na kilkudniowym panelu w Bloomington. Podczas tego zebrania był niczym jeleń schwyty w światła reflektorów. Nie potrafił przedstawić żadnych dowodów statystycznych na poparcie swych tez, które ogłosił w wydanym dwa lata wcześniej raporcie na temat zachowań seksualnych mężczyzn. Stanąwszy w obliczu totalnej kompromitacji, mógł się ratować jedynie wekslowaniem tematu rozmowy w taki sposób, aby zamiast o statystyce mówić o seksie. Jak pisze Jones „Sprawy nie miały się ku lepszemu, dopóki statystycy nie złożyli relacji o własnym życiu seksualnym. Wtedy, po raz pierwszy odkąd przyjechali, Kinsey nareszcie wciągnął ich tam, gdzie chciał, czyli na własne poletko”¹⁰.

Na Kate Mueller, dziekana na IU, która ostatecznie doprowadziła do odsunięcia Kinseya od nauczania oraz kontaktów ze studentami, również wywierano naciski. Kiedy Kinseyowi nie udało się odwieść jej od podjętej decyzji, wpadł we wściekłość. „Byłam dość przerażona” – opowiadała Mueller. Kiedy niebezpieczeństwo posunięcia się do przemocy fizycznej minęło, Kinsey oświadczył, że Mueller „nie nadaje się na swoje stanowisko; uważał, że powinnam mu opowiedzieć historię własnego życia”¹¹. Jeśli wziąć pod uwagę, jak dobrze powiodło mu się z przedstawicielami Fundacji Rockefellera, nietrudno dociec, do czego była mu potrzebna relacja Mueller i równie łatwo zrozumieć, dlaczego rektor IU, Hermann Wells, od którego Kinsey taką relację uzyskał, przez cały czas jego pobytu na tej uczelni trzymał nad nim ochronny parasol.

W końcu jedynymi ludźmi w Fundacji Rockefellera zdolnymi położyć kres dalszemu finansowaniu Kinseya byli ci, którzy nie opowiedzieli mu historii swojego życia. Pozostali ulegali mu całkowicie i we wszystkim, nawet jeżeli w ten sposób szkodzili swojej pozycji w środowisku; nie zmieniło się to nawet wówczas, kiedy spór wokół projektu Kinseya doprowadził do bezprecedensowego rozłamu w łonie grupy. Trzej mędrcy z Fundacji Rockefellera – Yerkes, Corner i Gregg – nigdy nie zorientowali się, o co się potknęli. Z tym samym mamy do czynienia także i dzisiaj, przykładem tego jest SAR (Rekonstrukcja Postawy Seksualnej), a zjawisko to polega na tym, że psychologowie i lekarze muszą się temu poddać, o ile chcą uzyskać dyplom ekspertów w dziedzinie seksuologii. SAR równa się oglądaniu pornografii, ponieważ specjaliści, którzy poszli śladami Kinseya, uważają, że jeśli obejrzy się odpowiednią ilość materiałów pornograficznych, człowiek na nie obojętnieje, jego postawy ulegają zmianie i zamiast przeciwstawiać się temu, co widzi, będzie się na tym wzorował. Jeżeli podążyc tym tropem do jego logicznej konkluzji, oznacza

to zniewolenie przez własne namiętności, czyli, żeby użyć bardziej współczesnego terminu – seksoholizm. Na tym właśnie polega strategia zamieszczania treści pornograficznych w Internecie; to nic innego, jak odmiana metod opracowanych przez CIA w ramach operacji psychologicznych nakierowanych na sterowanie elitami. Telewizja to propaganda dla mas. Komputery to propaganda dla elit¹². Kinsey zrobił to samo z wysoko postawionymi urzędnikami fundacji, uczonymi i dziennikarzami, zapewniając sobie, że publikacja raportu o zachowaniach seksualnych mężczyzny będzie największym pijarowskim wyczynem w historii Ameryki. Uzyskał to dzięki seksualnej manipulacji, ale przyczyniło się do tego także zastosowanie metod walki psychologicznej, które w latach sześćdziesiątych były narzędziem realizowania jego idei w praktyce. Manipulacja seksualna była *sine qua non* nową zdobyczą, służącą kontroli nad społeczeństwem, którą specjaliści od wojny psychologicznej doskonalili podczas II wojny światowej; sprawdzała się ona jednak jedynie w społeczeństwie, którego obyczajowość seksualna była swobodniejsza niż to, co w latach pięćdziesiątych było prawnie dozwolone. Dlatego właśnie w latach sześćdziesiątych pojawiła się potrzeba zmiany przepisów prawnych dotyczących obrazy moralności i antykoncepcji.

W styczniu 1943 roku Robert M. Yerkes wrócił do Nowego Jorku i przed Alanem Greggiem wychwalał Kinseya pod niebiosa. Pajęczyna, którą Kinsey oplótł tych ludzi, aby ich sobie podporządkować, była na tyle delikatna, że wówczas żaden z nich nie uświadamiał sobie nawet jej istnienia. Yerkes był pełen entuzjazmu dla pracy Kinseya i miał nadzieję, że Gregg zgodzi się na jej długofalowe subsydiowanie; możliwość ta była nader pociągająca również dla niego samego, gdyż przyznanie takich dotacji dla Kinseya było równoznaczne z długoterminowymi grantami dla CRPS. Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Yerkes spotkał się z Greggiem, Kinsey poznał doktora Roberta Latou Dickinsona, człowieka od dawna oddanego idei seksualnego wyzwolenia i autora książki poświęconej antykoncepcji. Dickinson miał też związki ze Światowym Kongresem Reformy Seksualnej Magnusa Hirschfelda. Ponieważ Dickinson, niezależnie od Yerkesa, również chwalił Kinseya przed Greggiem, zwiększenie subsydiów wydawało się sprawą przesądzoną. W maju 1943 roku NRC ogłosiło, że Kinsey otrzymał grant w wysokości dwudziestu trzech tysięcy dolarów na kontynuowanie zbierania materiałów, które później wykorzystał w swoich raportach. Rychło sumę tę podniesiono do czterdziestu tysięcy dolarów rocznie. Fundacja Rockefellera, zanim w roku 1954 zaprzestała finansowania Kinseya, wpompowała w Instytut Kinseya setki tysięcy dolarów. Instytut ten w 1941 roku, tuż po przydzieleniu pierwszej wielkiej dotacji, na podstawie specjalnej umowy zyskał status samodzielnej jednostki IU. Odtąd, przez kolejne pięćdziesiąt lat, dzięki pieniądзом ze skatupy publicznej, Instytutowi Kinseya udawało się mieć ciastko i zjadać ciastko – w roku 1990 sama tylko legislatura Indiany przyznała mu pięćset tysięcy dolarów rocznej dotacji, ale mimo to, przez cały ten czas Instytut zachowywał taką postawę, jakby materiały, za które zapłacił stan, można było utrzymywać w sekrecie przed opinią publiczną, a dostęp do nim miało nieliczne grono certyfikowanych specjalistów Instytutu Kinseya.

Kinsey w tym samym czasie wykorzystywał pozyskane relacje o życiu seksualnym konkretnych osób dla podporządkowywania sobie wpływowych ludzi i umacniania swojej władzy. W sierpniu 1943 roku CRPS sponsorowała na rzecz Kinseya konferencję poświęconą seksualności naczelnych; obradowała ona w hotelu Pennsylvania w Nowym Jorku. Otwierając konferencję, Yerkes oznajmił, że badania Kinseya „przyczynią się do zrozumienia i rozumnej kontroli ludzkich zachowań seksualnych”¹³. Kinsey w trakcie jej trwania, nie bacząc na oficjalny cel konferencji, zamiast rozmawiać o małpach, zajął się zbieraniem od uczestniczących w niej naukowców relacji opisujących ich życie seksualne. Następnie zaś nie zwlekał z wykorzystaniem ich dla własnej korzyści. Kiedy Yerkes wypomniał mu, że badania Kinseya w zbyt dużej mierze uwzględniają homoseksualistów, co może wypaczyć uzyskane wyniki i zniweczyć ich wartość, Kinsey zamknął mu usta, mówiąc mu, że coś takiego, jak „normalne” zachowania seksualne po prostu nie istnieje. Poinformował także Yerkesa, że wie o czym mówi, gdyż zebrał relacje od wszystkich naukowców uczestniczących w konferencji i spośród osiemnastu tych osób, tylko dwie albo trzy można by uznać za normalne. „Mówię, mając określoną wiedzę, gdyż dysponuję relacjami większości osób z tej grupy”¹⁴. Kinsey, kiedy rozbudował swoją sieć nadzoru, wszystkim, którzy się mu przeciwstawiali wytrącał broń z ręki, oznajmiając, że jest w posiadaniu informacji, za pozyskanie których oni zapłacili, ale dostęp do nich mogą uzyskać jedynie za jego pośrednictwem i przy użyciu jego tajnego szyfru.

Na te same konferencji w Nowym Jorku Kinsey po raz pierwszy zetknął się z Alaniem Greggiem. Ponieważ jego zaufani doradcy od miesięcy piali hymny pochwalne na cześć Kinseya, nic dziwnego, że gdy ten 3 września 1943 roku osobiście pojawił się w jego biurze, kompletnie go zawojował. To, co nastąpiło po tym spotkaniu, określić można mianem nieustającej „obróbki” – Kinsey posłużył się wszelkimi możliwymi sposobami, żeby uzyskać właściwe reakcje człowieka, który, tak jak on, był waspem i eugenikiem przekonanym, że w roli arbitra moralności nauka powinna zastąpić religię. Po tak wielu latach rozczarowań, po dezercji Watsona, który odszedł na Madison Avenue, oraz wieloletnim i bezcelowym finansowaniu badań Yerkesa nad zwierzętami, Kinsey musiał się wydać Greggowi spełnieniem jego modłów (o ile w ogóle się modlił). Gregg był pod wrażeniem Kinseya, teraz zaś, jak zwykle, miał własne plany i cele. Zabiegając o sympatię Gregga, potajemnie dążył do pozbawienia Yerkesa roli pośrednika i pragnął całość grantów pobierać bezpośrednio od Fundacji Rockefellera. Gdyby zaś to się nie powiodło, chciał przynajmniej – teraz, kiedy mocno trzymał Yerkesa w garści – uzyskać pewność, że rzeczywiste źródło jego grantów nie wyschnie.

Alan Gregg jednak miał podobne zamiary. Jego stanowisko szefa działu medycznego było niezagrożone, więc władza, która go interesowała, była tą, jaką badania Kinseya dawały fundacji przydzielającej dotacje w imię korzyści grupy etnicznej, do której on sam przynależał. Grupa ta uwikłana była wówczas w wojnę z mocarstwami Osi, później zaś, po ich klęsce, w mniej rzucającą się w oczy walkę z katolikami i komunistami, nieustannie dążąc do uzyskania władzy nad światem.

W lutym 1943 roku Wardell Pomeroy, pracownik społeczny z South Bend w stanie Indiana, dołączył do personelu Instytutu Kinseya. Pomeroy będzie w przyszłości jedną z najważniejszych osób odpowiedzialnych za wychowanie seksualne i wydawanie stosownych certyfikatów nauczycielom, ale jesienią 1943 popadł w kłopoty. Wtedy właśnie otrzymał wezwanie do stawienia się przed Komisją Poborową numer sześć i miał zostać wcielony do wojska. Kinseyowi z kilku powodów zależało na Pomeroyu. Niedawno wyszkolił go w technikach przeprowadzania wywiadów oraz zapoznał z sekretnymi kodami, a ponieważ w czasie wojny trudno było znaleźć kogoś odpowiedniego do tej pracy, groził mu poważny niedostatek personelu i to akurat teraz, kiedy pieniądze napływały szerokim strumieniem, a Fundacja Rockefellera oczekiwała od niego konkretnych osiągnięć. Kinsey był zainteresowany Pomeroyem także z racji jego niekonwencjonalnej opowieści o swoim życiu seksualnym, która uczyniła go w oczach Kinseya osobą „nieocenającą”, co oznaczało, że Pomeroy promował dewiacyjne zachowania seksualne równie otwarcie, jak Kinsey. Ochoczo uczestniczył też w seksualnych eksperymentach, w ramach których czasami uprawiał seks z samym Kinseyem, częściej jednak z innymi uczestnikami, Kinsey zaś się temu przyglądał. Jak pisze Jones, „w badaniach nad seksem piękne było to, że umożliwiały Kinseyowi przeobrażenie jego wojeryzmu w naukę”.

Nazywanie tego, co robił Kinsey, „nauką” wymagało niemałego wysiłku wyobraźni, ale Fundacja Rockefellera była gotowa go podjąć i właśnie do niej, a w szczególności do Alana Gregga zwrócił się Kinsey, prosząc go o napisanie do komisji poborowej listu w sprawie Pomeroya. Gregg wyświadczył mu tę przysługę i poproszony zrobił to samo również dla innych asystentów Kinseya. Za każdym razem umieszczał w liście uzasadnienie wyjaśniające, dlaczego działalność Kinseya jest popierana przez Fundację Rockefellera. Instytut Kinseya był jak najdalszy od działań na rzecz „wyzwolenia”, opracowywał natomiast metody kontrolowania ludzi. 21 października 1943 roku Alan Gregg skontaktował się z Komisją Poborową w South Bend i poinformował ją, że Wardell Pomeroy zajmuje się „dostarczaniem informacji o wyjątkowej wartości dla osób odpowiedzialnych za kontrolowanie wojskowego i cywilnego personelu”¹⁵. Uzasadniając subsydiowanie badań Kinseya, Gregg dodał jeszcze, co następuje: „Żadna inna kilkuletnia działalność badawcza nie zaowocowała równie cennymi informacjami, jak projekt, przy którym zatrudniony jest pan Pomeroy, ja zaś w istotnym stopniu uzależniony jestem od jego doświadczenia w posługiwaniu się stosowanymi tam metodami”¹⁶. Miejscowa komisja poborowa zignorowała prośbę Gregga, ale jej decyzję anulowano, kiedy dotarła do Waszyngtonu – być może dlatego, że w owym czasie Rockefellerowie większą siłę przebicia mieli na szczeblu centralnym niż lokalnym.

W grudniu 1943 roku doktor Dickinson odwiedził Instytut Kinseya w Bloomington, gdzie został poddany „terapii”, czyli ekstensywnemu oddziaływaniu pornografii – rzecz rzadka w owych czasach, gdyż za posiadanie materiałów pornograficznych groziła sprawa karna – ze wszystkimi tego, możliwymi do przewidzenia, skutkami. Dickinson podzielił się swymi kontaktami osobistymi

z Kinseyem i dzięki temu ten ostatni spotkał się z mężczyzną, którego Jones nazywał „panem X”, ludzie Kinseya zaś „panem Greenem”. Inne źródła identyfikują go jako urzędnika rządowego Rexa Kinga, nienasyconego seksualnego dewianta, który, oprócz utrzymywania innych kontaktów seksualnych, molestował też dzieci – wedle jego własnej relacji było ich około ośmiuset¹⁷. Fakt, że szczegółowo opisywał swoje występki, w oczach Kinseya uczyniły go tym bardziej interesującym. W maju 1944 Kinsey napisał mu jednoznacznie; „W żadnym razie nie wolno ci zniszczyć twoich materiałów”¹⁸.

Kinsey interesował się panem X także z innych powodów, a jednym z nich było to, że zdawał się on być ucieleśnieniem Kinseyowskiego ideału „prawdziwego mężczyzny”, czyli człowieka wyzbytego wszelkich moralnych hamulców. Zdaniem Kinseya, pan X był „naukowym skarbem”¹⁹, innymi słowy, żywym dowodem potwierdzającym, że jego koncepcja seksualności jest nie tylko teoretycznie możliwa, ale znajduje ucieleśnienie w człowieku, który chce się teraz podzielić z Kinseyem swoimi wspomnieniami aktów seksualnego molestowania. To jakby „drugi Darwin” odkrył seksualny odpowiednik „zaginionego ognia”²⁰.

Kontakt z panem X miał jednak również niepokojące aspekty. Najważniejszym z nich było to, że Kinsey w najlepszym razie posunął się do promowania działalności przestępczej, w najgorszym zaś sam również się jej dopuścił. Victor Nowlis rozpoczął pracę w Instytucie Kinseya w czerwcu 1944 roku z żoną i dwójkiem dzieci. Nowlis był katolikiem, ale był też protegowanym Yerkesa. Drugi z tych faktów spowodował, że Kinsey zmuszony był przejść do porządku dziennego nad pierwszym i zatrudnić Nowlisa w imię utrzymania dotacji. Być może również z tego powodu Helen Nowlis była jedyną spośród pracujących w Instytucie kobiet, która nie opowiedziała Kinseyowi o swoim życiu seksualnym i jedyną osobą sprzeciwiającą się „skali kontroli, którą jego [Kinseya] zdaniem powinien on mieć nad swymi współpracownikami”²¹.

W październiku 1944 roku Nowlis towarzyszył Kinseyowi, Clydeowi Martinowi i Wardellowi Pomeroyowi w wyprawie do Columbus w Ohio, gdzie mieli gromadzić kolejne relacje ludzi opisujące ich życie seksualne, podczas której Kinsey „wydawał się folgować pewnemu rodzajowi zachowań homoseksualnych”²². Nowlis był zdumiony, że nawet on nie dostrzegął do tej pory, do jakiego stopnia pozostali te zachowania podzielali.

Nowlis, ponieważ nie był uwikłany z Kinseyem w żadne kontakty o podłożu seksualnym, potrafił też zobaczyć inne rzeczy. Pana X uważał za „potwora” i odradzał włączanie jego historii do raportu o mężczyznach, Kinsey jednak zdecydowany był ją uwzględnić. Jako że pan X nadal molestował dzieci, podejmując takie, a nie inne postanowienie, Kinsey jeszcze bardziej uwikłał się w działania o charakterze przestępczym. Jones twierdzi, że gdyby do Yerkesa dotarło, co się dzieje, NRC i Rockefellerowie obciążliby pomoc finansową dla Kinseya. Mimo to jednak, ponieważ Yerkes był mentorem Nowlisa, wcześniej odwiedzał instytut i widział materiały, które w owym czasie najprawdopodobniej obejmowały również dzieci, wydaje się oczywiste, że Rockefellerowie wiedzieli, że Kinsey jest uwikłany w działalność

sprzeczną z prawem i albo przeszli nad tym do porządku dziennego, albo uznali, że jest ona niezbędna dla realizacji ich planów.

W marcu 1945 roku Kinsey zaproponował panu X pensję z pieniędzy Rockefellerów, aby ten mógł wziąć urlop i zająć się opracowywaniem dostarczonych przez siebie materiałów. Jones przyznaje, że pan X był „drapieżnym pedofilem”²³, a Kinsey, zatrudniając go, okazał „wielką moralną słabość”²⁴, dalej pisze jednak, iż „Kinsey opisy przestępczych czynów pana X przetransponował na dane naukowe”²⁵. To, czy dane zebrane w trakcie oddawania się wynaturzonym praktykom seksualnym można uznać za naukowe, stanowiło temat do osobnej dyskusji, zwłaszcza kiedy zaczęto stawiać pytania o źródła owych danych dotyczących dziecięcej seksualności. Przez cały ten czas udział Fundacji Rockefellera w działalności przestępczej stawał się coraz większy. Oburzenie tym faktem zostało w większości przykryte i zniwelowane zniesieniem przepisów prawnych wymierzonych przeciwko dewiacyjnym praktykom seksualnym, do czego walenie przyczyniły się raporty Kinseya, ale sprzeciw społeczny przeciwko molestowaniu dzieci pozostał, a tabela o numerze trzydzieści cztery, zamieszczona w studium Kinseya, potwierdza, że podczas zbierania danych opublikowanych w tej pracy ktoś bez skrupułów oddawał się praktykom molestowania dzieci.

Pisanie książki poświęconej męskim zachowaniom seksualnym rozpoczął Kinsey latem 1945 roku i kontynuował je przez kolejne dwa lata. Twierdził, że jego raport „jest przede wszystkim opisaniem tego, co robią ludzie”²⁶, nigdy jednak nie pokwapił się poinformować narodu, którzy ludzie co robią. Utrzymując, że jego raport jest tylko przedstawieniem postępowania przeciętnego człowieka, podczas gdy w rzeczywistości opierał się on na jego osobistej fascynacji obyczajami osób pokroju pana X, Kinsey dostarczył doskonałego narzędzia podkopywania moralności oraz zwiększenia politycznej kontroli, będącego konsekwencją tej zmiany.

3 kwietnia 1946 roku na spotkaniu zarządców Fundacji Rockefellera, po wysłuchaniu szczegółowej relacji na temat prac prowadzonych przez Kinseya, przyznano mu trzyletnią dotację w bezprecedensowej wysokości stu dwudziestu tysięcy dolarów. Gdy tylko Kinsey otrzymał ów grant, zatrudnił fotografów Clarence’a Trippa i Williama Dellenbacka na etatach „stałych członków obsady Instytutu”. Zakupił również bardzo drogi sprzęt fotograficzny, który Tripp i Dallenback wykorzystywali do robienia zdjęć Kinseyowi, członkom personelu oraz ochotnikom spoza Instytutu podczas oddawania się przez nich czynnościom seksualnym. Instytut Kinseya stał się w ten sposób częścią pornograficznego biznesu, a finansowała to Fundacja Rockefellera. Jediną osobą, która uznała to za rzecz nie do przyjęcia, był Warren Weaver, członek rady fundacji, który stał się zawziętym przeciwnikiem Kinseya. W późniejszym liście, datowanym na 7 maja 1951 roku, kiedy rada fundacji była głęboko podzielona w sprawie Kinseya i gotowa z nim zerwać, Weaver przypomniał kolegom, że on był przeciwko finansowaniu pornografii, to zaś oznacza, że ludzie ci mieli pełną świadomość, na co wtedy szły te pieniądze. Stawiał też zarzut, że „biblioteka literatury erotycznej stała się tak ważna, że stworzono i wyposażono kompletne laboratorium fotograficzne oraz zatrudniono

na pełen etat fotografa (mało brakowało, a powiedziałbym, pornografa), któremu płacono rocznie cztery tysiące osiemset dolarów²⁷.

Weaver kończy swój list stwierdzeniem: „z pełnym uzasadnieniem powiedzieć można, że RF opłaca ową kolekcję erotyki, a także działania bezpośrednio z nią powiązane. Ja zaś uważam, że nie musimy ani nie powinniśmy tego robić²⁸”.

Czym w istocie były owe „działania bezpośrednio z nią powiązane”, wyszło na jaw później. W roku 1980, w artykule, który ukazał się w przeznaczonym dla homoseksualistów piśmie „The Advocate”, Samuel Steward ujawnił, że filmowano go podczas sadomasochistycznych stosunków homoseksualnych²⁹. 8 października 1998 roku angielski Kanał 4 wyemitował film dokumentalny w reżyserii Tima Tate’a, zatytułowany *Tajna historia pedofilów Kinseya*. Clarence Tripp, człowiek zatrudniony przez Kinseya za pieniądze Rockefellerów, opisuje tam wydarzenie, podczas którego pan X (czyli pan Green) miał stosunek seksualny z dzieckiem, „które zgodziło się na kontakt seksualny”. Tripp nie wspomniał jednak, że według prawa dziecko nie może wyrazić zgody na kontakt seksualny z osobą dorosłą. Opowiada za to, że dziecko „krzyknęło, kiedy rzeczywiście do tego doszło”, gdyż „było bardzo młode i miało niewielkich rozmiarów genitalia, a Green był wyrośniętym mężczyzną o wielkim przyrodzeniu, więc był problem z dopasowaniem³⁰”. Jeżeli Tripp, zgodnie z tym, co powiedział, był świadkiem odbywania takich stosunków, to najprawdopodobniej również je filmował, gdyż na tym polegała jego praca. To zaś oznacza, że niepokój Weavera był jak najbardziej uzasadniony – Rockefellerowie płacili za filmowanie molestowania dzieci.

Z czasem, kiedy Kinsey coraz częściej przywoływał nazwisko Rockefellerów, a ich zaangażowanie w jego działalność pogłębiało się, sponsorzy Kinseya stawali się coraz bardziej niespokojni i mieli ku temu uzasadniony powód. Wbrew swojej intencji, aby pozostać anonimowymi, ukrytymi w cieniu inspiratorami społecznych przemian, Fundacja Rockefellera wyciągnięta została w blask reflektorów, a wszystko to głównie za sprawą manipulacji Kinseya, której powodem było z kolei dążenie do legitymizacji tego, co robił. 27 marca 1943 roku senator Harry S. Truman z Missouri na forum Senatu Stanów Zjednoczonych oskarżył Rockefellerów o zdradę z powodu prowadzenia przez nich interesów z niemieckim koncernem I.G. Farben. Niebawem w tych samych salach znów usłyszano podobny głos i w 7dużej mierze było to następstwem obsesyjnego dążenia Kinseya do okrywania swoich wynaturzonych ramion płaszczem społecznej aprobaty.

ROZDZIAŁ 4

NOWY JORK, 1947

Latem 1947 roku Thomas Merton i Jack Kerouac ukończyli pisanie swoich książek. Obie wylądowały w rękach tego samego redaktora, Roberta Giroux, który świeżo po zakończeniu obowiązkowej służby wojskowej w marynarce wojennej pracował wówczas w wydawnictwie Harcourt, Brace and Company. W ciągu roku autobiografia Mertona stała się bestsellerem 1948 roku i najlepiej sprzedającą się książką w całej karierze Giroux. Powieść Kerouaca *The Town and the Country* ukazała się dopiero rok później; miała umiarkowanie przychylne recenzje i średnio się sprzedawała. Latem 1947 roku dwudziestopięcioletni Kerouac postanowił jednak wyruszyć w autostopową wólczęgę po kraju, czyniąc z niej temat jedyne go swojego bestsellera, powieści *W drodze*, której pierwsze wydanie ukazało się w roku 1957. Obie te książki, każda na własny sposób, miały ogromną siłę oddziaływania. *Siedmiopiętrowa góra* była katolickim bestsellerem w kraju, w którym, według Michaela Motta, członkowie Kościoła katolickiego, „będący osobami publicznymi – z kilkoma wyjątkami – woleli bagatelizować fakt, że są katolikami”. Wydanie książki zbiegło się w czasie z uzyskaniem przez biskupa Fulton statusu gwiazdy telewizji, co samo w sobie w przypadku katolickiego biskupa było rzeczą niezwykłą. *Siedmiopiętrowa góra* dała powód do wielu dyskusji prowadzonych w środowiskach intelektualistów, a w Gethsemane, klasztorze trapistów niedaleko Bardstown w Kentucky, gdzie Merton szukał schronienia przed współczesnym światem, stale brakowało wolnych miejsc dla gości, którzy chcieli tam przenocować.

Nic nie świadczy o tym, że Kerouac czytał autobiografię Mertona, ani że zainteresowało go jej przesłanie. W tym samym czasie, kiedy Merton pisał o „ciemnym tyglu” Harlemu z jego „haszyszem, dżinem, szaleństwem, histerią i syfilisem”, z tego, co Merton postrzegał jako murzyński występek, Kerouac czynił nową religię hedonizmu, co w rezultacie doprowadziło do pojawienia się najpierw

generacji beatników, później zaś hippisów. W przeciwieństwie do Mertona, który widział w chrześcijaństwie remedium na bolączki Harlemu, Kerouac to, co murzyńskie, uważał za panaceum na wyobcowanie białych. Obie książki powstały w cieniu Harlemu, a choć ich przesłania były całkowicie rozbieżne, stanowiły jednak odzwierciedlenie faktu, że w latach czterdziestych kultura amerykańska znalazła się na rozdrożu.

6 lutego 1947 roku Alan Gregg przyjechał do Bloomington na „terapię”. Wcześniej Kinsey napisał do niego w liście: „Chciałbym, żeby zobaczył pan naszą bibliotekę i zbiór materiałów erotycznych na tyle dokładnie, aby zrozumieć, jakie znaczenie mają one dla projektu badawczego jako całości”. Ponieważ Alan Gregg był istotą ludzką, a w owych czasach tego, co Kinsey miał mu do pokazania, nie można było zobaczyć na każdym rogu ulicy, dezorientacja szefa działu medycznego Fundacji Rockefellera wywołana tym, co jako jeden z trzech mędrców ujrzał tam pięć lat wcześniej, teraz prawdopodobnie jeszcze się pogłębiła. Nie wiemy, jaka był jego bezpośrednia reakcja, ale Jones napisał, że Gregg „połknął haczyk”, a to oznaczało, że Kinsey w najbliższej dającej się przewidzieć przyszłości mógł nie obawiać się o dalsze finansowanie jego badań. Decyzja Gregga mogła wynikać z niezdrowych zainteresowań albo z obawy przed możliwością szantażowania go, ale nawet z tej perspektywy to, co proponował Kinsey było zbieżne z tym, o co chodziło Rockefellerom. Z punktu widzenia Fundacji Rockefellera, która posłużyła się Yerkesem, żeby finansować watsonowski behawioryzm jako sposób na zrozumienie i kontrolowanie ludzkich zachowań, Kinsey był człowiekiem zdolnym dać im to, czego dostarczenie inni tylko obiecywali. Jak pisze Jones: „Pojawił się w najodpowiedniejszym momencie, żeby skorzystać z dążenia fundacji do posłużenia się nauką jako narzędziem kontrolowania ludzkich zachowań”. Rockefellerowie promowali działalność i osobę Kinseya głosząc, że czynią to w imię nauki, ale ich późniejsze postępowanie nie pozostawia wątpliwości, że w kwestii seksualności nie interesowała ich naukowa prawda. Kiedy stało się oczywiste, że metody statystyczne, którymi posłużył się Kinsey, są całkowicie błędne, Rockefellerowie zorganizowali spotkanie z członkami Amerykańskiego Towarzystwa Statystycznego, aby Kinsey choć trochę zyskał na wiarygodności, zanim ukaże się jego raport na temat kobiet. Nie zrobili jednak niczego, żeby wyprowadzić z błędu opinię publiczną i uświadomić jej, że przedstawiony przez Kinseya obraz zachowań seksualnych Amerykanów jest w rzeczywistości fałszywy. Co więcej, w tym samym czasie, kiedy rada fundacji wiedziała już, że owe dane statystyczne są nieprawdziwe, Rockefellerowie zabiegali o dokonanie zmian w przepisach prawnych w całym kraju, uzasadniając to tymi właśnie danymi statystycznymi, w pełni świadomi, że są one fałszywe.

Kinsey, nie dość że zapewnił sobie pomoc finansową ze strony Fundacji Rockefellera, to wykorzystywał ich nazwisko na tyle sprytnie, że wydawcy z Nowego Jorku pchali się doń drzwiami i oknami, zabiegając o przywilej wydania jego książki. Kinsey ostatecznie zdecydował się na Saundersa – wydawnictwo medyczne z Filadelfii. Pod koniec 1947 roku W.B. Saunders Company przeprowadziło ba-

danie rynku, aby zorientować się, jaki powinien być nakład pierwszego wydania książki o zachowaniach seksualnych autorstwa entomologa z Uniwersytetu Indiana. Początkowo ustalono go na dziesięć tysięcy egzemplarzy, ale przed ukazaniem się publikacji, do czego doszło 5 stycznia 1948 roku, podniesiono go do dwudziestu pięciu tysięcy sztuk. 15 stycznia Saunders zamówił szósty dodruk – łącznie sto osiemdziesiąt pięć tysięcy egzemplarzy. Była to rzecz w przypadku wydawnictw medycznych niespotykana. Książka nosiła tytuł *Zachowania seksualne mężczyzny*, ale nazywano ją Raportem Kinseya. Dwieście tysięcy egzemplarzy pierwszego Raportu Kinseya sprzedało się w dwa miesiące po ich wejściu na rynek. Nic chyba lepiej nie unaocznia charakteru moralnych wyborów, przed którymi stał wówczas amerykański naród, niż ten oto fakt, iż zarówno katolicki konwertyta, który odsunął się od świata i schronił w klasztorze w Kentucky, jak i zawzięty antykatolicki fanatyk, który w okresie powojennym najbardziej chyba przyczynił się do podważenia seksualnej moralności, stali się autorami bestsellerów, adresując je do tych samych, skonfliktowanych wewnętrznie czytelników.

Latem i jesienią 1947 roku Kinsey sięgnął po narzędzie kontroli, które stworzył i które doskonale sprawdziło się w przypadku fundacji, stosując je tym razem w odniesieniu do prasy, przy okazji zaś dokonał rzeczy uznawanej za największy pijarowski wyczyn w historii Ameryki. Metoda była prosta: zaprosił dziennikarzy do Bloomington, pokazał im materiały pornograficzne i skłonił do opowiedzenia mu o ich życiu seksualnym. Lawrence Saunders uznał, że umiejętności Kinseya w radzeniu sobie z prasą graniczyły z cudem². I jakby tego było mało, Kinsey skłonił też dziennikarzy do podpisania trzynastopunktowej umowy, która dawała mu decydujące słowo w sprawie napisanych przez nich artykułów.

Patrząc z perspektywy czasu, jasne jest, że w chwili ukazania się Raportu Kinseya przeczytało go niewielu ludzi. Dziennikarze zostali wzięci na smycz, zanim uzyskali do niego dostęp, później zaś, pod okiem Kinseya, musieli w taki sposób cenzurować swoje artykuły, żeby Kinsey zezwolił na ich opublikowanie. W rezultacie w prasie pojawiło się mnóstwo pochlebnych recenzji, które całkowicie pomijały wszelkie niedostatki książki. W roku 1954 grupa statystyków z miazdzącą precyzją wykazała niereprezentatywność prób i danych, które przedstawił Kinsey. Aby to zobrazować, posłużymy się jednym tylko przykładem: swoje twierdzenie, że ortodoksyjni Żydzi są najmniej seksualnie aktywną ze wszystkich grup religijnych w USA oparł Kinsey na próbie liczącej pięćdziesiąt dziewięć osób z całych Stanów Zjednoczonych i wszystkie one miały wyższe wykształcenie. Kinseya przedstawiano jako całkowicie zwyczajnego, oddanego rodzinie człowieka, którego jedynym dążeniem jest dotarcie do naukowej prawdy. Jedną z prawdziwych rzeczy na jego temat, które mimochodem wówczas zostały ujawnione, jest stwierdzenie, że „żaden z typowych występków go nie dotyczy”. Ponieważ, nie licząc innych rzeczy, jedną z jego ulubionych praktyk było wsadzanie sobie szczoteczki do zębów do cewki moczowej i filmowanie siebie w trakcie tego zabiegu, w istocie trudno powiedzieć, żeby było to stereotypowe. W rezultacie mieliśmy do czynienia z jaskrawym przykładem dziennikarskiego zaślepienia i nierzetelności. Nawet po

trzydziestu dwóch latach nikt chyba nie dostrzegł, że tabela numer trzydzieści cztery z raportu dotyczącego kobiet jest świadectwem działalności przestępczej, a więc molestowania i znęcania się nad dziećmi.

To, dlaczego arcywnikliwi i spostrzegawczy ludzie z „New York Timesa” ignorowali, zatajali bądź pomijali ten fakt, można wytłumaczyć zakulisowymi powiązaniem tej gazety z raportem. Arthur Hays Sulzberger, wydawca „New York Timesa”, zasiadał w zarządzie Fundacji Rockefellera, kiedy ta zadecydowała o przyznaniu pieniędzy na finansowanie eksperymentów Kinseya, więc byłoby co najmniej rzeczą niezręczną i kłopotliwą przyznać, iż środki te zostały wykorzystane dla działalności przestępczej. Tak więc sprawę zamieciono pod dywan. Powiązania łączące „New York Timesa”, Rockefellera i Kinseya są jeszcze jednym przykładem konfliktu interesów, który umożliwił i spowodował, że Raport Kinseya stał się bestsellerem.

4 stycznia 1948 roku, w niedzielę poprzedzającą ukazanie się tomu omawiającego zachowania seksualne mężczyzn, „New York Times” zamieścił jego panegiryczną recenzję pióra Howarda A. Ruska, szefa centrum medycznego na Uniwersytecie Nowojorskim. Rusk zignorował zawarte w Raporcie oczywiste dowody przestępczych zachowań i wmawiał amerykańskiemu społeczeństwu, że wszystko, czego ich nauczono o seksie, było błędne, co właśnie udowodniła „nauka”, a świadectwem tego są dane statystyczne, które przedstawił Kinsey. Było to twierdzenie w oczywisty sposób fałszywe, ale Rusk miał także do powiedzenia rzeczy zgodne z prawdą. Poinformował czytelników gazety, że „kraj czekają głębokie zmiany obyczajowe”³. Była to słuszna diagnoza i odzwierciedlała zamiary socjotechników, którzy przygotowywali grunt po mające dokonać się zmiany, a Raport Kinseya traktowali jako ich najważniejszą część. Rockefellerowie interesowali się inżynierią społeczną, chcieli manipulować seksualnością, a Raport Kinseya miał być narzędziem, które przy obojętnej postawie kultury medialnej, w niedalekiej przyszłości to umożliwi.

Krótko po opublikowaniu Raportu Kinseya, na fali potajemnie manipulowanych przychylnych głosów prasy, Carnegie Institute wyasygnował środki na utworzenie Amerykańskiego Instytutu Prawa (American Law Institute), który miał być edukacyjną filią Amerykańskiego Stowarzyszenia Prawników (American Bar Association). Głównym zadaniem ALI miała być promocja czegoś, co określano mianem „wzorcowego kodeksu karnego”, a jednym z celów wzorcowego kodeksu karnego było zniesienie zapisów dotyczących występków seksualnych. W tym samym roku, kiedy ukazał się Raport Kinseya i założono American Law Institute, który miał wprowadzać w życie jego ustalenia poprzez zmianę przepisów karnych w każdym ze stanów, Morris Ernst, prawnik z ACLU opublikował książkę opartą na wynikach Raportu Kinseya. Jeśli wziąć pod uwagę czas potrzebny na przygotowanie jej do wypuszczenia na rynek, informacje w niej wykorzystane mógł uzyskać wyłącznie z poufnych źródeł informacji. Jego praca, zatytułowana *American Sexual Behavior and the Kinsey Report* wyszczególnia pięćdziesiąt dwa przestępstwa seksualne, które, zdaniem autora, należało wykreślić ze stanowych

kodeksów karnych; zaliczył do nich między innymi sodomie oraz rozpowszechnianie pornografii. Judith Reisman napisała o książce Ernsta: „Trzeba jasno powiedzieć”, że „nie mogłaby dotrzeć do czytelników tak szybko bez wcześniejszych uzgodnień i współdziałania potężnych jednostek i instytucji, w tym wpływowych agentów medialnych z Fundacji Rockefellera”⁴. Ernst, który pozostałą część roku 1948 spędził, zabiegając o poparcie ACLU dla proponowanych przez siebie zmian, nie pozostawił wątpliwości, że dla proponowanej przez niego destabilizacji porządku moralnego podstawowe znaczenie miał Raport Kinseya: „Całe nasze prawo i obyczaje w sferze seksualności opierają się na zaprzysięgłym dążeniu do ochrony rodziny, której podstawą jest ojciec. Jednak zachowania ujawnione przez Raport Kinseya całkowicie odbiegają od tego, co ogół przyjmował za właściwe i dopuszczalne”⁵. Rene Guyon, francuski prawnik i pedofil, w roku 1948 również opublikował książkę wzywającą do restrukturyzacji zasad moralności seksualnej. Podobnie jak praca Ernsta, zawierała ona materiały zaczerpnięte z Raportu Kinseya udostępnione przed datą jego oficjalnego ukazania się. Wstęp napisał orędownik Kinseya, Harry Benjamin. Nieustannie, do głów niczego niepodważających Amerykanów wbijano jedno i to samo: „Jeżeli nie chcemy zamykać oczu na prawdę albo zamknąć w więzieniach dziewięćdziesiąt pięć procent męskiej populacji, musimy całkowicie zrewidować nasze prawne i moralne kodeksy”. Kiedy ludzie z różnych źródeł słyszą taki sam przekaz, zaczynają skłaniać się ku przekonaniu, że jest on prawdziwy. W rezultacie pijarowskich zabiegów Instytutu Kinseya, Fundacji Rockefellera, „New York Timesa” i wszystkich współpracowników OSS, teraz uczestniczących w prowadzeniu walki psychologicznej w fundacjach, na uczelniach oraz w mass mediach, ludzie zewsząd zaczęli słyszeć to samo. W rezultacie w ich postawach stopniowo dokonała się zmiana, polegająca na odejściu od tradycyjnej moralności i akceptacji opartych na biologii i eugenicie poglądów szarych eminencji z ukrycia sterujących kulturą.

ROZDZIAŁ 5

NOWY JORK, 1947

Kenneth Rose do tego stopnia wziął sobie do serca sugestię Artura Packarda w sprawie „problemu katolickiego”, że, nie zwlekając, odpisał mu, zapewniając, że pieniądze przekazane przez Saucony zostaną wykorzystane wyłącznie na realizację realizowanego przez Planned Parenthood Programu Negro. Zapoczątkowany w lutym 1943 roku Negro Program to:

Ogólnokrajowy program oświatowy, uruchomiony, aby zapoznać przywódców murzyńskich z faktem istnienia oraz celami owych programów i pozyskać ich dla aktywnej współpracy w krzewieniu wśród Murzynów większego zrozumienia znaczenia świadomego rodzicielstwa dla ich zdrowia, dobra i bezpieczeństwa ekonomicznego¹.

Rockefellerowie byli gorliwymi zwolennikami Negro Program, a Planned Parenthood regularnie otrzymywała od Saucony Oil znaczne sumy na jego realizację. 6 marca 1943 roku Jeanette Jennigs Taylor napisała do żony Johna D. Rockefellera juniora i, dziękując za złożoną przez nią dotację, zauważyła, że „zwłaszcza teraz jest bardzo ważne, żeby wszystkim rodzicom dać medycznie nadzorowane możliwości kontroli urodzeń, aby mogli oni stworzyć silną i zdrową rodzinę, a zamiast liczebności naszej rasy, podnosić jej jakość”².

Poprzez finansowanie takich programów jak Harlem Project, Rockefellerowie mieli nadzieję zmniejszyć przyrost naturalny czarnej ludności. Wpływanie na murzyńskich duchownych okazało się stosunkowo łatwe, ale okazało się, że nie ma bezpośredniego przełożenia między tym, co mówili oni swoim wiernym, a zachowaniami członków ich kongregacji. Związek między tym, co głosili kaznodzieje, a postępowaniem ludzi nieuczęszczających do kościoła, był jeszcze bardziej problematyczny. Katolicy, z punktu widzenia Rockefellerów kolejna liczna grupa

mieszkańców USA o nazbyt dużym przyroście naturalnym, stanowili osobny problem. W ich przypadku, powiązanie między nauką Kościoła a zachowaniami seksualnymi wiernych było wyraźniejsze, ale wśród duchownych katolickich sprzeciw wobec stosowania antykoncepcji był zjawiskiem powszechnym. W obu przypadkach zmieniło się to w latach sześćdziesiątych, w pierwszym w wyniku wprowadzenia programów rządowych programu Walka z Ubóstwem, w drugim zaś w konsekwencji skorumpowania katolickiej inteligencji pieniędzmi przekazywanymi na rzecz katolickich szkół średnich i uczelni wyższych.

W roku 1947 ujawniła się bezwzględna, imperialistyczna natura sowieckiego komunizmu, który od roku 1917, kiedy to socjalistyczne dotąd pismo „The Masses”, kierowane przez Maxa Eastmana zaczęło popierać bolszewizm, zdobywał sobie coraz większe wpływy w amerykańskich kręgach intelektualnych. W latach trzydziestych zdominował je całkowicie. Później, wraz z podpisaniem paktu między Hitlerem i Stalinem oraz powojennym potępieniem komunizmu, którego dokonał Churchill i Truman, złudzenia rozwiały się, a rozczarowanie komunizmem było rozpowszechnione. W rezultacie, po raz pierwszy od trzydziestu lat, lewica utraciła jednoznaczny punkt odniesienia. Tak zwana kwestia murzyńska stanowiła istotną część lewicowego programu w USA, odkąd w roku 1920 John Reed na żądanie Lenina zaprosił Claude’a McKaya do wygłoszenia przemówienia podczas obrad Trzeciej Międzynarodówki. McKay przyjechał do Moskwy dopiero dwa lata później i współpraca z nim w istocie nigdy nie nabrała rumieńców. Mimo to jednak, niepowodzenie to nie zmienia faktu, że podnoszenie kwestii murzyńskiej stanowiło w owym czasie istotny punkt programu lewicy. W roku 1933 Nancy Cunard napisała, że „aktywniejsza część czarnej rasy uświadomiła sobie, iż to właśnie komunizm znosi owe bariery w taki sam sposób, w jaki likwiduje podziału klasowe. Komunistyczny porządek świata jest dla Murzynów rozwiązaniem problemów rasowych”³.

Poczynając od roku 1928, wraz z postanowieniem Kominternu, który uznał, że Murzyni stanowią odrębny naród w łonie amerykańskiego społeczeństwa, komuniści nadali wysoki priorytet pracy z czarną ludnością. To oni stali za masową kampanią społeczną zapoczątkowaną w 1931 roku i kontynuowaną w kolejnych latach, której celem było ocalenie „chłopców z Scottsboro”; pomagali również w tworzeniu Murzyńskiego Kongresu Narodowego. Pod koniec lat czterdziestych ich dominująca pozycja zaczęła jednak słabnąć. Po części wynikało to z uwarunkowań polityki międzynarodowej; Związek Radziecki nie był już sojusznikiem aliantów w wojnie przeciwko Hitlerowi. Było to też następstwem brutalnych metod, którymi posłużyli się komuniści, dążąc do zmonopolizowania kwestii murzyńskiej dla swoich celów. W latach trzydziestych wyrzucono z partii Richarda Wrighta. Ralph Ellison w swojej książce zatytułowanej *Invisible Man* wspominał o dwulicowości komunistów i manipulacjach, których się dopuszczali. Harold Cruse w *The Crisis of the Negro Intellectual* twierdzi, że „całkowity brak skuteczności [komunistów] w działalności społecznej uderzył mnie dopiero około 1950-1951 roku”⁴. Wydarzeniem, które zadecydowało o krytycznym nastawieniu

Cruse'a w stosunku do polityki prowadzonej przez partię, był zainspirowany przez lewicę bojkot Apollo Theater za wyświetlanie w nim antykomunistycznej satyry *Ninoczka**, z Gretą Garbo w roli głównej. Decyzję w tej sprawie podjęła „komunistyczna wierchuszka ze śródmieścia”, która wymogła podporządkowanie się jej na „uległym przywództwie murzyńskim z Harlemu”. Cruse nazywa ów incydent „niedorzecznym”, obrazuje on bowiem do jakiego stopnia to, co było ważne dla komunistów, rozmijało się z tym, co było istotne dla przeciętnych murzyńskich mieszkańców Harlemu, którym film z Garbo był całkowicie obojętny.

Pod koniec lat czterdziestych grunt pod istotną zmianę w stosunkach między Murzynami i lewicą był już przygotowany. Komuniści, którzy mieli dotąd monopol na kwestię relacji między czarnymi i białymi, tracili go, ponieważ nie wychodzili naprzeciw potrzebom żadnej ze stron. Czarni nie widzieli żadnych korzyści z bojkotowania *Ninoczki*, a białych Amerykanów bardziej interesowało to, co Murzyni są w stanie wnieść do kultury niż ich aktywność na rzecz komunistycznej partii, którą w sferze kultury postrzegano jako coraz bardziej zbędnego pośrednika. Michael Harrington opisuje zmiany, które dokonały się wówczas w wymiarze politycznym:

W latach trzydziestych był krótki okres, kiedy wydawało się, że komunistów i Brotherhood of Sleeping Car Porters** Randolpha łączy ta sama idea ruchu klasowego czarnych i białych robotników. Norman Thomas, towarzysz Randolpha, odegrał kluczową rolę w tworzeniu na Południu wspólnego związku dzierżawców i ubogich farmerów, sam Randolph zaś stał się najważniejszą postacią czarnych związków zawodowych. Kiedy jednak organizował ruch Marszu na Waszyngton i zmusił Roosevelta do wprowadzenia antydyskryminacyjnych przepisów w przemyśle zbrojeniowym, komuniści, odkąd został zaatakowany Związek Radziecki fanatycznie popierający II wojnę światową, oskarżyli go, że jest „faszystą”. Po II wojnie światowej, komuniści byli zaciekle prześladowani przez demokratycznych liberałów, takich jak Harry Truman i Hubert Humphrey, a także Joe McCarthy; część zbrodni stalinowskich została potwierdzona przez Chruszczowa i partia utraciła niemal wszystkie swoje dotychczasowe wpływy, tak pośród białych, jak i czarnych Amerykanów⁵.

To, co działo się na froncie politycznym, a *fortiori* dokonywało się również na froncie kulturowym. Polityka Partii Komunistycznej w Stanach Zjednoczonych była coraz bardziej oderwana od dążeń i białych, i czarnych obywateli. Czarni nie chcieli rewolucji, tylko poprawy swojej sytuacji i zmiany obowiązujących przepisów wprowadzonych po wojnie secesyjnej, a biała inteligencja, dla której

* Film jest antystalinowską komedią, wyreżyserowaną przez Ernsta Lubitscha. Główne role zagrali Greta Garbo i Melvyn Douglas. Film zarobił 2,2 miliona dolarów i zebrał pozytywne recenzje. Była to jedna z najsłynniejszych kreacji Grety Garbo, a jednocześnie jej ostatni triumf ekranowy. Za rolę *Ninoczki* Garbo dostała nominację do Oscara. Łącznie film uzyskał cztery nominacje (przyp. tłum.).

** Pierwszy związek zawodowy utworzony przez Czarnych w USA; inicjatorem jego powstania był Asa Philip Randolph (przyp. tłum.).

wzorcem byli Margaret Sanger i Max Eastman, uznała teraz, że bardziej niż prawda sytuacji ekonomicznej klasy pracującej interesuje ją kwestia wyzwolenia seksualnego. W rezultacie obie strony postanowiły zrezygnować z niepotrzebnego pośrednika, którym stała się partia. Komunizm stał się ideologią nieadekwatną do sytuacji, ponieważ w przededniu zimnej wojny nie umieścił na swoich sztandarach ani sprawy segregacji rasowej, ani seksualnego wyzwolenia. Murzyn jako paradygmat seksualnego wyzwolenia podnoszony w latach dwudziestych przez modernistów, a w latach trzydziestych przejęty od nich przez komunistów, nagle stał się symbolem, którego ciężar przewyższał zdolność lewicy do sprawowania nad nim kontroli – świadectwem tego była kariera Richarda Wrighta oraz książka Ellisona *Invisible Man*.

Jack Kerouac, zapewne po części intuicyjnie wyczuwając ową zmianę w układzie sił oraz nową atmosferę powojennych czasów, umiejętnie ją wykorzystał. Murzyn, który uwolnił się spod patronatu komunistów, w coraz większym stopniu był w stanie dyktować własne warunki na rynku kulturalnym i nawiązywać do wyobrażeń powstałych w okresie Harlemskiego Renesansu, co zdecydowanie lepiej odpowiadało uwarunkowaniom amerykańskiej sceny kulturalnej i było bardziej pociągające niż to, co teraz miała do zaproponowania lewica. Innymi słowy, komunistyczny ogon przestał kręcić psem. Lewica zdecydowała się stracić Partię Komunistyczną z piedestału, a w jej dotychczasowej roli coraz częściej ustawiała sobie Murzynów; ich sprawa dawała największą szansę zdyskredytowania społecznego i moralnego *status quo*, który ich zdaniem należało zdelegitymizować. Norman Mailer w roku 1957 napisał w *Białym Murzynie*, że „jedyną rewolucją, mającą jakiegokolwiek znaczenie dla dwudziestego wieku, będzie rewolucja seksualna”⁶. Następnie zaś, formułując wniosek, który kształtował się w umysłach lewicowców pod koniec lat czterdziestych, stwierdził, że „Hipster wywodzi się od Murzyna”⁷. Jazz, „filozofia funkcjonująca w podświatach amerykańskiego życia” „przeniknął do kultury” i ma „subtelny, ale przemożny wpływ na pokoleniową awangardę”, której głównym kanonem jest „niewiara w społecznie ujednolicone przekonania jednostek, trwałą rodzinę i zbożne życie uczuciowe”⁸. Transformacja ta dokonywała się przez ponad dwadzieścia lat. Zaczęła się w latach trzydziestych, a zakończyła pod koniec pięćdziesiątych.

Przełomowym okresem był koniec lat czterdziestych, kiedy Jack Kerouac wyruszył w swoją podróż. Zamiast Biggera Thomasa, murzyńskiego bohatera *Native Son*, który chciał zostać komunistą, główną postacią powieści *W drodze* jest Sal Paradise, biały, który wolałby być Murzynom.

Kerouac opisał swój pobyt w Denver, gdzie odwiedził go Robert Giroux, ten sam redaktor, który współpracował z Thomasem Mertonem przy *Siedmiopiętrowej górze*; omawiali wtedy zmiany, które trzeba wprowadzić do pierwszej powieści Kerouaca *The Town and the City*:

W pewien fioletowy wieczór szedłem cały obolały pośród świateł Dwudziestej Siódmej i Welton, w dzielnicy kolorowych w Denver, żałując, że nie jestem Murzy-

nem, czując, że najlepsze strony świata białych nie mają dla mnie dosyć ekstazy, dosyć życia, radości, ubawu, mroku, muzyki, nie mają dosyć nocy⁹.

Mniej więcej dwadzieścia lat później, skazany za gwałt Eldridge Cleaver, który deklarował, że był pod dużym wrażeniem książek Mertona i Kerouaca, przytoczył powyższy fragment *W drodze* oraz cytaty z *Siedmiopiętrowej góry* mówiący o „ciemnym tyglu” we własnej książce zatytułowanej *Soul on Ice*. Cleaver, będący niegdyś katolikiem, odniósł się do postawy autorów, którzy obaj byli katolikami, ale Merton kwestię murzyńską postrzegał jako sposób upowszechniania katolickiej nauki moralnej, Kerouac natomiast wykorzystywał ją dla głoszenia seksualnego wyzwolenia, mającego stanowić panaceum na upadek „białych”, czyli protestanckich, ideałów. W roku 1968, kiedy ukazała się *Soul on Ice*, Cleaver dokonał wyboru i gorliwie opowiedział się po stronie zwolenników wyzwolenia seksualnego, jednak dziesięć lat później, przeanalizowawszy poglądy lewicowców, liberacjonistów i terrorystów, w kolejnej swojej książce *Soul on Fire* wybrał ich przeciwieństwo, czyli chrześcijaństwo.

Pod koniec lat czterdziestych w Denver Kerouac żałował, że nie jest „Meksykaninem z Denver czy choćby biednym, zaharowanym Japońcem, kimkolwiek, byle nie... rozczarowanym białym człowiekiem”¹⁰. Obwinił się, że ma „białe ambicje”, które żywił całe swoje życie. Ich przeciwieństwem jest fantazjowanie o „śniadym kolanie tajemniczej, zmysłowej dziewczyny”. Kiedy mijają go „grupa Murzynek”, jego marzenie nieomal się ziściło, gdyż jedna z nich podeszła do niego, omyłkowo, być może z powodu półmroku biorąc go za kogoś o imieniu Joe. Zorientowawszy się jednak, że z kimś go pomyliła, wróciła do towarzyszek. Zdarzenie to dało Kerouacowi kolejny pretekst do narzekania na swoją „białość”: „Żałowałem, że nie jestem Joem. Byłem tylko sobą, Salem Paradise, smutnym, spacerującym w tych fioletowych ciemnościach, w ten niesamowicie upojny wieczór, żałując, że nie mogę się zamienić na światy ze szczęśliwymi, prostodusznymi, ekstatycznymi Murzynami Ameryki”¹¹. Pod koniec lat pięćdziesiątych, kiedy powieść Kerouaca stała się źródłem mody na beatników, Norman Podhoretz zauważył, że „miłość Kerouaca do Murzynów i innych ciemnoskórych mniejszości ma związek z jego kultem prymitywizmu”, co wydaje się raczej oczywiste; w dalszym ciągu swojego wywodu określił ową postawę mianem „odwróconej postaci trzymania czarnucha tam, gdzie jego miejsce”¹². Z perspektywy trzydziestu kilku lat trafniejsze jednak będzie stwierdzenie, że Kerouac reprezentował postawę dokładnie przeciwstawną. Opowiadał się wprost za „negryfikacją” amerykańskiej kultury. Podczas rewolucji kulturalnej, której istotą było obalenie moralnego porządku oraz hegemonii judeochrześcijańskiego Boga, który porządek ów stworzył, w Ameryce „czarne” obyczaje starano się przedstawić jako nową, lecz obowiązującą normę. I podobnie jak dwadzieścia lat wcześniej, za czasów Harlemskiego Renesansu, Murzyn, który wierzył w Boga oraz seksualną moralność i starał się stworzyć trwałą rodzinę, zostawał po prostu wyrzucany poza nawias swej rasy, a czynili to ludzie dążący do dechrystianizacji amerykańskiej kultury.

Jeśli przyjmiemy, że Merton, Kerouac i Cleaver – a wszyscy oni przynajmniej przez pewien okres w swoim życiu byli katolikami – na swój sposób byli buntownikami, którzy jednak zachowali życzliwy stosunek do chrześcijaństwa, łatwiej nam będzie określić, co w istocie oznacza słowo „biały/a”. Biała kultura to wytwór zsekularyzowanego protestantyzmu. Cleaver wspomina, że przebywając w więzieniu, chodził na msze, gdyż brali w nich udział Meksykanie, ale nie uczestniczył w nabożeństwach protestanckich, choć w jego przypadku wydawałoby się to bardziej naturalne z racji środowiska, z którego się wywodził (jego ojciec był duchownym). Cleaver nie chciał być uczestnikiem kultu wyznawanego przez białych. Merton w podobnie niepochebny sposób wyrażał się o „postępowej” kongregacji Kościoła Syjonu na Long Island, którego członkami byli jego dziadkowie. Wszystkich trzech pociągała w katolicyzmie jego powszechność, ponieważ miał on charakter międzynarodowy w takim wymiarze, który protestantyzmowi był niedostępny. Właśnie dlatego – inaczej niż protestanckie sekty – katolicyzm nie był „biały”. Kościoły protestanckie, z racji okoliczności towarzyszących ich powstawaniu, stały się *de facto* Kościołami narodowymi. Kościół anglikański był Kościołem narodowym i dlatego „białym”, podczas gdy hiszpański Kościół katolicki nigdy takim nie był, ani też stać się nim nie mógł. Cyprian Davis w książce *History of Black Catholics In the United States* napisał: „Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych nigdy nie był białym, europejskim Kościołem. Obecność Afrykanów wywierała wpływ na Kościół katolicki w każdym okresie jego historii”¹³. Handel niewolnikami w Nowym Świecie miał swoje doniosłe konsekwencje. W protestanckiej Ameryce Północnej murzyńscy niewolnicy nigdy nie zasymilowali się w społeczeństwie ani protestanckich grupach wyznaniowych, ponieważ fundamentem owego społeczeństwa był Kościół „narodowy”. Począwszy od Lutra, który w szesnastym stuleciu ustanowił ściśle niemiecki Kościół narodowy, protestantyzm tworzył tylko kolejne odmiany etnocentrycznego chrześcijaństwa, któremu brakowało kulturowej elastyczności, niezbędnej dla przyciągnięcia członków innych ras. Francuscy jezuita przybyli do Nowego Świata, żeby nawracać Indian. Angielscy purytanie, którzy zjawili się tam mniej więcej w tym samym czasie, z kilkoma chlubnymi wyjątkami (na przykład Johna Eliota, „Apostoła Indian”), nie przyjechali nawracać, ale dokonywać podboju.

Z powodu bliskich związków z władzami świeckimi, Kościoły reformowane nie potrafiły także przeciwstawić się naciskom współczesności. R.H. Tawney i inni piszą o stopniowym wycofywaniu się protestanckich kościołów z ich stanowiska w sprawie lichwy, był to jednak tylko symbol zmian dotyczących doktryny jako całości. To, w połączeniu z nastawieniem woluntarystycznym – dobrym tego przykładem jest stanowisko Lutra w kwestii wolnej woli – spowodowało, że większość wyznań protestanckich nie potrafiła zachować historycznego dziedzictwa wiary. W rezultacie rozmaite Kościoły stanęły w obliczu dylematu, czy być doktrynalnie „czystymi”, czy też nadążać za rzeczywistością ludzkiego doświadczenia. Purytanizm w Ameryce załamał się jeszcze przed końcem XVII wieku. Jonathan Edwards próbował przywrócić kalwinizmowi doktrynalną czystość

i skończyło się to tym, że nie osiągnął niczego. W XIX stuleciu przesiąknięty ideami niemieckiego idealizmu Emerson doprowadził już podupadający unitarianizm do jego logicznych konsekwencji, sytuujących go poza obrębem chrześcijaństwa. W XIX wieku protestantyzm w Stanach Zjednoczonych przeżywał kryzys podobny do tego, który dotknął go w wiktoriańskiej Anglii. Wiara utraciła związek z obyczajowością, pozostawiając jej wyznawców na łasce hipokryzji, co spowodowało, że rewolucja obyczajów stała się rzeczą nieuniknioną. W czasie prywatnej rozmowy Marka Twaina z przyjaciółką, kiedy wyjaśnił jej, w co wierzy, ona zapytała go, dlaczego nie ujawnia swoich poglądów drukiem. Odpowiedział jej na to pytaniem:

Zapytałem ją, czy spotkała kiedyś inteligentną osobę, która prywatnie wierzy w Niepokalane Poczęcie – rzecz jasna, nie spotkała; zapytałem także, czy było jej dane zobaczyć, żeby jakiś inteligentny człowiek miał dość śmiałości, aby publicznie zadeklarować swoja niewiarę w tę bajkę i ogłosić to drukiem. Oczywiście, nikogo takiego nie spotkała¹⁴.

Powyższy fragment pochodzi z pierwszego tomu biografii Maxa Eastmana. Z naszego punktu widzenia koleje jego życia są bardzo pouczające. Zaczął karierę jako socjalista i wydawca pisma „The Masses”, następnie przeszedł na bolszewizm, którym jednak rozczarował się, widząc, jaki obrót przyjęła rosyjska rewolucja. Pod koniec lat czterdziestych był już zażartym antykomunistą, a później pisywał w „Reader’s Digest” i „National Review”. Przez cały ten czas jednak, zmieniając barwy polityczne, pozostał zdecydowanym zwolennikiem rewolucji seksualnej. Eastman był synem dwojga kongregacyjnych duchownych. Żona Twaina uczęszczała do ich kościoła. Urodzony w roku 1880 Eastman należał do modernistycznego pokolenia, które problem utraty wiary wprowadziło na arenę publiczną. Kiedy Eastman i ludzie jego generacji opowiadali się za wolną miłością, kontrolą urodzeń czy bolszewizmem, intelektualiści starszego pokolenia, tacy jak Mark Twain, besztali ich za niedostatek dyskrecji, ale nie za głoszenie czegoś, co ich zdaniem byłoby niedopuszczalne moralnie.

„Biały” Kościół protestancki, zrodzony pod znakiem etnocentryzmu, przegrywał też walkę o zachowanie doktrynalnej integralności. Ponieważ oświecenie, które protestantyzm zaakceptował równie chętnie, jak inne zjawiska kulturowe, wierzyło w „postęp”, czyli uważało, że moralność jest relatywna i zmienia się w zależności od obiektywnych okoliczności historycznych, grzechy przeszłości w przyszłości bez trudu mogły się stać zaletami. Jako że dosłownie wszyscy czarni Amerykanie wyrastali w teź samej protestancko-oświeceniowej kulturze i większość z nich poznała chrześcijaństwo za pośrednictwem któregoś z protestanckich Kościołów, nieuchronnie musiało dojść do postawienia znaku równości między „białym” i chrześcijaninem. Stało się tak, ponieważ chrześcijaństwo kojarzono z wyznaniem protestanckimi. Gdy stało się „białe”, zaczęło się sekularyzować i padło ofiarą pseudonaukowych ideologii rasistowskich. Doktryna chrześcijańska została podporządkowana ideologiom, takim jak darwinizm oraz powiązanymi

z nim przekonaniami o supremacji rasowej białych, których rozkwit przypadł na koniec XIX oraz początek XX wieku. Oprócz „białej” wiary, kojarzonej z ideologią dotyczącą rasy, wierny wyznawał równie zakłamaną „białą” religię, która okazała się niezdolna do zachowania doktrynalnej ortodoksyjności zarówno w kwestiach dotyczących wiary, jak i moralności. Kiedy wiara zawiodła, musiała pojawić się presja, której celem była zmiana obyczajowości. Ujawnienie przez lewicę etnocentryzmu protestanckich Kościołów było najskuteczniejszym sposobem podważenia ich wiarygodności.

ROZDZIAŁ 6

DARTMOUTH, 1947

W roku 1947, nieco ponad dwa lata po tym, jak Kenneth Rose z Planned Parenthood próbował nakłonić Arthura W. Packarda do włączenia się do działań wymierzonych przeciwko katolikom, Paul Blanshard, pisarz średniego pokolenia, ukończył właśnie pisanie książki o Karaibach dla wydawnictwa Macmillan i, buszując w Baker Library na uniwersytecie Dartmouth, natknął się na czterotomową pozycję zatytułowaną *Moral and Pastoral Theology* pióra angielskiego jezuitę, Henry'ego Davisa. Na Blanshardzie szczególne wrażenie wywarły fragmenty poświęcone „księżowskiej medycynie”, i to do tego stopnia, że kiedy je czytał, „wytrzeszczał oczy ze zdumienia”, ponieważ Davis podawał „najbardziej szczegółowe i nienawistnie wsteczne zalecenia dla kobiet w położeniu”, a oprócz tego przedstawiał wskazania dotyczące „stosunku seksualnego bez antykoncepcji”¹. „Czy słyszał ktoś o czymś podobnym?” – zastanawiał się Blanshard. Później, jakby sam sobie odpowiadając na to pytanie, stwierdził, że z pewnością nie. Zdecydował podjąć się „rozmyślnie skandalizującego przedsięwzięcia, posługując się przy tym sposobami, które Lincoln Steffens i inni amerykańscy demaskatorzy wykorzystali dla ujawnienia finansowych nadużyć popełnianych w korporacjach oraz urządach publicznych Stanów Zjednoczonych”². Blanshard postanowił, że zdemaskuje Kościół katolicki.

Lincoln Steffens zasłynął wyprawą do Związku Radzieckiego, gdzie na kilka dziesięcioleci przed jego upadkiem, wszem i wobec oznajmił, że widział tam przyszłość i „ona się sprawdza”. Nie sprawdziła się. Blanshard najwidoczniej myślał podobnie. Analizował demograficzną przyszłość Stanów Zjednoczonych, ale obraz, jaki się z tego wyłonił, nie znalazł jego akceptacji. Jako że waspowska elita uczyniła antykoncepcję integralną częścią pożycia małżeńskiego, Ameryka znalazła się na prostej drodze do tego, by stać się państwem katolickim. W rezultacie, krótko po wizycie w Baker Library, Blanshard wszedł do pociągu i pojechał do

Biblioteki Kongresu, gdzie przez kilka kolejnych miesięcy poświęcił się zgłębianiu tajników katolickiej teologii moralności. Napisał później: „Zdałem sobie sprawę, że natrafiłem na najlepszy temat w całej mojej dziennikarskiej karierze”³.

W swoich wspomnieniach pominął jednak fakt, że to, co w swoim wydanym w 1949 roku bestsellerze *American Freedom and Catholic Power* określił mianem „katolickiego problemu”, nurtowało także wielu przedstawicieli jego warstwy społecznej i środowiska. Bezpośrednim powodem owego zaniepokojenia był wyrok Sądu Najwyższego z 1947 w sprawie znanej jako *Everson vs. Board of Education*, kiedy to skład sędziowski większością głosów pięć do czterech w uzasadnieniu wyroku napisanym przez sędziego Hugo Blacka uznał, że stan New Jersey może zwrócić rodzicom uczniów szkół katolickich koszty ich autobusowego dojazdu i powrotu ze szkoły. Wyrok ten wywołał oburzenie w środowiskach już wcześniej obawiających się wzrostu politycznej siły amerykańskich katolików i dał powód licznym artykułom i wstępniakom redakcyjnym ukazującym się w całym kraju, w których przedstawiano go jako upadek amerykańskiej demokracji, ponieważ opiera się ona na uspołecznieniu, które, jak wykazał John Dewey, dokonuje się w placówkach szkół publicznych.

Sprawa *Everson vs. Board of Education* była inspiracją dla powstania organizacji *Protestants and Other Americans United for the Separation of Church and State* (Protestanci i Inni Amerykanie Zjednoczeni na rzecz Rozdziału Kościoła i Państwa). Blanshard uznał tę nazwę za „niezręczną” i ostatecznie zmieniono ją na zgrabniejszą: *Americans United for the Separation of Church and State* (Ameryka Zjednoczona na rzecz Rozdziału Kościoła i Państwa). Blanshard został jej rzecznikiem i głównym przedstawicielem w walce przeciwko rzekomemu przejmowaniu kraju przez katolików. Posługując się terminologią z czasów niedawno zakończonej wojny, Blanshard twierdził, że Kościół katolicki sympatyzuje z faszyzmem, a niewykluczone nawet, że sam jest kryptofaszystowską organizacją i na dowód tego przytaczał zapisy umów konkordatowych, które Kościół podpisał z frankistowską Hiszpanią, Włochami Mussoliniego i hitlerowskimi Niemcami. W swojej drugiej książce, poświęconej temu samemu zagadnieniu, zatytułowanej *Communism, Democracy and Catholic Power*, zaatakował Kościół, zarzucając mu totalitaryzm w stalinowskim znaczeniu tego słowa. Watykan i Kreml nazwał „dwoma największymi dyktaturami na świecie”⁴ i podawał także w wątpliwość *bona fides* jednego z amerykańskich partnerów w antykomunistycznej krucjacie. Wspomniał później, że „jednym z podstawowych celów napisania tej książki było obalenie wyświechtanego twierdzenia, podnoszonego przez Kościół katolicki w Ameryce, że z racji tego, iż był on tak zawziętym wrogiem komunizmu, powinno się go teraz darzyć szacunkiem jako przyjaciela demokracji. Wyciągnąłem z tego zrozumiały wniosek, że demokracja powinna wystrzegać się obu tych postaci totalitarnych rządów”⁵.

Sprawa *Everson vs. Board of Education* zaowocowała nie tylko powstaniem organizacji podobnych do *Protestants and Other Americans*, ale skłoniła też Amerykańskie Towarzystwo Unitariańskie do zorganizowania w Waszyng-

tonie hucznej uroczystości na cześć Thomasa Jeffersona, w której uczestniczyło czterech sędziów Sądu Najwyższego, a stacje radiowe sieci NBC transmitowały ją na cały kraj. Jefferson jako Południowiec oraz właściciel niewolników nie mógł być idolem unitarian z Bostonu, niemniej był dla ich wysiłków postacią kluczową, a to za sprawą cytatu, zaczerpniętego przez unitarian z jednego z jego listów z roku 1801, w którym pisał o „murze oddzielającym państwo od Kościoła”. Głównym mówcą na waszyngtońskich uroczystościach był Frederick May Eliot, protagonista unitarianizmu, który żarliwie domagał się, aby chrześcijaństwo było „wolne od wszelkiej autokratycznej kościelnej kontroli nad umysłami i sumieniami jego poszczególnych wyznawców”⁶. Być może, obawiając się, że aluzja ta będzie dla audytorium mało czytelna, Eliot wyjaśnił później: „choć nie wymieniłem żadnej nazwy, nie miałem wątpliwości, że to, co miałem na myśli, zostało jasno zrozumiane przez hierarchów”, czyli katolickich biskupów.

Artykuły Blansharda poświęcone katolickiej potędze i wpływowi ukazały się w listopadowych numerach „The Nation”, lewicowego pisma, które kwestię wyzwolenia seksualnego uczyniło stałym tematem swoich zainteresowań. Nie powinno więc dziwić, że w wywołanej sprawą *Eversona* debacie o pomocy dla niepublicznych placówek oświatowych w rzeczywistości chodziło o kwestie związane z seksem, co Blanshard wyraźnie potwierdził w swoich wspomnieniach. Przyznając, że „pozornie katolicka argumentacja” na rzecz wspomagania szkół była „przekonująca”, Blanshard rychło przechodzi do sedna i tłumaczy, dlaczego „oświeceni i postępowi rodzice... nie powinni wspierać katolickiego systemu szkolnictwa”: „system ten jest częścią wielkiego konserwatywnego kompleksu z centrum w Rzymie, który, nie dając amerykańskim katolikom możliwości skutecznego wyrażenia odmiennego zdania, opowiada się przeciwko kontroli urodzeń, rozwodom, aborcji, szerząc wiele antynaukowych poglądów, które liberałowie uznają za nie do przyjęcia”⁷.

Jeśli uznać, że kwestia oddzielenia Kościoła od państwa w przypadku oświaty, tak katolickiej, jak i publicznej, miała wyraźnie seksualny podtekst, to samo powiedzieć można o życiu samego Blansharda. Urodził się w roku 1892 w Fredericksburgu w stanie Ohio, minutę przed swoim bratem bliźniakiem o imieniu Brand; jego ojciec był kaznodzieją, a o swojej rodzinie napisał, że „unieszczęśliwiła ją nadmierna religijność”⁸. Oczywiście jest jednak, że w czasach młodości tak nie uważał, ponieważ został duchownym, podobnie jak jego ojciec. I tak jak Max Eastman, który wywodził się z tego samego środowiska i przeszedł identyczny rodzaj przemiany światopoglądowej, ostatecznie opowiadając się za seksualnym libertynizmem, Blanshard opisuje wczesny okres swojego życia jedynie z perspektywy wyborów, które później uczyniły go takim, jakim był i w świetle których powołanie duchowne i chęć zostania kapłanem jawią się jako całkowicie niezrozumiałe. „Trudno mi pojąć, dlaczego wybrałem zawód duchownego” – napisał u schyłku życia w swojej autobiografii. Następnie, jakby odpowiadając samemu sobie, dodaje kilka zdań dalej: „Myślę, że miało to coś wspólnego z seksualną powściągliwością”⁹. Jak większość seksualnych rewolucjonistów, także Blanshard miał kłopoty

z odczytywaniem sensu własnych tekstów. W przeciwieństwie do Wilhelma Reicha, który, pracując w sex-polu w Berlinie i Wiedniu, nie miał wątpliwości, że idea Boga zniknęła z umysłów seminarzystów, którzy oddawali się seksualnym występkom, Blanshard nigdy nie pojął, że przyczyną jego odejścia od chrześcijaństwa i rezygnacji z pełnienia funkcji kapłańskich był brak seksualnej wstrzemięźliwości.

Blanshard napisał później, że jego życie zdominowały trzy rzeczy: religia, seks i polityka. Jego chrześcijański imiennik powiedział, ale w innym kontekście, że najważniejsza jest miłość. Siłą sprawczą wrogości Blansharda w stosunku do Kościoła katolickiego był seks. Atak na Kościół przyniósł mu sławę dokładnie w tym okresie historii, kiedy Kościół w Stanach Zjednoczonych był już na tyle silny, żeby przeciwstawić się ślepej niszczycielskiej sile eugenicznego protestanckiego lobby, powiedzieć mu „nie” i dać temu wyraz poprzez udaremnienie we wszystkich stanach uchwalenia przepisów sankcjonujących kontrolę urodzeń. Blanshard, kiedy stał się orędownikiem poglądów Protestants and Other Americans United for the Separation of Church and State nie był protestantem w religijnym tego słowa znaczeniu – nie wierzył nawet w istnienie Boga – był jednak protestantem w sensie etnicznym, a ponieważ wielu ludzi z jego środowiska, podobnie jak on odwróciło się od religii. Bez jakichkolwiek zahamowań mógł więc zostać rzecznikiem ich interesów etnicznych. Co ważniejsze, był nadal zdeklarowanym zwolennikiem wyzwolenia seksualnego, a rozdział Kościoła od państwa w postaci głoszonej przez środowiska „protestanckie”, stanowił po prostu jeden z frontów walki o jego urzeczywistnienie. Teologia „protestancka” w wydaniu Blansharda była z założenia negatywna. Stanowiła antytezę przekonań katolików. Ujawniło się to przy okazji sporu o kontrolę urodzeń. Już jako starzec Blanshard napisał: „Błogosławiona niechaj będzie pigułka! Być może w przyszłości któryś z historyków okrzyknie ją największym przyczynkiem szczęścia... a także upadku chrześcijańskiej monogamii”¹⁰. W roku 1950 chyba nikt nie dostrzegł niczego anormalnego w fakcie, że Blanshard, „protestancki” bojownik, głosi koniec instytucji chrześcijańskiego małżeństwa.

Przyszło mu to o tyle naturalnie, że sam z zapalem pracował nad niszczeniem własnych związków małżeńskich. Jako młody człowiek Blanshard ożenił się z koleżanką ze studiów na Uniwersytecie Michigan. Podobnie jak Shelley, Engels i Max Eastman, sięgnął po cytat z *Królowej Mab*; wspólnie z panną młodą przyrzekli sobie „żyć ze sobą, jak długo będzie trwać miłość”¹¹. Kiedy zrezygnował z pracy w kościele w Tampie na Florydzie, w roku 1917 bez grosza w kieszeni przyjechał z żoną do Nowego Jorku. Tam, jak wcześniej Margaret Sanger i Max Eastman, oboje oddali się lewicowej polityce oraz wolnej miłości, które promowano w „The Nation”. Niejakie pojęcie o tym, za czym wtedy opowiadał się „The Nation”, daje przywołany przez Blansharda cytat z książki Josepha Wooda Krutcha zatytułowanej *More Lives Than One*, w którym o „gejowskich krzyżowcach” (określenie to zyskało także konotację seksualną) z „The Nation” mówi się, że „wszyscy [są] liberałami, a nawet libertarianami i libertynami w osiemnastowiecznym, ale też często także we współczesnym znaczeniu tego słowa”¹². Oznaczało to oczywiście „całkowitą szczerą w małżeństwie”¹³ – eufemistyczne określenie

dla usprawiedliwienia cudzołóstwa. Krutch co prawda nawoływał później do zachowywania większej dyskrecji i mniejszej ostentacyjności w jego praktykowaniu, Blanshard uznał jednak, że on i jego żona nigdy nie mieli przed sobą niczego do ukrycia. Zawarli w tej sprawie umowę. „Po urodzeniu się naszych dzieci staliśmy się typowymi uczestnikami seksualnej rewolucji lat dwudziestych, bez wstydu i z radością odrzucaliśmy tradycyjalistyczne seksualne tabu”. Pod koniec życia Blanshard stwierdził proroczo, że „świat poszedł w nasze ślady – czyli jak i my zatracił moralność”¹⁴.

Blanshard, zanim napisał te słowa, był trzykrotnie żonaty. Miał wiele pozamałżeńskich romansów, a utrzymując je w relacjach interpersonalnych, przejawiał cechy, które określić trzeba mianem pewnej gruboskórności, a nawet brutalności:

Nie mogę powiedzieć, że moje pozamałżeńskie życie seksualne charakteryzowała wrażliwość lub polot; trudno je nawet nazwać cywilizowanym. Podniecony seksualnie samiec z natury nie jest łagodnym zwierzęciem. Jest coś bardzo okrutnego w egoistycznym męskim instynkcie, żeby zabiegać o pożądaną kobietę z szaleńczym zapalem, posiąść ją, a następnie porzucić. Ulegając temu instynktownemu zachowaniu, zdarzało się, że zadawałem głębokie rany [kobietom], nie w pełni zdając sobie sprawę z własnego wiarołomstwa¹⁵.

Powyższy fragment ma kluczowe znaczenie, o ile chcemy zrozumieć, na czym polega związek między seksem „wyzwolonym” z więzi małżeństwa a seksem jako formą kontroli. Libertyn, jeżeli obstaje przy zaspokajaniu własnych seksualnych zachcianek, staje się seksualnym drapieżnikiem, polującym na przedstawicielki przeciwnej płci i zadającym im „głębokie rany”, aby nasycić swoje żądze. Z chwilą zaakceptowania takiego stanu rzeczy, do czego doszło w okresie, kiedy Blanshard pisał autobiografię, od podporządkowywania sobie kogoś dla osobistej przyjemności już tylko drobny krok dzieli nas od systematycznego podporządkowywania sobie większych grup ludzkich dla osiągnięcia korzyści politycznych. Druga z wymienionych postaci manipulacji i kontroli wynika z pierwszej. Ponieważ cudzołóstwo zakłada takie pokierowanie partnerem, aby uzyskać na nie jego zgodę (w przeciwnym razie byłby to gwałt), otwiera to również drogę do sterowania ludźmi na szerszą, społeczną skalę.

Wyzwolenie seksualne tym właśnie w każdym razie zaowocowało w przypadku Paula Blansharda, który ostatecznie odszedł od socjalizmu, nigdy jednak nie wyparł się zaangażowania w sprawę seksualnego wyzwolenia. Co więcej, im ostrzej się za nim opowiadał, tym bardziej z wymiaru czysto osobistego przechodziło ono w sferę polityki. Manipulacja seksualna, której dopuszczał się, cudzołóżąc, rychło doprowadziła go do akceptacji jej formy politycznej, czyli eugeniki. Druga z nich była naturalną konsekwencją pierwszej, zarówno w jego osobistym przypadku, jak i grupy etnicznej, której poglądy wyrażał w swoich publikacjach; był jednym z synów protestanckich duchownych, którzy przez własną dekadencję postradali wiarę, a teraz obawiali się, że utracą pozycję i przywileje klasy

rządzącej na rzecz zbiorowości nadal wierzącej w odrzuconą przez nich Ewangelię i przewyższającej ich wskaźnikiem przyrostu naturalnego. Antykatolicka krucjata była wojną z moralnością seksualną prowadzoną przez ludzi, którzy w relacjach z partnerami odmiennej płci nauczyli się seksualnej manipulacji, teraz zaś zamierzali owe umiejętności wykorzystać globalnie dla uzyskania politycznych korzyści.

Po wszystkich postępowych zmianach, które dokonały się za mojego życia, kontroli urodzeń, sterylizacji na życzenie, wprowadzeniu liberalnych przepisów aborcyjnych i ułatwień w uzyskiwaniu rozwodu, uważam, że musi dojść do planowej ingerencji w ludzkie geny, aby stworzyć doskonalszego człowieka. Jestem nadal do tego stopnia zafascynowany możliwościami nowej eugeniki, że gdybym miał jeszcze raz przeżyć swoje życie, zostałbym genetykiem¹⁶.

Podobnie jak Margaret Sanger, która wygłosiła odczyt w kościele Maverick w Bostonie, Blanshard, który był tam pomocnikiem pastora, również karierę intelektualisty zaczynał w Nowym Jorku jako socjalista i liberał w okresie społecznego wrzenia poprzedzającego wybuch I wojny światowej, a masakra w Ludlow wstrząsnęła nim równie głęboko jak Sanger. Kolejne podobieństwo między nimi polegało jednak na tym, że tak w przypadku Sanger, jak i Blansharda, libertynizm stopniowo przeważał nad troską o prawa pracownicze robotników. Pod koniec życia Blanshard, podobnie jak Sanger, postrzegał sprawiedliwość społeczną wyłącznie przez pryzmat seksualności. Identycznie jak Sanger i Aleksandra Kollontaj projektował ludzkość jako całość i uznał, że ludzie muszą się wyzwolić dokładnie tak, jak on, czyli innymi słowy, powinni podporządkować się temu samemu, co on. Chciał ich zniewolić w taki sam sposób, w jaki on podporządkowany był własnym, nieokrzesanym namiętnościami.

Identycznie jak Margaret Sanger, Blanshard zauważył, że wyzwolenie seksualne prowadzi bezpośrednio do socjotechniki. Kiedy zamiast socjalizmu wyznacznikiem jego życia intelektualnego stała się eugenika, w roli głównych wrogów ludzkiego szczęścia zamiast kapitalistów obsadził katolików. Z rozbrajającą szczerością napisał: „Moje zainteresowanie eugeniką wiązało się ściśle z zainteresowaniem katolicyzmem oraz narastającym powątpiewaniem co do wartości mej wcześniejszej, raczej naiwnej wiary w socjalizm”¹⁷. Dla zobrazowania swojego rozczarowania socjalizmem Blanshard przywołuje cytat z powieści Romaina Gary’ego *Korzenie nieba*: „Jedyna rewolucja, w jaką wciąż wierzę, to rewolucja biologiczna. Postęp może zrodzić się tylko w laboratoriach biologicznych”¹⁸. Omawiając tekst Gary’ego, Blanshard twierdzi, że nadal opowiada się za społeczeństwem socjalistycznym, „ale nie potrafię wyobrazić sobie udanego socjalistycznego społeczeństwa bez wcześniejszego rozwiązania problemu ludnościowego”¹⁹. Słownictwo, jakim posługuje się dla opisanego owego problemu, zaczerpnięte jest ze słownika ruchu na rzecz eugeniki, który Blanshard eufemistycznie określa mianem „ruchu na rzecz jakości człowieka”. Wydawnictwo Beacon Press podpisało z nim umowę na napisanie książki, której tytuł roboczy brzmiał *Wprowadzenie do wartości człowieka*; miała być ona analizą szkodliwego skutku „jakościowej nadprodukcji gorszych

jednostek”²⁰. Książka ta jednak nigdy nie powstała, być może dlatego, że Blanshard, jak sam o sobie pisze, nie miał „nawet dostatecznej wiedzy, żeby popularyzować cudze idee”²¹, ale możliwe również z tego powodu, iż w okresie powojennym nie potrafił stawić czoła konsekwencjom wyznawanych przez siebie poglądów na eugenikę. Jednak dwadzieścia pięć lat później bez zmruczenia oka przyjął eugeniczną ideologię nazistów. „Hitler, głosząc eksterminację «niepełnosprawnych» i definiując niepełnosprawność w taki sposób, żeby zaliczyć do tej kategorii Żydów i liberałów, cofnął ruch na rzecz jakości człowieka o pokolenie wstecz”²². Blanshard, podobnie jak Rockefellerowie, w pełni akceptował doktrynę ruchu eugenicznego, ale tak samo jak oni uważał, że należy zmienić taktykę, gdyż po tym, co – kierując się identycznymi zasadami – zrobił Hitler, było to koniecznością. Teraz to, co Hitler próbował wymusić siłą, miało zostać zrealizowane dzięki zastosowaniu nowych, wypracowanych przez Watsona, Barneysa i grupę finansowanych przez Rockefellerów ekspertów od „teorii komunikacji” metod perswazji, której narzędziem i nośnikiem były mass media. Blanshard, równie zawzięty jak Hitler, pragnął uniemożliwić prokreację „niepełnosprawnych” i, aby to zrealizować, miał do dyspozycji z jednej strony behawioryzm Watsona, z drugiej zaś pragmatyzm Deweya, który był rozwinięciem psychologii Watsona i służył jej zastosowaniu w polityce.

Blanshard poznał Deweya, kiedy w roku 1917 studiował na Uniwersytecie Columbia. Niemal natychmiast zaangażował się w uprawianie socjotechniki inspirowanej jego pracami. Wiosną 1918 roku Blanshard i jego brat Brand zostali wybrani uczestnikami „wyjątkowego seminarium poświęconego filozofii, prowadzonym przez Johna Deweya na Uniwersytecie Columbia”²³. Jednym z jego kolegów był tam Albert C. Barnes, bogaty ekscentryk z Filadelfii, który zbił ogromny majątek na produkcji maści do oczu „Argyll” i dzięki temu zgromadził równie imponującą kolekcję sztuki impresjonistów, którą, pilnie strzeżoną, trzymał w swojej posiadłości w Bała Cynwyd w Pensylwanii i pokazywał tylko nielicznym wybrańcom. Socjotechniczne teorie Deweya zafascynowały go do tego stopnia, że zaproponował, aby seminarium odbywało się w pewnym budynku w Filadelfii, gdzie mogliby eksperymentować na polskich katolikach. Blanshard przedstawia Barnes’a jako „fanatycznego, nieomal niezrównoważonego psychicznie wielbiciela Johna Deweya i Bertranda Russella”, o samym projekcie pisze zaś, że chodziło w nim o „stworzenie czasowego ośrodka dla imigrantów”. Eksperyment rozpoczęto tego samego lata, w którym wystawiono przedstawienie *Tygiel narodów*, opisane przez Waltera Lippmana w *Public Opinion*. Zamiar Barnes’a, żeby odebrać Polakom poczucie ich przynależności narodowej i odwieść ich od lojalności względem swoich duchownych, spalił na panewce, a Blanshard i jego brat Brand wynieśli z tego poronionego eksperymentu niechęć do katolickich mniejszości narodowych i pragnienie zgłębiania metod socjotechniki, na rozwój której przez resztę stulecia, gdy wyniesiono ją już do rangi nauki o społeczeństwie, asygnowano sute gratyfikacje.

W roku 1925 Blanshard pojechał do Rosji, aby na własne oczy przyjrzeć się realizacji największego dwudziestowiecznego przedsięwzięcia inżynierii

społecznej. W późniejszym okresie życia, pisząc o Stalinie, który wówczas próbował przenieść rewolucję do Chin i w związku z tym rywalizował z chrześcijańskimi misjonarzami z Zachodu o dusze Chińczyków, powiedział, że był on „oderwanym od rzeczywistości lewicowym fundamentalistą, misjonarze zaś byli oderwanymi od rzeczywistości fundamentalistami z prawicy”²⁴. W owym czasie jednak Blanshard sympatyzował z tym, co działo się w Rosji, a zwłaszcza z „rewolucją wzorców dotyczących seksu i rodziny”; był tym „zafascynowany”, ponieważ, kiedy reżim zaczął promować wyzwolenie seksualne, wszystko wydawało się „stać otworem”²⁵ dla zmian. Na Blanshardzie szczególnie wrażenie wywarła działalność Aleksandry Kofłontaj, która wówczas wodziła rej w debacie o moralności seksualnej. Stwierdził później, że rewolucja seksualna w Rosji zakończyła się w roku 1936, w rzeczywistości jednak, podczas jego pobytu w ZSRR dobiegała kresu. Nie zorientował się w tym, ponieważ nie mówił po rosyjsku. Jako człowiek z zewnątrz i stojący z boku obserwator dostrzegł jedynie, że „Rosja stała się pierwszym wielkim krajem na świecie, który poprzez oficjalne działania władz wprowadzał szybkie zmiany w «burżuazyjnym» życiu rodzinnym i seksualnym”²⁶. Było to oczywiście przedsięwzięcie socjotechniczne, które w jego oczach, studenta Deweya i liberalnego socjalisty, musiało znaleźć uznanie. Gdyby uważniej wsłuchiwał się w prowadzoną wówczas debatę, miałby szansę dowiedzieć się, że wyzwolenie seksualne kosztowało wiele ofiar i krzywd. Pamiętając jednak o jego postawie wobec kobiet, polegającej na uzyskiwaniu od nich tego, czego chciał, nie bacząc na to, jak głęboko je rani, raczej nie ma powodu przypuszczać, że wziąłby to sobie do serca. W jego wspomnieniach wyraźnie widoczny jest podziw dla rosyjskiego eksperymentu, a przy tym całkowicie pomijane jest wszystko, co mogłoby w jakiś sposób zaszkodzić sprawie seksualnego wyzwolenia. Inaczej niż Reich, Blanshard nie dręczy się pytaniami o powody, dla których eksperyment ten się nie powiódł. Skoro był na to ślepy w roku 1973, gdy wszystkie dowody negatywnie świadczące o tamtym przedsięwzięciu były już znane, tym bardziej musiał ich nie dostrzegać w latach czterdziestych, kiedy przyczynił się do zapoczątkowania antykatolickiej kampanii, będącej kolejnym zabiegiem socjotechnicznym, tym razem przekładającą się na manipulacje w sferze dotyczącej seksualności, czego ukoronowaniem była rewolucja seksualna z lat sześćdziesiątych. „Tym, co w nowym, seksualnym wymiarze rewolucji wywarło na mnie największe wrażenie, była całkowita szczerść, z jaką młodzi ludzie omawiali poważne kwestie dotyczące seksu. W tych sprawach rozwinęli w sobie ten sam rodzaj otwartości, który pojawił się w Stanach Zjednoczonych pod koniec lat sześćdziesiątych, wówczas jednak było w tym mniej ekshibicjonizmu”²⁷.

Kampania antykatolicka, która rozpoczęła się niedługo po tym, jak Blanshard odszedł od socjalizmu, była kolejną szansą dla inżynierii społecznej. Narzędzia, którymi posługiwali się Amerykanie, były o wiele bardziej wyrafinowane niż te, którymi we wczesnych latach dwudziestych dysponowali Rosjanie. Kampania ta zbiegła się w czasie z powstaniem CIA – następczyni OSS z czasów zimnej wojny, która z kolei była organizacją sprawniejszą niż CPI działające podczas I wojny światowej. Ale ważniejsze nawet niż sama CIA i finansowanie „teorii komunikacji”

na uczelniach całego kraju było to, że ludzie z OSS, którzy nie przeszli do CIA, a objęli wysokie stanowiska w kierowniczych gremiach mass mediów, podzielali poglądy i obawy Paula Blansharda. Rekrutowani z grona członków elitarnych klubów, na przykład Skull and Bones, na najlepszych uczelniach, takich jak Yale i zatrudnieni w przemyśle telekomunikacyjnym oraz fundacjach non profit, ludzie ci, którzy psychologię wykorzystywać chcieli jako broń, wywodzili się z tej samej grupy etnicznej, co Blanshard, a w kwestiach dotyczących seksu i katolików dzielili jego liberalne poglądy i uprzedzenia.

W rezultacie katolicy czuli się dotknięci i oburzeni. Konflikt był nieuchronny. W roku 1947 na uniwersytecie Fordham, podczas uroczystości rozdania dyplomów, kardynał Francis Spellman z archidiecezji nowojorskiej, mówił o odradzaniu się natywizmu i stwierdził, że „fanatyzm kolejny raz atakuje żywotne organy najwspanialszego państwa na Ziemi, naszej ukochanej Ameryki”. Mimo że Spellman powiedział to przed ukazaniem się w „The Nation” artykułów Blansharda, uznał on później atak kardynała na *American Freedom and Catholic Power* za okoliczność, dzięki której książka ta stała się bestsellerem. Spellman wyczuwał narastanie antykatolickich nastrojów i wiedział, że wynikają one z niezadowolenia i zaniepokojenia waspów wzrostem politycznej siły katolików. Jej źródłem był przyrost naturalny, a eksplozja demograficzna, której początek przypadł na rok 1946 i która utrzymywała się przez kolejnych trzynaście lat, stanowiła realne zagrożenie (czego dowodem był wybór Johna F. Kennedy’ego na prezydenta), że o ile decydować będą o tym ściśle demokratyczne reguły, waspowska elita zostanie wymazana z mapy politycznej kraju. Kiedy ukazały się artykuły Blansharda, katolicy przypuścili kontratak, nawołując do bojkotu „The Nation”. Pismo odpowiedziało kontrkontratakiem; utworzono *ad hoc* komitet na rzecz obrony „The Nation” – na jego czele stanął poeta Archibald McLeish, a w skład komitetu weszli ówcześni przedstawiciele liberalnej elity, na czele z Eleanor Roosevelt i Leonardem Bernsteinem. Ulegając katolickim naciskom, zwłaszcza zaś presji ze strony kardynała Spellmana, Cyrus Sulzberger nie zgodził się na reklamowanie książki na łamach „New York Timesa”. Wojna kulturowa już się rozpoczęła, ponieważ jednak toczono ją w zgodzie z realiami tamtych czasów, była to skryta walka między pozornymi sojusznikami uczestniczącymi w antykomunistycznej krucjacie. I wtedy, i później była to niejawną wojną psychologiczną, w której kwestie związane z seksem stanowiły główny podtekst owej *Kulturkampf*i, mimo że podskórnie obecne, nigdy jednak nie pojawiały się w gazetowych nagłówkach. Jak pisał Blanshard w swojej autobiografii, „w tamtym czasie miałem nawet poczucie, że najpoważniejszą skazą katolickiej polityki była seksualna hipokryzja i ucisk”²⁸. Blanshard występował wtedy w obronie niedawno opublikowanego Raportu Kinseya, wskazując, że Krajowa Rada Kobiet Katolickich w roku 1948 określiła go mianem „obrazy amerykańskiego narodu”²⁹. Wspominał również o legislacyjnych kampaniach, jakie toczyły się w całym kraju, opisując klęskę próby uchwalenia w 1948 roku „poprawki w sprawie kontroli urodzeń”, którą „w całym Massachusetts przedstawiano jako niemoralne prawodawstwo i przepisy wymierzone przeciwko dzieciom”. Blanshard wysnuł

stał wniosek, że „sprzeciw Kościoła wobec kontroli urodzeń stał się obecnie najważniejszym elementem jego postawy w kwestiach związanych z seksualnością”.

Blanshard stara się stworzyć wrażenie, że pomysł antykatolickiej krucjaty wyszedł od niego, oczywiście jest jednak, że był on tylko częścią większego ruchu i w żadnym razie nie może pretendować do miana jego inicjatora. Jasne jest również, że ludzie niegdyś pracujący w OSS, wspólnie z innymi specjalistami w dziedzinie manipulacji psychologicznej, wszczęli w prasie debatę na temat moralności seksualnej oraz systemu oświatowego, który miał je upowszechnić, mając w zanadru z góry przygotowane tezy i ostateczny jej wynik. W obliczu tak zorganizowanego i zmasowanego ataku katolicy byli po prostu bez szans. Ale i tak z perspektywy czasu walka ta wydaje się prowadzona *fair* w porównaniu z tym, do czego doszło dwadzieścia lat później, kiedy nawet katolickie ośrodki i organy opiniotwórcze zostały zmanipulowane od wewnątrz. Simpson mówi wyraźnie, że środowisko pracowników wywiadu było w USA nader specyficzną grupą, której przyświecały wyraźne i bardzo konkretne cele. Ludzie ci w dużej części wywodzili się z uniwersytetu Yale, a zwłaszcza z sekretnych stowarzyszeń, jak wspomniane Skull and Bones; większość swoich osiągnięć i wiedzy na temat metod prowadzenia wojny psychologicznej OSS zawdzięczało badaniom, które w latach trzydziestych finansowała Fundacja Rockefellera. Wielu pracowników OSS przeszło po jej utworzeniu do CIA, spora ich liczba zajęła się jednak teorią komunikacji, która jest eufemistycznym określeniem wojny psychologicznej. Czynili to nie tylko jako naukowcy-teoretycy, lecz działali także tam, gdzie ich umiejętności miały większe i konkretne zastosowanie w praktyce. W roku 1953 jeden z byłych pracowników OWI napisał, że jego koledzy są teraz:

wydawcami „Time’a”, „Look”, „Fortune” i kilku dzienników, redaktorami w „Holiday”, „Coronet”, „Parade”, „Saturday Review”, „Denver Post”, „New Orleans Times-Picayune” i innych pismach; szefami „Viking Press”, „Harper & Brothers”, „Farrar”, „Straus and Young”; laureatami trzech holywoodzkich Oscarów, jeden dwukrotnie otrzymał Nagrodę Pullitzera, inny jest szefem rady nadzorczej CBS, a około tuzina z nich piastuje kierownicze stanowiska w mediach; jeden z nich jest głównym autorem przemówień Eisenhowera, a kolejny szefem międzynarodowego wydania „Reader’s Digest”; co najmniej sześciu to wspólnicy w dużych agencjach reklamowych, kilku jest uznanymi socjologami³⁰.

Co bardziej istotne, ludzie z OSS zatrudniali się, a nierzadko otrzymywali kierownicze stanowiska w najważniejszych fundacjach: Forda, Rockefellera, Carnegiego, te zaś z kolei subsydiowały większość badań socjologicznych oraz dotyczących teorii komunikacji. W roku 1939 Fundacja Rockefellera opłaciła cykl tajnych seminariów, których celem było „wypracowanie «demokratycznej profilaktyki», która uodporni dużą grupę ludnościową amerykańskich imigrantów na propagandę państw Osi oraz Sowietów”³¹. Pouczające jest tu wykorzystanie słownictwa z zakresu higieny społecznej. Prowadzący wojnę psychologiczną wysoko cenili naukę mówiącą, że postępowanie w higienie fizycznej może towarzyszyć ich

psychologiczny odpowiednik, a to da im zwycięstwo w toczonej przez nich walce. W tajnych seminariach z roku 1939, które organizowała Fundacja Rockefellera, uczestniczyli uczeni o największym dorobku w dziedzinie nauki o komunikacji, których chciano pozyskać dla zjednania akceptacji społecznej dla wojny przeciwko nazistowskim Niemcom. Dostrzec w tym można stały i spójny *modus operandi* użyty już w działalności Biura Higieny Społecznej, w latach czterdziestych wykorzystany w odniesieniu do badań Kinseya, a we wczesnych latach sześćdziesiątych zastosowany w kontekście tajnych konferencji poświęconych antykoncepcji, które organizowano na Notre Dame University. W każdym z tych przypadków uniwersytecka „nauka” posłużyła jako przykrywką dla wojny psychologicznej wymierzonej przeciwko konkretnym zbiorowościom etnicznym lub religijnym.

Mimo iż ludzie zajmujący się prowadzeniem wojny psychologicznej, którzy obsadzili posady w CIA, fundacjach oraz katedrach uniwersyteckich, w latach pięćdziesiątych stali się równie zawziętymi antykomunistami, jak w latach czterdziestych byli antyfaszystami, ich stosunek do Kościoła katolickiego niezmiennie cechowała daleko idąca nieufność i podejrzliwość. Wielu z nich uważało, że Rzym jest dokładnie takim samym wrogiem amerykańskich swobód, jak Moskwa, i mówili o tym publicznie, nie bacząc zupełnie, jakie szkody wyrządza to wspólnemu frontowi przeciwko komunizmowi. Karl Barth, wybitny protestancki teolog, który miał w USA wielu zwolenników, stwierdził: „Prawdę powiedziawszy, dostrzegam między nimi pewien związek”. Mówił oczywiście o katolicyzmie i komunizmie. „Oba są totalitarne; oba chcą zaważnąć człowiekiem. Komunizm wykorzystuje niemal identyczne metody organizacji (przejęte od jezuitów). Oba przykładają ogromną wagę do tego, co zewnętrzne. Z nich obu jednak dla protestantyzmu niebezpieczniejszy jest rzymski katolicyzm. Komunizm przemienie; rzymski katolicyzm jest zjawiskiem trwałym”³².

Przytoczone poglądy unaoczniają nam, że antykomunistyczny sojusz Kościoła katolickiego i Stanów Zjednoczonych był równie kruchy i nietrwały, jak przymierze USA ze Związkiem Radzieckim zawiązane przeciwko faszyzmowi. Stało się jasne, że Amerykanie to naród zróżnicowany wewnętrznie, który należy w rozmaity sposób mobilizować dla osiągnięcia wytyczonych celów, a wojna z faszyzmem była tego dobrym przykładem. Po jego pokonaniu w roku 1945 ukształtował się skomplikowany układ trzech stron, którego uczestnicy byli zdecydowani toczyć zimną wojnę na dwóch frontach. Każdy z nich zawiązywał rozmaite aliansy w zależności od potrzeby chwili. I tak, po zwycięskim zakończeniu Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, Związek Radziecki znalazł się w stanie wojny zarówno ze Stanami Zjednoczonymi (i ich sojusznikami), jak i z Kościołem katolickim, którego chciał pozbawić wpływów w Europie Wschodniej, zwłaszcza w takich krajach, jak Polska i Chorwacja. Kościół katolicki również toczył walkę na dwóch frontach, których zapowiedź odczytać można, uważnie studiując kolejne encykliki społeczne, począwszy od wydanej w 1891 roku *Rerum Novarum*, aż po opublikowaną w 1931 roku *Quadragesimo Anno*. W pierwszym z tych dokumentów Leon XIII stwierdził dosyć wyraźnie, że zarówno liberalizm, jaki praktykowano w dzie-

więtnastowiecznej Anglii, jak i komunizm sprzeczne są z prawidłowym porządkiem społecznym; co więcej, papież posunął się nawet do stwierdzenia, że liberalizm jest źródłem bolszewizmu. Obawy Piusa XII wobec komunizmu, które wyniósł z czasów, gdy był nuncjuszem papieskim w Monachium i w roku 1919 omal nie został zamordowany przez bolszewicką tłuszcę, kazały mu zawierać strategiczne sojusze z liberałami, nigdy jednak nie utożsamiał ich interesów z interesami Kościoła katolickiego.

O ile komuniści toczyli wojnę zarówno z Kościołem katolickim, jak i z kapitalistycznymi mocarstwami, a we wczesnym okresie zimnej wojny łączyli jedno z drugim, sytuacja w Stanach Zjednoczonych była jeszcze bardziej skomplikowana, ponieważ znaczna część Amerykanów – pod koniec lat czterdziestych osiemnaście procent – była wyznania katolickiego, a podczas II wojny światowej w walce udowodniła swój patriotyzm. Klasa rządząca w USA, czyli waspowie – elita wywodząca się z najważniejszych odłamów protestantyzmu – zawsze traktowała katolików podejrzliwie, a po zakończeniu II wojny światowej ich zaniepokojenie dodatkowo powiększał fakt, że przyrost naturalny katolickiej społeczności zaczął gwałtownie wzrastać.

W rezultacie, powstanie CIA i jej zainteresowanie wojną psychologiczną zbiegło się w środowiskach ludzi związanych z wywiadem z coraz większą niechęcią do katolików. Jeśli przyjrzymy się konkretnym nazwiskom, okaże się, że tych samych ludzi, którzy prowadzili krucjatę przeciwko komunizmowi, niepokoił też „problem katolicki”. Blanshard był świadom komunistycznego niebezpieczeństwa, ale swojej niechęci do katolików nie zamierzał podporządkowywać idei wspólnego frontu przeciw Sowiecom. Nawet powierzchowna lektura *American Freedom and Catholic Power* nie pozostawia wątpliwości, że w katolikach widział takie samo zagrożenie dla „amerykańskiej wolności”, jak w komunistach. Dlatego już w początkowej części swojej książki wysnuł taką oto konkluzję:

Część czytelników, którzy zgadzają się z każdym faktem przywołanym przeze mnie na tych stronach, może jednak kwestionować sens omawiania obecnie tych kwestii publicznie z powodu krytycznej sytuacji międzynarodowej, gdy demokracje zachodnie stają do walki z rosyjskim komunistycznym agresorem. Woleliby oni, aby do czasu zażegnania obecnego kryzysu nie mówić o antydemokratycznym programie Watykanu, uważają bowiem, iż Kościół katolicki, mimo wszystkich jego przewin, jest niezwykłym bastionem stojącym na drodze wojującego komunizmu. Szanuję szczerze takiego postawienia sprawy i podzielam przekonanie większości Amerykanów, że rosyjskiej agresji trzeba stawić zdecydowany opór. Nie wierzę jednak, że lęk przed jedną z autorytarnych potęg usprawiedliwia zawarcie kompromisu z drugą, zwłaszcza zaś wtedy, gdy może on zostać wykorzystany dla umocnienia się w wielu państwach klerykalnego faszyzmu. Oczywiście w tym kraju akceptacja jakiegokolwiek postaci autorytarnej władzy osłabia ducha demokracji, a naruszenie demokratycznego porządku może posłużyć innym za precedens. W dłuższej perspektywie zdolność obrony amerykańskiej demokracji przed komunistyczną dyktaturą musi opierać się na wolności kultury³³.

Fakt, że Kościół zdolny był funkcjonować w kontekście dowolnej formy rządów, Blanshard mylnie interpretował jako „oportunizm” i stawiał pytanie, czy w przyszłości Kościół przypadkiem nie zmieni zdania i nie będzie kolaborował z komunistami. „Z tego, co piszą jawni apologetyci katolicyzmu w Europie i Ameryce, wynika, że jeśli zaszłaby taka konieczność, gotowi są aprobować Marksę tak samo, jak kiedyś zrobili to z Arystotelesem” – napisał Sidney Hook, z czym oczywiście Blanshard w pełni się zgadzał. Hook prawidłowo przewidział rozkwit teologii wyzwolenia, który miał miejsce w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, nie rozumiał jednak, że zdecydowane potępienie komunizmu w *Quadragesimo Anno* znalazło najpierw rozwinięcie teoretyczne, później zaś przełożono je również na praktykę.

Blanshard i Hook mieli jednak rację pod tym względem, że Kościół nie opowiadał się za żadną z form rządów, a już z pewnością nie za demokracją w wydaniu amerykańskim, która w oczach Blansharda uchodziła za świętość. Kościół nie był też zwolennikiem fabiańskiego* socjalizmu, z którego wyrastały polityczne poglądy Blansharda. On sam nie zauważył, że jego książka pod wieloma względami była samosprawdzającą się przepowiednią. Wzrost antykatolickich nastrojów wśród elity, liberalnych warstw amerykańskiego społeczeństwa, był niemal pewną gwarancją, że antykomunistyczny sojusz rozpadnie się pod koniec lat pięćdziesiątych, z pewnością zaś w połowie lat sześćdziesiątych, ponieważ Kościół zaczął rozumieć, że największe niebezpieczeństwo zagraża mu ze strony „przyjaciół”.

Blanshard kibicował masonskim prześladowaniom Kościoła w Meksyku, a zarazem nie mógł pogodzić się z tym, że Kościół był w stanie wymóc embargo na dostawy broni dla republikańskiej Hiszpanii. Irytujący dla niego był fakt, że arcybiskup Fulton J. Sheen występował w telewizji w czasie najwyższej oglądalności, dzięki czemu mógł „bezpłatnie szerzyć insynuacje i wypowiedzi wymierzone przeciwko politycznemu i religijnemu liberalizmowi, kontroli urodzeń, umiarkowanym przepisom rozwodowym, rządowi Jugosławii i innym rzeczom, które wzbudzały jego gniew”. „W tym programie nie cenzuruje się ani monsignora Sheena, ani innych katolickich prelegentów” – stwierdza Blanshard, wyraźnie proponując wprowadzenie cenzury, którą przecież ostro potępiał w przypadku praktykowania jej przez katolickich duchownych.

Bezpośrednim impulsem do napisania książki były dla Blansharda wyroki Sądu Najwyższego w sprawach *McColluma* i *Eversona*, które pozornie sankcjonowały pomoc dla katolickich szkół. W rzeczywistości jednak obawy Blansharda koncentrowały się wokół kwestii związanych z demografią, seksem i moralnością. Katolicy, w przeciwieństwie do swoich lepiej ustawionych społecznie i zamożniejszych protestanckich ziomeków, nie akceptowali sztucznej kontroli urodzeń. Skutkiem tego było zjawisko, które ludzie pokroju Blansharda eufemistycznie określali

* Fabianie, Fabian Society, angielskie stowarzyszenie reformistyczne, założone w 1884 w Londynie przez grupę intelektualistów, dążące do stopniowego przekształcenia ustroju kapitalistycznego w socjalistyczny. Pod koniec XIX wieku Fabian Society liczyło około trzech tysięcy członków w Londynie i około czterdziestu tysięcy na prowincji (przyp. tłum.).

mianem „zróżnicowanej płodności”. Przyrost naturalny katolików był wyższy niż protestantów, i gdyby stan taki się utrzymał, Stany Zjednoczone rychło stałyby się państwem katolickim, a perspektywa taka w przedstawicielach rządzącej warstwy waspów wywoływała dreszcz przerażenia. „Jakie są rzeczywiste perspektywy przejścia władzy w USA przez katolików?” – pytał Blanshard.

Dwadzieścia lat temu Bertrand Russell powiedział, że jego zdaniem Kościół rzymsko-katolicki zdominuje Stany Zjednoczone „w ciągu kolejnych pięćdziesięciu albo stu lat siłą zwykłej liczebności”. Wielu katolickich przywódców podchwyciło tę przepowiednię. Ojciec James M. Gillis, redaktor pisma „Catholic World” w roku 1929 przewidywał, że „nim wymrze obecne młode pokolenie, Ameryka będzie głównie katolicka”³⁴.

Niepokoje Blansharda związane z potęgą katolików nie wynikały po prostu z liczby ich dzieci, lecz z tego, że – aby posłużyć się określeniem kulturowego rewolucjonisty lat sześćdziesiątych, Leo Pfeffera – wydają się tak „monolityczni” w kwestii wyznawanych wartości oraz na poziomie organizacji. To właśnie niepokoiło Blansharda, ponieważ „w naszym indywidualistycznym narodzie, żeby kontrolować rząd, ściśle jednorodnej organizacji politycznej nie potrzeba liczebnej przewagi”. Dlatego „największą nadzieją hierarchii na przekształcenie katolickiej mniejszości w większość jest zróżnicowany wskaźnik urodzeń”. Następnie powołuje się na wypowiedzi katolików, które zdają się potwierdzać jego najgorsze obawy:

Wielebny John J. Bonner, diecezjalny superintendent szkół w Filadelfii, w 1941 roku chełpił się, że wzrost przyrostu naturalnego katolików w Filadelfii był w roku poprzednim o ponad połowę wyższy, niż wzrost ogółu ludności, a Filadelfia „w stosunkowo niedługim czasie będzie w pięćdziesięciu procentach katolicka”... Jeżeli podana przez niego dysproporcja we wskaźnikach urodzeń utrzymywałaby się dalej, Stany Zjednoczone w krótkim czasie stałyby się państwem katolickim³⁵.

Przeczytawszy te wywody, McGeorge Bundy dołączył do Johna Deweya, Alberta Einsteina oraz Bertranda Russella i, wychwalając książkę Blansharda, uznał ją za „niezwykle pożyteczną”³⁶. Bundy był wówczas profesorem Harvardu, ale wcześniej należał do Skull and Bones w Yale, był także prezesem Fundacji Forda i, co dosyć dziwne, członkiem administracji Johna F. Kennedy’ego, pierwszego katolickiego prezydenta Stanów Zjednoczonych. Na nim też spoczęła odpowiedzialność za śledztwo w sprawie zabójstwa Kennedy’ego; był także jedną z najważniejszych postaci zamkniętych kręgów tworzących liberalny establishment USA, toczących wojnę z komunizmem i katolicyzmem jako głównymi zagrożeniami dla amerykańskiej wolności.

Na początku lat pięćdziesiątych rząd Stanów Zjednoczonych wydawał na wojnę psychologiczną miliard dolarów rocznie. Simpson stwierdza wyraźnie, że dużą część tych pieniędzy wykorzystano nielegalnie w „czarnych” operacjach wymierzonych w amerykańskich obywateli. Nie mówi jednak o tym, że z analizy zamkniętej

natury środowisk establishmentu CIA, fundacji i świata akademickiego wynika jasno, że tymi, którzy prowadzili wojnę psychologiczną i tymi, którzy obawiali się „problemu katolickiego”, byli faktycznie ci sami ludzie. Oznaczało to, że kiedy Rzym współdziałał ze Stanami Zjednoczonymi w antykomunistycznej krucjacie, jako siła polityczna działał w tym kraju na własną szkodę. Stawało się to tym bardziej oczywiste, kiedy fundacje kontrolowane przez Rockefellera, później zaś rząd Stanów Zjednoczonych, a na koniec Organizacja Narodów Zjednoczonych coraz aktywniej angażowały się w promowanie kontroli urodzeń. W połowie lat sześćdziesiątych katolicy, którzy uważali się za patriotycznych antykomunistów, również zaczęli optować za tym samym, co było przecież jawnie sprzeczne z nauczaniem Kościoła. Jaskrawość tej antynomii łagodziło tylko to, że był to proces stopniowy i rozłożony w czasie.

Doktor Tom Dooley jest jeszcze jednym przykładem katolika-antykomunisty, którego w owym czasie promowało CIA. Świadectwem jego powiązań z Notre Dame, kolejnym źródłem pieniędzy z fundacji, które wykorzystywano do kwestionowania stanowiska Kościoła katolickiego w sprawie antykoncepcji, jest list Dooleya do Theodore Hesburgha, ówczesnego prezesa Notre Dame, którego kopia znajduje się w grocie sanktuarium w Lourdes. Jednocześnie ta sama CIA, która promowała Dooleya, zamieszana była w zabójstwo Ngo Dinh Diema, antykomunistycznego prezydenta Wietnamu, lecz jednocześnie „złego” katolika. Na początku lat sześćdziesiątych antykomunizm stał się skutecznym narzędziem uporania się z „katolickim problemem”. Kiedy Stany Zjednoczone czynnie zaangażowały się w propagowanie kontroli urodzeń na całym świecie, Rzym powoli doszedł do wniosku, że bardziej niż wrogów powinien się obawiać przyjaciół. W rezultacie Watykan zrezygnował z uczestnictwa w antykomunistycznej krucjacie na rzecz *Ostpolitik*.

Wróćmy jednak do Stanów Zjednoczonych: nadzieje katolików rozbudzone wyrokiem z 1947 roku w sprawie *Eversona* pogrzebało wydane rok później orzeczenie w procesie *McCollum vs. School Board*. Autorem jego uzasadnienia był również Hugo Black, tym razem jednak uznał, że wykorzystanie budynków szkół publicznych przez grupy wyznaniowe stanowi naruszenie zasady rozdzielienia Kościoła od państwa. W swoich wspomnieniach Blanshard chwali Sąd Najwyższy i nazywa go „jedyną instytucją w Waszyngtonie, która podjęła kwestię rozdziału państwa od Kościoła”³⁷. Blanshard zatem podziwiał Sąd i było to uczucie odwzajemnione. Hugo Black był gorliwym czytelnikiem jego książek, a w swojej bibliotece miał wyeksponowany egzemplarz *American Freedom and Catholic Power*. W roku 1957 syn Blacka napisał o ojcu: „Miał nieufny stosunek do Kościoła katolickiego. Czytał wszystkie książki Paula Blansharda, ujawniające nadużycia władzy w Kościele katolickim”³⁸. Hugo Black wspólnie z Williamem O. Douglasem, który porzucił swoją pierwszą żonę mniej więcej w tym samym czasie, kiedy ukazały się książki Kinseya i Blansharda, później zaś wiódł żywot libertyna, by w końcu jako siedemdziesięcioletek ożenić się z osiemnastoletnią kelnerką, stanowili intelektualne przywództwo w Sądzie Najwyższym za kadencji

przewodniczącego Warrena. Jak pisze Blanshard, sąd stał się wtedy politycznym nośnikiem trzeciej rewolucji seksualnej, tej, której początkiem był – przynajmniej z prawnego punktu widzenia – wyrok w sprawie Rotha z roku 1957, kontynuacją orzeczenie w procesie *Griswold vs. Connecticut* wydane w 1965 roku znoszące zakaz sprzedaży środków antykoncepcyjnych, a ukoronowaniem rozstrzygnięcie w sprawie *Rose vs. Wade* z 1973 roku. Dopełnienie rewolucji miało miejsce rok później, kiedy Henry Kissinger napisał NSSM 200 (National Security Study Memorandum), dokument Departamentu Stanu, który kontrolę globalnego wzrostu populacji uczynił jednym z filarów polityki zagranicznej USA.

ROZDZIAŁ 7

BLOOMINGTON, INDIANA, 1950

Mimo zapału, z jakim czwarta władza propagowała wyzwolenie seksualne, które głosił i do którego przekonywał Kinsey w swoim raporcie poświęconym mężczyznom, jego książka wywołała konflikt, w którym po przeciwnych stronach barykady stanęło wielu wpływowych Amerykanów, od Normana Vincenta Pealego po prawej stronie sceny politycznej, po Lionela Trollinga, Geoffreya Gorera oraz jego przyjaciółkę Margaret Mead na lewicy. Kiedy aplauz w mediach przycichł, przyszedł czas na wywołane tym konsekwencje. Począwszy od roku 1950 FBI zaczęło interesować się życiem seksualnym urzędników państwowych, których kariera rokowała rozwój, to zaś doprowadziło w końcu do utworzenia czegoś w rodzaju kartoteki homoseksualistów. Jako że Kinsey był bez wątpienia wiodącym orędownikiem homoseksualizmu, jego nazwisko zaczęło przewijać się w raportach FBI opatrzone podejrzeniem, że jest on „przeciwko FBI”¹. W 1950 roku Kinsey otrzymał wiadomość od dyrektora FBI J. Edgara Hoovera: „Chciałbym, aby przy okazji kolejnego pobytu w Nowym Jorku, spotkał się pan z jednym z moich asystentów”². Kinseya bardzo to przestraszyło. Był zamieszany w najrozmaitsze przestępstwa – od rozpowszechniania pornografii (o co bez powodzenia oskarżono jego instytut), aż po molestowanie dzieci. Oprócz tego, był teraz sławniejszy niż którykolwiek z jego „pacjentów”, którzy opowiedzieli mu o swoim życiu seksualnym, a w związku z tym, tak jak i oni mógł w każdej chwili paść ofiarą szantażu. Gdyby w roku 1950, kiedy miał już znane nazwisko, a wystąpienia przeciwko niemu przybierały na sile, ujawniono rzeczywisty charakter jego działalności, cała jego praca, zlikwidowana w zarodku, poszłaby na marne. Hoover jednak nie kwapił się z opublikowaniem tego, co o nim wiedział. Jones uznaje to za dowód, że Kinsey zawarł z Hooverem układ, otwierając mu

dostęp do swoich poufnych archiwów i dając do ręki broń, którą dyrektor FBI mógł wykorzystywać do szantażowania swoich przeciwników³. Cokolwiek było tego przyczyną, Hoover w czasie, kiedy mógł Kinseyowi zaszkodzić najbardziej, niczego przeciwko niemu nie uczynił.

Samo to jednak, że dał do zrozumienia, iż mógłby to zrobić, wystarczyło, żeby ludzie z Fundacji Rockefellera zaczęli reagować wyjątkowo nerwowo. Weaver zaprotestował, kiedy FR w 1946 weszła w biznes pornograficzny, przyznając Kinseyowi pieniądze na zatrudnienie Trippa i Dallenbacka oraz zakup kamer i sprzętu potrzebnego do filmowania ludzi podczas uprawiania seksu. Teraz ten sam Weaver w roku 1950 ponownie napisał do zarządu, przypominając, że cztery lata wcześniej powiedział, iż „z pełnym uzasadnieniem powiedzieć można, że RF opłaca ową kolekcję erotyki, a także działania bezpośrednio z nią powiązane”⁴. Oznajmił zarządowi, że Fundacja Rockefellera jest zamieszana w propagowanie działalności przestępczej, teraz zaś FBI przygląda się Kinseyowi oraz jego badaniom.

W październiku 1950 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy FBI szykowało się do rozpracowania Kinseya w Bloomington, południowa piękność, niejaka Bettie Page, spacerowała nowojorską plażą na Coney Island; zauważyła wtedy czarnego ciężarowca i spodobało się jej jego ciało. Uczucie to musiało być obopólne, ponieważ Jerry Tibbs, podnoszący ciężary policjant, który amatorsko parał się także fotografią, zapytał Page, czy pracowała już kiedyś jako modelka. Odpowiedziała, że nie, ale skwapliwość, z jaką przyjęła złożoną przez niego propozycję robienia jej zdjęć, wskazywała, że nie mówiła mu prawdy. Ponieważ zgodziła się przyjść do jego studia, nie miało to już większego znaczenia i Tibbs nie ciągnął dłużej tego tematu. Na dolnym Manhattanie było wtedy mnóstwo loftów, które z powodu powojennej recesji można było tanio wynająć. Wojna przyniosła również inne zmiany i w Nowym Yorku zamierzano się na nich dorobić. Podobnie jak podczas wojny secesyjnej, która stworzyła okazję wykorzystywania seksualnych ciągót żołnierzy i robienia na tym pieniędzy – co było powodem wprowadzenia przez prezydenta Lincolna pierwszych w historii kraju przepisów zakazujących niemoralnych zachowań – w czasie II wojny światowej rozkręcił się biznes polegający na rozprowadzaniu i sprzedawaniu amerykańskim żołnierzom w różnych rejonach świata plakatów ze skąpo odzianymi „pin up girls” oraz hollywoodzkimi aktorkami. Po zakończeniu wojny popyt na nie bynajmniej nie ustał, ale wzrósł, podsycany przez zjawiska i wydarzenia, których częścią był raport Kinseya. Towarzyszył temu wzrost popytu na nagość. Początki lawiny pornografii, która zalała kraj w latach siedemdziesiątych, wyglądały skromnie i różniły się od niej tak, jak źródła Amazonki różnią się od jej ujścia, ale kierunek przyszłych zmian został wytyczony już wtedy. Problemem była bierność wobec tego rodzaju obsceniczności i niedostrzeżenie, jakie skutki będzie to miało dla kultury. Im powszechniejsze stawało się to zjawisko, tym mniej rozumiano, co w istocie oznacza.

W roku 1948, czyli mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Bettie Page rozpoczynała karierę najpopularniejszej „pin-up girl” w Nowym Yorku, Richard Weaver w *Ideas Have Consequences* napisał:

Najgorsze jest to, że ludzie, krocząc po owej równi pochyłej, wykształcają w sobie brak wrażliwości, który zwiększa się proporcjonalnie do stopnia ich degradacji. Upadek ten widać najwyraźniej u źródła; kiedy nawyk ten się utrwała, widzimy, że anormalny stan zubożenia narasta wraz z pogłębianiem się moralnego kryzysu. Wówczas pojawiają się pierwsze słabe sygnały ostrzegawcze, że to najlepsza okazja, aby nie dopuścić do samozatraty; i to, jak podejrzewam, tłumaczy, dlaczego średniowiecznych myślicieli tak bardzo poruszały kwestie, które dziś wydają się nam bezprzedmiotowe. Jeśli dalej kroczymy po tej drodze, głosy ostrzegawcze cichną i można osiągnąć stan, w którym całkowicie traci się orientację moralną. I tak, konfrontowani z ogromną brutalnością naszych czasów, wydajemy się być niezdolni do tego, żeby odpowiednio przeciwstawić się wypaczaniu prawdy oraz aktom zezwierzęcenia... Dochodzimy do stanu, w którym zatracimy zdolność dostrzegania własnej niemoralności, a stoczywszy się, nie będziemy mieli narzędzi, dzięki którym moglibyśmy ocenić stopień naszego upadku⁵.

Zdjęcia Bettie Page, wedle późniejszych standardów bardzo niewinne, stanowiły ważny wyznacznik owej degradacji. Jedno z nich dotarło do rąk Irvina Klaw, człowieka, który zbił fortunę na sprzedawaniu żołnierzom plakatów pin-up girls. Klaw dostrzegł potencjał Page i rychło sam zaczął ją fotografować. Po wojnie wzrósł popyt na to, co Klaw określał mianem „Damsel-in-distress” („Młódka w niedoli”), czyli wizerunków związanych i zakneblowanych kobiet przeznaczonych dla ludzi o upodobaniach sadomasochistycznych. Wkrótce zaczęła do nich pozować także i Page. Klaw nie ukazywał nagości, ale czasy były, jakie były, „fotografów” nie brakowało i Bettie szybko zgodziła się także na robienie jej aktów. Niedługo później zaczęła występować w filmach kręconych na ośmiomilimetrowej taśmie, o tytułach w stylu *Dziewczyna z dżungli przywiązana do drzewa*. Oglądając zdjęcia Page po pięćdziesięciu latach od ich zrobienia, można zapytać, o co ten cały hałas, ale trzeba zdawać sobie sprawę, że najważniejszy jest tutaj fakt, iż człowiek współcześnie oglądający te zdjęcia już nie odczuwa emocji, które w intencji ich twórców miały wywoływać. Pornografia jest zjawiskiem, które opiera się na ustawicznym przekraczaniu granic, a te, które obowiązywały w roku 1950, zostały przesunięte na tyle daleko, że dziś nikt już nie dostrzega, gdzie przebiegały. Zubożenie stało się głównym politycznym problemem naszych czasów. Stało się również narzędziem, dzięki któremu nasi nadzorcy utrzymują władzę polityczną.

Richard Foster, autor publikacji *The Real Bettie Page*, pisze o zjawisku zubożenia, ale nie podaje żadnego spójnego jego wyjaśnienia, ponieważ sam również mu uległ. Nie zdając sobie sprawy z konsekwencji tego, co mówi, stwierdza, że „po jakimś czasie cała ta cielesność przestaje nas ekscytować”⁶. Foster pisze to z pozycji redaktora pisma dla dziewcząt, które zamieściło zdjęcia Bettie, ale równie dobrze mógłby napisać te słowa, odnosząc je do kultury jako takiej. Mógłby także odnieść je do samego siebie, ale najważniejsze jest tutaj to, że ludzie, którzy zubożeli, nigdy nie uświadamiają sobie przebiegu tego procesu. Zauważają po prostu, że wizerunki, które kiedyś miały na nich potężną siłę oddziaływania, teraz są już jej pozbawione. Szukają zatem kolejnej podniety, przekraczają następne granice,

łamią kolejne tabu pojawiające się na ich drodze i po równi pochyłej własnej lubieżności podążają ku śmierci. Najwyżej postawieni przedstawiciele liberalnych władz spowodowali, że w kulturze zaczęła funkcjonować bezprecedensowa w historii ilość wizerunków, obrazów i filmów naruszających przyjęte normy. Uczynili to w nadziei czerpania korzyści ze zniszczenia dotychczasowego porządku, koncentrując się na tym, aby ludzka alienacja przynosiła wymierne zyski finansowe, tak jak to jest z pornografią. Wywołano w ten sposób reakcję łańcuchową, ale nikt chyba nie wie, w jaki sposób ją przerwać. W rezultacie, kiedy niekontrolowane żądze biorą górę, ludzie popadają w obłęd albo dopuszczają się morderstw.

Tak właśnie stało się w przypadku Bettie Page. Od osiemnastego roku prowadziła rozwiązłe życie. W szkole średniej była jedną z najlepszych uczennic w klasie i zamierzała zostać nauczycielką. W połowie lat pięćdziesiątych, kiedy dobiegała czterdziestki, zapadła na chorobę psychiczną. Nie była w stanie ukończyć żadnego z wielu kursów biblijnych, na które się zapisała i stanowiła zagrożenie dla życia i zdrowia ludzi ze swego otoczenia. Foster przytacza zwykle w takich razach freudowskie wytłumaczenia tego faktu, w tym także najbardziej przekonujące – zgodne z teorią uwiedzenia, którą Freud w swoim czasie jednak odrzucił – czyli takie oto, że będąc dzieckiem, była seksualnie molestowana przez ojca. Nie sposób pomniejszać traumy towarzyszącej takim doświadczeniom i dlatego w tym przypadku należy przyjąć, że wraz z upływem czasu jej znaczenie dla psychiki stawało się coraz większe, co z kolei pozwala przypuszczać, że trauma ta funkcjonowała jako wspomnienie przesłonowe dla czegoś bardziej związanego z terażniejszością, a konkretnie, dla jej zachowań seksualnych w dorosłym życiu.

O ile skutki zachowania umiarkowania są kulturowo relatywne, konsekwencje lubieżności takie nie są. Ostatecznymi następstwami rozwiązłości, zgodnie z porządkiem rzeczy, jest rozpad osobowości. Nasze „ja” konstituują relacje z innymi; remedium na traumę, której powodem był występki ojca, polegający na złamaniu zasad owego porządku, mógł być wyrozumiały i empatyczny mąż, z którym Betty pozostawałaby w stałym, monogamicznym związku – jej życie potoczyło się jednak inaczej. Łatwe zarabianie pieniędzy za sesje fotograficzne musiało wiązać się z zawieraniem równie łatwych i błahych związków z mężczyznami, w pewnej chwili jednak rzeczywistość psychiczna doszła do głosu, a kiedy to się stało, namiętności swobodnie wytworzone przez „ja” zaczęły dominować, a ona nie była już w stanie ich kontrolować.

1 sierpnia 1951 roku E.E. Cox z Georgii oznajmił w Izbie Reprezentantów, że „zgłosił rezolucję w sprawie powołania specjalnej komisji dla przeprowadzenia wnikliwego i całościowego śledztwa oraz sprawdzenia fundacji oświatowych i dobroczynnych, a także innych podobnych organizacji zwolnionych od opłacania podatków federalnych”⁷. Przechodząc do konkretów, Cox przytoczył przypadek „murzyńskiego poety Langstona Hughesa”, niegdyś protegowanego Carla Van Vechtena i jednego z przedstawicieli Harlemskiego Renesansu, którego motorem napędowym była chorobliwa fascynacja białych życiem seksualnym czarnych mieszkańców Harlemu. Cox poinformował deputowanych, że Hughes jest auto-

rem wiersza *Żegnaj Chrystusie*, w którym zwraca się do Jezusa słowami: „Spadaj stąd teraz/Zrób miejsce dla nowego faceta bez żadnej religii/Prawdziwego faceta o nazwisku/Marks Komunista Lenin Chłop Stalin Robotnik Ja”. Oznajmił też, że o Hughesie „mówi się ostatnio, iż jest «poetą-rezydentem» na subsydiowanym przez Rockefellera Uniwersytecie w Chicago”. Co więcej, był też „beneficjentem stypendium Guggenheima w 1935 roku, a w latach 1931 i 1941 stypendiów fundacji Rosenwalda”. Cox pytał, dlaczego fundacje firmowane nazwiskami wiodących kapitalistycznych rodów w kraju przydzielały dotacje komunistom pokroju Langstona Hughesa. Cox oskarżał o to zwłaszcza Fundację Rockefellera, „której fundusze są wykorzystywane dla finansowania osób prywatnych oraz organizacji mających na celu wprowadzenie komunizmu do szkół prywatnych i publicznych, szkalowanie Ameryki i wychwalanie Rosji”. Wynika z tego, że Fundacja Rockefellera „ponosi część winy za wpychanie chińskich profesorów i studentów w objęcia komunizmu w latach poprzedzających wybuch czerwonej rewolucji w Chinach”⁸.

Cox resztę krótkiego czasu, jaki mu jeszcze pozostał do przeżycia, poświęcił kierowaniu swoich uwag pod niewłaściwym adresem. Zanim wiersz Hughesa zyskał sobie niezасłużoną sławę, jego autor przestał już być komunistą. W istocie nigdy nie był nikim więcej, jak tylko zwykłym oportunistą. Szukając wsparcia u ludzi bogatych i wpływowych – czy była to pani Van de Vere, która telepatycznie nawiązywała kontakt z jego afrykańską duszą, czy komuniści, którzy w latach trzydziestych hołubili murzyńskich pisarzy – Hughes zawsze mówił im to, co pragnęli usłyszeć. Skoncentrowanie się na komunizmie przysłoniło też inkwizytorom z Kongresu, w tym także Coxowi, to, co w istocie działo się w fundacjach, które niewątpliwie angażowały się w działalność wywrotową, nie w taki jednak sposób, jak Cox to sobie wyobrażał. Najważniejszym brakiem i ułomnością dochodzeń prowadzonych przez Coxa, a później przez Reece’a, był niedostatek wyobraźni. Jeden i drugi nie byli po prostu w stanie dopuścić do siebie myśli o istnieniu spisku innego niż komunistyczny. To, że najbogatsze amerykańskie rody w imię utrzymania etnicznej hegemonii zaangażowały się na rzecz seksualnego przewrotu, wykraczało poza zdolności pojmowania Coxa. Niedługo później Cox zmarł. Sytuacja uległa względnej poprawie, kiedy na scenę wkroczył jego następca, Carroll Reece z Tennessee, ale Komisja Reece’a trwała w identycznym ideologicznym zaślepieniu. Jeżeli w kraju dokonywał się przewrót, niechybnie musieli za tym stać komuniści. Coxowi i Komisji Reece’a brakowało nawet odpowiedniego słownictwa dla określenia i opisanego działalności wywrotowej, finansowanej przez fundacje. W rezultacie ich ustalenia nieodwracalnie nabrały posmaku nieadekwatności i stały się mało wiarygodne w odbiorze. Media dodatkowo ten aspekt wyolbrzymiły, one zaś były z kolei w dużej mierze opanowane przez byłych pracowników OSS, którzy zatrudnili się w nich, żeby prowadzić wojnę psychologiczną wymierzoną przeciwko niczego niepodważającym współobywatelom.

Ponieważ członkowie komisji Coxa i Reece’a nie znali słownictwa opisującego seksualną kontrolę, żadnej z nich nie udało się nazwać ani opisać przewrotu, który wówczas się dokonywał. Komisja Reece’a powołała się na dowody zebrane przez

swoją poprzedniczkę, czyli Komisję Coxa, świadczące o tym, „że powstał, sterowany przez Moskwę, konkretny spisek mający na celu przeniknięcie do amerykańskich fundacji i wykorzystanie ich środków dla finansowania komunistycznej propagandy oraz powiększania komunistycznych wpływów w naszym społeczeństwie”. Stwierdziła również, że udowodnione jest, iż „spisek ten do pewnego stopnia się powiódł”⁹. Skoncentrowanie się na komunistycznym spisku sprawiło, że fundacje mogły „zejść z celownika” i uniknąć odpowiedzialności, ponieważ wywołano wrażenie, że były ofiarą obcych wpływów, podczas gdy w rzeczywistości realizowały po prostu cele konkretnej warstwy społecznej, skrytego *ethnosu*, który pozostawał poza polem widzenia śledczych. Komisja Reece’a stwierdziła nawet w pewnym miejscu, że zarząd Fundacji Rockefellera „nie był w pełni świadomy tego, co się dzieje”¹⁰. Innymi słowy, Fundacja Rockefellera nie miała pojęcia, na co są wydawane jej pieniądze. „Podobnie jak inni powiernicy tak rozbudowanych fundacji, większość decyzji pozostawiali swoim pracownikom, funkcjonariuszom fundacji”¹¹. O ile argumentację taką w ogóle można zastosować w odniesieniu do innych bogatych amerykańskich rodów, z pewnością jest ona zupełnie bezpodstawną w przypadku rodziny Rockefellerów, której członek, John D. Rockefeller III sprawie eugenicznej kontroli populacji poświęcił całe swoje życie i przez czterdzieści kolejnych lat ze skrupulatnością menadżera niższego szczebla zarządzał funduszami rodzinnymi oraz środkami własnymi za pośrednictwem organizacji Population Council. Argumentacja ta miałaby pewne podstawy w przypadku rockefellerowskich dotacji dla Institute for Pacific Relations, ale na pewno nie w odniesieniu do pieniędzy, które otrzymał Kinsey. Jak wiadomo, Kinsey nie był komunistą, a Fundacja Rockefellera z pełną świadomością udzielała mu wsparcia finansowego – doskonale wiedząc także i o tym, że dopuszcza się czynów przestępczych – ponieważ dane i informacje pozyskiwane przez Kinseya były pomocne w wojnie etnicznej, jaką ludzie ci toczyli ze swoimi przeciwnikami. Z tego samego powodu dotowali także organizację Planned Parenthood. Wywrotowcom z fundacji daleko było do światopoglądu komunistycznego – stali na przeciwległym krańcu politycznego spektrum. Reprezentowali rządzącą warstwę plutokratów, którzy dążyli do obalenia demokratycznych instytucji, ponieważ rozumieli, że w demokracji władza polityczna jest pochodną demograficznej liczebności – która w ich przypadku, za sprawą antykoncepcji oraz eugeniki, ulegała gwałtownemu zmniejszeniu. Ludzie ci mieli świadomość, że pod tym względem są stroną przegrywającą.

Jeżeli powiernicy Fundacji Rockefellera nie mieli świadomości, co dzieje się na zebraniach zarządu, kres tego nadszedł 2 października 1951 roku, kiedy Fundacja otrzymała list od Coxa, wzywający do udostępnienia jej akt dla państwowej kontroli¹². Każdy z członków zarządu, który wcześniej przestrzegał, że poczynania Kinseya mogą wpędzić Fundację w kłopoty, mógł teraz powiedzieć: „A nie mówiłem?”. Fundacja, której nade wszystko zależało na działaniu w cieniu, została ustawiona w pełnym świetle reflektorów przesłuchań w Kongresie i wystawiona na widok publiczny. Nieco ponad dwa tygodnie później, 18 października, odpowiedziano na list Coxa, że „Fundacja Rockefellera nigdy nie przyznała żadnych

dotacji ani panu Hughesowi, ani jego pracom¹³. 31 października Dean Rusk napisał do Coxa, prosząc go o zwłokę i wyjaśniając, że w czterdziestoletniej historii Fundacji Rockefellera udzieliła ona grantów na łączną kwotę ponad czterystu siedemdziesięciu milionów dolarów, a szczegółowe sprawdzenie, w jaki sposób zostały one wydatkowane, wymaga wnikliwej kontroli księgowej.

Dnia 4 kwietnia 1951 roku, kiedy zebrał się zarząd Fundacji Rockefellera, oficjalne pismo od Coxa było jeszcze sprawą przyszłości i miało nadejść dopiero za pół roku, ale w sprawie tej wszystko zostało już zważone, policzone i rozdzielone, a działalność Kinseya spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem. Żaden spośród nowych członków zarządu nie przekazał wcześniej Kinseyowi relacji na temat swojego życia seksualnego i to właśnie ci ludzie, którym przewodził John Foster Dulles, postawili sprawę na ostrzu noża. Ostatecznie stanowisko Alana Gregga przeważało, nie tyle z powodów merytorycznych, ile z racji jego wieku i szacunku, jakim się cieszył. Dotacje dla Kinseya uchwalono stosunkiem głosów dziewięć do siedmiu, ten ostatni jednak na pewno uświadomił sobie, że jeśli wziąć pod uwagę tak niewielką przewagę, jego dni w Fundacji są policzone. W grudniu 1951 roku, krótko po tym, jak Komisja Coxa skontaktowała się z fundacją, ASA wydała negatywną ocenę prawidłowości badań statystycznych zamieszczonych w raporcie Kinseya, a Corner starał się jakoś ratować sytuację, twierdząc, że statystyki w badaniach Kinseya nie mają większego znaczenia, podczas gdy w istocie całe badania na nich właśnie się opierały. Skoro Raport Kinseya nie odzwierciedlał dokładnie zachowań seksualnych przeciętnych Amerykanów, był całkowicie bezwartościowy. Inaczej mówiąc, ASA, wbrew inspirowanym przez fundację ocenom, oznajmiło po prostu, że Raport Kinseya jest tak obciążony błędami, że nie ma żadnej wartości.

Szefowie Fundacji Rockefellera, mimo że zaniepokojeni kwestią Kinseya, nie zamierzali jednak zmieniać swej długofalowej strategii wykorzystywania seksu jako narzędzia kontroli tylko dlatego, że dane statystyczne przytaczane przez Kinseya nie były poprawne. Zamiast odrzucić jego badania, Fundacja Rockefellera skoncentrowała się teraz na działaniach w obszarze prawa, tworząc nowe organizacje mające lobbować za zmianami prawa karnego w oparciu o ustalenia, o których fundacja wiedziała, że są oszustwem. Począwszy od roku 1950, Fundacja Rockefellera dotowała American Law Institute, wspomagając i nagłaśniając jego projekt wzorcowego kodeksu karnego. Manfred S. Guttmacher, brat Alana Guttmachera, który objął stanowisko prezesa organizacji Planned Parenthood i w związku z tym wiedział od wewnątrz, co tam się dzieje, wspominał, że dążeniem Rockefellerów była zmiana przepisów prawa krajowego, zwłaszcza zaś tych jego zapisów, które odnosiły się do wykroczeń seksualnych; stanowiło to część ich długofalowej strategii. W wydanej w 1968 roku książce zatytułowanej *The Role of Psychiatry and the Law* Guttmacher napisał, że:

American Law Institute podjął się wielkiego zadania napisania wzorcowego kodeksu karnego. Powiedziano mi, że ćwierć wieku wcześniej Instytut zwrócił się do Fundacji Rockefellera o fundusze niezbędne do realizacji tego projektu,

ale w owym czasie dr Alan Gregg, człowiek wielkiej mądrości, doradził Fundacji, aby wstrzymać się z tym, gdyż nauki społeczne osiągną niedługo poziom, dzięki któremu będą mogły ogromnie się temu przysłużyć. Najwidoczniej Instytut doszedł do wniosku, że czas ten już nadszedł¹⁴.

Dwudziestopięcioletnia przerwa tłumaczy także zniecierpliwienie Gregga wywołane tym, że Yerkes nie potrafił przekonać Watsona do zastosowania odpowiednich narzędzi behawioralnych, które umożliwiłyby im zmodyfikowanie przepisów prawa. Wyjaśnia również, dlaczego nie chciał dłużej finansować badań Yerkesa nad naczelnymi. Beardsley Ruml powiedział Watsonowi, że Rockefellerowie oczekują konkretnych wyników, czyli opracowania metod, które, zgodnie z obietnicami Watsona, pozwolą na przewidywanie i kontrolowanie ludzkich zachowań. Raport Kinseya dał Rockefellerom narzędzie socjotechniczne, którego potrzebowali. Kiedy opinia publiczna zapoznała się z pracami Kinseya i uległa wrażeniu ich rzekomej naukowej wiarygodności, Fundacji Rockefellera pozostało jedynie to wykorzystać i przejść do kolejnego etapu społecznej manipulacji, którego częścią stanowiła zmiana przepisów prawnych, zwłaszcza tych odnoszących się do zachowań seksualnych. Było to możliwe, ponieważ, jak pisze Guttmacher, „Wzorcowy Kodeks Karny zakłada, że sprawy te powinny być domeną przewodników duchowych, nie zaś policji i sądów”¹⁵. Nowymi „przewodnikami duchowymi” mieli być naukowcy, a Rockefellerowie, jako że to oni trzymali sakiewkę, mieli ich nadzorować.

W maju 1952 roku w prestiżowym „Harvard Law Review” ukazał się artykuł zatytułowany *The Challenge of a Model Penal Code*. Jego autor, Herbert Wechsler, był profesorem na uniwersytecie Columbia, zaufanym współpracownikiem Franklina Roosevelta i pomocnikiem Francisa Biddle’a oraz sędziów amerykańskich Trybunału Norymberskiego. Wechsler potwierdza plan działań socjotechnicznych, o których wspomina w swojej książce Guttmacher, i wyjaśnia, że „przez niemal dwadzieścia lat agenda American Law Institute” w kwestii wzorcowego kodeksu karnego pozostawała w zawieszeniu aż do roku 1952, kiedy to „Fundacja Rockefellera... wyasygnowała fundusze, umożliwiające realizację tego przedsięwzięcia”¹⁶. Wechsler podaje też, co zawierała agenda i jak kluczowe znaczenie dla realizacji tego planu miały relacje o zachowaniach seksualnych, które zebrał Kinsey. Tak jak uprzednio dowiódł on, że w roli życiowego przewodnika nauka jest ważniejsza od moralności, tak teraz jego ustalenia miały wykazać, że ona także, a nie prawo, jest ostatecznym arbitrem w kwestii ludzkich zachowań. A to dlatego,

że prawo... przyjmuje wadliwe psychologiczne założenia, takie jak „wolna wola” lub przekonanie, że kara ma wartość odstraszającą; przynależą one do kategorii psychologicznych, które są tyleż sztuczne, co staroświeckie, wykorzystując pojęcia takie jak „premedytacja”, „afekt”, „wola”, „niepoczytalność”, „zamiar”; i nawet kiedy dopuszcza jako dowód świadectwa ekspertów psychiatrów, na przykład w kwestii odpowiedzialności, stawia pytania, których naukowiec nie może uznać za sensowne i trafne ani odpowiedzieć na nie w kategoriach naukowych; w końcu zaś z tego

powodu, że chociaż funkcją prawa ma być kontrolowanie określonych zachowań, odrzuca ono albo nie w pełni korzysta z pomocy, którą zapewnić mu może nowoczesna nauka¹⁷.

W tym samym czasie, kiedy Kongres pozyskiwał informacje w kwestii finansowania Kinseya przez Rockefellerów, oni byli już gotowi się od niego odciąć i finansowali kolejny instrument, którego podstawą były badania, o których fałszywości wiedzieli. 1 lipca 1952 roku stanowisko prezesa Fundacji Rockefellera stracił Chester Barnard a, zastąpił go na nim Dean Rusk. Wydaje się, że Rusk już wcześniej z dużą rezerwą odnosił się do metod badawczych Kinseya. Nie podzielał entuzjazmu, jaki początkowo wywołał, ani nie złożył Kinseyowi relacji na temat swojego życia seksualnego. Dlatego właśnie nic nie stało na przeszkodzie, aby doszedł do przekonania, że Kinsey kosztuje ich nazbyt wiele, zwłaszcza w kontekście niepożądanego publicznego zainteresowania, którego obiektem za jego sprawą stała się Fundacja.

20 stycznia 1953 roku kierowana przez Ruska Fundacja Rockefellera wydała dokument zatytułowany *Procedury unikania przydzielania dotacji jednostkom wywrotowym*, w którym stwierdzano, że „jest to polityka Fundacji Rockefellera, zakładająca nieprzyznawanie dotacji, darowizn, pożyczek ani nakładów bezpośrednio albo pośrednio żadnej z organizacji z listy organizacji wywrotowych oraz organizacji z nimi powiązanych, sporządzonej przez Prokuratora Generalnego Stanów Zjednoczonych”¹⁸. Oświadczenie to było oczywiście zupełnie bez pokrycia, a jeśli wydano je z myślą o zapobieżeniu śledztwu prowadzonemu przez Kongres, okazało się całkowitym fiaskiem. Latem 1953 roku Izba Reprezentantów uchwaliła rezolucję powołującą do życia specjalną komisję, której celem było przeprowadzenia dochodzenia w sprawie działalności fundacji pożytku publicznego. Jej przewodniczącym został Carroll Reece, republikanin z Tennessee¹⁹.

Historię nieodmiennie piszą zwycięzcy, a dalsze koleje bitwy Reece-Rockefeller udowodniły to po raz kolejny, cele i pobudki komisji były bowiem dyskredytowane w ten oto sposób, że głoszono, iż przede wszystkim niczego tu nie ma do wykrycia. Wayne Hays, demokrata zasiadający w komisji i człowiek, który odegrał decydującą rolę w uniemożliwieniu docieczenia prawdy i przedstawienia jej społeczeństwu, oznajmił, że podłożem całej sprawy są polityczne ambicje. „Rozmawiałem z panem Reeceem, kiedy powstawała komisja i powiedział mi wtedy, że jest przekonany, iż fundacje spiskowały w celu zablokowania nominacji senatora Tafta na kandydata w wyborach prezydenckich oraz objęcia przez niego stanowiska Sekretarza Stanu”²⁰. W artykule, który bez wątpienia członkowie zarządu Rockefellera dobrze zapamiętali²¹, Helen Hill Miller przedstawiła Coxa oraz Komisję Reece’a jako powrót na scenę ludzi America First, którzy chcą przywrócić izolacjonizm. Miller ani razu nie wspomina o Kinseyu ani o przestępstwach, których dopuścił się pod płaszczykiem nauki. Zamiast tego stawia tezę, że Reece’a irytowała „propaganda na rzecz globalizmu, w tym także międzynarodowego komunizmu” i działał na pierwszej linii w interesie „tych, którzy chcieli zlikwidować Organizację Narodów

Zjednoczonych i pozbyć się Eisenhowera, oraz tych, którzy dążyli do usunięcia Roberta Hitchinsa, rektora Uniwersytetu Chicago”. Mimo poparcia ze strony całej czwartej władzy, Fundacja Rockefellera „była dosyć zaniepokojona”²².

20 sierpnia 1953 roku ukazał się raport Kinseya dotyczący kobiet i wraz z jego opublikowaniem jego autor znalazł się u szczytu sławy. 24 sierpnia 1953 roku na okładce „Time'u” ukazało się podretuszowane zdjęcie Kinseya, na którym próżno by szukać widocznych na innych jego fotografiach z tamtego okresu wyraźnych oznak choroby będącej konsekwencją wyjątkowo rozpustnego życia. W tym samym numerze znalazł się także poświęcony jego osobie artykuł, który przedstawiał go jako oddanego swej pracy naukowca oraz prawego, wiernego rodzinie domatora. Mimo to jednak recepcja tomu poświęconego kobietom nie była równie przychylna jak ta, z którą spotkał się raport na temat mężczyzn. Po części niewątpliwie dlatego, że wybijała się w nim wyraźna homoseksualna niechęć do kobiet. W odczuciu Kinseya, kobiety były w istocie „oziębłymi seksualnie moralistkami, dobrowolnymi narzędziami społecznej kontroli”²³. Bill Dallenback, fotograf Kinseya, uważał, że tom poświęcony kobietom jest typowym przykładem „nienawistnego stosunku do kobiet”, „z natury” właściwego homoseksualistom²⁴. Stosunek Kinseya do kwestii molestowania dzieci również zaczął wywoływać kontrowersje: „Gdyby dziecko nie było kulturowo uwarunkowane, wątpliwe, czy oferty seksualne stanowiłyby dla niego powód do niepokoju”²⁵. Wielki naukowiec doszedł do wniosku, że kobiety i mężczyźni „zdecydowanie do siebie nie pasują”²⁶. To również daje do myślenia w sprawie jego seksualnych skłonności. Gdyby Kinsey poszedł za ich głosem, tom o kobietach nigdy by nie powstał. Zamiast tego po raporcie poświęconym mężczyznom napisaliby książkę o homoseksualizmie, gdyż ten temat był znacznie bliższy jego sercu. W ciągu dwóch pierwszych tygodni od ukazania się raportu o kobietach zawarł umowę z homoseksualną organizacją Mattachine Society na gromadzenie relacji opisujących życie seksualne jej członków.

Od tej chwili jednak świat Kinseya zaczął się walić. Po kilku miesiącach od ukazania się jego zdjęcia na okładce magazynu „Time” Komisja Reece’a w marcu 1954 oznajmiła wyraźnie, że zamierza wezwać go na przesłuchanie. Stwierdziła również, że chce przesłuchać tych, którzy wspierali go finansowo, to zaś oznaczało, że dotyczy to także Rockefellerów, którzy wedle dokumentacji zarządu ich fundacji doskonale zdawali sobie sprawę, że uczestniczyli w działalności przestępczej. 10 maja 1954 roku Komisja Reece’a rozpoczęła przesłuchania w Kongresie. Opinia publiczna odczytała to jako sygnał, że Rockefellerowie są komunistami i uznała to za całkowicie niewiarygodne. Oprócz tego, wskutek pechowego dla komisji zbiegu okoliczności doszło wówczas do długiej serii ważkich wydarzeń, które odwróciły społeczną uwagę od przebiegu jej prac. Należały do nich przesłuchania przed komisją McCarthy’ego, które trwały w tym samym czasie, sprawa Brown vs. Rada Szkolna w Topeka i wyrok Sądu Najwyższego w kwestii desegregacji oraz upadek twierdzy Dien Bien Phu we francuskich Indochinach. Dodajmy do tego wrogie nastawienie prasy do wszystkiego, co członkowie Komisji Reece’a mieli do przekazania, oraz skłonność mediów do uciekania od wszystkiego, co naprawdę

istotne, a okazało się, że zainteresowanie seksualnym przewrotem oraz seksualną kontrolą zachowań było praktycznie żadne. Mimo ideologicznych ograniczeń antykomunistycznej krucjaty, od których Reece także się nie wyzwolił, jego rozumienie przewrotu było głębsze i bardziej wnikliwie niż Coxa, dostrzegł bowiem, że

nie oznacza on natychmiastowej rewolucji, ale sprzyjanie tendencjom, które poprzez zepsucie i alienację nieuchronnie prowadzą do niszczenia zasad. We współczesnym społeczeństwie przewrót to nie gwałtowny, niszczycielski wybuch, lecz stopniowe podkopywanie fundamentów przekonań i odchodzenie od nich... Jeśli przyjąć nowoczesne znaczenie słowa „przewrót”, nie będzie przesadą twierdzenie, że w obszarze nauk społecznych wiele ważnych projektów badawczych najhojniej sponsorowanych przez fundacje, ma wywrotowy charakter²⁷.

Słabością Carrola Reece'a była niemożność wyjaśnienia, kim są „oni” oraz jakie mają poglądy i dlatego wszystko kładł na karb komunizmu, posuwając się w tym na tyle daleko, iż całkiem poważnie twierdził, że komuniści ze Związku Radzieckiego bez jej wiedzy infiltrowali Fundację Rockefellera. Mimo to wpadł na trop czarnych charakterów i dostrzegł ich działalność, choć nie potrafił odkryć zamiarów, którymi się kierowali, ani przekonać Kongres i opinię publiczną, żeby cokolwiek w tej sprawie uczynić. Rozumiał także, że istotnym problemem było bogactwo będące w ich posiadaniu. Reece porównał fundacje do zakonu templariuszy i przychylnie wyrażał się o papieskiej decyzji obalenia jego potęgi. Przywoływał też werdykt sędziego Brandeisa w sprawie wzrostu ich skoncentrowanej siły ekonomicznej i cytował jego stwierdzenie, że fundacje są „państwem w państwie i to na tyle potężnym, że istniejące zwykle siły społeczne i gospodarcze są niewystarczające, żeby sobie z nimi poradzić”. Ponieważ dysponowały majątkiem państwowym, a jednocześnie nie podlegały zarządzaniu publicznemu, fundacje mogły funkcjonować niczym „kapitał inwestycyjny” lokowany w wywrotowe koncepcje i nie podlegać kontroli ani restrykcjom ze strony państwa. Kapitał ów miał także istotny wpływ na zmiany społeczne. Reece, jako koronny tego przykład przytacza dane dotyczące dotacji, jakie Rockefellerowie przyznali Kinseyowi:

Fundacje Rockefellera w latach 1931-1954 na badania problemów płci przyznały łącznie National Research Council Committee 1 755 000 dolarów. Z tej kwoty, zgodnie z informacjami przekazanymi Komisji Reece'a przez Fundację Rockefellera, na działalność doktora Kinseya wydatkowano około 414 000 dolarów. Jest to kwota mikroskopijna, jeśli porównać ją do sumy 6 miliardów dolarów wydawanych corocznie w Stanach Zjednoczonych na działalność dobroczynną. Mimo to jednak oddziaływanie, jakim skutkowało we wspomnianej dziedzinie owa niewielka kwota, jest nieproporcjonalna do stosunku wartości obu tych liczb. Działalność doktora Kinseya można aprobować albo się z nią nie zgadzać i rozmaicie oceniać jej wpływ na naszą obyczajowość seksualną. Przypadek doktora Kinseya pokazuje jednak, że w dziedzinie idei relatywnie niewielkie dotacje mogą mieć wielkie reperkusje²⁸.

Ogromne pieniądze w połączeniu z rozwijającymi się metodami kontrolowania społeczeństwa, które powstały w XX wieku, sprawiły, że potencjalnie „ogromne możliwości kontrolowania umysłów” stały się realnym zagrożeniem dla demokratycznych instytucji państwa. Komisja Reece'a wskazała na Kinseya jako typowego socjotechnika, działającego dzięki funduszom zwolnionym od podatku i poza kontrolą państwa, upatrując w nim architekta społecznej zmiany, który podważanie ładu moralnego uczynił narzędziem kontroli i władzy:

I tak, skoro doktor Kinsey stawia tezę, że w dłuższej perspektywie dziewczęta byłyby szczęśliwsze, gdyby przed zawarciem małżeństwa miały rozległe, a nawet niecodzienne doświadczenia seksualne, wówczas, zdaniem owych „inżynierów społecznych”, moralne oraz prawne koncepcje, które tego zabraniają, należy odrzucić... Władza polityczna ma więc być przekazana w ręce „elity” „inżynierów społecznych”. To, czego pragną ludzie, niekoniecznie musi być dla nich dobre; brak im kompetencji, by mogli podejmować decyzje. Abyśmy mogli mieć inteligentne, oparte na nauce społeczeństwo, muszą robić to za nich führerzy²⁹.

Stwierdzając, że Fundacja Rockefellera w roku 1931 „zaangażowała się w systematyczne wspieranie badań fizjologii życia seksualnego oraz zachowań seksualnych”³⁰, Reece przestrzegł współobywateli przed możliwością o wiele większej koncentracji władzy, majątku i wpływów niż ta, która w pierwszej dekadzie stulecia spowodowała konieczność interwencji państwa na rzecz rozbicia trustów i monopolii. Działalność ludzi pokroju Kinseya, być może dlatego, że kojarzono ją z seksem, poczytywano jednak za rzecz mało znaczącą i niegroźną, zwłaszcza w porównaniu z wrogiem, jakim był komunizm. Seks skutkować może swoistym rodzajem zobojętnienia i właśnie dlatego, już od czasów Eurypidesa, Zachód uznawał za konieczne obwarowanie tej sfery życia konkretnymi nakazami i zakazami. Naród osłabiony zepsuciem obyczajów, będącym nieuchronnym następstwem wojny, wydawał się teraz z jednej strony podekscytowany wizją poszerzenia zakresu seksualnej wolności, z drugiej zaś zaabsorbowany sprawami, które poczytywał za znacznie istotniejsze.

19 maja przed Komisją Reece'a zeznawał Albert Hoyt Hobbs z Uniwersytetu Pensylwanii. Jones dyskredytuje go jako „prawicowego socjologa”³¹, którego zeznania składały się w jednej połowie z oszczerstw, w drugiej zaś z paranoicznych urojeń. Bardziej niż o świadectwie Hobbsa świadczy to o uprzedzeniach samego Jonesa, ten pierwszy bowiem miał sporo do powiedzenia o wykorzystywaniu nauki jako narzędzia podkopywania moralności, co, zdaniem Hobbsa, było oczywistą intencją badań, które prowadził Kinsey:

Mimo oczywistych niedostatków tych badań oraz ich stronniczości, powszechnie dano wiarę ich ustaleniom dotyczącym zachowań seksualnych. Prezentowano je na uczelnianych zajęciach; lekarze przywoływali je na wykładach; psychiatrzy im przyklasnęli; w jednym z programów radiowych podkreślano, że ich ustalenia są podstawą dla przewartościowania kodeksu moralnego odnoszącego się do ludzkich zachowań seksualnych; w artykule redakcyjnym jednej ze studenckich gazetek

pojawiło się wezwanie skierowane do władz uczelni, aby podjęły stosowne działania umożliwiające studentom rozładowywanie popędu seksualnego zgodnie z „naukowymi faktami” ustalonymi w tej pracy³².

Hobbs odniósł się także do wątku dotyczącego molestowania dzieci, sprawę kompletnie pominiętej przez media, gdy w roku 1948 ukazał się pierwszy tom Raportu dotyczący zachowań seksualnych mężczyzn:

W drugim tomie na przykład podkreśla się, że potępiamy pedofilów głównie dlatego, że zostaliśmy tak właśnie uwarunkowani, a molestowane dzieci przeżywają emocjonalną traumę przede wszystkim z powodu staroświeckich postaw ich rodziców w stosunku do takich praktyk. Rzeczywistą szkodę w przypadku molestowania dziecka wyrządzają zatem (jak z tego wynika) rodzice, ponieważ podnoszą wokół tego niepotrzebną wrzawę. Natomiast pedofil, i tutajja cytuję Kinseya, „może korzystnie przyczynić się do ich późniejszego rozwoju socjoseksualnego”. Tak więc Kinsey utrzymuje, że pedofil nie tylko nie krzywdzi dzieci, ale może korzystnie przyczynić się do ich późniejszego rozwoju socjoseksualnego³³.

Hobbs powiedział potem Judith Reisman, że gdyby podczas tych przesłuchań pojawiły się później stawiane zarzuty o działalność przestępczą, historia potoczyłaby się zupełnie inaczej. To, że prawda nie wyszła wówczas na jaw, jest w dużej mierze zasługą starań Wayne'a Haysa z Ohio. Haysa rozzłościły zwłaszcza oskarżenia wysuwane pod adresem Instytutu Kinseya. Poprosił o udostępnienie mu do wglądu materiałów Komisji dotyczących Kinseya, po czym dokumenty te znikły i nigdy nie ujrzały światła dziennego. W roku 1954, zanim uchwalono budżet komisji, Hays kategorycznie oznajmił Doddsowi, jej głównemu śledczemu, że „będzie przeciwstawiał się dalszemu finansowaniu Komisji, dopóki śledztwo w sprawie Kinseya nie zostanie przerwane”³⁴. Sprzeciw Haysa był twardy i gwałtowny do tego stopnia, „że zagroził, iż wystąpi w Izbie przeciwko finansowaniu [Komisji]”³⁵. Hays skutecznie zablokował śledztwo w sprawie Kinseya, prasa zaś, zamiast krytykować go za uniemożliwianie obywatelom realizacji prawa dostępu do informacji, wychwalała go pod niebiosa i nazywała „rycerzem w lśniącej zbroi”³⁶.

Hays miał możliwość „uniemożliwiać uporządkowany przebieg przesłuchania” i wykorzystywał to w pełni, skutecznie sabotując przesłuchania prowadzone przez Komisję Reece'a. Nic nie wskazuje na to, aby Hays wcześniej przekazał Kinseyowi relacje na temat swojego życia seksualnego, z czasem jednak okazało się, że miał w tej mierze niemało do ukrycia. Elizabeth Ray, metresa, którą utrzymywał, płacąc jej pensję z pieniędzy podatników, kilka lat później upubliczniła tę sprawę w „Playboyu”, gdzie oprócz artykułu ukazały się również jej roznegliżowane zdjęcia³⁷.

W grudniu 1954 roku Komisja Reece'a opublikowała raport końcowy i, jak było do przewidzenia, w sporze tym prasa krajowa opowiedziała się po stronie Haysa. „New York Times” skrytykował raport za wyrażone w nim „izolacjonistyczne i reakcyjne poglądy”, nie ujawniając jednak konfliktu interesów leżącego u źródła przyjętej przez siebie postawy. Gdyby ujawniono, że Kinsey popełniał

przestępstwa, kiedy Arthur Hays Sulzberger zasiadał w zarządzie Fundacji Rockefellera, a ta finansowała jego działalność, nie obeszłoby się bez skandalu, a gdyby obudziło to gniew opinii publicznej, skutki tego mogłyby być jeszcze poważniejsze. Carroll Quigley, kronikarz waspowskiego, anglofilskiego establishmentu i jego aspiracji, wiele lat później napisał:

Rychło stało się jasne, że ludzie bardzo bogaci będą niezadowoleni, jeżeli śledztwo [Reece'a] posunie się zbyt daleko, a „najbardziej cenione” gazety w kraju, blisko powiązane z owymi bogaczami, w związku z wyborami oraz dotacjami na kampanię wyborczą, nie zainteresują się jego ustaleniami i nie uznają ich za warte publicznego upowszechnienia³⁸.

Zważywszy na stanowisko, jakie Sulzberger zajmował w Fundacji Rockefellera, w jego żywotnym interesie leżało niedopuszczenie do ujawnienia prawdy o Kinseyu. Informacje dotyczące koneksji bogaczy z badaczem ludzkiej seksualności zostały wyciszone, a fundacja, która finansowała badania nad seksualnością, traktując je jako część prowadzonej przez siebie potajemnie kampanii wywrotowej oraz wojny etnicznej, znowu mogła odetchnąć spokojnie. Wcześniej jednak sama również podjęła odpowiednie kroki. 24 sierpnia 1954 roku, na kilka miesięcy przed ukazaniem się książki Wormsera, opisującej śledztwo przeciwko fundacjom, w „New York Timesie” ukazała się informacja, że „fundusze dla doktora Kinseya zostały obcięte od połowy lata, ponieważ jego Instytut Badań nad Seksem nie zwrócił się z prośbą o przedłużenie dotacji”.

Musiało to być zaskoczeniem dla Kinseya, który ogromnie obawiał się nie tylko groźby straty finansowej, ale jeszcze bardziej utraty wiarygodności, gdyż odmowa Fundacji Rockefellera przyznania mu kolejnych grantów to właśnie oznaczała. W rezultacie kompulsywne zachowania seksualne Kinseya, które nigdy nie były stabilne, stały się teraz autodestrukcyjne. Kinsey był nałogowym onanistą; życie seksualne, jakie prowadził, uczyniło go impotentem, a żeby ten stan przezwyciężyć, musiał uciekać się do coraz gwałtowniejszych i bardziej autodestrukcyjnych zachowań. W tamtym okresie chorował na orchitis, czyli zapalenie i opuchnięcie jąder, będące następstwem choroby wenerycznej albo zbyt częstej masturbacji, a może jednego i drugiego. Coraz trudniej było mu osiągnąć orgazm, co popychało go do coraz bardziej przerażających praktyk seksualnych; ponadto w depresję wpędzała go myśl, że utraci wsparcie fundacji. W rezultacie jego zachowania stały się do tego stopnia dziwaczne, że zaczęły być groźne dla jego życia. W sierpniu 1954 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy na łamach „New York Timesa” ukazała się informacja, że Fundacja Rockefellera nie przyznała mu dalszych dotacji, Kinsey obwiązał sobie moszną liną, drugi jej koniec przerzucił nad wystającą ze ściany rurą, trzymając go w dłoni, zeskoczył z krzesła i całym ciężarem zawisł na własnych chorobliwie powiększonych genitaliach. Wydarzyło się to w dźwiękoszczelnej, umieszczonej w piwnicy komnacie seksualnych tortur, zbudowanej ściśle według jego instrukcji w budynku Wylie Hall. Był to akt wy-

naturzonej rozpaczy; prawdopodobnie jego następstwa doprowadziły do śmierci Kinseya, który zmarł niecałe dwa lata później³⁹.

Być może w szaleństwie Kinseya była jednak metoda. Jego samookaleczenie zbiegło się w czasie z apogeum przesłuchań, które prowadziła Komisja Reece'a. We wrześniu, kiedy Komisja była gotowa go wezwać do złożenia zeznań, Kinsey przebywał w szpitalu, gdzie leczył się na chorobę, której nazwy nie ujawniono. W październiku także chorował, nadal niezdolny stawić się na przesłuchania. Jako że był także uzależniony od barbituratów i amfetaminy, miał wszelkie powody, aby się leczyć w szpitalu, ale zbieżność w czasie obu tych wydarzeń rodzi jednak podejrzenia. Jego zdrowie szybko się poprawiło, kiedy zniknęła groźba wezwania go przed Komisję i Kinsey wyjechał za granicę, gdzie – choć nie znał żadnego obcego języka – w każdym kraju, do którego zawitał, traktowano go jako uznanego eksperta w dziedzinie ludzkich zachowań seksualnych. Kinsey wspólnie z Kennethem Angerem, homoseksualnym reżyserem filmowym, odwiedził również Opactwo Thelemy założone przez Aleistera Crowleya. Kinsey miał obsesję na punkcie pozyskania dzienników Crowleya dla swego instytutu i dawał do zrozumienia, że chce wykorzystać crowleyowską magię seksualną – być może chciał w ten sposób doprowadzić do przywrócenia dotacji na rzecz instytutu. Nigdy już jednak nie wrócił do pełni sił i zdrowia, czego świadectwem są zrobione mu wtedy fotografie.

Jeżeli próbował rzucić magiczne zaklęcia, w jego przypadku magia Crowleya zawiodła. Rusk odszedł od niego na dobre. 25 kwietnia 1955 roku powołany do życia przez Fundację Rockefellera American Law Institute opublikował pierwszy projekt Wzorcowego Kodeksu Karnego, oparty w dużej części na zaleceniach Kinseya, który pomógł zmienić amerykańskie przepisy dotyczące przestępstw seksualnych oraz przewidywane za nie kary. Jones pisze, że Kinsey „wywarł niewielki wpływ na przepisy dotyczące przestępstw seksualnych”, ale zaraz, jakby przyłapując samego siebie na niezgodnym z prawdą twierdzeniu, dodaje: „przynajmniej za swego życia”⁴⁰. Chodzi być może o to, że ALI wydał oparty na badaniach Kinseya Wzorcowy Kodeks Karny nieco ponad rok po jego śmierci, kiedy Kinsey odegrał już swoją rolę. Jego pośmiertny wpływ na „reformę” prawa karnego, zgodną z intencjami Rockefellera, był jednak ogromny.

1 czerwca 1956 roku Kinsey miał zawał serca. 25 sierpnia zmarł, prawdopodobnie w następstwie kolejnego zawału oraz zapalenia płuc, ale szczegółów jego śmierci nigdy nie upubliczniono, prawdopodobnie dlatego, że ujawniłyby one prawdę o jego seksualnych praktykach. W tym samym czasie, jakby wspólnie z Kinseyem wypowiadając własne *nunc dimittis* dla dzieła podkopywania moralnego porządku, umarli też Yerkes i Gregg. Fundacja, która umożliwiła im wywrotową działalność, podobnie jak często dzieje się to w przypadku korporacji, funkcjonowała jednak nadal własnym życiem i stawiała przed sobą jeszcze ambitniejsze plany na przyszłość.

ROZDZIAŁ 8

WASZYNGTON, D.C., 1957

Ostatecznie wszyscy ci fotografowie z tanich loftów na dolnym Manhat-
tanie, którzy robili zdjęcia kobietom pokroju Bettie Page, zwrócili na
siebie uwagę za sprawą biznesowych przedsięwzięć ludzi, takich jak
Irwing Klaw oraz, co ważniejsze, niejaki Roth. Roth został skazany
przez ławę przysięgłych Sądu Okręgowego południowego dystryktu Nowego Jorku,
który uznał go winnym czterech spośród dwudziestu sześciu postawionych mu
zarzutów za rozsyłanie pocztą obscenicznych ulotek i książki, co było naruszeniem
ustawy federalnej w sprawie pornografii. Sprawa trafiła w końcu do Sądu Najwyż-
szego, a sędzia Brennan w imieniu większości oświadczył, że „kwestią wymagającą
uregulowania jest to, czy treści obsceniczne przynależą do obszaru wolności słowa
i prasy”¹. Następnie, odpowiadając na postawione przez siebie pytanie, napisał,
że zdaniem sądu „treści obsceniczne nie znajdują się w obszarze konstytucyjnie
chronionych wolności słowa i prasy”². Na tym jednakże sąd nie poprzestał i wyraził
opinię, że „seks i obsceniczność nie są ze sobą tożsame”³, a wyjaśniając to, wyraził
pogląd, że „obscenicznym jest materiał, który przedstawia seks w sposób wywołu-
jący lubieżne zainteresowanie”⁴. W celu zdefiniowania tego, co jest lubieżne, a co
nie, sąd zaproponował, aby probierzem było to, „czy w przypadku przeciętnego
człowieka, stosując współczesne standardy społeczności, przewodni motyw owego
materiału traktowanego jako całość, wywołuje w nim lubieżne zainteresowanie”⁵.
Zgodnie z duchem czasu, w kwestiach odnoszących się do dziedziny seksualności
Sąd Najwyższy uchylił jasne i egzekwowalne przepisy, zastępując je czymś, co było
zarówno mętne, jak i niebezpieczne. Dekretując, że możliwe jest rozróżnienie
pomiędzy tym, co seksualne, a tym, co obsceniczne, sąd sam zobligował się do re-
gularnego zajmowania się pornografią. Zdaniem Leo Pfeffera, wyrok w sprawie
Roth vs. USA oznaczał, „że sąd w każdym przypadku przyjętej apelacji, zmuszony

będzie do przeczytania konkretnej książki lub periodyku [albo] obejrzenia filmu”⁶. Odtąd, przez kolejnych piętnaście lat podnieceni urzędnicy sądowi mieli gromadzić się w gabinetach sędziów Sądu Najwyższego i oglądać pornograficzne filmy, a w trakcie najbardziej skandalicznych ich fragmentów wznosić okrzyk, będący powtórzeniem sławnego powiedzenia sędziego Pottera Stewarta: „Wiem wtedy, kiedy widzę”, które miało być kluczem do rozstrzygnięcia, co jest pornografią, a co nią nie jest.

Jeszcze gorsze niż mętne wywody większości składu orzekającego były *le-seferystyczne* poglądy na kwestie związane z seksualnością, głoszone przez Hugo Blacka i Williama O. Douglasa, którzy w głosie mniejszości w związku z orzeczeniem w sprawie Rotha wyrazili opinię, że obsceniczność podlega ochronie Pierwszej Poprawki do Konstytucji. Na poparcie swej tezy, Douglas cytuje „dwa wybitne autorytety w dziedzinie obsceniczności”, Lockharta i McClurego, którzy w swej książce zatytułowanej *Literature, the Law of Obscenity, and the Constitution* stwierdzili, że „niebezpieczeństwa wynikające ze skutków zmian w obecnie obowiązujących standardach moralnych społeczeństwa, szokowania lub urażania uczuć czytelników bądź wywoływania seksualnych myśli i pożądania, abstrahując od ich obiektywnego oddziaływania, w żadnym razie nie mogą usprawiedliwiać społecznych szkód, wynikających z ingerencji w swobodę wypowiedzi”⁷. Douglas na tym nie poprzestaje i pisze dalej, że „eksperyment, który nie dopuści dziś do publikacji marnego utworu, w przyszłości może uniemożliwić ukazanie się literackiego arcydzieła”⁸. Douglas nie wspomina jednak w swoim *votum separatum*, że Lockhart oparł swoje konkluzje na treści raportów Kinseya. Pisze o tym w książce, na którą powoływał się sędzia Douglas, ale ten jej fragment w zdaniu odrębnym do wyroku przytoczony nie został: „Prace Kinseya pokazują, że literatura w niewielkim tylko stopniu pełni rolę silnego seksualnego bodźca. A badania świadczące, że wiedzę seksualną rzadko czerpie się z lektur, dowodzą, że w porównaniu z innymi faktami społecznymi, literatura ma w tej dziedzinie relatywnie niewielkie znaczenie”⁹.

Lockhart zyskał renomę, kiedy w roku 1970 został przewodniczącym niesławnej Komisji Prezydenckiej ds. Pornografii, która doszła do wniosku, że pornografia nie ma wpływu na ludzkie zachowania; opinia ta spotkała się ze sprzeciwem mniejszości, a kiedy ją ogłoszono, ostro polemizował z nią jezuita, ojciec Morton Hill. Komisja Prezydencka, a raczej jej część, doszła do tej konkluzji po wizycie w Instytucie Kinseya w Bloomington w stanie Indiana, gdzie, podobnie jak wielu innych przed nimi, niektórzy jej członkowie zostali poddani „leczeniu”.

Nieudany eksperyment prawny w kwestii obsceniczności zapoczątkowany sprawą Rotha na kolejne piętnaście lat szeroko otworzył drzwi dla wydawania pozbawionych podstaw orzeczeń w tych sprawach, a ponadto zapoczątkował lawinową produkcję filmów pornograficznych, których producenci, aby uniknąć oskarżenia o naruszenie prawa, uciekali się do umieszczania w nich sekwencji nawiązujących do wartości społecznych, ponieważ dzięki temu materiał ów traktowany „jako całość”, nie wyczerpywał definicji tego, co zabronione. Przykładem tego jest szwedzki film *I Am Curious (Yellow)*, w którym całkowitą nagość aktorów

oraz ewidentnie stymulujące seksualnie treści usprawiedliwiono wartościami społecznie pozytywnymi, a to za sprawą kilkakrotnie powtórzonych nawiązań do życia Martina Luthera Kinga; nigdzie nie wyjaśniono jednak, czy i dlaczego mogło to mieć jakikolwiek związek ze szwedzkimi bohaterami filmu.

W roku 1957, kiedy wydano orzeczenie w sprawie Rotha, ruch praw obywatelskich stał się kwintesencją liberalnego sposobu pojmowania „realizowania wartości społecznych”. Nic więc dziwnego, że przedsiębiorczy Szwedzi włączyli je do jednego z wyprodukowanych przez siebie filmów pornograficznych, aby nie ścigało ich prawo. W 1957 roku ruch praw obywatelskich, wykorzystując czarnych jako paradygmat seksualnego wyzwolenia, odziedziczony w spadku po Harlemskim Renesansie z lat dwudziestych, był na najlepszej drodze do stania się najważniejszym narzędziem szerzenia w kraju moralnej destabilizacji. Białym wspólnotom kościelnym, zwłaszcza tym z południowej części USA, odmawiano moralnej wiarygodności z powodu popierania przez nie segregacji rasowej; był to początek wykorzeniania i rugowania wszelkich postaw i zachowań, które finansowani przez fundacje socjotechnicy uznali za niepożądane i godne potępienia. Co oczywiste, zaliczyli oni do nich również chrześcijańskie zakazy i nakazy odnoszące się do życia seksualnego. O ile ruch praw obywatelskich uznamy za węższy koniec klina podważającego i dewaluującego moralność, o tyle jego drugim i szerszym końcem była rewolucja seksualna. To, czego początkiem była troska o losy czarnych, ewoluowało i przerodziło się w odrzucenie seksualnej moralności.

Fundacjom dla wspierania ich wywrotowej działalności nie byli potrzebni komuniści; ich zaangażowanie się w socjotechniczne manipulacje nie było ciosem wymierzonym w protestanckie związki wyznaniowe, jako że one same, wbrew własnej nauce i tradycji, stały się ich aktywnymi uczestnikami. O swoim ojcu, wielbnym Robercie W. Spike'u, członku prestiżowego protestanckiego stowarzyszenia Światowej Rady Kościołów odpowiedzialnego za głoszenie i promowanie zgodnej koegzystencji ras, Paul Spike powiedział: „ojciec umacniał mnie w byciu buntownikiem... W jego oczach prawa obywatelskie były tylko jednym z fragmentów wielkiej, społecznej, technologicznej, seksualnej oraz moralnej rewolucji”¹⁰. Spike snuje nawet domysły, że jego ojciec „prawdopodobnie pod pewnymi względami chciał być” taki, jak on¹¹. A na czym to polegało? Spike młodszy powiada nam: „moimi ulubionymi są pisarze z nurtu beatników”. I dalej: „Mam specjalną półkę ze zbiorem ich dzieł. Kerouac, Ginsberg, Corso”¹². Białą kulturą, którą za pośrednictwem ojca przejął Paul Spike, był zsekularyzowany protestantyzm. Jego upadek dokonał się nie tyle za sprawą ludzi spoza tego kręgu, lecz protestanckich duchownych, którzy przestali wierzyć w przesłanie i naukę reprezentowanych przez siebie Kościołów. Do tej grupy duchownych zaliczali się ludzie pokroju Spike'a oraz Paula Tillicha, którego żona relacjonowała ich wypadki do Small Paradise w Harlemie, gdzie ona i jej mąż, czcigodny protestancki teolog, oglądali pokazy erotyczne z udziałem przedstawicieli różnych ras. Dla nich „czarność” oznaczała nie tyle obalenie chrześcijańskiej moralności – choć to z pewnością także – lecz jego moralne usprawiedliwienie w imię sprawiedliwości społecznej

dla Murzynów. Ze wspomnień Paula Spike'a jasno wynika jednak, że w środowisku artystycznej i intelektualnej awangardy modernistyczna koncepcja Murzyna jako paradygmatu seksualnego wyzwolenia uitorowała drogę akceptacji dla ruchu obrony praw obywatelskich. „Mój ojciec” – pisze Paul Spike – „faktycznie znał Ginsberga, Corso oraz innych wczesnych beatników”¹³. Spike starszy poznał ich, kiedy był pastorem kościoła Judson Memorial; funkcję tę pełnił od końca lat czterdziestych do roku 1955. Jego posługa duszpasterska wśród przedstawicieli bohemy Greenwich Village przebiegała, jeśli tak to można określić, „dwutorowo”, zamiast bowiem przybliżyć ich Chrystusowi, Spike przystał do nich i sam zaczął głosić „teologię bohemy”. Wedle świadectwa jego syna, Robert W. Spike przeszedł w Judson przemianę „z konserwatywnego baptysty na modernistycznego pioniera na bezdrożach powojennego amerykańskiego społeczeństwa... Stając się rewolucjonistą, został buntownikiem. Był jednym z najbardziej radykalnych duchownych w amerykańskim Kościele”¹⁴. „Jest bardziej niż ktokolwiek inny typowym przedstawicielem lat sześćdziesiątych”. Spike młodszy wspomina rok 1963 i waszyngtoński marsz ruchu obrony praw obywatelskich, nazywając je „jednym z największych wydarzeń w swoim życiu”. Jego ojciec miał wówczas powiedzieć: „po raz pierwszy w mojej posłudze duchownego miałem poczucie, że Kościół jest tam, gdzie jego miejsce, na samym środku ulicy. Było to eschatologiczne przeżycie, którego doświadczałem przez cały ten dzień”¹⁵. „Mam nadzieję, że wiesz, że masz wspaniałego ojca” – te słowa Spike junior usłyszał od Floyda McKissicka, szefa CORE* – „twój ojciec jest wielkim człowiekiem. Gdyby nie on, prawie nikogo z obecnych tu białych nie byłoby dziś na tym marszu”¹⁶.

Należałoby jednak spytać, w imię poparcia jakiego postrzegania Murzyna maszerowali obaj Spikeowie. Jak utrzymuje Paul Spike, ich wyobrażenie było wypadkową poglądów i idei żywych w Greenwich Village pod koniec lat czterdziestych XX wieku. Robert zaczerpnął je bezpośrednio od beatników, Paul za pośrednictwem dzieł Ginsberga, Kerouaca i innych oraz z trzeciej ręki, za pośrednictwem tekstów Boba Dylana. („Tej wiosny słucham wyłącznie Dylana” – napisał Spike na początku 1965 roku). A sam Dylan? „Początkowo inspirowali mnie Ginsberg i Kerouac” – stwierdził artysta¹⁷. Zanim Kerouac dowiedział się, kim jest Bob Dylan, był już nazbyt chory, żeby się nim interesować i skrytykować jako „jeszcze jednego pieprzonego ludowego śpiewaka”¹⁸. Thomas Merton, który nieco lepiej zapoznał się z jego twórczością, był pod znacznie większym, pozytywnym wrażeniem ludowego śpiewaka z Hibbing w Minnesocie. Zauroczył się nim do tego stopnia, że kiedy Jean Maritain, sławny francuski tomista, przyjechał do Gethsemane, aby odwiedzić sławnego mnicha, Merton złożył mu nader wątpliwy hołd, puszczając mu płytę Dylana *Highway 61 Revisited*, co Maritain przyjął z zakłopotaniem, o ile

* Kongres Równości Rasowej (CORE – Congress of Racial Equality) – organizacja założona w 1942 w Chicago, walcząca o likwidację segregacji i dyskryminacji rasowej Murzynów, skupiająca nie tylko ludność murzyńską, lecz także białych Amerykanów. Początkowo stosująca taktykę biernego oporu, od połowy lat sześćdziesiątych skłaniająca się do bardziej radykalnych metod (przyp. tłum.).

nie irytacją. Mott pisze, że Merton starał się przedstawić Dylana jako amerykańskiego François Villona, jednak raczej bez powodzenia¹⁹.

Postaci Murzynów w powieści Kerouca *W drodze* są przedstawione w sposób będący wypadkową wpływów rewolucji kulturalnej lat sześćdziesiątych niemal w tym samym stopniu, jak murzyńscy bohaterowie Harriet Beecher Stowe kreowani byli przez nią pod wpływem idei abolicjonistów z poprzedniego stulecia. Co ciekawsze, w powieści Kerouaca postaci Murzynów stanowią tylko tło. *W drodze* opowiada po prostu o przygodach Sala i Deana (odpowiednio Jacka Kerouaca oraz Neala Cassady'ego), a jeżeli w opowieści tej pojawia się jakiś czarny, to wyłącznie jako funkcja jakiegoś ich zapotrzebowania. Czarni byli depozytariuszami wartości, które Sal i Dean starają się im przypisywać. Dean przyznaje, że nie ma bladego pojęcia, co dzieje się w głowach Murzynów, których widuje, ale niewiedza ta jest tylko czynnikiem potęgującym mechanizm projekcji. W czasie jednej z ich transkontynentalnych wypraw, kiedy omal nie potracili sędziwego Murzyna jadącego wozem ciągniętym przez muły, Neal stwierdza filozoficznie: „W tej głowie tłuką się myśli, za które dałbym sobie uciąć ostatnią rękę, żeby je poznać. Gdyby tak móc zajrzeć do tej głowy i dowiedzieć się, co też ten biedaczysko myśli o tegorocznej rzepie i o szynce”²⁰. Innymi słowy, Cassady nie wie, co kołacze się w głowie napotkanego przez nich Murzyna, a konkretniej, chodzi tu o to, że cokolwiek by sobie on nie myślał, blaknie to w porównaniu z tym, co można by mu przypisać. Cassady był jedną z najważniejszych postaci powojennej rewolucji kulturalnej w USA. Był najbliższy koncepcji Kerouaca mówiącej o białym człowieku urzeczywistniającym „murzyńskie” wartości. Po opublikowaniu *W drodze* (1957), Cassady stał się pierwowzorem beatnika, później zaś jednym z pionierów ruchu hippisowskiego, dołączył bowiem do Kena Keseya i razem z nim wyruszył w kolejną podróż przez Stany Zjednoczone, tym razem w pomalowanym w psychodeliczne wzory autobusie, z którego co jakiś czas wychodził, żeby żonglować młotkami i rozdawać ludziom LSD. Thomas Wolfe upamiętnił ten okres życia Cassady'ego w swojej książce *The Electric Kool Aid Acid Test*

W innym fragmencie *W drodze* Sal i Dean „skumali się na koniec z Murzynem imieniem Walter”²¹. Trzej pijani mężczyźni wpełchnęli się w środku nocy do sypialni Waltera; w łóżku leżała jego żona. W przeciwieństwie do żon Cassady'ego i matki Kerouaca, połowica Waltera nie miała nic przeciwko takiemu zachowaniu:

Żona była jakieś piętnaście lat starsza od Waltera, najsympatyczniejsza kobieta pod słońcem. Następnie musieliśmy włączyć przedłużacz nad jej łóżkiem, a wszystko w uśmiechach. Nie zapytała nawet Waltera o to, gdzie był, która jest godzina, o nic. W końcu zainstalowaliśmy się w kuchni z tym przedłużaczem... Żona Waltera nie przestawała się uśmiechać, kiedy powtarzaliśmy cały ten wariacki manewr. Nie odezwała się ani słowem²².

Podobnie jak w przypadku starca jadącego wozem ciągniętym przez muły, urok żony Waltera polega na tym właśnie, że nie mówi niczego, co krytykowałoby postępowanie Deana albo jego własne pragnienia, które on na nią projektuje.

Już na ulicy Dean przedstawia ją jako wzór kobiety, której sam poszukuje, czyli, innymi słowy, osoby, która nie będzie przeciwstawiała się ani krytykowała jego niedojrzałego braku odpowiedzialności.

– Widzisz, stary, to jest prawdziwa kobieta. Ani jednego cierpkiego słowa, ani jednej skargi, żadnych fochów. Jej stary może wrócić o dowolnej porze w środku nocy, z kim tylko zechce, pogadać sobie w kuchni, napić się piwa i wyjść też, kiedy zechce. Taki dom to prawdziwa twierdza dla mężczyzny. I wskazał tę kamienicę²³.

Kerouac, podobnie jak Merton, widzi, że w getcie pojawia się mnóstwo seksualnych patologii, że jest ono nękane plagą narkotyków oraz alkoholizmu, w przeciwieństwie jednak do tego drugiego, właśnie dlatego getto uważa za atrakcyjne. Niegdyśszym katolikiem, Kerouacowi i Cassady'emu, Murzyn dostarcza usprawiedliwienia ich własnej seksualnej nieodpowiedzialności. To, że fantazjowanie o murzyńskiej kobiecie jako osobie zawsze otwartej na spełnianie seksualnych zachcianek pozostanie tylko w sferze niespełnienia, gdyż nie jest możliwe do realizacji, wydaje się wnioskiem oczywistym i nieuchronnym. Mimo to zostaje ono poddane weryfikacji i swoistemu sprawdzianowi w powieści Kerouaca *Podziemni*, która opowiada o jego romansie z zambošką Mardou Fox.

„Na Boga, muszę zadać się z tą kobietką” – mówi Kerouac, widząc Fox siedzącą na zderzaku samochodu zaparkowanego przed barem San Remo w Greenwich Village. I dodaje znamienne słowa: „może także dlatego, że jest Murzynką”. Dla niego byłoby jednak lepiej, gdyby trzymał się z dala od czarnych kobiet. Tak jak wówczas, kiedy pewnego razu w Denver murzyńska dziewczyna wzięła go omyłkowo za Joe. Kiedy bowiem dokonał seksualnego podboju i zdobył Mardou Fox, pisze: „Budzę się... i widzę obok siebie murzyńską kobietę, śpiącą z na wpół rozchylonymi wargami, niewielkie skrawki białej poduszki poświęcają między czarnymi włosami i czuję niemal wstręt, rozumiem, jaka ze mnie bestia, że mam choćby cień tego rodzaju uczucia... więc chce mi się natychmiast wyjść, żeby «wrócić do pracy»”²⁴.

W ten sposób seks z przedstawicielką innej rasy nie okazuje się wcale nieziemskim przeżyciem, którego oczekiwał Kerouac. Nie różni się od kontaktów seksualnych z białymi kobietami, a o tym, czy jest to akt nierządny, czy nie, decyduje stan cywilny partnerów. Nieziemskie doświadczenie, jakim miał być seks z Murzynkami, konfrontuje ostatecznie Kerouaca z tymi samymi odwiecznymi zagadnieniami związanymi z miłością, poświęceniem oraz odpowiedzialnością za rodzinę, które tak bardzo odstręczały go, kiedy sypiał z białymi kobietami. Kerouac musiał uczyć się na własnych błędach, żeby zrozumieć, iż rasa w żaden sposób nie wpływa na wymiar moralny stosunku seksualnego. Kategorie rasowe nie mogą zastąpić znacznie istotniejszych kategorii moralnych, określających to, co słuszne, i to, co występne. Seksualne wyuzdanie było źródłem poczucia winy i odrazy, a odmienna rasa partnerki i „romantyzm” getta z jego uciechami i „czarnością” tylko w niewielkim stopniu były w stanie złagodzić uczucia, których doświadczył następnego ranka.

Leo Percepied, postać z powieści Kerouaca *Podziemni*, przekonuje się, że po skonsumowaniu związku, kiedy „młodociany kogut dokonał podboju”, odczuwa potrzebę, żeby pobic do domu, do matki. Kerouac dostrzega, że znalazł się w bolesnym dla siebie położeniu, pociąga go bowiem sytuacja wywołana rodzinną patologią, którą powieła jedynie w swoim związku z Mardou. Wewnętrzny przymus, aby wyjść, niezdolność Kerouaca do wytrwania w związku, kiedy nabiera on charakteru stałego zobowiązania, uwypukla jedynie rodzinną patologię, która w pierwszym rzędzie go pociągała. Ujawnia się to, kiedy spojrzeć na rzecz z punktu widzenia Mardou. Getto – macecznik seksualnej nieodpowiedzialności właśnie przede wszystkim dlatego zauroczyło Kerouaca i Cassidy'ego. Ów brak seksualnej odpowiedzialności wygląda jednak zupełnie inaczej z perspektywy kobiety i dziecka, które zostały porzucone, a ponieważ Mardou gra obie te role, nic dziwnego, że postrzega rzeczy inaczej. „Dlaczego musisz tak szybko wyjść, nieomal jakby cię goniła histeria albo jakieś zmartwienie?” Trudno odpowiedzieć, czy kiedykolwiek się tego dowie, gdyż wszystko, co się dzieje, postrzegamy poprzez pryzmat zwichrowanej psychiki Percepieda. Kiedy jednak ten oświadcza jej, że wychodzi, zirytowana tym Mardou mówi mu: „Jestem zazdrosna, że masz dom i matkę, która prasuje twoje rzeczy, i o to wszystko, czego ja nie mam”²⁵.

To właśnie wydaje się rzeczą szczególnie trudną do wyartykułowania i „niemodną”. Kerouac interesuje się Murzynem wyłącznie z racji seksualnych patologii, które znajduje w getcie. Mardou Fox natomiast chciałaby mieć matkę, która prasowałaby jej rzeczy. Pociąga ją domatorstwo. On konsumuje seksualnie ich związek i w rezultacie odkrywa, że Murzynka, która była dla niego ucieleśnieniem wyzwolenia, chce mieć taki sam dom, który on niegdyś porzucił, a co ważniejsze, postanowił, że już nigdy innego nie założy. Zamiast tego wybrał mieszkanie z matką na przedmieściach i romans z czarną dziewczyną w Village, która mu zazdrości, gdyż nie może mieć domu, którego beatnik nie chce i nie zamierza dla niej stworzyć.

Kerouac napisał *Podziemnych* w ciągu trzech nocy na rolce papieru do dalekopisu. Kiedy natchnienie go opuszczało, wspomagał się kolejnymi dawkami benzedryny. W rezultacie książkę tę cechuje narkotyczny, maniakałny, szaleńczy pęd, będący czymś w rodzaju spowiedzi. To w dużej mierze strumień świadomości, lecz więcej w tym dymu, aniżeli ognia prawdziwej sztuki i rzeczywistego poznania. Dlatego, kiedy energia psychiczna autora pod koniec książki zaczyna się wyczerpywać, jedyną oceną związku oraz znaczenia i treści przynależności rasowej kochanki, na jaką stać Percepieda, jest powiedzenie jej:

„jako półkrwi Murzynka jesteś w pewnym sensie pierwszą kobietą, istotą kobiecości, i dlatego jesteś najbardziej, najpierwotniej i najpełniej pełna czułości i macierzyńskości” — a teraz bolesne rozczarowanie i towarzyszący mu utracony amerykański nastrój: „Raj jest w Afryce”, dodałem kiedyś — w tym jednak momencie odwracam się w swej urażonej nienawiści i tak drepczę z nią po Price'a, ilekroć spostrzegam Meksykankę albo Murzynkę, mówię w duchu do samego siebie:

„kurewki”, wszystkie są takie same, zawsze próbują cię oszukać i okraść — przywołując wszystkie moje związki z nimi w przeszłości — Mardou, czując spływające ze mnie fale nienawiści, nie odzywa się ani słowem²⁶.

Raj jest być może w Afryce, oczywiście jest jednak, że ten konkretny romans z konkretną Murzynką stanie się kolejnym Rajem Utraconym. Percepcja staje się odrażająca w oskarżeniach, które stawia i nietrudno dopatrzeć się w nich pewnego rodzaju rasizmu, będącego po prostu projekcją rozgoryczenia człowieka, który odmówił podporządkowania się prawu moralnemu, teraz zaś nie potrafi zdobyć się na skierowanie swojego potępienia tam, gdzie winien to był uczynić. Rzeczą ciekawą byłoby prześledzić, czy owe szybkie wycofanie się z krzyżowania ras ma swoje źródło w kulturze Południa (jak zdaje się sądzić Faulkner), to jednak jest temat na odrębną książkę. W przypadku Kerouaca Czarny Raj przeistoczył się w długą podróż, której towarzyszyło głębokie poczucie winy, „szalona potrzeba pójścia do domu, neurotyczne lęki, kac, przerażenie”. *Podziemni* są odzwierciedleniem tego, co w cyganerii uznawał za najbardziej odpychające, widząc w niej „Klasę Gadaczy próbującą zracjonalizować swoje istnienie na podstawie, moim zdaniem prymitywnego, niemal lubieżnego, nagrzanego materializmu”. W jednym z wielu momentów otrzeźwienia, które podkreślają jeszcze bardziej ogólny, mętny, narkotyczny charakter prozy Kerouaca, pisarz przyznaje ze smutkiem: „a teraz jeszcze odtrąciłeś miłość małej kobietki, gdyż miałeś akurat ochotę napić się jeszcze jednego”²⁷.

To, że jego romans z zamboską skończy się fiaskiem, nie mogło być żadnym zaskoczeniem, ponieważ w roku 1953 Kerouac miał już za sobą kilka nieudanych związków. W listopadzie 1950 roku poznał Joan Haverty, atrakcyjną kobietę, z którą pod wpływem impulsu ożenił się przed upływem miesiąca. Joan pracowała w domu handlowym i czytywała powieści nadające się do wykorzystania jako scenariusze do filmów, a Jack oddawał się pisaniu. Otrzymał właśnie tysiąc dolarów zaliczki na poczet swojej powieści *The Town and the City*; marzył o życiu, w którym będzie mógł się oddawać wyłącznie pisarstwu. Rzeczy jednak nie potoczyły się zgodnie z jego oczekiwaniami. W maju 1951 roku Robert Giroux odrzucił rękopis, który w ostatecznej wersji miał stać się powieścią *W drodze*, i tego samego miesiąca Joan powiadomiła go, że jest w ciąży. Wstrząs, jakim była dla niego utrata pozycji jako pisarza oraz finansowego wsparcia, którego udzielała mu żona, zbiegł się z koniecznością przyjęcia na siebie odpowiedzialności ojca rodziny i zarabiania na chleb na normalnej posadzie, a to było już dla niego nazbyt wielkim poświęceniem. Kerouac, co było dla niego typowe, po prostu wyprowadził się wtedy z domu. Dennis McNally napisał, że „wizja ośmiogodzinnej niewolniczej harówki dla utrzymania dziecka, przy jego stanie wrażliwości, to było dla niego zbyt wiele”²⁸. Zamiast poszukać pracy, Kerouac wołał zakwestionować swoje ojcostwo. Według McNally’ego, „uznał, że to nie jego dziecko i wobec najbliższych przyjaciół zdecydowanie wyparł się ojcostwa”²⁹. Janet Michele Kerouac urodziła się 16 lutego 1952 roku. Kerouac nie przekazał na utrzymanie dziecka ani centa

do chwili, kiedy dziewczynka skończyła dziesięć lat. W roku 1968 szesnastoletnia hipiska przyjechała do Lowell i przysłała do domu, którego adres znalazła w książce telefonicznej. Herve, kuzyn Jacka, którego żona dostrzegła w jej rysach bezdyskusyjne rodzinne podobieństwo, doprowadził do jej spotkania z pisarzem.

Nie doszło do żadnej chwytającej za serce sceny pojednania. Janet była w drodze do Meksyku, ale jedynym pytaniem, na jakie zdobył się Jack, było, czy otrzymała dwanaście dolarów tygodniówki, które niedawno jej wysłał. Dla Kerouaca było już za późno, żeby zostać ojcem w jakimkolwiek sensownym znaczeniu tego słowa. Nim minął rok, czterdziestosiedmioletni pisarz zmarł w następstwie krwotoku przetyku. Był to klasyczny przypadek zgonu alkoholika. Odwiedziny córki, uczestniczki ruchu hippisowskiego, do spopularyzowania którego przyczyniły się jego książki, były ukoronowaniem ucieczki od seksualnej odpowiedzialności charakteryzującej całe jego życie.

Ojkofobia, niechęć do wspólnoty, w tym także rodzinnej, stała się cechą wyróżniającą nowoczesnego pisarza. Dosłownie wszyscy autorzy z kręgu Harlemskiego Renesansu (za wyjątkiem Arny Bontempsa) mieli chorobliwy lęk przed ojcostwem, o ile pod tym pojęciem rozumieć będziemy nie tylko sam fakt spółdzenia potomstwa, ale też odpowiedzialność związaną z wychowywaniem dzieci. Odrzucenie rodziny stało się czynem określającym modernistycznego pisarza. Była to matryca, z której wywieść można literalnie każdy aspekt modernistycznej ideologii. Pod koniec lat czterdziestych Kerouac miał do wyboru wiele literackich wzorców, pisarzy zarówno białych, jak i czarnych; byli wśród nich Carl Van Vechten, Max Eastman, Claude McKay i Nancy Cunard. W przypadku każdego z nich wydarzeniem początkującym ich karierę literackich kontestatorów norm moralnych była alienacja wynikająca z rozpadu ich związków z partnerami, rozwodów i odmowa wzięcia na siebie opieki nad potomstwem. W każdym przypadku także sprawa odpowiedzialności seksualnej miała związek z kwestiami rasowymi. Sprawa rasy stała się przykrywką dla usprawiedliwienia tego, co w istocie rzeczy było po prostu seksualną derelikcją.

To samo odnosiło się również do Kerouaca. Marzenie o życiu „fellachów”, dalekim od ambicji białych, blisko „śniadego kolana tajemniczej, zmysłowej dziewczyny”, po prostu się nie ziściło, kiedy próbował je zrealizować z prawdziwą Murzynką, Mardou Fox. Wziąwszy pod uwagę, że egzystencja Kerouaca stała się splotem niezaspokojonych pragnień, jego wizja dobrego życia, „pornograficzny, haszyszowy sen na jawie w niebie” mogła urzeczywistnić się tylko w domu publicznym, tak jak w kluczowej scenie powieści *W drodze*. Pod koniec życia jedynym pocieszeniem dla Kerouaca było to, że w sprawie ruchu beatników przyjął brutalnie szczerą postawę: „Nie nabijaliśmy sobie głów abstrakcyjnymi rozważaniami. Byliśmy po prostu paczką facetów, którzy wychodzili, żeby coś przelecieć”³⁰.

W *drodze* Neal/Dean mówi do Jacka: „wiemy, co to czas... jak go spowalniać, łaźić, załapywać się, no i ta odwieczna radocha negatywów, a są jakieś inne?”³¹. „Radocha negatywów” to w tym przypadku próba powielania przez białego katolika, który porzucił katolicyzm, istniejących w getcie patologii, łącznie z amoralnym

seksem, narkotykami, alkoholem i pobrzmiwającym w tle tego wszystkiego jazem. Biali mogli tego dokonać, nie mieszając się z przedstawicielami innych ras, ale czynnik rasowy wnosił rodzaj elementu metafizycznego, który był im niezbędny dla uspokajania nieczystego sumienia. W pewnym momencie Jack/Sal mówi do Neala/Deana, którego nazywał „jezuitą” i „ministrantem”: „Nie możesz tak płodzić dzieci po całym kraju. Te biedne istoty będą później bezradne. Musisz dać im w życiu szansę”³². Podobne do tej refleksje zostają jednak szybko odrzucone; Sal i Dean wędrują po kraju od jednego getta do kolejnego (gdzie nieprawość zdaje się nie być już piętnowana) i podążają do Meksyku, gdzie z kolei odnosi się to do zażywania narkotyków. W *Lonesome Traveller* (tytuł książki wymownie oddaje stan ducha jej autora) Kerouac napisał: „to odczuwanie życia przez fellachów, nieprzemijająca radość ludzi nieuwikłanych w wielkie dylematy cywilizacyjne i kulturowe – znajdziesz to niemal wszędzie, w Maroku, całej Ameryce Łacińskiej, w Dakarze, w Kurdystanie”³³.

W powieści *W drodze* Sal opisuje „jeżdżenie po całym świecie i docieranie do miejsc, gdzie człowiek nareszcie poznaje sam siebie wśród indiańskich fellachów tego świata, nieodzowny trud ludzi naprawdę pierwotnych, skamlącą ludzkość, która ciągnie się w pasie równikowym wokół brzucha świata”³⁴. Kiedy Sal i Dean docierają do Meksyku, wszystkie kwestie metafizyczne zostają sprowadzone do kilku prostych pytań: „Hej, mały, masz ma-ri-hu-anę?”³⁵ – to na początek, później zasięgną informacji, jak daleko jest do najbliższego burdelu. Już w domu publicznym Sal usiłuje „się oswobodzić, żeby się zająć ciemnoskórą szesnastolatką, która siedziała po drugiej stronie sali, wpatrując się markotnie we własny pępek przez otwór w krótkiej koszulowej sukience”³⁶. Kolorowa dziewczyna okazuje się jednak dla niego nieosiągalna, musi więc zadowolić się jedną z Meksykanek, która symbolicznie nie ma aż takiej wartości. W tle słychać muzykę seksualnej rewolucji, „rytm mambo to rytm konga znad Kongo, rzeki Afryki i całego świata; tak naprawdę jest to rytm świata”³⁷. Dom publiczny to *terminus ad quem* tej powieści. Symbolizuje aspiracje i dążenia jej głównych bohaterów; w istocie jest to koniec drogi; „dziwny raj tysiąca i jednej nocy, który wreszcie znaleźliśmy przy końcu trudnej, jakże trudnej drogi”. Oferuje seks bez poczucia winy, gdyż przepojony jest ideą solidarności ze światem uciskanych. Jest to seks oderwany od świadomości społecznej, kultury, „kwestii cywilizacyjnych”. Dzięki odpowiedniej dawce narkotyków, seksu oraz głośnej muzyki nieomal udaje się zagłuszyć głos sumienia, nagle jednak wdziera się w to dźwięk z rzeczywistego świata. Sal mówi, że „skądś dobiegł płacz tulonego do snu niemowlaka, co mi przypomniało, że jestem w Meksyku, a nie w jakimś pornograficznym, haszyszowym śnie na jawie w niebie”³⁸. Płacz dziecka przypomina Salowi, że seks mimo wszystko ma jednak swoją wagę i konsekwencje, to zaś skłania naszych bohaterów do ponownego wyruszenia w drogę. Jedynym sposobem na zagłuszenie prawdy jest wskoczyć do samochodu, podkręcić radio na full i skrócić sobie kolejnego zawierającego opium jointa o wielkości cygara.

Jeżeli tak wygląda niebo, to w dużej mierze przypomina ono Murzyńskie Niebo Carla Van Vechtena opisane przez niego dwadzieścia lat wcześniej. Dom

publiczny na końcu drogi w powieści Kerouaca to ponowna wiyta w Murzyńskim Niebie. Teraz jednak biali nie są tylko biernymi widzami w kabarecie murzyńskiej dekadencji. Teraz starają się stać „Murzynami” poprzez małpowanie dekadencji, której są świadkami. Cel jest ten sam – ucieczka od „białych” wartości; środki ku temu również są identyczne – inspirowana jazzem dekadencja i wykorzystanie stosunków rasowych jako narzędzia uśmierzenia wyrzutów sumienia, których źródłem jest seks. „Cały Meksyk był jednym wielkim obozowiskiem cygańskim”³⁹ – mówi Sal, dając tym samym przykład projekcji przewyższającej wszystko, co kiedykolwiek wymyślił Carl Van Vechten. Wyprawa Sala do jednego z domów publicznych Trzeciego Świata stała się odtąd zwykłym i powszechnym zjawiskiem kulturowym; niemieckie agencje turystyczne wysyłają dziś jurnych Niemców samolotami do Tajlandii, gdzie mogą zaspokoić swoje żądze znacznie taniej niż w Reeperbahn w Hamburgu. Jest to szczególnie prymitywna i rażąca forma wyzysku Trzeciego Świata, ale ponieważ wiąże się z seksualną rozpustą, rzadko bywa przedstawiana w ten sposób. Kerouac odpowiada za stworzenie jednych z podstawowych przesłanek oraz usprawiedliwień dla turystyki seksualnej. Ale oprócz tego, jego popularność wynikała z tego, że artykułował aspiracje i dążenia powojennego pokolenia. W *drodze* daje wejrzenie w to, jaką miała się stać Ameryka na przestrzeni kolejnego ćwierćwiecza. Po wojnie dążenia i aspiracje cyganerii stały się zjawiskiem masowym. Rewolucja kulturalna przeobraziła wszystkie bez wyjątku amerykańskie instytucje. „Białe” wartości, które były głównie czerpane z protestanckiego chrześcijaństwa, ze szczególnym położeniem nacisku na rodzinę i pracę, zastąpiono „radochą”, czyli powielaniem przez białych patologicznych obyczajów panujących w getcie. Dom rodzinny został zastąpiony przez samochód, narkotyki, wyzwolenie seksualne, głośną muzykę, a pojęcie rasy stało się sprawą świętą, dzięki której nękanie poczuciem winy biali mogli osiągnąć autentyczność.

Wydawnictwo Viking w połowie grudnia 1956 roku przyjęło *W drodze* do publikacji. W połowie stycznia pojawiły się pierwsze reakcje mediów. „Village Voice” zamieścił stosowny wywiad, a w lutym 1957 roku w „Mademoiselle” ukazał się artykuł, w którym było niewiele tekstu, ale za to wiele fotografii przedstawiających intrygująco wyglądających beatników stojących przed księgarnią „City Lights Books” w San Francisco. Jack rozżłościł się, ponieważ na jednym ze zdjęć wyretuszowano krzyżyk, który nosił na koszuli. Jeżeli ideologia bitnikowska miała zadowolić się w umysłach egzaltowanych nastolatków, należało zadbać, aby była wolna od wszelkich skojarzeń religijnych. Jesienią 1957 roku *W drodze* znalazło się na liście bestsellerów wraz z *By Love Possessed* Jamesa Goulda Cozzensa i *Peyton Place* Grace Metalious, a ruch beatników (określenie stworzone przez Herba Caena, felietonistę z San Francisco, który połączył słowo „beat” ze słowem „sputnik”, aby podkreślić lewicowe ciągoty beatnikowskich liderów) miał rychło stać się zjawiskiem o zasięgu ogólnokrajowym. Dla tych, którzy nie czytali powieści Kerouaca, było to zjawisko kultury masowej, którego przesłanie opierało się na medialnej interpretacji pisarskiego przekazu. Książki Maxa Schulmana o Dobie Gillis zostały zaadaptowane na potrzeby telewizji i nakręcono na ich podstawie sitcom,

w którym wystąpił „beatnik” Maynard G. Krebs. Jego postać, oprócz skąpej koziej bródki i poobcinanych koszulek, cechował przemożny wstręt do jakiegokolwiek pracy. Filmu na podstawie powieści *W drodze* nigdy nie nakręcono, mimo że Mort Sahl był tym zainteresowany. Kerouac chciał, żeby rolę główną zagrał Marlon Brando, ale zamiast tego całe przedsięwzięcie zredukowano do nakręcenia serialu *Route 66*, który sprawiał wrażenie rozbudowanej reklamy chevroleta corvette, nie zaś historii wyprawy w poszukiwaniu „radochy negatywów”. Był opowieścią o *Wanderlust* z samochodem w roli głównej i na dodatek wypranym z wszelkiej postaci seksualnych natręctw, które uczyniły ją psychicznym imperatywem. „The Village Voice” wychwalał *W drodze* jako „punkt zborny nieuchwytnego ducha buntu tych czasów”⁴⁰. Filozoficzny wymiar owej transformacji najlepiej chyba ukazał Norman Mailer. W eseju *Biały Murzyn*, który ukazał się również w roku 1957, zdementował większość nieporozumień i przekłamań stworzonych wokół beatu przez kulturę masową, twierdząc, że „wzorcem hipstera jest Murzyn”⁴¹. A żeby czytelnik nie myślał, że mówi o jakimś konkretnym Murzynie, wyjaśnił, iż on sam i jego pokolenie hipsterów za szczególnie pociągające uważają obyczaje seksualne istniejące w getcie.

W połowie lat pięćdziesiątych, wraz ze śmiercią Stalina i odrzuceniu jego spuścizny przez Chruszczowa, kiedy powoli zaczęły wychodzić na jaw dowody popełnionych przez Stalina masowych zbrodni, komunizm utracił swą dotychczasową pozycję, jaką miał w kręgach zachodnich intelektualistów. Jednak to, co stanowiło genezę jego sukcesu – a więc bunt przeciw Bogu oraz łaadowi moralnemu, przed wybuchem I wojny światowej wypisany na sztandarach pierwszego pokolenia modernistów – nadal było żywe i, co więcej, rozkwitało jak nigdy dotąd. W roku 1917 dążenie do rewolucji seksualnej utorowało drogę dla akceptacji komunizmu w środowisku amerykańskich radykałów, teraz zaś pragnienie to stało się jeszcze silniejsze. Wyzwolenie seksualne, przed I wojną światową będące przywilejem nielicznych, po II wojnie światowej stało się obsesją nadzwyczaj wielu ludzi. Kiedy zaś bolszewizm przestał być motorem lewicy, obiektem jej zainteresowania stał się Murzyn postrzegany jako paradygmat nowo wyzwolonego człowieka, z tym że wyzwolenie to miało bardziej seksualny niż ekonomiczny charakter. Murzyńskie getto zaczęło oddziaływać na resztę społeczeństwa za pośrednictwem muzyki, ale najbardziej pociągający w nim był rozpad życia rodzinnego, który je charakteryzował. Według Normana Mailera:

obecność hipstera jako filozofii żywej w subświatach amerykańskiego życia zapewne ma swoje źródło w jazzie i jego gwałtownym wkroczeniu do kultury, w subtelny, ale głębokim wpływie, jaki wywarł na brak wiary pokolenia awangardy... w społecznie jednorodne koncepcje monogamii, trwałej rodziny oraz zbożnego życia erotycznego⁴².

Podobnie jak Van Vechten i protomodernistyczni dekadenci, którzy w latach dwudziestych stworzyli Harlemski Renesans, biali tworzący masowy ruch beatnikowski lat pięćdziesiątych również interesowali się Murzynami głównie

z racji rodzinnych patologii i perspektywy seksualnego wyzwolenia oraz „radochy negatywów”, którą widzieli w getcie. Beat był wyrazem buntu przeciwko „białej” cywilizacji, czyli chrześcijańskiemu kodeksowi moralnemu, zwłaszcza zaś przeciwko chrześcijańskiemu zakazowi utrzymywania pozamałżeńskich stosunków seksualnych. W latach pięćdziesiątych ekonomiczny kryzys lat trzydziestych został przewyciężony, a seksualne obyczaje społeczeństwa, które zniosło kodeks moralny, silniej emanowały teraz z getta niż wcześniej ze Związku Radzieckiego. Zdaniem Mailera, który artykułował aspiracje tej grupy:

Murzyn (przy uwzględnieniu wszelkich wyjątków) rzadko mógł sobie pozwolić na stosowanie się do wymyślnych zakazów cywilizacji i dlatego, aby przetrwać, trzymał się tego, co podstawowe i pierwotne, żył we wszechogarniającej terażniejszości, egzystował dla sobotnich nocnych przyjemności, rezygnując z przyjemności umysłu na rzecz bardziej obligatoryjnych przyjemności ciała, a w swojej muzyce dawał wyraz naturze oraz wartości własnej egzystencji, swemu gniewowi i nieskończonej liczbie przejawów radości, pożądania, znużenia, temu, co go krępuje i co go gryzie, krzykowi i rozpacy swego orgazmu. Gdyż jazz jest orgazmem; to muzyka orgazmu, orgazmu dobrego i złego przemówiła do całego kraju, niosła przekaz sztuki... opowiadała, nieważne w jak okrojony, popularny sposób, o ulotnych egzystencjalnych stanach, na które część białych mogła się otworzyć; było to rzeczywiście komunikowanie się poprzez sztukę, ponieważ muzyka mówiła: „Czuję to, a teraz ty czujesz to także”⁴³.

Mailer, który pisał to w roku 1957, skutecznie zanegował tym samym prawo utożsamiania się z własną rasą każdemu Murzynowi, który pragnął prowadzić życie zgodne z nakazami moralności w pełnej, nierozbitej rodzinie, w niesamowity wręcz sposób antycypując to, co miało wydarzyć się trzydzieści lat później, kiedy NAACP identyczną metodą próbowała zdyskredytować sędziego Clarence’a Thomasa. Sednem tej sprawy jest kwestia winy. Według Mailera, „Murzyn *został zmuszony* (kursywa E.M. Jones) do eksploracji wszystkich tych moralnych pustkowi cywilizowanego życia, które automatycznie potępia się jako naruszające prawo, złe, jako przejaw niedojrzałości, patologii, autodestrukcji albo zdeprawowania”⁴⁴. Ponieważ Murzyna zmuszono do tego, co Mailer i inni chcieli czynić z własnej i nieprzymuszonej woli, był on wolny od winy. Był ofiarą rasizmu. Stając się jednak ofiarą społecznej niesprawiedliwości, stawał pod znakiem zapytania wszelką moralną wiarygodność porządku społecznego, który sprowadzał go do tej roli. Dzięki moralnej dyskredytacji białego społeczeństwa, będącej konsekwencją aprobowania przez nie segregacji rasowej, biały naśladowca, który przejmował obyczaje seksualne panujące w murzyńskim getcie, mógł czuć się zwolniony z wszelkiego poczucia winy. Wszak była to także tylko jego reakcja na zdemoralizowane społeczeństwo. Biały Murzyn stoi z boku i wyraża swój aplauz dla czarnego Murzyna, który kroczy „w tym innym kierunku, gdzie wszystkie sytuacje są równie uzasadnione”. Mailer niewątpliwie znajduje jakieś pośrednie pocieszenie w fakcie, że „pośród najgorszego wynaturzenia, rozpusty, nierządu, narkotykowego nałogu,

gwałtów, chlastania brzytwą, szkłem rozbitej butelki, itd., itp., Murzyn odkrył i wypracował moralność dna⁴⁵. „Hipsterzy” byli „nową generacją poszukiwaczy przygód, miejskich awanturników, którzy nocą wynurzali się z domów w poszukiwaniu doznań zgodnych ze swym rozumieniem kodeksu postępowania czarnych. Hipster przejął egzystencjalne synapsy Murzyna, a ze względów praktycznych można go było uważać za białego Murzyna⁴⁶.”

Prawdziwi Murzyni nie interesowali ludzi pokroju Mailera. Jego zainteresowanie ograniczało się jedynie do tych, którzy pragnęli stać się symbolem tego samego, co on, czyli seksualnego wyzwolenia. Dlatego, jeśli jakiś Murzyn, tak jak Clarence Thomas, pragnie wieść moralne życie, mieć rodzinę, wierzyć w Boga lub żywić wdzięczność dla sióstr zakonnych, które były jego nauczycielkami w szkole podstawowej, bądź też robi coś, co Mailer potępia jako „skwerowskie”, usuwa się go z widoku, tak aby zniknął ludziom z oczu. Osiąga się to oczywiście dzięki pomocy innych Murzynów, którzy chcą w tym współuczestniczyć jako seksualni rewolucyoniści.

Ciekawym przypadkiem jest w tym kontekście historia Eldridge’a Cleavera, który zaczynał jako skazany prawomocnym wyrokiem gwałtociel, a później, z dnia na dzień, dzięki napisanej przez siebie książce *Soul on Ice* stał się nagle literackim zjawiskiem. Pod koniec lat sześćdziesiątych Cleaver był Murzynem *du jour*, identycznie jak Langston Hughes w czasach Harlemskiego Renesansu, a Claude McKay podczas IV Kongresu Trzeciej Międzynarodówki Komunistycznej, ponieważ skwapliwie chciał wspierać seksualną rewolucję, a przy tym wychwalał wszystkich tych, których wychwalać należało. Podobnie jak biedny dzierżawca z powieści *Niewidzialny człowiek*, Cleaver został wyniesiony na piedestał z powodu swoich seksualnych występków. Stał się rzecznikiem przemawiającym w imieniu swojej rasy właśnie dlatego, że był gwałtocielem i chciał głosić, że „gwałt jest aktem powstańczego buntu”. W podobnym duchu pisał Norman Mailer. Cleavera promowano, gdyż zgodził się zostać wykorzystany jako mięso armatnie we frontalnym ataku na seksualną moralność. Napisał dokładnie to, co chciała usłyszeć lewica: „Radowała mnie, że odrzucam i depczę prawo białego człowieka, jego system wartości i to, że pohańbiłem tę kobietę⁴⁷”. Po lekturze tekstów Mailera *et consortes* dla nikogo nie powinno być zaskoczeniem, że także ich radowała taka postawa. Określenie moralności seksualnej „prawem białego człowieka” służyło relatywizacji wartości i łagodziło wyrzuty sumienia wywołane dopuszczaniem się dalszych występków.

We wstępie do *Soul on Ice* Maxwell Geismars określa Cleavera mianem „jednego z największych odkryć lat sześćdziesiątych”; to „czarną duszą, «skolonizowaną»... przez opresyjne białe społeczeństwo, które swoją ciasną, ograniczoną wizję życia przedstawia jako odwieczną prawdę”. Mimo to jednak najważniejszym atutem Cleavera jest „laurentyjski seksualny mistycyzm” oraz to, że zawsze dostrzega seksualny rdzeń każdego zjawiska społecznego (lub rasowego)⁴⁸. Cleaver ze swej strony gotów jest odwzajemniać pochwały. Rewanżuje się pochwałą dla wszystkich dobrych ludzi, czyli tych czynnie zaangażowanych w rewolucję kulturalną, która

pomaga niszczyć chrześcijańskie obyczaje seksualne. „Wielkie wrażenie wywarła na mnie amerykańska młodzież, biała i czarna... Poczułem, czym dla młodych Ameryki jest miłość i chęć być częścią tego dobra oraz wielkości, której oni pragną dla wszystkich ludzi” – powiedział Cleaver, który wówczas miał nieco ponad trzydzieści lat. Cleaver dostrzega również „piękno” w „ogólnokrajowych demonstracjach FSM (Free Speech Movement), debatach i dyskusjach” i „bardzo chciałby być teraz w Berkeley, wytarzać się w tym błocie, pohasać w chlewie funkowej rewolucji ...”⁴⁹, poznając w ten sposób zawilgości światopoglądu reprezentowanego przez Nową Lewicę.

Życzenia Cleavera miały się spełnić i to na tyle dokładnie, że przywiodło go to do przekonania, iż to, czego sobie życzył, nie było jednak tym, czego naprawdę chciał. Po opublikowaniu *Soul on Ice* zrobiono go ministrem informacji partii Czarnych Panter, co w konsekwencji, kiedy ruch praw obywatelskich ze swoją ideologią niestosowania przemocy podzielił się, rzuciło go w sam środek lewackiej polityki. W *Soul on Ice* Cleaver udowodnił swoją biegłość w cytowaniu wszelkich wygodnych dla siebie fragmentów z tekstów właściwych ludzi. Powoływał się na *Białego Murzyna* Normana Mailera, który „wydawał mi się tekstem proroczym i wnikliwym w interpretowaniu uwarunkowań psychologicznych mających udział w przyspieszeniu konfrontacji między czarnymi a białymi w Ameryce”. Cytował także „znakomity fragment z *W drodze* Jacka Kerouaca, w którym Jack spaceruje po Denver: «W pewien fioletowy wieczór szedłem..., żałując, że nie jestem Murzynem, czując, że najlepsze strony świata białych nie mają dla mnie dosyć ekstazy, dosyć życia, radości, ubawu, mroku, muzyki, nie mają dosyć nocy»”. Cleaver upatruje w Kerouacu jednego z przywódców rewolucji kulturalnej, która miała przyswoić klasie średniej obyczaje panujące w getcie. Murzyn i skojarzenie go z walką o prawa obywatelskie stał się symbolem, który sprawiał, że szkodnictwo to stało się czymś do przyjęcia: „Murzyńska rewolucja miała dla rozczarowanej młodzieży magnetyczną wręcz siłę przyciągania”. Starsze pokolenie było, zdaniem Cleavera, zaniepokojone, „widząc, że biała młodzież przejmuje inicjatywę oraz metody wypracowane w walce Murzynów i stosuje je w odniesieniu do całego społeczeństwa”. Zaliczały się do nich także zewnętrzne atrybuty uczestnika kulturalnej rewolucji, której apogeum przypadło na rok 1968: „długie włosy, nowe tańce, fascynacja murzyńską muzyką, palenie marihuany, mistyczny stosunek do seksu – wszystko to stanowiło narzędzia ich buntu”⁵⁰. Oto „radocha negatywów”, której w powieści *W drodze* orędownikiem był Dean Moriarity. Murzyn w swojej symbolice najlepiej sprawdził się w tym właśnie wymiarze oraz jako źródło siły moralnej ruchu zmierzającego do obalenia chrześcijańskiego Boga wraz z jego kodeksem moralnym.

Cleaver miał się jednak przekonać, że był to jedyny powód zainteresowania, którym liberałowie darzyli Murzyna. Jeśli bowiem zdarzyło się, że konkretne jednostki wyłamywały się z wyznaczonego dla nich terenu (niczym dawniej z plantacji), ściągaly na siebie gniew sił, które dotąd je promowały. Cleaver miał tego boleśnie doświadczyć na własnej skórze. Pod koniec lat siedemdziesiątych

napisał, że jego pozycja w łonie Czarnych Panter „wynikała z dwóch przyczyn: mojego statusu celebryty jako autora bestsellera *Soul on Ice*, oraz mojego pochodzenia z getta, gdzie widok broni czy odgłos wystrzału nie był nigdy niczym niezwykłym”⁵¹. Partia korzystała oczywiście także z pomocy z zewnątrz. Czarne Pantery nawiązały współpracę z coraz bardziej skłonny do stosowania przemocy SNCC (Studencki Pokojowy Komitet Koordynacyjny), który, traktowany dotąd jako organizacja obywatelska, korzystał z „hojnego wsparcia pieniężnego ze strony wielu liberałów”, bez którego „nie moglibyśmy funkcjonować tak długo, jak to miało miejsce”. Później szybko się to zmieniło i wsparcia finansowego udzielały im głównie Partia Komunistyczna oraz Socjalistyczna Partia Robotnicza, ale rychło stało się to przyczyną kolejnych rozczarowań. Jak pisze Cleaver, amerykańscy marksiści byli zainteresowani popieraniem programu Czarnych Panter, ale jednocześnie żądali czegoś w zamian, aż wreszcie Cleaver „zaczął mieć poczucie, że czerwoni nie są działaczami na rzecz sprawiedliwości społecznej dla czarnych, ale dbającymi o własne korzyści oportunistami”⁵². Brak pomocy ze strony komunistów oraz fakt, że Czarne Pantery angażowały się w przedsięwzięcia w coraz większym stopniu wykorzystujące akty przemocy (a Cleaverowi groził kolejny wyrok), były powodami, dla których postanowił udać się na wygnanie, najpierw na Kubę, następnie zaś do Algierii. Doświadczenia, jakie miał z „rewolucyjnymi” rządami tych krajów oraz uczestnictwo Czarnych Panter w przestępczej działalności, która dawała organizacji zyski (w Algierii fałszowali paszporty – wyszkolili ich w tym członkowie niemieckiej organizacji terrorystycznej Frakcja Armii Czerwonej, a oprócz tego działali jako paserzy kradzionych samochodów) przyspieszyły i spotęgowały proces utraty złudzeń co do sprawy lewicy jako drogi rozwiązania problemów Murzynów.

W książce *Soul on Ice* zawarł Cleaver szczegółową analizę tego, w jaki sposób patologia getta przenikała do lewicowej polityki. Wychowywał go apodyktyczny ojciec, którego jednak często nie było w domu. To oraz przeprowadzka rodziny do Los Angeles, do której doszło, kiedy Cleaver był nastolatkiem, spowodowały, że w jego przypadku obyczaje getta zaczęły przeważać nad władzą i autorytetem rodziców. Cleavera ciągnęło do meksykańskich gangów ze wschodniego Los Angeles, ponieważ „w tamtym czasie, kiedy zacząłem się wyłamywać spod kontroli domowej, meksykańscy gangsterzy korzystali z większej swobody i mieli mniej ograniczeń narzucanych im przez rodziny niż czarni chłopcy”. Kością niezgody stała się kwestia godziny, o której Cleaver powinien wracać wieczorem do domu. Jeżeli nie stosował się do wyznaczonego terminu powrotu i spóźniał się, ojciec go bił, co tylko utwierdzało go w buntowniczej determinacji. Pewnej nocy Cleaver na tyle skutecznie fizycznie przeciwstawił się ojcu, że go zastraszył. Było to jednak, jak się miało okazać, pyrrusowe zwycięstwo. Autorytet i władza ojca i tak już nadwątlone tym, że kiepsko zarabiał, upadły ostatecznie, kiedy syn go zaatakował. Cleaver postanowił sobie, że jeśli ojciec ponownie będzie chciał go bić, zadźga go nożem, nie został jednak postawiony w takiej sytuacji. Zamiast jednak próbować odzyskać utraconą pozycję, jego ojciec pewnego dnia po prostu porzucił rodzinę. Oto jak Cleaver opisał reakcję ojca na jego bunt dorastającego chłopaka: „Zniknął, odszedł. Zobaczyłem go dopiero pięć lat później”.

Zniknięcie ojca sprawiło, że nic już nie stało na przeszkodzie, aby patologie życia w getcie stały się udziałem Cleavera, a popełnione przestępstwa zaprowadziły go do więzienia. „Osobistą fascynację postacią Józefa Stalina” przypisuje Cleaver temu, że Stalin również miał autorytarne go ojca. Jego zaangażowanie się w lewicową politykę zaczęło się jednak dopiero później, po tym, jak rozpad rodziny doprowadził go do uwikłania się w działalność przestępczą, która zaprowadziła go do więzienia. Nietrudno dostrzec, że to patologia obecna w jego rodzinie zawiodła go w konsekwencji do więziennej celi, a jego doświadczenia nie były czymś nietypowym na tle losów czarnych rodzin w latach czterdziestych oraz początku lat pięćdziesiątych. Znękany ojciec miał poczucie godności i żądał dla siebie odrobiny szacunku, a kiedy mu tego odmówiono, uznał, że musi odejść. Za odebranie mu tego w dużej części odpowiedzialność ponosiło społeczeństwo. Kiedy zbuntowana rodzina odmówiła mu okazania choćby resztek szacunku, doprowadziło go to do tego, że nie mógł lub nie chciał tego dłużej znosić i po prostu odszedł. Główną bazą i źródłem wyzwania rzuconego rodzicielskiemu autorytetowi i władzy była część powojennego pokolenia – rówieśnicy Cleavera, grupa, która coraz powszechniej zaczęła przejmować wzorzec zachowań ukazanych w powieści Kerouaca *W drodze*. Gdy Kerouac wyruszał autostopem w podróż do Denver, aby dołączyć tam do Neala Cassady'ego, Cleaver miał wówczas dwadzieścia lat. „Radochy negatywów” w getcie, seksualna rozwiązłość, narkotyki, przestępczość, magia samochodów były zanegowaniem władzy rodziców i wypełniały pustkę, która pojawiała się po odejściu ojca. Z chwilą kiedy rolę oraz pozycję ojca zaczęły przejmować gangi z getta, uwikłanie się młodych w działalność przestępczą jeżeli nawet nie było nieuchronne, to z pewnością łatwe do przewidzenia. Zrozumiałe jest również, że działalność ta mogła przybierać postać czynnego uczestnictwa w polityce. Podobnie jak w czasach rewolucji francuskiej, więzienie zyskało status symbolu nieprawości ustanowionego porządku. Markiza de Sade uwolniono z Bastylli, aby poparł i zatwierdził jego nową postać i tak samo postąpiła lewica, kreując podobnie myślącego Murzyna, aby legitymizował nowy porządek lub przynajmniej partię Czarnych Panter w krótkim okresie jej istnienia.

Co ciekawe jednak, w życiu Cleavera rodzina zwyciężyła z ideologią. Przez cały okres swego pobytu na wygnaniu, najpierw na Kubie, a później w Algierii i Francji, pozostał wierny właśnie jej, najbardziej przecież kontrrewolucyjnej instytucji; wytrwał w związku małżeńskim i nie rozbił go. Wbrew pozie, jaką przyjął w *Soul on Ice* w stosunku do białych kobiet – „Oddałbym dziesięć czarnych dziwek, żeby dobrać się do białej kobiety... Uwielbiam brudne majtki białych kobiet”⁵³, Cleaver ożenił się z Kathleen Neal, Murzynką o bardzo jasnej karnacji; ślub odbył się w roku 1967. Z punktu widzenia lewicowych polityków, jej przynależność rasowa miała mniejsze znaczenie niż fakt, że Cleaver swój związek małżeński utrzymał. Jego obsesja na tle białych kobiet brała się przede wszystkim z tego, że był Murzynem osadzonym w więzieniu w świecie, w którym wszystkie bez wyjątku plakaty z pin-up girls przedstawiały kobiety białe. „Playboy” na swoich rozkładówkach również zamieszczał niemal wyłącznie zdjęcia przedstawicieli

białej rasy. Wykorzystanie białej kobiety-bogini było dla niego po prostu jednym ze sposobów zaatakowania Boga białego człowieka, czyli Boga chrześcijan. W *Soul on Ice* napisał: „Ten, który oddaje cześć Dziewicy Maryi, pożąda pięknej, głupiej blondynki. A ta, która tęskni za ukołysaniem w ramionach Jezusa, da się zabić za niebieskie oczy i białe ramiona typowego amerykańskiego chłopca”⁵⁴. W ten sposób napaść czarnego gwałciela na białą kobietę staje się sposobem na przypuszczenie ataku na moralne zakazy „boga białego człowieka”.

O wiele większe znaczenie w kontekście jego rewolucyjnego światopoglądu miał jednak fakt, że nie dość że przez wszystkie te lata pozostawał w związku małżeńskim z tą samą kobietą, to oprócz tego urodziła mu ona dwoje dzieci. Cleaver wspomina, że ich urodziny były dla niego punktem zwrotnym i cezurą wyznaczającą zerwanie z marksistowską ideologią. Odejście od ateizmu i zaangażowania w sprawę lewicy uznał za jedyną drogę prowadzącą do murzyńskiego wyzwolenia.

Największy, pojedynczy przełom w moich komunistycznych poglądach nastąpił za sprawą narodzin mych dzieci. Dla mnie każde z nich było niezwykłym, duchowym wydarzeniem. Cudem ... najpierw w przypadku Macea, a później mojej córki. Nie od razu otrząsnąłem się z marksistowskiej filozofii. Jednak pęknięcie to pojawiło się niczym wyłom w murze i nigdy już nie zniknęło; była to afirmacja życia, która zaważnęła mną, kiedy rodziły się moje dzieci i stale szeptała mi: oto jest dusza, oto ogniwo w łańcuchu życia... Kiedy zaś pojawiła się ta szczelina, nąsunięły mi się kolejne pytania i przyspieszyły zaważenie się konceptualnego komunistycznego imperium⁵⁵.

Przywołany powyżej fragment jest interesującym przypadkiem doświadczenia dokładnie odwrotnego niż to, które było udziałem innych znanych modernistów, wszyscy oni bowiem, a zwłaszcza ci popierający sprawę czarnych, odeszli od wyznawanej wiary i niemal zawsze wiązało się to z porzuceniem przez nich żony lub męża. Carl Van Vechten, Max Eastman, Claude McKay, Nancy Cunard, Jack Kerouac – wszyscy oni zerwali swoje związki małżeńskie i nierzadko porzucili też dzieci, a czyn ów był początkiem ich karier seksualnie wyzwolonych liberałów, zwłaszcza zaś orędowników sprawy czarnej mniejszości. W przypadku McKaya i Eastmana porzucenie żony i dzieci poprzedziło ich niemal natychmiastowy wyjazd do Związku Radzieckiego i zaangażowanie się w walkę polityczną wczesnych lat bolszewickiej rewolucji w tym kraju.

Cleaver, który nie zerwał swego małżeństwa, dopuścił się modelowego, kontrrewolucyjnego postępku, czynu, który miał podważyć, a ostatecznie zniweczyć jego polityczne zaangażowanie po stronie lewicy. Wychodząc naprzeciw realiom ludzkiej seksualności, a także jej naturalnemu spełnieniu, którym jest posiadanie dzieci oraz opieka nad nimi i ich wychowanie, Cleaver odkrył, że marksistowski ateizm nie ma już sensu. W obu przypadkach poglądy były funkcją zachowań. W świetle wyzwolenia seksualnego realizowanego w praktyce, normalny porządek społeczny nie miał racji bytu, a odmowa przyznania się do błędu nieuchronnie po-

pychała jednostkę na drogę działalności społecznej, która miała legitymizować jej zachowania w oczach społeczeństwa. Podobny mechanizm zadziałał w przypadku Cleavera: działalność rewolucyjna straciła dla niego sens, kiedy spojrzął na nią z perspektywy ojca trwałej i stabilnej rodziny. Najważniejszym kryterium wartości nie była już przynależność rasowa, lecz charakter człowieka. Gdy urodziły mu się dzieci, Cleaver „zrozumiał, że bez wewnętrznej kontroli, perspektywy moralnej oraz duchowej równowagi, której źródłem jest chrześcijańska miłość, sprawiedliwość i opiekuńczość, komunistyczne obietnice okazują się największym ze wszystkich oszustw”⁵⁶. Zostanie rodzicem było postępkem wywrotowym; przenicowało całą lewicową ideologię lewicy, która zasadzała się na urzeczywistnianiu w jednostkowym życiu doktryny i zasad seksualnego wyzwolenia. Pozbawiony siły napędowej seksualnego wyzwolenia, pociąg lewicowej ideologii stanął. Cleaver tak oto opisał swoje nawrócenie: „Moje doświadczenie jako rodzica wystarczyło, abym wyciągnął zeń wniosek, że Byt Najwyższy istnieje bez względu na to, czy Karol Marks się z tym zgadza, czy nie. Moje przekonania ugruntowały się; ku niemałemu zasmuceniu mych pijących francuskich przyjaciół-rewolucjonistów byłem gotowy uznać, że istnieje Bóg, który stworzył ten wszechświat i ma nad nim władzę”⁵⁷.

Reakcja lewicy była szybka i łatwa do przewidzenia. Cleaver został wykluczony poza nawias czarnej rasy. Ciekawym w tej sprawie przyczynkiem jest zrelacjonowana przez niego rozmowa, którą przeprowadził z Jeanem Genetem, białym homoseksualistą i rewolucjonistą kulturalnym, bohaterem książki Jean-Paul Sartre’a *Święty Genet* i autorem klasycznej sztuki teatru absurdu zatytułowanej *Murzyni*. Cleaver popełnił błąd, mówiąc „kilka pozytywnych rzeczy o Francji”, czym „trafił Geneta w czule miejsce”. „Nie dość że jesteś dzieckiem – powiedział Genet, starając się wymyślić najgorszą możliwą jego zdaniem zniewagę – to jesteś białym!”⁵⁸.

Dawni współtowarzysze podróży Cleavera z Czarnych Panter byli w większości tego samego zdania. Ron Dellums, czarny członek Izby Reprezentantów, o którym Michael Harrington powiedział, że „w roku 1986 był jedynym liczącym się demokratycznym socjalistą na Kapitolu”, człowiek, którego uczestnictwo w walce o prawa obywatelskie zaczęło się od związków rodzinnych z Brotherhood of Sleeping Car Porters, „doszedł do wniosku, że w Stanach Zjednoczonych nie ma dla mnie miejsca”. Kiedy Cleaver ogłosił, że wraca do USA, żeby się stawić przed sądem, „członkowie Czarnych Panter zorganizowali serię konferencji prasowych, na których potępili mnie jako informatora FBI oraz agenta CIA, twierdząc, że w tajemnicy złożyłem zeznania przed Senacką Komisją Sprawiedliwości. Jakby i tego było mało, zaapelowali do czarnych, aby nie udzielali mi pomocy”.

To tyle, jeśli chodzi o solidarność rasową. W okresie, kiedy Cleaver przebywał na wygnaniu, rewolucja święciła w kraju kolejne triumfy. Nie była to jednak rewolucja, której spodziewał się Cleaver, kiedy przyjechał do Algierii. Przejęła bowiem nie tyle struktury komunizmu, ile jego matrycę, z której czerpał niegdyś siłę. Zamiast repliki rewolucji bolszewickiej z 1917 roku, Ameryka doświadczyła bolesnych parkosyzmów rewolucji kulturalnej wymierzonej przeciwko Bogu oraz chrześcijańskiemu porządkowi moralnemu, której wątkami przewodnimi była rasa

i seks. Murzyni byli potrzebni jako przykrywka walki o wyzwolenie seksualne. Tym z nich, którzy „wyznawali imię Jezusa Chrystusa”, doradzano, aby pozostali we Francji; Eldridge Cleaver doświadczył tego na własnej skórze.

Ku swemu zaskoczeniu Cleaver odkrył, że „moi starzy przyjaciele wygrywali wybory i otrzymywali lukratywne stanowiska. Wybierano ich do Kongresu; inny z kolei został wicegubernatorem Kalifornii; część z nich była teraz burmistrzami miast, które niegdyś stały w pożodze. Nowy wspaniałały świat; wygląda na to, że właśnie powstaje”. Wszystko to dało Cleaverowi nadzieję, że dokonają się zmiany na lepsze. Wkrótce jednak zrozumiał, że dotyczy to tylko czarnych o określonych poglądach. Kiedy zwrócił się do swych ziomków z prośbą o pomoc w powrocie do kraju, powiedziano mu: „Czarni u władzy nie chcą o tobie słyszeć, Eldridge. Nie ma dla ciebie miejsca, zostań po prostu na stałe tam, gdzie jesteś, bądź czarnym Francuzem i zjadaj francuskie ciasteczka”⁵⁹.

Cleaver wspomina, że rada ta była dla niego „niczym wyrok – skazanie na kolejny pobyt w więzieniu”. Tym razem jednak strażnikami stali się jego dawniejsi towarzysze, którzy na fali rewolucji kulturalnej porobili kariery, on zaś przebywał poza krajem i bezskutecznie optował za rewolucją polityczną. W roku 1980 Mick Jagger zapytał Williama Burroughsa: „Czym jest ta rewolucja kulturalna, o której mówicie?”. „Czy zdajesz sobie sprawę” – odrzekł Burroughs, zwracając się do niego „jak do opóźnionego w rozwoju dziecka”, „że trzydzieści czy czterdzieści lat temu czteroliterowe słowo nie mogło pojawić się w druku? Pytasz, czym jest rewolucja kulturalna? Do cholery, człowieku, jak ci się zdaje, co my robimy przez wszystkie te lata”⁶⁰. Rewolucja kulturalna ominęła Cleavera, ale we własnym życiu, dzięki opowiedzeniu się za monogamią i wytrwaniu w niej, udało mu się doprowadzić do rewolucji duchowej.

W roku 1959 lub 1960, kiedy odsiadywał wyrok w San Quentin, Cleaver przeczytał *Siedmiopiętrową górę* Thomasa Mertona. W owym czasie Cleaver był katolikiem („Wybrałem kościół katolicki, gdyż chodzili tam wszyscy Murzyni i Meksykanie. Biali chodzili do protestanckiej kaplicy”), ale odstręczała go wizja zakonnego życia, które w jego rozumieniu było równoznaczne ze skazaniem samego siebie na więzienie. Merton go „zafrapował”, ale Cleaver „nie potrafił dać wary jego żarliwej obronie stanu zakonnego”⁶¹. „Powiem to wprost”, napisał, relacjonując opinię, jaką mieli w tej sprawie inni więźniowie osadzeni w San Quentin, „uważaliśmy, że Merton jest na swój sposób stuknięty”.

Mimo to jednak duże wrażenie wywarło na nim „opisanie przez Mertona Harlemu, nowojorskiego czarnego getta”, zwłaszcza zaś ten oto jego fragment: „Co nie zostało pożarte, Harlemie, w twoim ciemnym tyglu przez haszysz, dżin, obłąd, histerię i syfilis?”, który później przytoczył w *Soul on Ice*. Wrażenie to nie było jednak dostatecznie silne i głębokie, aby powstrzymać go przed zostaniem czarnym muzułmaninem „przykutym przez Diabła na dnie grobu”, czy też zapobiec jego późniejszej fascynacji marksizmem. Cleaver nigdy nie wytłumaczył, dlaczego porzucił katolicyzm i przeszedł na islam, żeby zostać z kolei marksistowskim rewolucjonistą, Gdyby jednak dogłębnie nawet studiował Mertona, niewiele

znalazłby w jego dziełach powodów, aby wytrwać w katolicyzmie. W książce *Domysły współwinnego widza*, która ukazała się mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Cleaver pisał *Soul on Ice*, Merton nie wykazał się niczym ponad zamieszczenie w niej standardowych liberalnych pochwał ruchu praw obywatelskich oraz jego wkładu w kształtowanie relacji między rasami. Zawarta w *Siedmiopietrowej górze*, a przeprowadzana z pozycji *stricte* katolickich krytyka, której walorem było nadanie problemom nękającym Harlem wymiaru moralnego, w latach sześćdziesiątych całkowicie zanikła; jej miejsce zajął mdły katolicyzm i głoszenie hasel, które liberałom wychodziło o wiele lepiej. Pod wieloma względami było to zjawisko typowe dla okresu niepewności oraz poczucia zagrożenia Kościoła, które pojawiło się po Soborze Watykańskim Drugim.

„Bez względu na nasz krytyczny stosunek do Europy i Ameryki, nadal są one u szczytu potęgi, a nadzieją przyszłości wciąż pozostaje liberalna mniejszość”⁶². Merton napisał to mniej więcej w tym samym czasie, kiedy „liberalna mniejszość” zajęta była atakowaniem Raportu Moynihana, gdyż wskazywano w nim na istnienie związku między gettem a stabilnością rodziny. Jeżeli Cleaver poszukiwał motywacji dla pozostania w Kościele katolickim, w książce takiej jak *Domysły współwinnego widza* z pewnością odnaleźć jej nie mógł, ponieważ Merton proponował w niej tylko jakieś cklive panacea, całkowicie pomijające moralny wymiar życia w getcie, o którym pisał był dwadzieścia lat wcześniej. „Są rzeczy, o których Murzyni wiedzą, że biały nie pozna ich nigdy”⁶³ – napisał Merton w *Domysłach*. Jak to się jednak stało, że on wie o rzeczach, których „biały nie pozna nigdy”, tego już Merton nie wyjaśnił. Można w tym widzieć sentymentalizm, protekcjonalizm albo rasizm, zależy to wyłącznie od stopnia dobrej woli interpretującego. Merton upatruje też „tej tajemniczej spuścizny, boskiego objawienia [kursywa E.M. Jones] w śpiewie Mahalii Jackson, a także kilku spośród bardzo wielkich, zapoznanych artystów jazzu”⁶⁴.

To jeden z najjaskrawszych przykładów patosu i pompatyczności Mertona. Mailer w *Białym Murzynie* okazał się bardziej przenikliwy i nazwał jazz „muzyką orgazmu, orgazmu dobrego i złego”. To określenie również trudno uznać za wielką sztukę. Jest to rodzaj kulturowej wykładni, która nadaje orgazmowi złą konotację, ale nie próbuje przynajmniej dopatrywać się mistyczności w czymś, co w istocie rzeczy stanowi kulturowy zapis rozpadu murzyńskiej rodziny w Ameryce. Merton jako komentator kultury stał się częścią społeczeństwa, przed którym uciekł dwadzieścia lat wcześniej. Unaocznia nam to dwie sprawy: potęgę kultury popularnej tamtych czasów oraz upadek Thomasa Mertona, ale też zmierzch całości katolickiej aktywności społecznej. Na początku lat sześćdziesiątych nawet mnisi pustelnicy słuchali Joan Baez oraz Boba Dylana, a co gorsze, pozwalali, aby kształtowali oni ich kategorie pojmowania kultury. Zdolność Thomasa Mertona rozumienia tego, co dzieje się w łonie ruchu obrony praw obywatelskich nie była większa niż Joan Baez, a to dlatego, że oboje słuchali tych samych płyt i śpiewali te same piosenki.

Muzyka ta, bardzo łagodna w porównaniu z tym, co miało pojawić się później, miała wpływ na Mertona. Ludzie, którzy przychodzili go odwiedzić, a w przypadku

człowieka, który uważał się za pustelnika, nie było ich wcale mało, rychło dowiadawali się, że mają przynieść ze sobą skrzynkę piwa albo butelkę whiskey. Merton najpierw pił, a następnie szedł popływać w towarzystwie jednej lub kilku kobiet z grupy osób, które gościł. Pewnego razu, mówiąc o goliardach, których obsceniczną średniowieczną poezję w *Carmina Burana* opatrzył muzyką Carl Off, nazwał ich „beatowymi mnichami”. Był na najlepszej drodze, żeby samemu stać się jednym z nich.

W książce *Catholic Counter Culture In America 1933-62* James Terence Fisher nazywa Kerouaca i Mertona „ostatnimi katolickimi romantykami”. Merton został „beatowym mnichem” pod wpływem rodzącej się kontrkultury, dla której wzorcem były „radochy negatywów” oraz obyczaje panujące w gettach, osłabiające instytucję rodziny i niszczące seksualną moralność. Kiedy pod koniec życia Merton założył periodyk poetycki „Monk's Pond”, nalegał na Kerouaca, aby do niego pisał. Ten jednak, w miarę jak zbliżał się do kresu życia, wydawał się coraz bardziej skłaniać w stronę katolicyzmu, w którym wyrastał jako dziecko (Merton i Kerouac zmarli w odstępnie niecałego roku). Gdy jedna z jego metres uczyła go malować, pisarz upierał się przy sporządzaniu jednego po drugim serii portretów ówczesnego papieża, Jana XXIII. Innym razem, będąc w podobnie religijnym nastroju, obstawał przy twierdzeniu, że określenie „Beat” wywodzi się od słowa „Beatitude” (błogosławieństwo).

W wywiadzie dla CBS, sceptycznie nastawiony Mike Wallace zapytał: „Ma pan na myśli to, że beatnicy chcą się zaprzeć samych siebie?”. Kerouac odparł: „Tak. Wie pan, Jezus powiedział, że aby ujrzeć Królestwo Niebieskie, trzeba się siebie zaprzeć”⁶⁵. W innym programie telewizyjnym Kerouac oznajmił, że codziennie modli się do „braciszka, który umarł, do swojego ojca, do Buddy, do Jezusa Chrystusa, do Dziewicy Maryi... modłę się do tych pięciu osób”. Jeżeli można to uznać za katolicyzm, a w pewnym sensie w istocie nim był, to zakwalifikować go można do niezwykle synkretycznej jego odmiany. Kerouac odszedł od praktykowania wiary, kiedy na początku lat czterdziestych wyjechał do Nowego Jorku w poszukiwaniu „radochy negatywów”. W roku 1953 seksualne ekscesy, alkohol, narkotyki i ogólna rozpusta spowodowały, że odczuł potrzebę posiadania jakiejś duchowej alternatywy, drogi wyjścia, ale na pewno nie czegoś, co oznaczałoby konieczność całkowitego wyrzeczenia się swoich występków. W rezultacie zwrócił się ku buddyzmowi. Jak pisze Fisher: „Kerouac wybrał buddyzm jako usprawiedliwienie swoich lęków przed sukcesem i światem, gdyż nie istniała żadna zdalna do tego katolicka alternatywa”⁶⁶. W wyborze Kerouaca łatwiej jednak dopatrzeć się duchowego kompromisu. Potrzebna mu była duchowość pozbawiona ciężaru moralności; nauka katolicka, z jej potępieniem rozpusty i pijaństwa, była dla niego nie do przyjęcia. Z Buddą jako swym przewodnikiem Kerouac w całkowitej samotności zaszywał się w lasach, niczym strażak na wieży, skąd wypatrywać ma pożarów. Skutkowało to poczuciem osamotnienia, które na powrót pchało go do barów oraz uczestniczenia w pijackich bójkach na ulicach miasta. Jeżeli tak wygląda dyscyplina duchowa, trudno wyobrazić sobie, co mogłoby być jej przeciwieństwem. Buddyzm

praktykowany przez „beatów” nie był jednak surowym doskonaleniem się, a już na pewno nie w dziedzinie moralnej. I to właśnie stanowiło o jego atrakcyjności. Ted Morgan, opisując zauroczenie Williama Burroughsa buddyzmem, twierdzi, że

Pociągające w buddyzmie było to, że nie ma w nim żadnych bogów. Nie była to religia podobna do chrześcijaństwa, islamu czy judaizmu, nie istniała w niej żadna władcza brodata postać grożąca ci wiecznym potępieniem, jeżeli nie wyznasz swoich grzechów, nie było w niej żadnego potężnego instytucjonalnego Kościoła z meczetami, katedrami i całą armią kapłanów... Buddyzm był elastyczny, na tyle bezpostaciowy i posiadający dostateczną ilość odmian, by stać się atrakcyjnym dla tak różnych ludzi, jak Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Gary Snyder i John Giorno⁶⁷.

Buddyzm bardzo przemawiał także do Thomasa Mertona. Fisher w tym właśnie upatruje powodu jego „stopniowego odrzucenia katolickiego triumfalizmu. Merton zwraca się ku Wschodowi, co jest sygnałem nowego okresu osobistej siły i dojrzałości”. Moim zdaniem, lektura *Domysłów* nie pozostawia żadnych wątpliwości co do natury „okresu osobistej siły i dojrzałości” Mertona. Wszystko, na co go stać, to nieśmiałe sekundowanie liberałom („nadziei przyszłości”!) z pozycji, które teraz postrzega jako trzymanie się z boku. Pociąg Mertona do buddyzmu z pewnego przynajmniej punktu widzenia, można interpretować po prostu jako kolejny przejaw jego fascynacji beatnickowską kulturą. Merton stał się mnichem – „beatem”. W równej mierze mieli na niego wpływ Kerouac, Bob Dylan oraz David Bowie. Ponieważ kultura popularna spod znaku „sex, drugs and rock’n’roll”, która rychło miała zyskać status dominującej, wydawała się Mertonowi czymś całkowicie odmiennym od tego, co uważał za amerykański mainstream w latach trzydziestych i czterdziestych, dał się nabrać i do pewnego stopnia zmienił perspektywę. Thomas Merton, podobnie jak Eldridge Cleaver, nie zauważył nadejścia kulturalnej rewolucji.

W innym miejscu swej książki Fisher twierdzi, że „dążenie Mertona do poznania mądrości Wschodu uwolniło go od roli wzoru bezinteresownego katolickiego posłuszeństwa”⁶⁸; jest to teza, która zbliża nas do istoty sprawy. Dla Kerouaca kontakt z buddyzmem był podejmowaną w oparach alkoholowego zamroczenia próbą powrotu do duchowości katolickiej, w której wyrastał jako dziecko. W przypadku Mertona, człowieka, który na powrót skłaniał się ku poglądom bohemy, było to podążenie w dokładnie odwrotnym kierunku. W obu przypadkach jesteśmy świadkami ogromnej klęski katolickiej kultury w dotarciu ze swoim przekazem do dwóch spośród najbardziej utalentowanych jej synów. Merton w swoich duchowych poszukiwaniach wrócił do punktu wyjścia. Człowiek, który w roku 1941 zabrał do Harlemu kwiaty i występował przeciwko „ciemnemu tygłowi”, unicestwiającemu jego mieszkańców marihuaną, dżinem i syfilisem, na końcu swojej drogi stał się „białym Murzynem” uganiającym się za „uciechami negatywów”. Człowiek, który zaczynał swoje apostołstwo Murzyna, przynosząc kwiaty do Domu Przyjaźni, zakończył je urzeczony mętami i alkoholikami, którzy przewodzili seksualnej rewolucji, zmieniającej ten kraj w ogromne getto rozbitych rodzin i seksualnej rozpusty, zgodnie z ich wyobrażeniem o „uciechach negatywów”.

Upadek katolickiego apostołatu Murzynów był powodem podwójnej szkody. Przede wszystkim, katolicy intelektualiści w toku rewolucji kulturalnej, która uczyniła z Murzyna paradygmat wyzwolenia, zatarli swoją katolicką tożsamość. Kerouac i Merton to postaci reprezentatywne dla wczesnej i późnej fazy tego procesu. Kerouac wykorzystał obraz Murzyna w sposób, który za sprawą ruchu beatnikowskiego przyjął się w kulturze. Merton, który w latach czterdziestych miał świadomość moralnego wymiaru problemu, uległ liberalnej tendencji do całkowitego zarzucenia pojęcia seksualnej moralności. Murzyni również na tym ucierpieli. Przywódcy czarnej mniejszości, na fali sukcesu, którego źródłem były kolejne zwycięstwa ruchu praw obywatelskich, zapomnieli o wymiarze moralnym całego zagadnienia. Z chwilą kiedy Murzyna uczyniono dysponentem moralnej legitymizacji w świecie świeckim, utracono z pola widzenia fakt, że przyczyny rozpadu rodziny, wynikającego z seksualnej niemoralności, tkwią w patologiach występujących w getcie.

W połowie lat sześćdziesiątych za jawnie świętokradczy poczytywano pogląd, że katolicy, oprócz brania udziału w oficjalnie usankcjonowanych marszach i protestach w obronie praw obywatelskich, mogą wnieść własny wkład w dzieło kształtowania relacji i stosunków rasowych. Thomas Merton jest pod tym względem tylko reprezentantem całego pokolenia katolickiego duchowieństwa w USA. Wielebny George H. Dunne SJ opisał swoje wrażenia z marszu w Montgomery, w Alabamie. „Przeciętny mieszkaniec Alabamy żyje w przekonaniu, że w ruchu praw obywatelskich uczestniczą jedynie pedały, beatnicy i komuniści. Trzy dziewczyny z włosami «na topielicę», dokładnie w stylu Joan Baez, które, kiedy demonstracja już się rozeszła, widziałem idące boso ulicą za Jamesem Baldwinem, moim zdaniem tej opinii nie podważają”⁶⁹.

Nie mógł jej również podważyć James Baldwin, który nie taił, że jest homoseksualistą. Czy ojciec Dunn o tym wiedział, tego nie możemy być pewni. W tym konkretnym przypadku możemy być jednak całkowicie spokojni o cnotę owych trzech dziewcząt, z wyglądu podobnych do Joan Baez. Zakonnik jednoznacznie mylnie interpretuje jednak przesłanie tego marszu. W jawnej sprzeczności z oczywistym świadectwem własnych zmysłów stwierdza bowiem: „Nie chodziło w nim o wolność bycia beatnikiem... , ale o wolność Murzyna z Alabamy cieszenia się pełnią praw wynikających z amerykańskiego obywatelstwa”⁷⁰. W świetle świadectwa samego ojca Dunne’a jest rzeczą nieprawdopodobną, aby trzem młodym damom chodziło w istocie o coś równie abstrakcyjnego. Bycie beatnikiem było sposobem korzystania z seksualnego wyzwolenia, a jednocześnie żywieniem przekonania, że postępowanie takie prowadzi do zwiększenia praw wyborczych. Jeżeli dziewczęta te spałyby z białymi rasistami lub maklerami, ich sumienie mówiłoby im co innego.

Ellen Tarry, czarnoskóra pisarka, która przybyła do Harlemu pod koniec lat dwudziestych, kiedy Harlem był jeszcze modny, siedemdziesiąt lat później uznała, że czarni „nie mają orędownika” i stan taki utrzymuje się od czasu śmierci wielkiego Johna LaFarge’a S.J., redaktora pisma „America”, założyciela Catholic Interracial Council Movement (Ruch Katolickiej Rady Międzyrasowej) i człowieka,

który zachęcił baronową de Hueck do założenia w Harlemie Domu Przyjaźni. „Od tamtej pory nie mamy przywódcy” – stwierdziła Terry. Od połowy lat sześćdziesiątych czarna społeczność nie ma też żadnego programu. „Cały ruch rozpadł się po śmierci Martina Luthera Kinga”. Terry wspomina także o Raporcie Moynihana, nie nazywa go jednak ani razu inicjatywą „katolicką”, a tym bardziej nie upatruje w nim inicjatywy kogoś, dla którego natchnieniem, podobnie jak dla niej, był ojciec LaFarge.

ROZDZIAŁ 9

SOUTH BEND, INDIANA, 1962

W latach pięćdziesiątych, zwłaszcza przed wyrokiem w sprawie sądowej Roth vs Stany Zjednoczone, który sprawił, że ściganie prawne publikowania materiałów i treści obscenicznych stało się utrudnione, powstał ciekawy związek we wzajemnych relacjach amerykańskiego oraz włoskiego przemysłu filmowego oraz norm ich funkcjonowania. Hollywood musiało stosować się do zapisów Kodeksu Produkcyjnego, który zaczął obowiązywać na początku lat trzydziestych, a w dużej części powstał z inicjatywy katolików. Zabraniał on pokazywania nagości oraz przekazywania treści nieprzyzwoitych lub obrażających uczucia religijne. Aby obejść przepisy kodeksu, producenci, tacy jak Joseph E. Levine, sprowadzali do USA włoskie filmy autorstwa na przykład Federico Felliniego, kręcone głównie w Rzymie, siedzibie władz Kościoła katolickiego. Jeden z krótkich filmów Felliniego był częścią trylogii, której wyświetlanie stało się powodem złożenia na początku lat pięćdziesiątych pozwu sądowego w sprawie Joseph Burstyn INC. vs. Wilson. Katolicy poszli wówczas na barykady w obronie kultury przed zalewem, ich zdaniem, niemoralnych filmów, które sprowadzano z katolickich Włoch. Część Włochów była jednak tak samo oburzona skutkami wyświetlania w ich kraju filmów wyprodukowanych w USA. Jedną z osób, które czuły się tym najbardziej zgorznione, był papież Pius XII, który wiele swoich wypowiedzi poświęcił roli telewizji i filmu. Kiedy jednak w latach pięćdziesiątych z wolna popadał w demencję, pałeczkę po nim przejęli inni. Kardynał Alfredo Ottaviani był tak zaniepokojony skutkami oddziaływania treści przekazywanych w filmach, że stworzył własną sieć kin, aby mieć pewność, że będą w nich wyświetlane jedynie te obrazy, które nie naruszają moralności.

W roku 1950, kiedy Pius XII i kardynał Ottaviani zajęci byli zwalczaniem groźby komunizmu, W.W. Charters wypowiedział się o recepcji filmów kinowych przez dzieci oraz jej następstwach:

Małe dziecko, które w ciemnościach kinowej sali ogląda film, obserwując grę aktorów oraz rozwój fabuły, uważa je za rzeczywistość. Widzi działania ludzi w rzeczywistym świecie, nie zaś aktorów odgrywających udawane role. Jego emocje narastają w sposób, który opisano. Zapomina o tym, co go otacza. Traci zwykłą kontrolę nad swymi uczuciami, postępowaniem i myślami. Identyfikuje się z tym, co dzieje się na ekranie i zatracą się w filmie. Jego „stan emocjonalny może osiągnąć taką intensywność, że nawet podejmowany przez nie wysiłek, żeby się z niego otrząsnąć, może przynieść nader niewielki skutek”. Rządzi nim to, co ogląda¹.

Autorem przytoczonej tu wypowiedzi nie jest zgorzchniony katolicki hierarcha, zaniepokojony manipulowaniem ludzkimi emocjami; pochodzi on ze zbioru esejów pod redakcją Bernarda Berelsona, jednego z najbardziej znanych, wojujących psychologów-behawiorystów lat pięćdziesiątych i szefa rockefellerowskiej Rady ds. Zaludnienia. Chyba nawet kardynał Ottaviani nie sprecyzowałby lepiej istoty zarzutów wysuwanych pod adresem Hollywood. Wraz z upływem lat pięćdziesiątych, kiedy zagrożenie komunizmem malało, proporcjonalnie rosło zagrożenie ze strony Hollywood. Ottavianiego martwił wpływ, jaki na życie włoskich katolików wywierały hollywoodzkie produkcje oraz niesione przez nie treści; niepokoił się tym do tego stopnia, że wspólnie z kardynałem Tardiniem podczas trwania konklawe udał się do następcy Piusa XII, Giuseppe Roncallego, późniejszego Jana XXIII i oznajmił mu, że powinien zwołać sobór powszechny, aby odmłodzić kościelne władze i stawić czoła nadciągającemu z zewnątrz zagrożeniu, które, choć dopiero pojawiało się na horyzoncie, było już wyraźnie wyczuwalne. Ottaviani przygotowywał wszystkie wstępne propozycje dokumentów Soboru Watykańskiego II; większość z nich nie została przyjęta przez Sobór, który poszukiwał nowych sposobów rozwiązywania problemów, w obliczu których stanął Kościół. Kwestia metodologii nie powinna jednak odwracać naszej uwagi od przyczyn zwołania soboru. Ottaviani i Tardini byli przeświadczeni, że Kościół nie jest przygotowany, aby przeciwstawić się napaściom na moralność i instytucję rodziny, organizowanym za pośrednictwem mediów przez Stany Zjednoczone, rzekomo sojusznika Kościoła w antykomunistycznej krucjacie. W dokumencie z 15 stycznia 1962 roku zatytułowanym *Ład moralny* Ottaviani krytykuje próby

wprowadzania jako kryterium moralności tego, co użyteczne, wygodne, zgodne z dobrem rasy, interesami klasowymi albo potęgą państwa. W ten sposób tworzy się i upowszechnia systemy filozoficzne, mody literackie oraz doktryny polityczne. Próbuje się zastępować chrześcijański porządek moralny tak zwaną etyką sytuacyjną albo etyką indywidualistyczną, często potępianymi przez Piusa XII, a ostatecznie potępionymi dekretem Świętego Oficjum w lutym 1956 roku. Podejmuje się także próby zastąpienia idei Boga, sankcji i obowiązku etyką niezależną (to znaczy oderwaną od chrześcijańskiej moralności)².

Aluzja do szermujących „interesami klasowymi” jest nader czytelna. Kiedy jednak wczytać się w tekst, oczywiste staje się również, że dokument pióra Ot-

tavianiego poświęcony ładowi moralnemu należy odczytywać jako atak na obie strony zimnowojennego konfliktu. Już niebawem stało się tak, że ataki na oficjalnego sojusznika Kościoła w antykomunistycznej krucjacie zyskały pierwszeństwo nad wystąpieniami wymierzonymi w ich rzekomego wspólnego wroga. Ottaviani atakuje ludzi kreujących „rzekome sprzeczności... pomiędzy sztuką a moralnością, bądź pomiędzy wolnością wypowiedzi i sumieniem”³, czyniąc pośrednio aluzję do coraz silniej atakowanego Legionu Przyzwoitości, który w obliczu zdecydowanych starań Hollywood o wprowadzenie ludzkiej nagości na ekrany, walczył o zachowanie standardów moralnych w filmie. Ottaviani atakuje też wszelkie „błędy poniżające ludzką godność pod fałszywym pretekstem oswabadzania człowieka z wszystkich więzów, w jakiś sposób ograniczających jego rzeczywistą naturę. Ład moralny ma określony cel, jest nim nie tylko prowadzenie człowieka ku jego rzeczywistemu przeznaczeniu, ale także jego obrona przed wszystkimi doktrynami i praktykami, które uzależniają go od poglądów, mód i namiętności sprzecznych z godnością jego rozumu”⁴.

Podporządkowanie umysłu namiętnościom sprzecznym z rozumem było właśnie istotą działań podejmowanych w latach pięćdziesiątych przez specjalistów od wojny psychologicznej. Celem i istotą reklamy było sprawienie, żeby zawarty w niej przekaz nie podlegał racjonalnej kontroli umysłu, tak aby zmanipulować nabywcę i skłonić go do kupienia rzeczy całkowicie mu zbędnej, bądź też dokonania zakupu towaru z innych przyczyn niż jego użyteczność. W latach pięćdziesiątych ludzie wyszkoleni przez OSS oddali swoje umiejętności i odkrycia w znakomicie opłacaną służbę amerykańskim korporacjom, które wykorzystywały je do wymuszania na klientach dokonywania wyborów nieleżących w ich interesie. Jak pisze Simpson:

Prowadzone przez amerykański rząd kampanie na rzecz bezpieczeństwa narodowego zazwyczaj pokrywały się z komercyjnymi dążeniami głównych reklamodawców, firm medialnych oraz przedsiębiorczej warstwy uniwersyteckich menadżerów i wykładowców. Agencje wojskowe, wywiadowcze i propagandowe, takie jak Departament Obrony oraz Centralna Agencja Wywiadowcza wydatnie finansowały wszystkie prowadzone po II wojnie światowej badania nad technikami przekonywania, sondażami opinii publicznej, przesłuchań, politycznej i militarnej mobilizacji, propagowaniem ideologii i innymi związanymi z nimi kwestiami. Większość naukowej podbudowy nowoczesnej reklamy oraz technik motywacyjnych zaczerpnięte zostało z badań nad technikami przekonywania⁵.

W dalszych fragmentach *Ładu moralnego* widać wyraźniej, w którą stronę kardynał kieruje swój gniew. Stwierdziwszy, że „ład moralny broni niezmiennych zasad chrześcijańskiej skromności i czystości”, pisze następnie:

Wiemy, ile energii w dzisiejszych czasach poświęca świat mody, kina i prasy, by wstrząsnąć podstawami chrześcijańskiej moralności w tych kwestiach, zupełnie jakby szóste przykazanie należało uznać za przebrzmiałe i w pełni folgować wszelkim

namiętnościom, nawet sprzecznym z naturą. Sobór będzie miał coś do powiedzenia w tej sprawie. Nazwie i ostatecznie potępi wszystkie próby wskrzeszenia pogaństwa i wszystkie dążenia, które pod płaszczykiem psychoanalizy chcą usprawiedliwić nawet to, co jest bezpośrednio sprzeczne z porządkiem moralnym⁶.

Moskwę trudno było uważać za lidera świata mody, nie można też było przyjąć, że jest ona znaczącym producentem filmów. Zarzuty kardynała ogólnie wymierzone są w Zachód oraz konkretnie w Hollywood. Ottaviani potępia „współczesny świat” niemal *in toto*, wraz z jego hołdowaniem „technicznemu postępowi, modelami życia i coraz większym arsenałem narzędzi propagandy oraz reklamy”, i nawet na soborze powszechnym, o którym mówi się, że otworzył okna Kościoła na powiew liberalizmu, czynił to w sposób, który Paula Blansharda skłoniłby do stwierdzenia: „A nie mówiłem?”

Powinniśmy pamiętać, że propaganda i reklama były specjalnością amerykańskiego rządu oraz CIA, oficjalnie sojuszników Watykanu w wojnie z komunizmem. Jednak na początku lat sześćdziesiątych, w czasach Soboru Watykańskiego II, przymierze to należało już do przeszłości. Zostało zerwane głównie dlatego, że coraz bardziej oczywiste stawało się, iż „propaganda i reklama”, przed którymi ostrzegał Ottaviani, są wykorzystywane znacznie skuteczniej przeciwko katolikom niż komunistom. Oznaki tego było widać po obu stronach. W przypadku Watykanu była to *Ostpolitik*, w przypadku Rockefellerów prowadzona przez nich kampania na rzecz stosowania środków antykoncepcyjnych – zapowiadało to nadejście nowych czasów, epoki, której ukoronowaniem była zorganizowana pod auspicjami ONZ bukaresztańska Konferencja na rzecz Zaludnienia i Rozwoju, podczas której Watykan zawarł sojusz z komunistycznymi państwami bloku wschodniego i Trzecim Światem, aby zablokować starania Rockefellera o wprowadzenie na całym świecie maltuzjańskich kwotowych ograniczeń dotyczących liczby urodzeń.

Na początku lat sześćdziesiątych zainteresowanie Johna D. Rockefellera III ponownie dało o sobie znać, a było to spowodowane przez kilka przyczyn. Po pierwsze, Kościół katolicki był teraz jedynym przeciwnikiem jego kampanii na rzecz eugeniki. Z chwilą kiedy główne Kościoły protestanckie złagodziły swoje stanowisko w sprawach związanych z seksualnością, jedyną przeszkodą na drodze wprowadzenia na całym świecie polityki Rockefellera stali się katolicy. Rockefellerowi dały też do myślenia wieści o zbliżającym się zwołaniu soboru powszechnego. Jego biografowie, Harr i Johnson, wspominają, że „pontyfikat Jana XXIII, wybranego papieżem w roku 1958, zdawał się zapowiadać złagodzenie doktryny rzymsko-katolickiej”. W pierwszych latach siódmej dekady XX wieku w środowisku liberalnych katolików uważano za przesądzone, że Kościół złagodzi swoje stanowisko w kwestii kontroli urodzeń. Gdyby rzeczywiście miało do tego dojść, John D. Rockefeller III zamierzał uczynić wszystko, co w jego mocy, aby się do tego przyczynić.

Zainteresowanie to było jednak obopólne. W tym samym czasie, kiedy Rockefeller szukał możliwości realizacji swoich interesów poprzez osłabianie

katolickiego sprzeciwu wobec eugenicznego traktowania seksualności, część amerykańskich katolików zabiegała o większą akceptację ze strony protestantów, to zaś oznaczało pozyskiwanie przychylności ludzi, którzy zarządzali fundacjami. Rene Wormser skarżył się, że katolicy zostali wyłączeni z udziału w badaniach społeczno-socjologicznych w następstwie świadomej polityki fundacji. Od roku 1957 Wormser miał powody by pisać:

Jest w tym kraju trzydzieści milionów katolików, którzy utrzymują bardzo wiele college'ów i uniwersytetów. Instytucje te nie należą do faworyzowanych przez zespół fundacji, a związani z nimi uczeni mają niewielką szansę na pozyskanie od fundacji dotacji na badania. Być może istnieje uzasadniony powód takiej dyskryminacji. Jeżeli tak, nie potrafię odgadnąć, na czym on polega. To prawda, instytucje katolickie zostały zaliczone do instytucjonalnych donatariuszy, dla których Fundacja Forda przeznaczyła ostatnio ogromną sumę pieniędzy, co zasługuje na najbardziej entuzjastyczną społeczną aprobatę. Jednak w przypadku specjalnych, indywidualnych dotacji, odnalezienie w gronie donatariuszy instytucji katolickiej jest zaiste rzadkością⁷.

Pod koniec lat pięćdziesiątych ojciec Theodore Hesburgh, rektor Uniwersytetu Notre Dame, był tak samo zatroskany brakiem wsparcia ze strony fundacji, jak Wormser. Postanowił uczynić wszystko, co się da, żeby dotacje otrzymać; jedno ze źródeł podaje, że poszedł do fundacji, a tam powiedziano mu, że aby ubiegać się o pieniądze, musi zredukować liczbę wykładowców. Ojciec Hesburgh poszedł za tą radą i w rezultacie wystąpił o przyznanie grantów, a w roku 1961 otrzymał stanowisko członka zarządu Fundacji Rockefellera. Później, w latach kiedy Fundacja zaangażowała się w kampanię na rzecz aborcji, został jej przewodniczącym.

Na początku lat sześćdziesiątych stało się jasne, że katolicy pokroju Hesburgha oraz fundacje przychylnie eugenicie zrozumiały, że mogą coś zyskać na wzajemnej współpracy. Czego chcieli katolicy, tacy jak Hesburgh, było oczywiste. Zależało im na pieniądzu, ale pragnęli zarazem, aby spłynęła na nich część powszechnego szacunku, którym cieszyły się fundacje, dzięki czemu z obsesyjnego onanisty i podglądacza, jakim był Kinsey, potrafiły uczynić w oczach opinii publicznej wielkiego naukowca. Niektórzy katolicy przekonali się, że pozyskiwanie grantów sprowadzało się do alternatywy „wszystko albo nic”. Jako że fundacje były praktycznie spiskiem zamkniętych dyrektoriatów służących interesom etnicznym, jeżeli jakaś uczelnia otrzymała pieniądze od jednej z nich, miała możliwość uzyskania ich także od wszystkich pozostałych, a kiedy pod koniec lat sześćdziesiątych rząd zwiększył swoje zaangażowanie w finansowanie wyższych uczelni, akceptacja przez fundacje oznaczała również otwarcie dostępu do funduszy państwowych. Ostatecznie, na początku lat siedemdziesiątych stan ten został usankcjonowany prawnie na mocy wyroku Sądu Najwyższego w sprawie Lemon vs. Kurtzman, zgodnie z którym przekazywanie pieniędzy rządowych katolickim szkołom podstawowym uznano za sprzeczne z konstytucją, ale jednocześnie, orzeczenie w sprawie Tiltona dopuściło przekazywanie ich katolickim wyższym uczelniom. Najważniejszą

różnicą dzielącą szkoły podstawowe od uczelni była ich sekularyzacja. Katolickie uniwersytety zsekularyzowały się głównie za sprawą uwolnienia się spod kurateli Kościoła, a motorem tego procesu był ojciec Hesburgh. Równie konkretne były dążenia fundacji. Chciały one, aby Kościół zrezygnował ze sprzeciwiania się antykoncepcji, a ludzie, tacy jak John D. Rockefeller III, uważali, że w urzeczywistnieniu tego dążenia ojciec Hesburgh może odegrać kluczową rolę.

10 października 1962 roku, w przeddzień otwarcia Soboru Watykańskiego II, rockefellerowska Rada ds. Zaludnienia, „w następstwie rozmów prowadzonych między wybitnymi katolickimi autorytetami, przedstawicielami organizacji Planned Parenthood oraz funkcjonariuszami Rady ds. Zaludnienia”, przyznała Uniwersytetowi Notre Dame dotację w wysokości pięciu tysięcy dolarów na zorganizowanie „w grudniu dwudniowego spotkania, które zgromadzi przedstawiciele rozmaitych światopoglądów, religijnych i innych, w celu przedyskutowania zagadnień związanych z przyrostem naturalnym, w szczególności zaś dla rozpoznania obszarów możliwych zbieżności stanowisk w podejściu do wymienionych kwestii”⁸.

Konferencja ta odbyła się dopiero na początku roku 1963, jednak przygotowania do niej trwały przez całe lato 1962 roku. Impuls dla jej zorganizowania nie wyszedł jednak od Hesburgha; rolę tę spełnił dokumentalny film stacji CBS, zatytułowany *Birth Control and Law*, a wyemitowany 10 maja 1962 roku. Jedną z występujących w nim osób był ojciec John A. O'Brien, teolog z uniwersytetu Notre Dame, który zwrócił na siebie uwagę proantykoncepcyjnego lobby swoim artykułem *Let's Take Birth Control Out of Politics*, który ukazał się 10 listopada 1961 roku w czasopiśmie „Look”. Dokumentalny film CBS był powszechnie krytykowany w katolickiej prasie jako propaganda na rzecz antykoncepcji. Wielebny John B. Sheehin zganił bezkrytyczną postawę moderatora, Erica Severeida w stosunku do Planned Parenthood i nazwał film „rozbudowaną reklamą tej organizacji”.

Wielebny John C. Knott, szef wydziału ds. rodziny Krajowej Katolickiej Akcji Dobroczynnej z siedzibą w Waszyngtonie, stwierdził, że „CBS udowodniła, iż stała się medium *public relations* propagującym konkretną filozofię życia oraz nadmiernie uproszczone rozwiązania ludzkich problemów”, i pytał, dlaczego CBS nie dała katolikom tyle samo czasu antenowego na przedstawienie ich stanowiska. Najwyraźniej przeoczył zasługi ojca O'Briena, a być może uważał, iż jego propozycję stworzenia zespołu katolickich oraz protestanckich ekspertów w celu „podjęcia próby rozwiązania problemu” trudno zakwalifikować jako wyraz stanowiska katolików. Z pewnością jednak nie był zbudowany opiniami oraz stanowiskiem ojca O'Briena i nie wywarły one na nim wrażenia.

Znaleźli się jednak ludzie, którzy mieli w tej sprawie odmienne zdanie. 6 lipca 1962 roku Cass Canfield, przewodniczący fundacji Planned Parenthood i członek zarządu Rady ds. Zaludnienia, napisał do ojca O'Briena, informując go, że od lat śledzi jego artykuły i jest pod wrażeniem słów wypowiedzianych przez niego w wyemitowanym ostatnio programie stacji CBS. Deklarując chęć rozwijania „dialogu” na ten temat między różnymi społecznościami religijnymi, Canfield zaprosił O'Briena do wzięcia udziału w „małej dyskusji – głównie katolickich, pro-

testanckich i żydowskich duchownych”, która miała się odbyć rankiem 25 października w jednym z nowojorskich hoteli, a jej przedmiotem miało być „omówienie kwestii regulacji płodności w kontekście świadomego rodzicielstwa oraz przyrostu naturalnego”. Na zakończenie Canfield przedstawił kilka „bardzo ogólnych pytań”, które mogłyby zostać przedyskutowane na wspomnianym spotkaniu, na przykład, „jaki jest ogólny stosunek zwolenników różnych światopoglądów do „problemu zaludnienia”, a także: „jakie są możliwości – w łonie samych wspólnot religijnych oraz między wspólnotami religijnymi a federacją Planned Parenthood – ideowego i praktycznego współdziałania w obszarze tych jakże żywotnych kwestii”⁹.

24 lipca Canfield otrzymał odpowiedź, jednak nie od ojca O’Briena, lecz od George’a Shustera, współpracownika ojca Hesburgha z Notre Dame, informującą go, że nie może być mowy o uczestnictwie O’Briena w organizowanej przez Planned Parenthood konferencji:

Przy obecnym stanie spraw jest rzeczą niemożliwą, aby katolicy księża oraz świeccy, którzy przestrzegają zaleceń (a niewątpliwie o nich panu chodzi), uczestniczyli w spotkaniu sponsorowanym przez Planned Parenthood. Na to nie przyszła jeszcze pora. Osoby zaproszone muszą uzyskać zezwolenie na uczestnictwo od nowojorskiej kurii, a wydaje się, iż nie ma możliwości, aby jej odpowiedź była pozytywna¹⁰.

W rezultacie, zamiast spotkania w Nowym Jorku, Shuster złożył propozycję zorganizowania identycznej konferencji na Notre Dame, sugerując, że sama nazwa uczelni będzie gwarantowała, iż spotkanie nie wywoła niepożądanych skojarzeń, a oprócz tego katolikom skłonny współpracować w sprawie kontroli urodzeń pomoże uniknąć czujnego oka kardynała Spellmana:

Takie rozwiązanie usunęłoby wszelkie trudności związane z uczestnictwem [w spotkaniu] prominentnych katolików, ponieważ wszelkie problemy związane z udziałem w konferencji sponsorowanej przez Planned Parenthood zostałyby rozwiązane. Uniwersytet jest na to gotowy i obecnie organizuje cykl spotkań z rozmaitych dziedzin, podczas których istotne problemy są omawiane w oparciu o zachowanie parytetu między katolikami i innymi uczestnikami¹¹.

W liście do Rockefellera III z 31 lipca Canfield ledwie kontroluje emocje: odpowiedź Shustera nazywa „wysłuchaniem modlitwy dziewicy”. Canfield dziewicą nie był i prawdopodobnie także nie miał zwyczaju się modlić, ale w końcu udało mu się dokonać dosyć znaczącego wyłomu i znaleźć płaszczyznę rozmowy z katolikami, którzy byli ostatnią przeszkodą na drodze do powszechnego zaakceptowania antykoncepcji. W latach pięćdziesiątych Rada ds. Zaludnienia utrzymywała kontakt z Williamem J. Gibbonsem, jezuitą z Baltimore, który prosił ją o dofinansowanie przedsięwzięcia o nazwie „New York Professional Sodality”; była to propozycja potraktowania zagadnienia przeludnienia jako problemu przede wszystkim natury moralnej. Propozycja ojca Gibbonsa wywołała

konsternację Rady. Frederic Osborne w memorandum skierowanym do Dudleya Kirka wyraził pogląd, iż „trudno wyobrazić sobie poważną wymianę poglądów opartą na takich założeniach”, zwłaszcza że Gibbons proponował, aby każde ze spotkań rozpoczynać uroczystym przyrzeczeniem „respektowania prawa każdego rodzica do udziału w tworzeniu życia”. Jeżeli o to miało chodzić katolikom, Rada ds. Zaludnienia nie była tym w żaden sposób zainteresowana. Propozycja Shustera spotkania na uniwersytecie Notre Dama była jednak czymś całkowicie innym i Canfield namawiał Rockefellera, aby wyłożył na to pieniądze, twierdząc, że „służyłoby to bardzo pożytecznemu celowi”.

Frank Notestein, który wiedział o planowanej dyskusji, wydawał się zgadzać z Canfieldem i wyliczał pozytywne skutki, jakie może ona przynieść. Przede wszystkim Rada ds. Zaludnienia i zaproszeni na spotkanie protestanci, zwolennicy antykoncepcji, będą mieli okazję

wywrzeć dodatkowy nacisk na liberalnych katolików, aby wzmocnić w Kościele środowiska uznające: (a) potrzebę tolerancji dla poglądów innych niż katolickie, (b) zasadność wycofania się katolików z dążeń do ustanowienia zakazów prawnych uniemożliwiających niekatolikom postępowanie zgodne z ich poglądami moralnymi, (c) potrzebę zwrócenia większej uwagi w nauczaniu Kościoła na kwestię odpowiedzialności rodzicielskiej¹².

Oprócz tego, konferencja powinna dać „okazję katolikom do przedstawienia swojego stanowiska niekatolikom, zwłaszcza zapoznania nas, w dogłębny sposób, z niemożliwymi niemal do przewyciężenia ograniczeniami w stanowisku Kościoła oraz działaniami w zakresie których dokonanie zmian jest możliwe”¹³.

Zdaniem Notesteina, tego rodzaju konferencja nie mogłaby co prawda wpłynąć na zmianę treści nauczania Kościoła w kwestii kontroli urodzeń, mogłaby jednak

wzmocnić to środowisko w Kościele, z którym łączą nas wspólne aspiracje, a dzielą minimalne różnice. [Wziąwszy to pod uwagę] publikacja wyników konferencji byłaby rzeczą bezcelową, ponieważ wywołałaby gniew hierarchii i utwardziła stanowiska, doprowadzając do powstania dwóch niewzruszonych frontów. Stronnictwo proantykoncepcyjne może jedynie wywierać wpływ na tych spośród znaczących katolików, którzy będą uczestniczyli w konferencji¹⁴.

„Przy tych założeniach” – dodaje Notestein – „jest również ważne, abyśmy do uczestniczenia w konferencji nie wybierali reprezentatywnych katolików, lecz tych, którzy zajmują stanowisko jak najbardziej zbliżone do naszego. Powinniśmy dążyć do zwiększenia naszych wpływów w tej właśnie grupie”¹⁵. Innymi słowy, Rada ds. Zaludnienia była skłonna sfinansować spotkanie na uczelni Notre Dame pod tym warunkiem, że zaproszeni do udziału w nim zostaną jedynie „liberalni” katolicy, czyli osoby skłonne działać na rzecz zmiany stanowiska Kościoła w kwestii kontroli urodzeń. Notestein sugeruje nawet, aby „pominąć takie osoby jak ojciec Zimmerman”, z pewnością mając na myśli Anthony'ego Zimmermana SVD, zna-

nego przeciwnika kontroli urodzeń. W innym liście do Rockefellera datowanym na 2 sierpnia Notestein ponownie sprzeciwia się zapraszaniu „reprezentatywnych katolików”. Jedynymi, którzy mają być zaproszeni, są katolicy „zajmujący stanowisko jak najbardziej zbliżone do naszego”.

Osobiście chciałbym ponownie podkreślić moje przekonanie, że trzeba uczynić wszystko, aby w grupie tej znaleźli się wyłącznie katolicy o nastawieniu liberalnym. Po prostu nigdzie nie dojdziemy, jeśli będą tam zwolennicy prawego skrzydła. Rozmowy te winny być prowadzone między tymi osobami z obu stron, które dzielą minimalne różnice stanowisk¹⁶.

Brak jakichkolwiek świadectw, aby podczas negocjacji w sprawie konferencji Shuster, który prowadził korespondencję, bądź Hesburgh, którego zgodę odnotowano, w jakikolwiek sposób zaprotestowali przeciwko narzucaniu Notre Dame przez Radę ds. Zaludnienia tego, jakich katolików uczelnia może zaprosić do wzięcia udziału w spotkaniu. Najwidoczniej wytyczne Notesteina, wedle których należy zaprosić wyłącznie liberalnych katolików, nie były naruszeniem wyznawanej przez Hesburgha zasady zachowania „rzeczywistej autonomii oraz akademickich swobód wobec wszelkich władz spoza samej akademickiej wspólnoty, czy to świeckich, czy to duchownych”. Hesburgh zawarł ją w przemówieniu wygłoszonym w roku 1967, kiedy to wyprowadził Uniwersytet Notre Dame spod władzy Kościoła katolickiego, a kierowanie nim oddał w ręce świeckiego zarządu. Kiedy jednak Rada ds. Zaludnienia przedstawiła mu swoje żądania, wojowniczość Hesburgha znikła bez śladu, a jej miejsce zajęła całkowita uległość. Notestein widać wyczuwał, że Hesburgh należy do tego pokroju katolików, na których najbardziej mu zależało, mianował go więc przewodniczącym konferencji w miejsce Johna D. Rockefellera III, którego osoba, za sprawą jego powiązań z ruchem na rzecz antykoncepcji oraz kontroli urodzeń, mogłaby być odebrana jako nazbyt kontrowersyjna. „Przypuszczam” – pisze Notestein o Hesburghu – „że będzie skutecznie blokował przedstawianie rozwlekłych wywodów teologicznych, które są niepotrzebne, ponieważ stanowiska stron są znane. Nikt nie zamierza nikogo nawracać argumentami na poziomie teologicznym”.

Rockefeller najwidoczniej dał się przekonać argumentacji Notesteina. W liście do Cassa Canfielda z 6 sierpnia nazywa propozycję Shustera „zachęcającym kolejnym krokiem w ważnym i delikatnym obszarze”. Przychyła się również do sugestii Notesteina, aby „osoby mogące uczestniczyć [w konferencji] wybierać spośród tych o liberalnych poglądach; w przeciwnym razie będzie trudno o to, aby spotkania okazały się szczególnie konstruktywne”¹⁷.

Na początku sierpnia sprawa konferencji na uniwersytecie Notre Dame była już przesądzona, przynajmniej w wyższych gremiach Rady ds. Zaludnienia. We wrześniu 1962 roku Rada dyktowała już nie tylko to, kto może być na nią zaproszony, ale też, jakie książki zostaną na niej zaprezentowane i omówione (na przykład *A Citizen's Perspective on Population* pióra Johna D. Rockefellera oraz *Does Overpopulation Mean Poverty* Josepha Jonesa), ustalono także, jakie padną

pytania, oraz – co łatwo się domyślić – jakich należy udzielać na nie odpowiedzi. Uniżoność, z jaką Hesburgh zaakceptował warunki postawione przez Rockefellera, pozwala sądzić, że akademicka wolność była w istocie pretekstem, którym posłużono się, żeby uniwersytet Notre Dame mógł otrzymać dotacje z fundacji. W swoich wspomnieniach Hesburgh opowiada, że bronił amerykańskiego teologa Johna Courtneya Murraya przeciwko kardynałowi Ottavianiemu. To doskonały przykład sposobu myślenia Hesburgha. Akademickie swobody są równoznaczne z broniem katolików przed wpływem Rzymu. Oznacza to również uległą akceptację wszelkich przedsięwzięć zwolenników eugeniki, czy będzie to antykoncepcja, czy akcja afirmatywna, którą Hesburgh poparł w latach siedemdziesiątych przy okazji sprawy Bakkego. W roku 1962, kiedy ostatecznie ustalano plany konferencji na uniwersytecie Notre Dame, Hesburgh ani razu nie sprzeciwił się warunkom narzucanym przez Radę, która miała decydować o tym, kto będzie mógł w niej uczestniczyć. Nie sprzeciwił się także temu, że narzucono mu, jakie materiały będą na niej prezentowane, kto będzie zaproszony (lub nie będzie), i jakie będą tematy dyskusji. W memorandum zatytułowanym *Kilka swobodnych propozycji w sprawie Konferencji na Notre Dame* Canfield napisał: „Uczestnicy konferencji powinni omówić kwestię tego, czy wyznawcy jakiegokolwiek wiary mają prawo inicjować i wpływać na proces stanowienia prawa inaczej niż jako jednostki, wyrażające tylko własne poglądy”.

Nie trzeba być geniuszem, aby przewidzieć odpowiedź na tak tendencyjnie postawione pytanie. Liberalnie nastawieni katolicy mieli publicznie oświadczyć, że ich sprzeciw wobec antykoncepcji jest „osobisty” i nie marzą nawet o narzucaniu swoich poglądów innym, a już na pewno nie zamierzają wpływać na stanowienie stosownego prawa. Istotne jest, że Rockefeller nie miał wtedy poczucia, że jest w stanie nakłonić Kościół do zmiany jego nauczania w sprawie antykoncepcji; później jednak zmienił opinię w tej sprawie. Mimo to uważał, że Rada ds. Zaludnienia może przekonać liberalnych katolików, aby głosili swoim mniej oświeconym współwyznawcom, że jako katolicy nie mają żadnego interesu we wpływaniu na proces stanowienia amerykańskich przepisów dotyczących antykoncepcji. Organizacja Planned Parenthood podjęła już działania w celu zniesienia przepisów zabraniających stosowania antykoncepcji w stanie Connecticut. Był to jednak dopiero początek. Leo Pfeffer powie później, że finansowanie antykoncepcji przez władze stanowe było adresowane przede wszystkim do społeczności murzyńskiej i dla jej własnego dobra. Główną przeszkodą na drodze do realizacji tych planów był sprzeciw Kościoła katolickiego.

Canfield stale podkreślał, że w sprawie antykoncepcji rozsądni katolicy – czyli tacy, którym zależało na pieniądzach Rockefellera – powinni zatrzymać swoje opinie dla siebie. Taki był cel konferencji, a przyjmując pieniądze od Rady ds. Zaludnienia na narzuczonych przez nią warunkach, Hesburgh pokazał, że przyzwolił na takie rozwiązanie. Uczestnicy konferencji mieli zrozumieć, że „jeśli jakaś wspólnota religijna próbowałaby wpływać na ustanawianie prawa, stawałoby to pod znakiem zapytania zasadę tolerancji”. Według Canfielda, powodem, dla którego

Rada ds. Zaludnienia wyłożyła pieniądze, była „nadzieja, że liberalne przekonania części katolików, zyskają większą popularność wewnątrz Kościoła, a rozważania praktyczne w powiązaniu z ograniczaniem liczebności populacji (a także badaniami biologicznymi, po części lub w całości finansowanymi przez katolików) sprawią, że ich stosunek do stosowanych metod będzie coraz to mniej restrykcyjny¹⁸.

Fred Jaffe, zastępca dyrektora ds. informacji i edukacji Planned Parenthood również uczestniczył w dialogu, który zawiązał się w postaci wymiany memorandumów i doszedł do identycznych wniosków. Konferencja powinna „skoncentrować się bardziej na celach niż metodach”. Przyczyniłoby się to do zniwelowania różnic, a także, chociaż tego już nie napisał, sprawiłoby wrażenie, że obstawanie Kościoła na stanowisku, iż niektóre metody są niemoralne, wydawałoby się nieracjonalne. Rada ds. Zaludnienia natomiast przedstawiłaby się jako otwarta na wszystkie metody. Podsumowując swoje rozważania, Jaffe podał listę katolików mile widzianych przez fundację. Znaleźli się na niej wspomniany już ojciec Gibbons SJ, ojciec Joseph Gremillion z Krajowej Katolickiej Akcji Dobroczynnej, który od dawna współpracował z Notre Dame, ojciec Hesburgh i ojciec Walter Imbierski z Cana Conference w Chicago (który później zrzucił sutannę i ożenił się, a kiedy umarł, nie pochowano go zgodnie z katolickim obrządkiem).

29 października Shuster ponownie napisał do Canfielda w sprawie obsługi medialnej konferencji, wykazując w tej kwestii daleko posuniętą dwulicowość. Prosił, aby nie informować mediów z wyprzedzeniem o konferencji, ponieważ dowiedzieliby się o niej nieprzychylni jej ludzie, w tym także miejscowy biskup. Jednocześnie jednak w tym samym liście podkreśla, iż w nadziei na „pośrednie korzyści” zaprosił na nią „jednego czy dwóch redaktorów wiodących katolickich periodyków”. Doskonale zgadza się to z tym, co Shuster powiedział Canfieldowi w sierpniu, kiedy stwierdził: „poruszamy się po relatywnie trudnym terenie; w nadziei na lepszą przyszłość wskazane jest podjąć środki ostrożności”. Shusterowi aż tak bardzo nie zależało na utrzymywaniu konferencji w tajemnicy, gdyż to on ustalał sposób wyjścia informacji na zewnątrz. Rozgłos byłby szkodliwy jedynie wówczas, gdyby niewłaściwi ludzie ujawnili coś zbyt wcześnie. W notatce napisanej po zakończeniu konferencji Notestein wyraża nadzieję, że „nie było żadnych niefortunnnych przecieków”, Shuster zaś zapewnia go: „dzięki Bogu, nie było żadnych przecieków”.

„Nadzieja na lepsze jutro” z punktu widzenia Shustera i Hesburgha oznaczała więcej pieniędzy z fundacji na więcej konferencji nadwątlających stanowisko Kościoła w sprawie antykoncepcji. 5 czerwca 1963 roku Shuster złożył wniosek w Fundacji Forda z prośbą o sfinansowanie dokładnie takiej samej konferencji. Miała ona służyć „Osiągnięciu konsensusu, który w pierwszym rządzie posłuży jako mocna i wyrazista baza dialogu oraz zakreśli obszary przyszłych badań i dyskusji” – czyli miało w niej chodzić praktycznie o to samo, co w pierwszej. Shuster jednak rozszerza swoją propozycję, dodając, że „celem jest przygotowanie końcowego oświadczenia i szerokie jego upowszechnienie”. Oczywiście oświadczenie to miało być wezwaniem katolickiego środowiska naukowego do poczynienia

zmian w nauczaniu Kościoła, co najprawdopodobniej byłoby bezskuteczne, ale mimo to postawiłoby Kościół w niezręcznej sytuacji, zwłaszcza gdyby rozpropagowały je media. „Nie będę jeszcze bardziej podkreślał oczywistego znaczenia takiego kroku” – napisał Shuster do Oscara Harkavyego, szefa Fundacji Forda. „Zainteresowanie kardynała Meyera – to jedyna, obecnie poufna część tego listu – wystarczy, aby zasygnalizować, że obrady te mogą odbić się echem daleko poza granicami Stanów Zjednoczonych”¹⁹.

Ludzie Rockefellera otrzymali wniosek Shustera bezpośrednio od Harkavyego (a to wskazuje, jak ściśle były powiązania między fundacjami). Harkavy chciał uzyskać od Rady ds. Zaludnienia odpowiedź na pytanie, czy powinien przyznać dotację Notre Dame, czy też nie, ta zaś nie wydawała się zachwycona perspektywą organizowania kolejnej konferencji, a już tym bardziej całego ich cyklu. Rada ds. Zaludnienia poszła do łóżka z uczelnią Notre Dame, rankiem zaś uznała, że straciła do niej szacunek. Fundacja Forda ostatecznie sfinansowała serię konferencji, podczas których katolicy zebrani na Notre Dame w coraz ostrzejszych słowach atakowali przeciwne antykoncepcji stanowisko Kościoła. Pogarda, jaką Rada ds. Zaludnienia darzyła Notre Dame, wyraźnie jednak pobrzmiwa w sporządzanych tam memorandach. Dudley Kirk pisze najpierw, że mogliby „to sponsorować, a później improwizować”, później jednak zastanawia się, „czy należy czuć się chwalonym, czy też nie, z tego powodu, że jest jedynym heretykiem zaproponowanym do wzięcia udziału w pierwszej konferencji”. To z kolei skłoniło Marshalla C. Balfoura do dodania: „Na cześć heretyka, hurra! Jest na pewno bez szans! Chyba że dla papieża Pawła przygotowuje się jakiś sposób zmiany reguł gry”²⁰.

Fracja Kościoła katolickiego, której konferencje były finansowane z pieniędzy Rockefellera, z pewnością przygotowywała się na taką ewentualność. Jako że większość graczy była w podeszłym wieku i oficjalnie trwała w celibacie, nie ma powodu sądzić, że po owej zmianie spodziewali się jakichś osobistych korzyści. Jednak zmiana w nauczaniu Kościoła oznaczałaby, że jako katolicycy akademicy znaleźliby akceptację u ludzi zarządzających fundacjami, zyskali akceptację amerykańskich protestantów oraz środowiska waspów. Staliby się Amerykanami w pełnym tego słowa znaczeniu, do czego zawsze dążyła pewna grupa katolików w tym kraju. Współdziałając z ludźmi takimi, jak ojciec Hesburgh, którzy sterowaliby katolikami w Stanach Zjednoczonych, być może tym razem udałoby się skłonić papieża do ustępstw. Zmiana nauczania Kościoła w sprawie antykoncepcji pokazałaby, że Hesburgh i spółka mają bardzo silne poparcie wśród współwyznawców. Gdyby mogli wykazać, że opowiadali się za antykoncepcją, byłiby cennym narzędziem wymuszania za jakiś czas kolejnych ustępstw na Kościele – na przykład na wypadek, gdyby protestanci o sto osiemdziesiąt stopni zmienili swoje stanowisko w kwestii aborcji. Być może właśnie dlatego ludzie pokroju Shustera i Hesburgha z takim zapałem w połowie lat sześćdziesiątych propagowali ideę organizowania konferencji poświęconych antykoncepcji.

Brak jakichkolwiek informacji, aby w trakcie upokarzającego ubiegania się o dotacje – kiedy to narzucano, kogo Notre Dame może, a kogo nie może zaprosić

do udziału w konferencji, jakie książki będą tam omawiane, jakie w toku dyskusji padną pytania i jakie odpowiedzi – ojciec Hesburgh uznał, że naruszane są akademickie swobody uczelni. Jego czujność w kwestii uczelnianych wolności całkowicie zniknęła, kiedy zaczął mieć do czynienia z Rockefellerami, narzucającymi mu znacznie surowsze warunki niż te, które stawiali kardynał Ottaviani albo Watykan. Polityka nieposiadania przeciwników po lewej stronie miała przynieść kilka daleko idących konsekwencji. Po pierwsze, swobody akademickie zostały zdefiniowane jako *de facto* prawo do przekonywania do seksualnego wyzwolenia. Odnosiło się to nie tylko do uczelni katolickich, lecz do wszystkich szkół wyższych w kraju. Polityczna poprawność to w ostatecznym rozrachunku wykorzystanie świata akademickiego dla usprawiedliwiania inżynierii seksualnej. Po drugie, działalność Hesburgha doprowadziła do tego, że Kościół utracił kontrolę nad uniwersytetem Notre Dame; ideologią dominującą zamiast katolicyzmu stał się tam liberalizm. Po trzecie, wyzwolenie seksualne zemściło się na Notre Dame, gdyż od roku 1967, po deklaracji niezależności uczelni od Kościoła, wydział teologiczny zaczęła nękać fala skandali seksualnych. We wrześniu 1987 roku wielebny Niels K. Rasmussen OP, szef katedry liturgii, został zastrzelony i znaleziony martwy w piwnicy swojego domu. Wokół ciała rozrzucona była homoseksualna pornografia, akcesoria sadomasochistycznego seksu oraz broń automatyczna. Uczelnia Notre Dame chciała urządzić Rasmussenowi katolicki pogrzeb – wbrew jego wyraźnemu życzeniu, które pozostawił w liście pożegnalnym – ale uroczystości żałobne przerwała wiadomość o podłożeniu bomby i znajdujący się w kampusie kościół pod wezwaniem Najświętszego Serca opustoszał. Sprawa Rasmussena jest tylko najbardziej spektakularnym przykładem spośród wielu seksualnych skandali, które wybuchały w Notre Dame z taką regularnością, że już nikt się nimi specjalnie nie gorszył²¹. W rezultacie, szantaż stał się powszechnym, jeżeli nie uznanym sposobem zastraszania, co nie pozostało bez wpływu na uczelniane władze, które łamiąc katolickie zasady, zmieniły uczelnię w narzędzie środowiska waspów, ze szkodą dla katolickich interesów politycznych i kulturalnych.

Kongresmena Carrola Reece'a z Tennessee potęga fundacji takich jak Ford, Carnegie i Rockefeller zaniepokoiła do tego stopnia, że doprowadził do przesłuchań w Kongresie, których celem było zbadanie roli, jaką odegrały one w osłabianiu demokratycznych instytucji Stanów Zjednoczonych. W połowie lat pięćdziesiątych było jasne, że CIA, fundacje i siły antykatolickie były głęboko uwikłane w „czarne operacje”, czyli działania wymierzone przeciwko obywatelom Stanów Zjednoczonych, co stanowiło jawne naruszenie prawa. Praktyki te umożliwiła groźba komunizmu, a teraz każdy, kto sprzeciwiał się celom i dążeniom tych sił, bądź groził, że ujawni stosowane przez nie metody, stawał się dla nich celem. Bolesnie przekonał się o tym sam kongresman Reece. To jednak był przypadek dotyczący jednostki. Celem tych operacji były też ludzkie zbiorowości, a w sytuacji, kiedy „czarne operacje” tolerowane były z racji wewnętrznego zagrożenia komunizmem, oczywiste było, kto będzie ich następną ofiarą. Katolicy. Wojna psychologiczna prowadzona przeciwko Kościołowi w Stanach Zjednoczonych wiązała się z walką

o antykoncepcję, a jej apogeum przypadło w połowie roku 1965, kiedy Sąd Najwyższy wydał wyrok w sprawie *Griswold vs. Connecticut*, a senator Ernest Gruening z Alaski zaczął prowadzić przesłuchania w sprawie przeludnienia i środków, jakie zamierza podjąć rząd, aby ten problem rozwiązać.

Jak pisze Simpson:

Kongresman Reece stwierdził, że najważniejsze amerykańskie fundacje – wśród nich Fundacja Rockefellera, Fundacja Forda, Carnegie oraz Rada ds. Badań w Naukach Społecznych (*Social Science Research Council*) – były zaangażowane w kampanie promowania socjalizmu oraz jednego, światowego rządu poprzez finansowanie badań w zakresie nauk społecznych, które Reece uważa za mające podstawowe znaczenie dla USA oraz „wolnej przedsiębiorczości”. Jako domniemych prowodyrów tego procederu wymienił Johna Deweya, Samuela Stouffera oraz Bernarda Berelsona²².

Bernard Berelson był z wykształcenia bibliotekarzem, ale pod koniec lat czterdziestych uznawano go za specjalistę w dziedzinie *public relations* i eksperta od manipulowania opinią publiczną. Rok po ukazaniu się książki Blansharda, poświęconej katolickiej potędze, Berelson wspólnie z Morrisem Janowitzem wydali pracę *Public Opinion and Communication*, jedno z fundamentalnych dzieł poświęconych teorii komunikacji. Było to wyraźną oznaką, że techniki wojny psychologicznej udoskonalane podczas II wojny światowej będą teraz wykorzystywane przeciwko amerykańskiemu społeczeństwu, jako narzędzie kontrolowania poprzez manipulowanie nim za pośrednictwem nowych mediów, czyli radia i telewizji. Główne założenie swej książki umieścił Berelson we wstępie do niej: „postępująca sekularyzacja oznacza, że coraz więcej obszarów życia staje się otwarte raczej na opinię niż boskie prawo i na komunikowanie się, nie zaś na objawienie. Postępujące uprzemysłowienie to nie tylko zwiększenie liczby osób umiejących pisać i czytać; oprócz tego zapewniło nam ono techniczne urządzenia dla masowego komunikowania się”²³.

Celem sekularyzacji było pomniejszenie wszystkich życiowych imperatywów do poziomu „opinii”, które nie są odzwierciedleniem moralnych absolutów ani boskiego prawa. Kiedy „sekularyzacja” ta stała się faktem, ludzie kontrolujący „opinię” zaczęli kontrolować kraj. Berelson jest równie szczery w sprawie źródeł nowej nauki o opinii publicznej:

Badania w tej dziedzinie zintensyfikowane zostały podczas II wojny światowej; potrzebne były badania nad skutkami, jakie przekazywanie informacji wywiera na personel wojskowy, przystosowanie się do wojskowego życia, postawy wobec dowódców i wrogiej propagandy oraz na morale obywateli. Po wojnie rosnące zainteresowanie tą problematyką doprowadziło do stworzenia dodatkowych ośrodków uniwersyteckich zajmujących się badaniami nad opinią publiczną i komunikowaniem się, stosujących metody nauk społecznych. Jeśli uwzględnić działania podejmowane na tym polu przez przemysł i rząd, stanowią one teraz zakrojone na szeroką skalę przedsięwzięcie badawcze²⁴.

Jak wielka była to skala, miało się to niedługo okazać. Zanim jednak do tego doszło, należało dokonać określonych zmian w obszarze tego, co uznawano za treści nadające się do przekazywania. W roku 1959 Berelson napisał, że „wielkie idee”, które dziesięć i dwadzieścia lat temu dały potężny impuls badaniom w dziedzinie komunikowania się, w istotnym stopniu uległy wyeksploatowaniu. Na ich miejscu nie pojawiły się żadne nowe idee o porównywalnym ciężarze gatunkowym. Jesteśmy na płaskowyżu”²⁵. Droga zejścia z niego jest oczywista dla kogoś, kto uważnie przeczytał książkę Berelsona z 1950 roku, zwłaszcza zaś fragment, w którym autor stwierdza: „obecnie w Ameryce istnieje rzeczywisty proreligijny monopol na treści dostępne szerokiej publiczności”²⁶. Przekonania religijne stanowią *ipso facto* przeciwieństwo opinii i dlatego właśnie idee nie poddają się manipulacji ludzi kontrolujących media informacyjne. W tej sytuacji niezbędne było dokonanie przeniesienia sporych obszarów myśli ze sfery religii do sfery opinii; jeżeli rzeczywiście miał się dokonać jakikolwiek znaczący przełom w sprawowaniu władzy politycznej opartej na manipulowaniu ludźmi za pośrednictwem mediów, była to rzecz absolutnie konieczna. Najważniejszym obszarem myśli religijnej, który należało przenieść do królestwa „opinii”, była moralność seksualna, wtedy bowiem mogli ją kształtować specjaliści od wojny psychologicznej, tacy jak Berelson, oraz ci, którzy go opłacali, czyli Rockefellerowie.

I dokładnie to właśnie się stało. W latach sześćdziesiątych, kiedy Hollywood starało się doprowadzić do uchylecia kodeksu produkcyjnego i wprowadzenia nagości na ekrany kin, Berelson pracował ciężko dla Johna D. Rockefellera, przeprowadzając badania opinii publicznej, a celem tego była zmiana stosunku Amerykanów do antykoncepcji. Obiektem szczególnego zainteresowania były postawy katolików, których opiniami Berelson manipulował za pomocą zestawu sugerujących odpowiedzi pytań, które postawił katolikom po wystąpieniu papieża Pawła VI na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1964 roku. Pytanie numer osiem ankiety, którą wtedy opracował Berelson, brzmiało: „Kościół rzymsko-katolicki nie aprobejuje wielu metod kontroli urodzeń. Czy uważasz, że Kościół powinien zmienić swoje stanowisko w tej sprawie?”. Nietrudno dociec, jak powinna wyglądać prawidłowa odpowiedź na to oraz inne, tendencyjne pytania tam postawione, których celem było zasugerowanie, że Kościół powinien znacząco zmienić swoje nauczanie w kwestii zaludnienia.

Rada ds. Zaludnienia podejmowała zakulisowe działania także w innych sprawach. Dzięki konferencji na uniwersytecie Notre Dame zatrudniony tam socjolog Donald Barrett nawiązał kontakt z Radą ds. Zaludnienia i wystąpił do niej o przydział dotacji finansowej. Rada, co jest kolejnym przykładem istnienia ścisłych powiązań między fundacjami, o których pisałem wcześniej, przekazała wniosek Barreta Fundacji Forda, ta zaś w połowie lat sześćdziesiątych przyznała mu grant w wysokości pięciuset tysięcy dolarów. Sytuacja stała się jeszcze bardziej zakłamaną, kiedy Barrett, po części dzięki pomocy Hesburgha, uzyskał nominację na członka ustanowionej przez Pawła VI komisji ds. kontroli urodzeń. W ten sposób ktoś, kto otrzymywał pieniądze od establishmentu fundacji, który w tym samym czasie podejmował starania o zmianę zapisów amerykańskiego prawa oraz

treści katolickiej nauki w sprawie antykoncepcji, podnosił rękę w głosowaniach komisji powołanej przez Pawła VI w celu rozpatrzenia, czy Kościół powinien zmienić swoje stanowisko w tej samej sprawie. Był to jaskrawy przykład konfliktu interesów, ale wówczas chyba nikt tego nie dostrzegł. To samo można powiedzieć w przypadku Pata i Patti Crowleyów, stojących w tamtym czasie na czele organizacji Catholic Family Movement. Crowleyów również desygnowano na członków komisji ds. kontroli urodzeń z powodu ich związków z Notre Dame. Jednocześnie jednak otrzymywali pieniądze od Rockefellerów, aby podważać nauczanie Kościoła w sprawie antykoncepcji. Zdaniem ich biografa, Roberta McClory'ego, kiedy Kościół przygotowywał się do opublikowania encykliki *Humanae Vitae*, „Crowleyowie, obdarowani grantem przez Fundację Rockefellera (kursywa E.M. Jones) snuli plany zorganizowania międzynarodowego forum Rodzina Chrześcijańska na Świecie, które miało obradować we Włoszech latem 1968 roku”²⁷.

ROZDZIAŁ 10

WASZYNGTON, 1964

W listopadzie 1964 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy na uniwersytecie Notre Dame trwały utrzymywane w tajemnicy obrady konferencji w sprawie antykoncepcji, Lyndon Johnson, dzięki miażdżącemu zwycięstwu w wyborach, zasiadł w Białym Domu, a kraj – podobnie jak to było w czasach Wielkiego Przebudzenia* i odtąd co jakiś czas powtarzało się – znalazł się w ogniu kolejnej moralnej krucjaty, znanej jako ruch na rzecz praw obywatelskich. Tak jak abolicja, wielokulturowość i kampania antynikotynowa, ruch praw obywatelskich otrzymał błogosławieństwo warstwy waspów i – w dużym stopniu za sprawą finansowania go przez fundacje, zwłaszcza Fundację Forda – ukierunkowany był na słuzenie ich interesom. Oznaczało to, że nieuchronnie musiał mieć także podtekst seksualny, a że tak było, stało się jasne, kiedy przyszło do poruszenia kwestii obyczajowości seksualnej czarnych rodzin.

Stereotypowa ocena tego ruchu wyglądała nieco inaczej. W roku 1964 od końca II wojny światowej upłynęło już niemal dwadzieścia lat i panowało przekonanie, że kraj wypracował sobie dostateczny materialny i duchowy kapitał, aby przystąpić do rozwiązywania jednego z najbardziej palących problemów wewnętrznych, czyli kwestii rasowej, ze szczególnym uwzględnieniem jej aspektów ekonomicznych. Cztery lata wcześniej prezydentem wybrany został John F. Kennedy i wydawało się, że wykorzysta w jakiś sposób to nastawienie społeczne, aby coś konkretnego w tej sprawie zrobić. Michael Warrington napisał książkę *The Other America*, która zwróciła uwagę na ludzi, którzy nie zabrali się z falą powojennej prosperity. Największą i najłatwiej zauważalną ich część stanowili Murzyni, których sprawa na przestrzeni

* Wielkie przebudzenie – określenie wielkich przemian duchowych w amerykańskim protestantyzmie w XVIII i XIX wieku. Wielkie przebudzenie doprowadziło do narodzin nowej, charakterystycznej amerykańskiej odmiany protestantyzmu (przyp. tłum.).

minionych ostatnich dziesięciu lat coraz bardziej przyciągała uwagę społeczeństwa. Wyrok w sprawie *Brown vs. Board of Education of Topeka* wydany w 1954 roku stanowił cezurę, wyznaczając początek coraz większego angażowania się rządu na rzecz zdelegalizowania ustanowionej po wojnie secesyjnej segregacji rasowej na Południu. W roku 1963 prezydent Kennedy został zamordowany w jednym z południowych miast, a w 1964 roku jego następcą, Lyndon Johnson, podjął dzieło poprzednika, doprowadzając do uchwalenia ustawy o prawach obywatelskich, w nazwie której umieszczono ten właśnie rok.

Latem 1964 roku kwestia walki o prawa człowieka przyciągnęła uwagę społeczeństwa, kiedy na konwencji demokratów przedstawiciele *Mississippi Freedom Democratic Party* wywołali burzę, twierdząc, że delegaci na konwencję z tego stanu zostali wybrani z naruszeniem zasad, ponieważ czarnym uniemożliwiano uczestniczenie w głosowaniach, na podstawie których osoby te otrzymały mandaty delegatów. Był to znaczący, choć nieprzyjemny akcent, który zakłócił wydarzenie mające być świętem z okazji otrzymania przez Lyndona Johnsona nominacji Partii Demokratycznej na jej kandydata w wyborach prezydenckich i przewidywanego zwycięstwa w nich, które odniósł cztery miesiące później. Kiedy społeczeństwo opowiedziało się za programem liberałów, czego wyrazem był wyborczy pogrom Barry'ego Goldwata, ów dysonans, dostrzegany już w *Atlantic City*, w ciągu następnych czterech lat miał być odczuwany i dostrzegany coraz częściej. W ciągu owych czterech lat Johnson, początkowo żarliwy orędownik sprawy czarnych, zmienił zdanie, gorzko rozczarowany zarówno samym programem czarnych, jak i przywódcami ich ruchu, którzy zdawali się być zainteresowani jedynie politycznym pozerstwem i wyciąganiem pieniędzy od rządu. Liberalny establishment, do którego na początku lat sześćdziesiątych zaliczał się ruch na rzecz praw obywatelskich, był gotów zerwać dobre relacje z prezydentem w imię sprzeciwu wobec wojny, ideologicznej czystości i rasowego separatyzmu. Przywództwo czarnej mniejszości, podzielone po śmierci Martina Luthera Kinga, pogrążyło się w coraz bardziej jałowej politycznej hucpie, a nawet jeszcze bardziej bezpłodnym popieraniu rozmaitych odmian lewactwa oraz rewolucji z użyciem przemocy. Za rządów administracji Johnsona dokonywała się rewolucja, ale była to rewolucja o charakterze kulturowym, nie zaś politycznym, jak tego oczekiwała lewica. Ludzie, którzy na początku dekady nie pytali, co kraj może dla nich zrobić, ale co inni mogą zrobić dla kraju, pod koniec tego dziesięciolecia wzywali do obalenia rządu, a kiedy to się nie udało, swój rewolucyjny zapał skoncentrowali na własnym życiu, szukając sposobów na usunięcie z niego wszelkich elementów społecznego ładu i porządku.

Pod koniec 1964 roku w przypadku białych polityków z Południa polityka rasowa i demagogia stały się jednym i tym samym. Czarni, dzięki przyjęciu strategii biernego oporu, mogli śmiało uderzać w moralizatorskie tony. Ruch na rzecz praw obywatelskich nie był wówczas postrzegany ani jako kolejna grupa zainteresowana wyciąganiem pieniędzy z kieszeni rządu federalnego, ani jako ruch realizujący wyłącznie interesy czarnych. Uważano go raczej za awangardę reform społecznych w kraju. Mroczne dziedzictwo przeszłości nareszcie zniknęło w promieniach międzyrasowej współpracy i współdziałania, która szerzyła się w całym

kraju. Wolność była ideą wyniesioną z okresu niewolnictwa i przemawiała nie tylko do potomków niewolników, lecz również do tych, którzy widzieli w tym ruchu przykład społecznego postępu. Ludzie XX wieku, stulecia nieudanych, utopijnych eksperymentów, które w wielu przypadkach opierały się na pojęciu rasy, pod tym względem okazali się mało pojętnymi uczniami. Smutne doświadczenia sprzed dwudziestu-trzydziestu lat całkowicie przysłoniła im euforia chwili oraz przekonanie, że Południe to zacofanie, kompromitacja i zło.

Nigdy przedtem konserwatyzm, który zdominował kiedyś amerykańską politykę w konsekwencji nieudanej polityki zagranicznej prezydenta Wilsona, nie był postrzegany z taką dezaprobatą. Cóż takiego chcieli zachować ci Południowcy? Jeżeli było to coś innego niż niesprawiedliwie zdobyte przywileje rasowe, z pewnością nie było obecne w głównym nurcie świadomości ówczesnej amerykańskiej opinii publicznej. Oprócz tego, jak można było przedstawiać Barry'ego Goldwata jako obrońcę wspólnego dobra i społecznego porządku? Czy było to możliwe w odniesieniu do George'a Wallace'a. Nie. Nie w roku 1964. Wtedy konserwatyzm był synonimem reakcji, której największym grzechem było to, że występowała przeciwko zacnym Murzynom z Południa i ich dążeniu do uzyskania politycznego równouprawnienia. To samo poczucie sprawiedliwości, które trzydzieści lat później pogwałcone zostało akcją afirmatywną*, naruszyła wówczas skandaliczna próba odmówienia Murzynom należnych im praw.

Mimo to jednak, panujące wówczas raczej życzliwe i liberalne nastawienie wobec kwestii rasowej w niewielkim tylko stopniu może przysłaniać fakt, że ruch na rzecz praw obywatelskich już w roku 1964 osiągnął większość celów, dla których powstał, później zaś gonił resztkami sił. Prawne usankcjonowanie segregacji rasowej zostało uchylone. Ruch praw obywatelskich wykorzystał cały swój autorytet moralny dla przeprowadzenia kampanii na Południu, która w przeważającej części została przez niego wygrana, jednak na bardzo krótko. Teraz jego uczestnicy łamali sobie głowę, co robić dalej, co można wyrazić mniej dramatycznie, mówiąc, że po prostu znaleźli się na rozdrożu. Stanęli przed pytaniami: czy powinni skoncentrować swoje wysiłki na metodach i sposobach działania, które sprawdziły się w przeszłości? Czy powinni nawoływać do uchwalenia kolejnych ustaw i przepisów, odpowiadających na postulaty podnoszone podczas demonstracji i protestów, które odbywały się na Południu? A może należałoby rozszerzyć ruch, tak aby włączyć do niego rzesze Murzynów z dużych miast Północy, których problemy wydają się szczególnie zadawnione i tak czy owak wiążą się z szybko uchylanymi przepisami praw Jima Crowa? ** Bayard Rustin, by odwołać

* Akcja afirmacyjna/afirmatywna – regulacja zobowiązująca pracodawców oraz uczelnie do gwarantowania mniejszościom określonego procentu miejsc w zakładach pracy i na uczelniach (przytłum.).

** Prawa Jima Crowa (Jim Crow laws) – prawa wprowadzane na szczeblu lokalnym lub stanowym, głównie w południowych stanach USA po wojnie secesyjnej (podobne istniały także w stanach nienależących do Konfederacji). Miały one za zadanie ograniczenie praw byłych murzyńskich niewolników oraz pogłębianie separacji między białą a czarną ludnością. Nazwa pochodzi od pogardliwego określenia Jim Crow, które w USA stosowano w odniesieniu do Murzynów (przytłum.).

się do jednego tylko przykładu, po zamieszkach w Harlemie (1964.) znalazł pracę stu dwudziestu mieszkającym tam nastolatkom.

Kilka tygodni później pracowało nadal zaledwie dwunastu z nich. Pewien chłopiec powiedział Rustinowi, że więcej niż pięćdziesiąt dolarów tygodniowo, które zarabiał, może wygrać w bilard; inny z kolei mógłby zarobić ponad sześćdziesiąt dolarów na sprzedaży „trawki”; a jeszcze inny zrezygnował z czteroletniego koszykarskiego stypendium na jednym z liczących się uniwersytetów, gdyż wolał zostać alfonssem¹.

Jak tego rodzaju relacje mają się do wizerunku szlachetnych Murzynów z Południa, którzy w swojej determinacji jawią się jako arcychrześcijanie, którzy w obliczu straszliwej prowokacji, która przynosi wstyd całemu krajowi, nie zgadzają się używać przemocy? Była to kwestia, którą za kłopotliwą uznawali nie tylko czarni.

Jesienią 1964 roku katolicki podsekretarz stanu w Departamencie Transportu administracji Johnsona poświęcił sporo czasu analizowaniu kwestii ubóstwa Murzynów i zależności między życiem w biedzie a środowiskiem rodzinnym. Daniel Patrick Moynihan został zatrudniony w Białym Domu w zespole programu Kennedy'ego „Nowe wyzwania”, a po zabójstwie prezydenta zaczął pracować w administracji Johnsona. Początkowo działał w Departamencie Pracy i w ramach swoich obowiązków zaczął przeglądać statystyki poświęcone związkowi między wskaźnikami bezrobocia a współczynnikami rozpadu związków małżeńskich. Pod koniec listopada 1964 roku, kiedy Lyndon Johnson po miażdżącym zwycięstwie w wyborach ponownie zasiadł w Białym Domu, Moynihan postanowił stworzyć wewnętrzny rządowy raport poświęcony murzyńskim rodzinom, który mógłby stanowić podstawę do kształtowania polityki będącej alternatywą wobec coraz większych i coraz bardziej przypadkowo ukierunkowanych żądań establishmentu ruchu na rzecz praw obywatelskich. Moynihan uważał, że ustawy antysegregacyjne, choćby najskuteczniej zapewniające ruchowi praw obywatelskich moralną przewagę oraz środki na dalszą działalność, nie są właściwą drogą do rozwiązania problemu. Moynihan tak oto wspomina okres po zwycięstwie Johnsona:

Obudziłem się kilka dni później o czwartej rano i poczułem, że muszę opracować dokument poświęcony murzyńskim rodzinom, aby unaocznić współpracownikom, że problem jest trudniejszy niż sądzą, a ponadto wyjaśnić kilka kwestii związanych z bezrobociem i gospodarką mieszkaniową, ujmując je w sposób dla nich na tyle nowy i poruszający, żeby powiedzieli: „Nie możemy pozwolić, żeby tak było nadal. Musimy coś z tym zrobić”².

Okazja ku temu była doskonała. Układ sytuacji wewnętrznej i zagranicznej stworzył wyjątkowo sprzyjające okoliczności. Zdaniem Moynihana, w kraju zaszło coś, „co nigdy wcześniej się nie zdarzyło”. Była to chwila, o której Moynihan napisze później w artykule w „Commentary”, że była połączeniem „woli akcep-

tacji daleko posuniętej innowacji społecznej” oraz „prawdziwej wrażliwości na problemy Murzynów”.

Na świecie panował pokój. Prezydent dysponował ogromną większością w Kongresie. Pojawiły się już oznaki powodzenia programu New Economics: Biuro Budżetowe przewidywało, że do roku 1970 przychody federalne wzrosną o czterdzieści pięć miliardów dolarów, które zgodnie z założeniami należało wydać, aby wzrost się utrzymał. Żadnych demonstrantów za granicą, żadnego narastającego konfliktu ani konfrontacji na linii biała władza – czarne protesty. W atmosferze, którą cechowało maksimum rozsądku i spokoju, kiedy prezydent mógł bez większego ryzyka nie robić praktycznie niczego, dzięki rozsądkowi właśnie powstała sposobność kształtowania historii, a prezydent, wykorzystując ją, nadał bieg poważnej inicjatywie³.

Jej podstawą były badania Moynihana, które przeprowadził jesienią. Od grudnia 1964 roku do marca 1965 roku Moynihan i jego współpracownicy sporządzili dokument, który ostatecznie opatrzono jego nazwiskiem. W toku badań i planowania związanych z jego powstawaniem, Moynihan podzielił się swymi przemyśleniami z sekretarzem prasowym, Billem Moyersem, który przekazał mu entuzjastyczne komentarze prezydenta. Moynihan postawił tezy, które kwestionowały pewne fundamentalne założenia dotyczące amerykańskiego życia politycznego. Do tych o największym ciężarze gatunkowym należała ta, która rzucała wyzwanie wyobrażeniom na temat amerykańskiego indywidualizmu. W miejsce dwuczłonowej struktury rząd-jednostka, Moynihan zaproponował jako ogniwo pośrednie rodzinę, upatrując w niej najważniejszego wyznacznika zdrowia społecznego Murzynów i główny podmiot działalności rządu zmierzającej do zlikwidowania ich ekonomicznego upośledzenia względem białych. Zasadnicze tezy Raportu Moynihana odnosiły się do kwestii polityki rodzinnej: „Główną przyczyną degradacji tkanki murzyńskiego społeczeństwa jest degradacja murzyńskiej rodziny”. Raport wzywał do udzielania pomocy ekonomicznej głowom czarnych rodzin. Zdrowie i trwałość rodziny oraz zmniejszenie liczby urodzeń nieślubnych dzieci miało być przyjętym przez rząd kryterium społecznego postępu. W lutym 1965 roku na konferencji poświęconej kwestii ubóstwa Moynihan oznajmił jej uczestnikom, że „problem ubóstwa skłania nas do głębokiego, ponownego rozważenia skutków naszego sposobu traktowania rzeczywistości w tym kraju dla struktury rodziny”.

Początkowo reakcje na wystąpienie Moynihana były pozytywne. W marcu 1965 roku wydrukowano sto egzemplarzy jego raportu. Johnson postanowił, że tezy zawarte w Raporcie Moynihana, zwłaszcza zaś kluczowe dla jego treści twierdzenie, że ubóstwo czarnych wiąże się z „degradacją murzyńskiej rodziny”, będą podstawą jego nowej polityki dotyczącej problematyki praw obywatelskich. Okres uchwalania ustaw dobiegł końca. Sprawa równości rasowej weszła w nowy etap. W ciągu niespełna roku w podejściu administracji Johnsona do polityki społecznej dokonały się rewolucyjne zmiany. Kwestie rasowe umieszczono w szerszym

kontekście problemu ubóstwa, a najważniejszym wyznacznikiem zdrowia społecznego oraz podstawą dla programów socjalnych uczyniono rodzinę. Polityka rodzinna była powszechnie prowadzona w krajach europejskich, ale w USA nigdy dotąd nie zaistniała w żadnej spójnej postaci. Teraz jednak miała być zapoczątkowana jako sposób rozwiązywania problemów rasowych, które przez minione sto lat nękały kraj.

Na początku czerwca 1965 roku Johnson przedstawił swój nowy program czołowym przedstawicielom ruchu na rzecz praw obywatelskich, a uczynił to w przemówieniu wygłoszonym na Howard University, tradycyjnie murzyńskiej uczelni w Waszyngtonie. Zanim je wygłosił, omówił jego treść z najważniejszymi przywódcami ruchu. W przytłaczającej większości zyskała ich aprobatę. Według relacji Yanceya i Rainwatera, Martin Luther King, Roy Wilkins i Whitney Young „wyrzili entuzjazm i przewidywali, że dla pozostałych przywódców ruchu praw obywatelskich przemówienie to będzie przyjemną niespodzianką”. Robert Carter, główny doradca NAACP, dostrzegł w nim przejaw „zadziwiającego zrozumienia spustoszeń, będących konsekwencją zamieszkiwania w slumsach”

Lyndon Johnson zapoznał zgromadzonych na sali przywódców ruchu na rzecz praw obywatelskich z założeniami nowej polityki, którą właśnie zainicjował:

Rodzina jest fundamentem naszego społeczeństwa. Bardziej niż jakikolwiek inny czynnik kształtuje postawy, nadzieje, wartości i ambicje dziecka. Kiedy rodzina się rozpada, zazwyczaj poszkodowanymi są dzieci. Gdy dzieje się to na masową skalę, szkodę ponosi społeczeństwo. Zatem, jeżeli nie podejmiemy działań na rzecz umocnienia rodziny, stworzenia warunków, które sprawią, że większość rodziców nie rozstanie się, cała reszta, a więc szkoły i place zabaw, pomoc publiczna i prywatne wsparcie, nie wystarczą nigdy, żeby całkowicie zlikwidować krąg braku nadziei i niedostatku⁴.

Patrząc z perspektywy czasu, wydaje się oczywiste, że Johnson postrzegł rodzinę przez pryzmat kwestii macierzyństwa dokładnie w tym samym czasie, kiedy rodzina i macierzyństwo stawały się zagadnieniami, wywołującymi największe podziały w społeczeństwie. Równie jasne wydaje się, że ani Johnson, ani przywództwo czarnej mniejszości nie było tego wówczas świadome. Jeśli administracja Johnsona chciała dokonać rewolucji w amerykańskiej polityce społecznej, nie sposób było posłużyć się bardziej rewolucyjnym paradygmatem niż definiowanie rodziny jako wyznacznika społecznego zdrowia. Moynihan miał rację, mówiąc, że Stany Zjednoczone są dosłownie jedynym państwem spośród cywilizowanych krajów, nieposiadającym i nieprowadzącym żadnej polityki rodzinnej. Nikt jednak chyba nie spodziewał się, że uczynienie rodziny wyznacznikiem polityki społecznej wywoła niechęć sił stojących za ruchem na rzecz praw obywatelskich, nikt chyba również nie przewidział, do jakiego stopnia ruch stał się zakładnikiem lewicy. Moynihan dostrzegł to, ale dopiero po fakcie; napisał o tym w artykule opublikowanym w „Commentary”:

W pierwszej połowie lat sześćdziesiątych liberalna lewica, w większości złożona z białych, niemal całkowicie opanowała ruch na rzecz praw obywatelskich; najbardziej widoczne było to oczywiście w SNCC i CORE*, ale też w starszych organizacjach. Przypominało to relacje marksistowskiej lewicy ze związkami zawodowymi z lat trzydziestych. Większość członków ruchu zawsze stanowili zwykli, szarzy ludzie, którzy, ogólnie rzecz biorąc, mieli raczej stereotypowe poglądy i nadzieje. Otoczenie przywódców stanowili jednak ludzie innego pokroju: energiczni, świadomi celu, potężnie zaangażowani. Mieli za sobą zróżnicowaną społeczność wywodzącą się z uczelni, kościołów, dużych miast, małego biznesu, publikatorów, która dostarczała im pieniędzy, pomysłów, wsparcia, zwolenników, jednym słowem wszystkiego, co niezbędne dla skutecznego działania politycznego. Nie przeceniając wewnętrznej spójności tego ruchu, widać jednak, że istniało w nim coś na kształt wspólnoty poglądów⁵.

Moynihan nie zaprzecza, że w łonie owej wspólnoty toczyła się walka, mimo to jednak twierdzi, że koalicja ta potrafiła wypracować „istotną zgodność” w sprawach, które jej dotyczyły. Jak się okazało, ludzie ci przykładali wielkie znaczenie do rodziny, tyle że w inny sposób, niż to zakładał Johnson. Chociaż w tamtym czasie chyba nikt tego nie zauważył, wsparcie rodziny oznaczało ograniczenie rewolucji seksualnej, która właśnie, dzięki pomocy fundacji, uczelni i prasy, szerzyła się w całym kraju. Moynihan i administracja Johnsona nie dostrzegli związku między zdominowanym przez lewicę ruchem obrony praw obywatelskich a zaangażowaniem na rzecz wyzwolenia seksualnego i eugeniki, które zawsze bliskie były sercom fundacji sponsorujących ruch. Co zaś do osób, które go napędzały, byli to ciągle Sanger i Rockefeller oraz kolejni, współcześni McKayowie i Eastmanowie. W roku 1967 Moynihan nadal naiwnie upatrywał w lewicę „świeckiego sumienia” narodu, nie zauważając przy tym, że sumienie to obciążały występki przeciwko seksualnej moralności, ani tego, że było ono szczególnie wyczulone na rządowe inicjatywy zmierzające do umocnienia stabilności rodziny. Jak powiedział Michael Harrington, kluczowa postać, stanowiąca ogniwo łączące lewicę z ruchem praw obywatelskich: „nie było w tym niczego dętego ani świętoszkowatego... Wszyscy z kimś na boku sypiali”⁶.

Konsekwencje niedostrzegania istoty i treści lewicowego „świeckiego sumienia” ujawniły się zwłaszcza w roku 1965. Nikt w administracji Johnsona nie był przygotowany na zmianę stanowiska ruchu, do której doszło tamtego lata. Ponieważ administracja nie spodziewała się tego, nie potrafiła przeciwstawić się ani bronić swojego stanowiska, kiedy przywództwo ruchu praw obywatelskich nagle zwróciło się przeciwko nowej polityce rodzinnej. Stereotypowym wytłumaczeniem, które przytacza się dla wyjaśnienia, dlaczego doszło do tej zmiany, jest eskalacja wojny w Wietnamie. Ci sami liberalni wyborcy, którzy byli uczestnikami ruchu na rzecz praw obywatelskich, byli coraz bardziej przeciwni polityce zagranicznej Johnsona i zaczęli wykorzystywać ruch jako trybunę, z której

* CORE – Kongres Równości Rasowej; SNCC – Studencki Pokojowy Komitet Koordynacyjny (przyp. tłum.).

mogli wyrażać swój sprzeciw oraz potępienie wojny. Jako wyjaśnienie czasem podaje się również zamieszki w Watts*, ale to one same są wydarzeniem, które nadal domaga się wyjaśnienia. Ruch obrony praw obywatelskich stanął w obliczu coraz bardziej paradoksalnej sytuacji: im więcej zwycięstw odnosił na polu ustawodawczym i prawnym, tym bardziej rosło napięcie pośród rzesz przeciętnych czarnych mieszkańców miast na Północy. Niektórzy uważali, że ruch rozbudził oczekiwania, którym nie był w stanie sprostać. W końcu nawet sam Martin Luther King nie był w stanie zapobiec aktom przemocy, które ostatni organizowany przez niego marsz wywołał w Memphis. Powstanie w getcie okazało się wyjątkowo szkodliwe dla lansowanego wizerunku spokojnych, nieuciekających się do przemocy Murzynów, szczutych przez policję psami w miastach Południa. Latem 1965 roku, kiedy po czytaniu projektu fundamentalnej ustawy o prawach obywatelskich, krótko później wybuchły zamieszki w Watts, zaczęło stawać się oczywistym, że nikt nie ma przekonującego wyjaśnienia powodu, dla którego do aktów przemocy czarnych doszło tuż po tak znaczących legislacyjnych zwycięstwach.

Być może właśnie zdumienie i konsternacja popchnęły sekretarza prasowego Billa Moyersa do przekazania Raportu Moynihana dwóm waszyngtońskim felietonistom, Evansowi i Novakowi. Możliwe też, że Moyers udostępnił im Raport Moynichana, gdyż uważał, że najlepszym wytłumaczeniem zamieszek w miastach Północy jest patologia rodziny. Tak czy inaczej, kiedy ich artykuł ukazał się w druku, zaczęto dokładniej przyglądać się sprawie, lewica zaś coraz głośniej zaczęła mówić o swoich zastrzeżeniach.

Yancey i Rainwater w swoich rozważaniach starają się przekonać czytelnika, że sednem sprawy był problem PR. Rzecz polegała na tym, że Raport Moynihana był dokumentem stworzonym i przeznaczonym dla niewielkiej grupy funkcjonariuszy rządowych, później zaś upublicznili go dziennikarze, którym zależało na jak największym rozgłosie i dlatego w artykułach uwypuklili najbardziej te jego aspekty, które mogły wywołać gwałtowną reakcję czytelników. Zdaniem Yanceya i Rainwatera, artykuł Evansa i Novaka z 18 sierpnia 1965 roku opatrzony drastycznymi w treści cytatami – na przykład „ujawnia brzydką prawdę o położeniu Murzynów w wielkich miastach” – „był najbardziej brzemiennej w skutki publikacją związaną z raportem”. Ich zdaniem, także najbardziej szkodliwą. Największą szkodą, którą przyniósł artykuł, było odwrócenie uwagi opinii publicznej od zawartych w raporcie propozycji dotyczących bezrobocia, skierowanie jej na sformułowania i treści odnoszące się do „zapaści murzyńskiej rodziny”. Wynika z tego, że skuteczniejsze zabiegi pijarowskie mogłyby zapobiec klęsce. Ocena ta opiera się na spostrzeżeniu, że rzeczywisty sens propozycji został mylnie odebrany, podczas gdy analiza sprzeciwu wskazuje, że prawdą mogło być coś wręcz przeciwnego. Sprzeciw podniósł się z tego powodu, że jego krytycy aż nadto dobrze zrozumieli przesłanie raportu oraz ze względu na to, że był oparty na źródłach i danych dla lewicy

* Zamieszki w Watts miały miejsce w sierpniu 1965 roku w dzielnicy Watts miasta Los Angeles. Trwały z dużym natężeniem przez sześć dni. Trzydzieści cztery osoby zginęły, ponad dwa tysiące było rannych, aresztowano prawie cztery tysiące osób (przyp. tłum.).

niewygodnych. W tej sprawie krytycy raportu okazali się bardziej przenikliwi niż jego obrońcy. Yancey i Rainwater starali się obciążyć winą wysokich urzędników ministerialnych, którym zależało na zwiększeniu budżetów jednostek, w których pracowali. Kiedy jednak bliżej przyjrzeć się siłom przeciwnym Raportowi Moynihana, widać jak na dłoni, że opozycja wobec niego była znacznie szersza i kierowała się poważniejszymi powodami. Stawka w tej grze była znacznie wyższa niż okazja do zwiększenia budżetu któregoś z departamentów. Im więcej czyta się tekstów stanowiących podstawy tego dokumentu, tym bardziej rzuca się w oczy, do jakiego stopnia ich treści sprzeczne są z wartościami, za którymi opowiadał się ruch praw obywatelskich i jego liberalni zwolennicy.

Jeden z najważniejszych z nich, który postanowiono przeoczyć, kiedy zarzucano Moynihanowi, że jest białym rasistą, stanowi praca E. Franklina Frazier, czarnoskórego socjologa z Howard University, który był kolegą ze studiów Langstona Hughesa i Thurgooda Marshalla. Frazier twierdzi, że na wiele dziedzin życia murzyńskiej rodziny fatalny wpływ miało niewolnictwo, Rekonstrukcja oraz pozbawiona jakiegokolwiek zakotwiczenia egzystencja w przemysłowych miastach Północy. Frazier ostatni z tych czynników z wielu powodów uważa za najbardziej niszczący. Łącznym rezultatem wszystkich tych historycznych zaszłości było osłabienie instytucji rodziny oraz skarlenie moralne – rzecz, którą Yancey i Rainwater próbują pomniejszać. Frazier nie bagatelizuje skutków niewolnictwa, segregacji i rasizmu, mimo to jednak jasno stwierdza, że patologie, które wówczas się pojawiły, nie znikną wraz z zanikiem okoliczności, w których powstały. Zrodziły się w tamtych warunkach i systemach społecznych, ale zaczęły żyć własnym życiem.

W opracowaniu naukowym zatytułowanym *The Negro Family In the United States* Frazier twierdzi, co następuje: „W nowym środowisku [czyli stanach Południa] popęd seksualny Murzyna... przestał podlegać kontroli społecznej i podporządkowany został jedynie zewnętrznej kontroli pana oraz pragnieniom i postawom tych, z którymi wchodził w związki... Z chwilą kiedy popędu seksualnego mężczyzn nie ograniczała już afrykańska obyczajowość i tradycja, kierowała nim tylko okresowa potrzeba zaspokojenia seksualnego pożądania”⁷⁷.

Pod wieloma względami Frazier zdaje się wyżej oceniać okres niewolnictwa niż czasy tuż po jego zniesieniu, a to powodu stabilności porządku społecznego oraz więzi istniejących wówczas między niewolnikiem i jego panem. „Kiedy jarzmo niewolnictwa zostało zdjęte, nic już nie krępowało włóczęgowskich skłonności i dzikich żądz pozostawionych samym sobie mas. Dawna zażyłość między panem i niewolnikiem, na której w okresie niewolnictwa opierał się ład moralny, została bezpowrotnie zniszczona... Rozwiązały związki seksualne i ciągłe zmienianie współmałżonków, stały się regułą wśród zdemoralizowanej części wyzwolonej murzyńskiej ludności”⁷⁸. Alternatywą dla tego społecznego chaosu była tradycyjna rodzina, której głową był ojciec, posiadająca jakąś przynoszącą dochód własność, częstokroć farmę. Ten model rodziny był właściwy dla zapewnienia sobie życia we względnym dobrobycie zarówno po zniesieniu niewolnictwa, jak i w okresie Rekonstrukcji. Emancypacja nie wywarła większego wpływu na ten stan. Kto miał trwałą, stabilną

rodzinę, a w czasach niewolnictwa wszedł w posiadanie jakiegoś warsztatu pracy, temu, mimo ogromnych trudności i przeszkód, na jakie napotykał, powodziło się dobrze i wówczas, i w latach Rekonstrukcji. „Dobrze zorganizowana rodzina pod przywództwem ojca” potrafiła sprostać przejściu od niewolnictwa do wolności, mimo przytłaczających trudności, których doświadczała. Sto lat później kraj miał się dowiedzieć, że ci, którzy takiego startu nie mieli, nie potrafią funkcjonować, a w wielu przypadkach nawet przetrwać, mimo przytłaczającej liczby rządowych programów i przedsięwzięć, które działały na korzyść czarnych równie skutecznie, jak kiedyś władze Południa na ich zgubę. „Po upadku systemu niewolnictwa” – pisze Frazier – „rodziny, które w minionym okresie osiągnęły właściwy poziom zorganizowania, przeszły przez okres przemian bez większych zmian w porządku swego życia. W rodzinach tych autorytet ojca był silnie ugruntowany, a rola kobiety jako matki i żony odpowiadała patriarchalnemu modelowi domu... Ojciec stał się przywódcą rodziny, o ile nie jej jedynym żywicielem”⁹.

Analizy Fraziera, trzeba to wyraźnie powiedzieć, przeczą gloryfikacji wolności, która była najważniejszym hasłem zarówno ruchu praw obywatelskich z lat sześćdziesiątych, jak i ruchu na rzecz zniesienia niewolnictwa sprzed stu lat. Patriarchalna rodzina murzyńska była najważniejszym gwarantem pomyślności czarnych. W walce o jej zachowanie, relatywne swobody Północy – na przykład wolność, pozbawione moralnych ograniczeń narzucanych przez wiejskie grupy wyznaniowe – okazały się dla Murzynów bardziej szkodliwe niż system niewolnictwa narzucony przez białych. Większa część czarnej kultury XX wieku – Frazier jako przykłady podaje tutaj bluesa i jazz – stanowi odzwierciedlenie niemożności sprostania wyzwaniom, które przed Murzynami postawiła wolność. Pod wieloma względami sytuacja na Północy była gorsza niż na Południu, ponieważ Murzyn w „mieście Północy nie tylko nie podlegał tradycyjnemu podporządkowaniu białym panom, ale pozbawiał się moralnego wsparcia ze strony krewnych i sąsiadów... Porzucanie rodzin jest jedną z nieuchronnych konsekwencji migracji ludności murzyńskiej do miast”¹⁰.

Frazier pod wieloma względami nawiązuje do bukolicznej tradycji potępiania miasta jako takiego, a czyniąc to, zapomina o zjawisku przewartościowywania tradycyjnych wartości, będącym niezbywalną częścią kultury nowoczesnych amerykańskich miast XX wieku. Modernizm sankcjonował bunt przeciw Bogu i odrzucenie norm moralnych, jego filozofia została upowszechniona przez instrumentarium kultury, przeniknęła również do ośrodków miejskich w całej północnej części Stanów Zjednoczonych. Urok miasta i jego siła przyciągania brały się z postrzegania go w kategoriach ucieczki od tyranii chrześcijańskiej moralności seksualnej w jej protestanckim wydaniu, które przyjęło się na rolniczym Południu i miasteczkach Środkowego Zachodu. Murzyni nie byli na nie uodpornieni. Barwnie przedstawił to DuBose Heyward w powieści *Porgy*, zwłaszcza w scenie uwodzenia Bess przez handlarza narkotyków Sportin' Life'a. W wersji musicalowej z muzyką Gershwina, Sportin' Life mówi do Bess: „Będziemy paradowali po Harlemie / i nic nie będzie dla ciebie za dobre”.

Ocena Frazier'a zbieżna jest także z inną podstawą, na której Moynihan oparł swój raport, a mianowicie z nauką społeczną Kościoła. W roku 1950 napisał: „Wskutek dezorganizacji rodziny, znaczna część murzyńskich dzieci nie przeszła procesu uspołecznienia, który zapewnić może jedynie rodzina”. Następnie opisuje negatywne zmiany, które ją dotknęły, czyniąc to w sposób przywodzący na myśl poglądy papieża Leona XIII:

Zdezorganizowane rodziny nie zapewniały zaspokojenia ich [dzieci] potrzeb emocjonalnych, nie wykształciły w nich także zdyscyplinowania oraz nawyków niezbędnych dla osobistego rozwoju... Jako że szerząca się wśród Murzynów dezorganizacja rodziny wynika z faktu, iż ojciec nie jest w stanie sprostać oczekiwanej przez amerykańskie społeczeństwo roli, jaką powinien odgrywać w życiu rodziny, złagodzenie tego problemu wymaga takich zmian w murzyńskim i amerykańskim społeczeństwie, które umożliwią czarnoskóremu ojcu wypełnianie przypisanej mu roli¹¹.

Rola ojca, której znaczenie podkreśla Frazier, miała szczególne znaczenie dla Moynihana, który wyrastał w rozbitej rodzinie mieszkającej w nowojorskiej dzielnicy Hell's Kitchen*, a w wieku trzynastu lat został pucybutem. Pracując na rogach ulic wraz z kolegami, podobnie jak on czyszczącymi buty przechodniom, po raz pierwszy uświadomił sobie podobieństwa między „okropnymi irlandzkimi slumsami” z końca XIX wieku a murzyńskimi gettami połowy i końca lat dwudziestych XX stulecia.

Moynihan wychowywał się bez ojca, ale jako katolik poznał społeczne nauczanie Kościoła o rodzinie. Powołuje się na prace jezuity Johna LaFarge'a z lat trzydziestych. LaFarge utrzymywał kontakty z Domem Przyjaźni oraz baronową de Hueck Doherty, której działalność w Harlemie zrobiła wielkie wrażenie na Thomasie Mertonie. Propozycje Moynihana nawiązywały do podobnych inicjatyw katolickich, co szybko zauważyli jego przeciwnicy w debatach toczących się w latach sześćdziesiątych, pod wieloma względami będących ukoronowaniem antykatolickiej kampanii na rzecz eugeniki nagłośnionej przez Blansharda w końcu lat czterdziestych. Yancey i Rainwater piszą o tym mniej konkretnie, ale kładą wyraźniejszy nacisk na związki Moynihana z katolicyzmem. Ich zdaniem, w jego poglądach widać:

Silne wpływy katolickiego rozumienia opieki społecznej, która akcentuje pogląd, że zabezpieczenie interesu rodziny jest najistotniejszym celem opieki społecznej i ogólnie polityki socjalnej. [Moynihan] zauważył, że większość krajów europejskich i Kanada przyjęły programy udzielania rodzinom zasiłków i ulg, aby uporać się z trudnościami utrzymania wysokości dochodów w grupie ludności o ich niskim poziomie¹².

* Hell's Kitchen, znana również jako Clinton albo Midtown West, dzielnica Manhattanu. Niegdyś Hell's Kitchen była jednym z ośrodków nowojorskiego świata przestępczego, zwłaszcza irlandzkiej mafi (przyp. tłum).

Związki między Raportem Moynihana a katolicką nauką społeczną są jasne i łatwe do zauważenia. Papież Leon XIII w encyklice *Rerum Novarum*, która dała początek całemu współczesnemu społecznemu nauczaniu Kościoła, stwierdza: „prawo posiadania, które – jak widzieliśmy – przysługuje jednostce na podstawie prawa natury, należy zastosować do człowieka, będącego głową rodziny”¹³. W tym samym paragrafie mówi dalej: „Jak państwo, tak i rodzina – powiedzieliśmy już – jest prawdziwą społecznością i rządzi się swoją, to jest ojcowską władzą”.

Z racji hierarchicznego charakteru katolickiej nauki, władza ojca podporządkowana jest prawu moralnemu, będącemu po prostu przejawem woli Boga, czyli Najwyższego Ojca. Wszystkie Jego nakazy zgodne są z dobrem wspólnym w dobrze rządzonym państwie:

W interesie tak dobra publicznego, jak prywatnego, leży, ażeby panowały pokój i zgoda; aby całe życie kierowane było przykazaniami Boskimi i prawami natury; aby życie rodzinne opierało się na poszanowaniu ładu i na czci dla religii; aby tak w życiu prywatnym, jak publicznym kwitła pełna moralność; aby święcie przestrzegano sprawiedliwości i by nikt nie krzywdził bliźniego bezkarnie; aby wreszcie męzne rosły pokolenia ku podporze państwa¹⁴.

Zgodnie z zasadą subsydiarności, państwo może wkraczać w sprawy rodziny jedynie wówczas, kiedy ta w jakiś radykalny sposób zawodzi. Jednym z przykładów jest sytuacja, „kiedy się rozluźnią naturalne związki rodzinne wśród robotników... należy się, w pewnych zresztą granicach, uciec do siły i powagi praw państwowych”. Raport Moynihana proponował podjęcie takiej właśnie interwencji. Jednak nawet w podanym tutaj przykładzie programy rządowe powinny głównie i przede wszystkim mieć na celu przywrócenie moralnego porządku: „niech wszyscy zrozumieją, że nacisk należy położyć na odnowę chrześcijańskich obyczajów, bez czego na nic się przydadzą środki podane przez roztropność ludzką, choćby uznane były za najwłaściwsze”¹⁵. Każdy, kto chociaż pobieżnie zapoznał się z nauczaniem społecznym Kościoła, wie, że kiedy papież z takim naciskiem zwraca uwagę na konieczność umacniania rodziny, mówią o umacnianiu prawa moralnego. W encyklice *Quadragesimo Anno* Pius XI stwierdził: „bez odrodzenia moralnego nie da się dokonać odnowienia i udoskonalenia ustroju społecznego. Uczy nas o tym historia”¹⁶.

Skoro rozważania Yanceya i Rainwatera niczego nowego nie wnoszą, świadczy to, że lewica pod wieloma względami była bardziej świadoma tego faktu niż Moynihan oraz jego zwolennicy i nie życzyła sobie żadnej „odnowy obyczajów”, która mogłaby zahamować coraz bardziej upowszechniające się dążenie do seksualnego wyzwolenia. Oprócz wskazywania na niedostatki pijaru, Yancey i Rainwater starają zdystansować się od moralnego przesłania, będącego sednem propozycji przedstawionych przez Moynihana. W tym przypadku należy oddać sprawiedliwość liberalnym krytykom raportu, oni je bowiem przynajmniej dostrzegli i występowali przeciwko niemu w całkowitej zgodzie ze swoim pojmowaniem osobistej wolności jednostki. Yanceya i Rainwatera natomiast stać wyłącznie na utyskiwanie:

W oficjalnej wersji raportu należałoby ograniczyć wywody poświęcone nieślubności, a to z racji zapalnego charakteru tej kwestii, która nierozłącznie zawiera podteksty mówiące o niemoralności... Uważny czytelnik w wielu relacjach prasowych dojrzy z pewnością zakamuflowane oskarżenia o niemoralność¹⁷.

Niepowodzenie spowodowało, że obrońcy Raportu Moynihana wydawali się zażenowani moralnymi implikacjami dokumentu i omal nie zaczęli za niego przeproszać. Być może z tego powodu, że nie uznano go za przejaw socjologii na wysokim poziomie, jego podbudowę moralną potraktowano z daleko posuniętą wstrzemięźliwością. Zamiast podejść do sprawy wprost i powiedzieć: tak, naprawa społeczeństwa nie jest możliwa bez odnowienia obyczajów, Yancey i Rainwater woleli udawać, że może istnieć program wzywający do odnowy życia rodzinnego, który w żaden sposób nie odwołuje się do moralnego fundamentu rodzinnego życia, a konkretnie, do moralności seksualnej. Zdaniem Yanceya i Rainwatera „Wolno oczekiwać, że inteligentni obserwatorzy życia społecznego uporają się z tym problemem, uwalniając go od purytańskiej antynomii moralne-niemoralne, postrzegając go w kontekście uwarunkowań społecznych oraz społecznych kosztów”¹⁸.

Lewica jednak tego właśnie zrobić nie chciała. Zamiast otwarcie zająć się kwestią moralności seksualnej, obrońcy raportu potrafili jedynie chować się za swym statusem naukowców-socjologów. Administracja Johnsona, starając się załagodzić „instynktowną reakcję” lewicy, doprowadziła tylko do jej spotęgowania, ponieważ nie odniosła się bezpośrednio do przyczyny, która ją wywołała. Zdaniem Yanceya i Rainwatera:

Tylko nieliczni socjolodzy przyznali, że z ich osobistego punktu widzenia posiadanie nieślubnych dzieci jest rzeczą „niemoralną”. Jednak reakcja znakomitej większości socjologów na sposób wykorzystania przez Moynihana danych dotyczących dzieci nieślubnych wskazuje, że sami w tej sprawie borykali się z własnym sumieniem i rozterki te projektowali na innych. Wydawali się mówić: „To nie to, żebym uważał, że coś złego jest w posiadaniu nieślubnych dzieci, tak myślą ludzie stereotypowi i dlatego nie powinniśmy o tym mówić”¹⁹.

Obawy liberałów sięgały jednak dalej. Propozycja Moynihana uderzała w fundament ich przekonań w niemniejszym stopniu niż nauczanie społeczne Kościoła. Jeżeli postęp w sprawie czarnoskórych obywateli miał oznaczać głoszenie konieczności przestrzegania moralności, zwłaszcza zaś w dziedzinie życia seksualnego, cena za to byłaby nazbyt wygórowana. Skoro sprawiedliwość rasowa miałaby oznaczać coś tak radykalnego, lepiej niech Murzyni wracają do swoich gett i kiszą się tam we własnym sosie.

We wspomnianym już artykule zamieszczonym w „Commentary” Moynihan cytuje wypowiedź Marcusa Raskina, która ukazała się w „Ramparts”, której autor atakuje jego samego oraz pogląd, że rząd może w jakiś sposób troszczyć się o moralność obywateli. Podobne stanowisko zajął Christopher Jencks, wywodzący

Raport Moynihana z tradycji konserwatywnej, której „wiodącym założeniem jest, iż genezą patologii społecznych są nie tyle zasadnicze wady systemy, ile ułomności konkretnych jednostek oraz grup, uniemożliwiające im przystosowanie się do systemu... Dlatego receptą na to nie jest zmiana systemu, ale ludzi nieprzestrzegających jego zasad i norm”²⁰. Jencks, który w tamtym czasie współpracował z waszyngtońskim Instytutem Studiów Politycznych (Institute of Policy Studies) i dlatego wiedział, co mówi, stwierdził, że „radykałowie utrzymują... iż angażowanie się w tego rodzaju sprawy [czyli na przykład dbanie o rodzinę] jest pierwszym krokiem w kierunku [świata roku] 1984 (to wrogie nastawienie wydaje się w dużej mierze wywodzić z obawy, że rząd podejmie próbę narzucania powściągliwości i wierności seksualnej – wartości, które zdaniem niemal wszystkich krytyków są znacznie przeceniane)”²¹.

Liberalna lewica widziała w Raporcie Moynihana próbę zlikwidowania ciężko przez nią wywalczonych seksualnych swobód. Uważali to za postulat, który w celu umocnienia murzyńskiej rodziny proponuje przestrzeganie moralności seksualnej rozmyślnie odrzuconej po to, aby właśnie stać się częścią oświeconej seksualnie lewicy. Jedną z głównych przyczyn uczynienia przez lewicę głównym ośrodkiem swojego zainteresowania Murzynów było to, że Murzyni (lub raczej ich część) prowadzili niczym nieskrępowane życie seksualne, całkowicie wolne od poczucia winy. Liberałowie w roku 1965 chcieli postawić na getto i nic w tym dziwnego, gdyż wcześniej przecież czynili dokładnie to samo. Ich fascynacja Murzynami wyrastała z zainteresowania murzyńskim jazzem oraz wszystkim tym, co składało się na wyobrażenia na ich temat podsycane przez białych, dążących do obalenia społecznego porządku. W istocie rzeczy ich opinia na temat Murzynów była taka sama, jak Ku-Klux-Klanu, tyle że z dokładnie odwróconą skalą wartości. Dla liberała bowiem swobodne życie klasy niższej pozostającej w kontakcie z prymitywną (seksualną) naturą, było lepsze niż żywot zgodny z „białą” (chrześcijańską) moralnością. Liberał, niczym bohater powieści Jacka Kerouaca *W drodze*, spacerował po korytarzach Kongresu albo Fundacji Forda „pragnąc być Murzynem” i poszukując „radochy negatywów”. Murzyn to nowy zbiór zasad, nowa „ewangelia”, zgodnie z którą odpowiedzialność za rodzinę należało odrzucić dla „ekstazy, radości, ubawu, mroku i muzyki”. Podobnie jak Ku-Klux-Klan, lewica była gotowa odebrać moralnie żyjącemu Murzynowi prawa do identyfikowania się z własną rasą i jako niewygodnego całkowicie usunąć go w cień. „Prawdziwym” Murzynem, tym, którego zbuntowani biali pragnęli naśladować, był alfons i seksualny ogier. Murzyńskość oznaczała seksualną rozpustę pozbawioną poczucia winy.

Tuż po przyjeździe do Nowego Jorku Paul Tillich, liberalny protestancki teolog, uchodzący z nazistowskich Niemiec, znalazł się w bardzo podobnej sytuacji. Historia ta wiąże się z jego żoną Hannah, której wspomnienia z druzgocącą jednoznacznością demaskują seksualny rodowód modernizmu; ich opublikowanie bardzo nadwyrężyło reputację Tillicha jako teologa, a odzyskanie jej kosztowało go wiele wysiłków. Dokądkolwiek podróżowali Tillichowie lub gdziekolwiek przeprowadzali się, mieli w zwyczaju pierwsze swoje kroki w nowym miejscu

kierować do dzielnicy czerwonych latarni. Zdaniem Hannah, domy publiczne były „oknem na ukrytą prawdę”. Kiedy Tillichowie w latach trzydziestych przybyli jako uchodźcy do Nowego Jorku, byli rozczarowani, kiedy okazało się, że nie ma tam dzielnicy czerwonych latarni podobnej do tej, jaką znali z Amsterdamu. Później jednak odkryli Harlem:

W Harlemie znaleźliśmy jakiś rodzaj pocieszenia. Ktoś musiał zabrać nas do „Small Paradise”, gdzie wchodziło się po stromych schodach strzeżonych przez staro, dziobatego Murzyna, którego wyszarzały uniform ze złotymi epoletami wywoływał w nas lekki lęk. Później ściskaliśmy sobie dłonie na powitanie. Wewnątrz ciemnego, długiego pomieszczenia zobaczyliśmy chmury dymu unoszące się nad orkiestrą Murzynów, grających głośno i jazgotliwie. Jakbyśmy weszli do tropikalnego lasu krzyczących papug, czarnych twarzy wynurzających się z dżungli, fałsetowych głosów i lśniących, jaskrawych barw. Murzyn tańczył ze mną, Murzynka z Paulusem.

W „Small” poczuliśmy się dobrze i wróciliśmy tam z przyjaciółmi, wdzięcznymi obserwatorami, których zauroczył pierwotny wdzięk krzepkich mężczyzn i kołyszących się kobiet. Postrzegaliśmy to jako zjawisko estetyczne. Nie myśleliśmy o tym w kategoriach ekonomicznych, politycznych czy społecznych.

Pewnego razu ośmieliliśmy się pójść na występ do piwnicy, gdzie byli prawie sami Murzyni. Na parkiecie pośrodku sali dawano akurat pokaz. Naga Murzynka pomalowana złotą farbą tańczyła z dwukrotnie od siebie większym Murzynem, oparła się ciałem o jakiś słupek i masturbowała się gwałtownymi, wężowymi ruchami, podczas gdy jej niedawny partner z inną dziewczyną wyraźnie oddawali się uprawianiu seksu. Nie wyglądało to wulgarnie ani fizjologicznie. Emanowała z tego naturalna radość życia tych pięknych, czarnoskórych ludzi.

Ludziom w seminarium nie podobały się nasze przygody. Niepokoiło ich to, że tańczymy z Murzynami. Później zanegowali nasz estetyczny stosunek do czarnych. Paulus i ja rozmawialiśmy wcześniej o wizerunku Murzyna wywodzącym się z czasów pierwotnych, o czarnoskórych ludziach uważanych za najmniej wartościowych... w naszej psychice czarny lub ciemnoskóry to zawsze diabeł... czarna dusza przeciwko białej... czerń jako magiczna barwa, przynależna złu, mrokowi i siłom piekielnym²².

W oczach modernistycznej elity Murzyn stał się narzędziem obalania chrześcijańskich wartości. To, że większość Murzynów była chrześcijanami, niewiele znaczyło dla ludzi pokroju Tillichów i niewielkie też miało znaczenie wobec tego, czego Murzyn miał być symbolem. Co zaś do realnie istniejących Murzynów, bardzo wielu z nich było chętnych do współpracy z arbitrami modernizmu w zamian za określone korzyści finansowe lub inne. W połowie lat dwudziestych przymierze to zyskało nazwę Harlemskiego Renesansu. Jego najważniejszymi orędownikami byli przede wszystkim biali dekadenci, tacy jak Carl Van Vechten, autor powieści *Nigger Heaven*, kończąca się sceną, w której młody czarnoskóry pisarz uczestniczy w obrzędku czarnej mszy. Akcent ten z pewnością doceniłaby Hannah Tillich, ale Murzyni, którzy cenili sobie życie rodzinne atakowane przez Van Vechtena,

poczuli się nią dotknięci. W.E.B. Dubois i inni utyskiwali, że jedynymi Murzynami, mającymi wstęp do środowiska literackiego białych są ci, którzy schlebiają pogoni białych modernistów do pogrążania się w dekadencji.

We wspomnieniach napisanych po śmierci Tillicha Rollo May pisze o wpływie, jaki Paulus wywarł na jego życie, odkąd w styczniu 1934 roku poznał go w seminarium Union Theological Seminary. „Poczułem, że ogarnia mnie fala wolności – wolności od jałowych studenckich dywagacji”. Większość tych głupawych dyskusji dotyczyła kwestii istnienia Boga i Jego prawa moralnego. „Poczułem się także wolny od dokuczliwego wewnętrznego przymusu, aby wierzyć” – pisze dalej May, a później opisuje niektóre z owych „jałowych dywagacji”, od których się uwolnił dzięki naukom Tillicha:

Wypowiedź Paulusa odebrała mi poczucie bezpieczeństwa, dziecinne przekonanie, do którego, wbrew całemu memu intelektualnemu rozwojowi, najwidoczniej wciąż byłem przywiązany. Wiem, że dla większości ludzi Bóg jest gwarantem istniejącego *status quo*; chroni ich przed całkowitym wewnętrznym rozbitciem, przed moralną anarchią. Bóg strzegł świętości małżeństwa, potępiał występki, chronił własność (zwłaszcza jeżeli ktoś należał do jednej z sekt wyrosłych z kalwinizmu).

Słowo „ateista” łączyło się z wszystkim, co jest tego odwrotnością: diabolicznym człowiekiem, który jest antymoralny, wierzy w wolną miłość, jest nieuczciwy i zdolny torturować twoją babcię, a do tego dodać należy wszystkie inwektywy rzucające obecnie na „ateistyczny komunizm”. Treści te, infantylne w taki sam sposób, jak szczątkowe pozostałości idei, które mi wszczepiono w dzieciństwie i teraz obraźliwe dla mego rozumu, egzystują gdzieś w mojej świadomości – nie mogę temu zaprzeczyć. Aby wyrosnąć z tych przesądów, nie wystarczy logika, potrzeba na to życia i czasu. Życia i czasu potrzeba mi także na to, aby przyjąć to, co starał mi się przekazać Paulus²³.

Ja pisze May, Tillich, odrzucając to wszystko, głosił pogląd, że „idea Boga ulega nieustannym przemianom: jest elastyczna, dynamiczna, zawsze «w ruchu»... określenie «Bóg ponad Bogiem» oddaje to, co odwieczne, metaforą, która nie przeobraża się w dogmat²⁴.

„Bóg ponad Bogiem” wykazuje się wobec nas sporą uprzejmością, niedużo bowiem wymaga, z pewnością zaś niewiele żąda od nas w kwestii seksualnej powściągliwości. Pod tym względem przypomina samego Paula Tillicha – i to właśnie było rzeczą najbardziej pociągającą dla modernistów pokroju Maya: chcieli wiary pozbawionej zakazów. May tak oto relacjonuje jedno z kazań Tillicha:

Niczego się od ciebie nie wymaga – żadnej idei Boga, żadnego dobra w tobie, żadnej religijności, bycia chrześcijaninem, bycia mądrym czy moralnym. Jedyne, czego się żąda, to abyś był otwarty i skłonny przyjąć to, co jest ci ofiarowane, nowy Byt, Byt miłości, sprawiedliwości i prawdy, który objawia się w Tym, Którego jarzmo jest słodkie, a brzemień lekkie²⁵.

May tłumaczy, że „sensem przytoczonej powyżej wypowiedzi jest to, iż nie wymaga się od nas wiary w konkretnego boga, bycia religijnym w jakimś konkretnym sensie, bycia chrześcijaninem albo bycia moralnym... Moją wiarą i nadzieją jest to, że cechą tej nowej religijnej perspektywy będzie nie tylko internacjonalizm, ale też interrasizm i interseksizm”²⁶.

W seminarium Union Theological Seminary liberalna doktryna stosunków rasowych zaczęła powoli zastępować chrześcijaństwo jako dominujący światopogląd lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Niemała w tym zasługa Tillicha. Dysertacja Martina Luthera Kinga poświęcona była porównaniu Paula Tillicha i Henry'ego Wiemanna. Poglądy Tillicha w latach sześćdziesiątych nadal były żywe, ale co ważniejsze, miały znaczący wpływ na funkcjonowanie takich instytucji, jak Krajowa Rada Kościołów, która przewodziła opozycji wobec Raportu Moynihana.

ROZDZIAŁ 11

WASZYNGTON, 1965, RZYM, 1965

O śmieleni poczuciem, że dysponują teraz najlepszym zestawem środków wiodących do celu, który przyjęli w sprawie antykoncepcji, John D. Rockefeller i Rada ds. Zaludnienia postanowili wykorzystać sytuację. Parę dni po przytłaczającym zwycięstwie Johnsona w listopadowych wyborach 1964 roku i mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Daniel Patrick analizował trudną sytuację czarnych rodzin, Rockefeller w towarzystwie Bernarda Berelsona pojechał do Waszyngtonu, żeby uzyskać audiencję u Lyndona Bainesa Johnsona. Bez powodzenia. Udało im się jedynie spotkać z Deanem Ruskiem, sekretarzem stanu w administracji Kennedy'ego i zausznikiem Rockefellera, który obciął dotację Kinseyowi, kiedy jego ankiety na temat seksualności w kontekście przesłuchań Reece'a postawiły fundację w kłopotliwym dla niej położeniu. Dzięki zabiegom Ruska, w orędziu o stanie państwa, które Johnson wygłosił w styczniu 1964 roku, znalazło się zdanie mówiące, że prezydent będzie „poszukiwał nowych sposobów wykorzystania naszej wiedzy, które pomogą rozwiązać problem światowej eksplozji demograficznej i wyczerpywania się światowych zasobów”. Biografowie Rockefellera uznają to oświadczenie za „przełomowy punkt zwrotny” w kwestii zmiany niechętnego nastawienia społeczeństwa do antykoncepcji i przygotowanie gruntu dla rządowego udziału w upowszechnianiu początkowo wiedzy o antykoncepcji, później zaś środków antykoncepcyjnych.

Wyrok w sprawie Griswold vs. Connecticut, który zapadł na początku lata 1965 roku, był kolejnym milowym krokiem na tej drodze. Po odniesieniu tego zwycięstwa, Leo Pfeffer całkowicie szczerze wyjaśniał, dlaczego prawo zakazujące sprzedaży środków antykoncepcyjnych, które nigdy nie weszło w życie, i tak należało uchylić. Stało się tak,

ponieważ istnienie tych przepisów uniemożliwiało państwu zachęcanie do stosowania antykoncepcji, co wydaje się coraz bardziej palącą koniecznością. Ludzie o średnich dochodach i ludzie zamożni, żonaci i nieżonaci, stosują antykoncepcję; biedni mają dzieci. Kiedy ubodzy, często członkowie mniejszości rasowych, korzystają z zasiłków, płacący podatki Amerykanie buntują się i oczekują od państwa, żeby coś z tym zrobiło... Rząd krajowy uczynił to już częścią swojego programu pomocy dla państw słabo rozwiniętych, ale Stany Zjednoczone nie mogły zrobić tego samego u siebie, jak długo prawa stanowe zakazywały takich praktyk¹.

W rezultacie liberałowie prowadzili podwójną grę. Posłużyli się kwestią rasową, żeby obalić przekonanie, iż porządek społeczny jest w jakiś sposób zależny od ładu moralnego, następnie zaś wykorzystali rozluźnienie moralności seksualnej dla prowadzenia eugenicznej kampanii wymierzonej w tych samych czarnych, którzy do rozluźnienia obyczajów najbardziej się przyczynili. Południe akceptowało segregację, a wszyscy tam byli chrześcijanami; dlatego chrześcijaństwo zostało zdyskredytowane jako przemoc i nie może mieć nic do powiedzenia o tym, w jaki sposób powinno być zorganizowane społeczeństwo. Główne wyznania protestanckie w pełni zgadzały się z tą strategią, nawet jeśli pozornie wydawało się, że im szkodzi, ponieważ one również były spragnione seksualnego wyzwolenia i to do tego stopnia, że kiedy główne kościoły protestanckie jednak ostatecznie w tej kwestii skapitulowały, kompensując to sobie, zintensyfikowały działania na rzecz sprawiedliwości rasowej.

Drugi element podwójnej gry lewicowych liberałów wiązał się z eugeniką. Kiedy porządek społeczny został nadwątlony przez liberałów wykorzystujących kwestię rasową jako przykrywkę dla seksualnego wyzwolenia, środki antykoncepcyjne przedstawiono jako remedium na wysokie koszty zasiłków i innej pomocy społecznej, ponieważ redukowałyby one liczbę czarnej ludności, czyli odbiorców tejże. Czarni, których wykorzystano jako pretekst do zmiany obyczajowości społecznej, stali się pierwszymi ofiarami tej zmiany, ponieważ zostali uznani za „beneficjentów” szerokiej pomocy rządowej, która najczęściej służyła tylko jako pretekst dla usprawiedliwienia antykoncepcyjnej eugeniki. Wyrok w sprawie *Griswold vs. Connecticut* był tu ważnym przełomem. Teraz rząd mógł rozwijać programy kontroli przyrostu naturalnego, nie wchodząc przy tym w konflikt z prawami stanowymi.

Być może zachęcony tym pasmem sukcesów Rockefeller w swojej walce o antykoncepcję postanowił posunąć się o krok dalej. Zdecydował, że stawi czoła przeciwnikowi w jego mateczniku. Dzięki pomocy ojca Theodore Hesburgha, rektora Uniwersytetu Notre Dame i członka zarządu Fundacji Rockefellera, załatwił sobie audiencję u papieża Pawła VI, który w owym czasie zastanawiał się nad kwestią kontroli urodzeń i, zgodnie z oświeceniowym spojrzeniem na historię, mógł się okazać jeszcze bardziej liberalny niż Jan XXIII, który różnił się od swoich poprzedników, jak dzień się różni od nocy. Hesburgh, o którym mówi się, że „jego poglądy na sprawę zaludnienia były zdecydowanie liberalne, choć w pewnych aspektach nie posuwał się tak daleko jak Rockefeller”², był niezwykle szczęśliwy, że mógł mu

tę przysługę wyświadczyć. Krótko poinstruowany przez kilku jezuickich profesorów z uniwersytetu Georgetown o „zawiłościach doktryny Kościoła katolickiego, które ograniczają swobody każdego papieża”, Rockefeller w połowie lipca 1965 roku spotkał się z papieżem Pawłem VI na czterdziestopięciominutowej audiencji.

Lata później, w liście do Henry'ego Cabota Lodge'a będącego wówczas amerykańskim emisariuszem w Watykanie – człowieka, który zorganizował zamordowanie Ngo Dinh Diema, katolickiego prezydenta Wietnamu – Rockefeller opisywał tamto spotkanie jako „ciepłe i przyjacielskie”, ale jednocześnie „mało znaczące i mało konstruktywne w kwestii zaludnienia, ponieważ czułem, że nie mogę nazbyt mocno naciskać, a on na pewno nie mógłby być ze mną całkowicie szczerzy w osobistych poglądach, ponieważ zbliżał się czas podjęcia przez niego ważnej decyzji w sprawie kontroli urodzeń”. Decyzja ta, ogłoszona w papieskiej encyklice z roku 1968 zatytułowanej *Humanae Vitae*, musiała być dla Rockeffellera gorzkim rozczarowaniem. Pięć lat po jego spotkaniu z papieżem i dwa lata po ukazaniu się encykliki *Humanae Vitae*, sprzeciw Kościoła wobec kontroli urodzeń nadal nie dawał mu spać; był jak nawiedzony. Do tego stopnia, że latem 1965 roku wykorzystał przyjaźń z Lodge'em, nakłaniając go, aby ten przekazał jego stanowisko temu samemu papieżowi, który wcześniej tak jawnie je zignorował. Rockefeller napisał do Lodge'a: „Kwestia zaludnienia jest najważniejszym tematem, który musiałbyś omówić z Jego Świątobliwością, zakładając, że masz z nim bliskie i nieoficjalne kontakty”³. Można odnieść wrażenie, że Rockefeller nigdy nie pogodził się z faktem przemilczenia i niepodjęcia przez papieża jego propozycji pomocy we wspólnym redagowaniu *Humanae Vitae*. W liście, który Rockefeller wysłał do Lodge'a w roku 1970, tłumaczył: „wkład Kościoła także i dziś mógłby być bardzo znaczący, gdyby był skłonny wydać w tej sprawie pozytywne oświadczenie”.

Tego, że Kościół oświadczenia, które Rockefeller uważał za „pozytywne”, jednak nie wydał, nie sposób przypisywać niedostatecznemu zaangażowaniu i braku starań ze strony Rockeffellera. Kilkanaście minut po zakończeniu krótkiego spotkania z papieżem w lipcu 1965 roku, Rockefeller na głos czynił sam sobie wymówki, że nie dość precyzyjnie i zdecydowanie przedstawił swoje stanowisko. Próbując go uspokoić, monsignore Paul Marcinkus, późniejszy szef banku watykańskiego, zaproponował, żeby Rockefeller napisał do papieża list i zawarł w nim wszystko, co mogło zostać pominięte w rozmowie podczas audiencji. Nazajutrz, 16 lipca 1965 roku wysłał list w sprawie „doniosłości problemu zaludnienia... i roli, jaką Kościół mógłby odegrać w jego rozwiązaniu”⁴.

Relację z tego wydarzenia czyta się niczym rozdział z nieopublikowanej powieści Henry Jamesa. Gorliwy amerykański protestant, dysponując dwoma nowo wynalezionymi środkami koncepcyjnymi i nieuzasadnioną wiarą, że technologia i postęp zlikwidują wszystkie bóle świata, staje twarzą w twarz z głową ważnej i wpływowej instytucji Starego Świata, włoskim dżentelmenem o nazwisku Montini. „Nie ma ważniejszego problemu, przed którym stoi dziś ludzkość” – z zapalem oznajmia papieżowi. Jeżeli Paweł VI nie pójdzie za radą Rockeffellera „staniemy w obliczu katastrofy o bezprecedensowym ogromie”⁵.

Pan Rockefeller zaczął następnie objaśniać swój wynalazek papieżowi; mówił, że wkładka domaciczna jest „przełomem na prawdziwie ogromną skalę; umożliwiła stosowanie metody, która jest bezpieczna, skuteczna, niedroga i osiągalna w najtrudniejszych życiowych warunkach. Dotychczasowe doświadczenia jej używania świadczą, że wszędzie zyska szeroką akceptację ogromnych rzesz ludzi”⁶. Wkładki domaciczne wycofano później z amerykańskiego rynku z powodu skarg sądowych składanych na jej producentów wskutek szkód powstałych w wyniku ich stosowania. Ci, którzy uważają, że Kościół, publikując encyklikę *Humanae Vitae*, przegapił historyczną szansę, powinni zastanowić się nad tym, jakie konsekwencje dla wiarygodności papieża, a tym bardziej dla dogmatu o jego nieomyślności, miałyby pójście za radą Rockefellera i uznanie wkładki domacicznej za dozwolony przez Kościół środek kontroli urodzeń. Jeżeli chodzi o udzielanie rad, Rockefeller był przyzwyczajony, że niepodzielnie skupia na sobie uwagę religijnych przywódców, którzy, ogólnie rzecz biorąc, wydawali się czerpać z tego finansowe korzyści wprost proporcjonalnie do zapału oraz gorliwości, z jaką za pośrednictwem instytucji, w których piastowali swe stanowiska, propagowali i realizowali jego program. Kwakrzy, których pojmowanie pracy misyjnej obejmowało także implementowanie Meksykankom wkładek domacicznych, są tego dobrym przykładem. Być może właśnie służalcza natura prominentnych protestantów ośmieliła Rockefellera, który postanowił skończyć z grzecznościami i bez ogródek powiedzieć Jego Świątobliwości, co może się stać, jeżeli papież nie podzieli jego stanowiska. Rockefeller napisał do Pawła VI:

Moim zdaniem, jeżeli Kościół nie obejmie w tej sprawie przewodnictwa, będzie to miało dwie konsekwencje: po pierwsze, obecne, coraz silniejsze dążenie ku stabilizacji populacji będzie postępowało, obejmowało kraj po kraju, bez całościowego nadzoru i ukierunkowania, zwłaszcza w sferze moralnej; po drugie, jeśli wolno mi to powiedzieć otwarcie, Kościół nie będzie miał udziału w sprawie o fundamentalnym znaczeniu dla jego członków i dla dobra całej ludzkości. Fali powodziowej nie można zatrzymać ani spowolnić, można nią jednak pokierować. Ponieważ gorąco wierzę w doniosłość roli, którą Kościół ma do odegrania w dzisiejszym, niespokojnym świecie, jestem głęboko zatroskany, patrząc na rozwój sytuacji, która w dłuższej perspektywie, jak sądzę, przyniesie szkodę pozycji Kościoła na całym świecie⁷.

Ciekawe, jakie myśli pojawiały się w głowie papieża, kiedy czytał te słowa. Czy było to uczucie wdzięczności za ocalenie go oraz jego Kościoła przed zmieceniem przez powodziową falę postępu i historii? A może było to coś podobnego raczej do włoskiej wersji powiedzenia: „Skoro jesteś tak cholernie bogaty, dlaczego nie jesteś mądry?”. Tak czy inaczej, wiemy z historii, że papież propozycję Rockefellera odrzucił. Historia pokazuje również wyraźnie, że wielu liberalnych katolików w Stanach Zjednoczonych było o wiele bardziej skłonnych niż papież, aby spełniać życzenia Rockefellera, zwłaszcza w takich przypadkach, kiedy prowadzone przez nich instytucje miały szansę skorzystać z hojności jego samego bądź którejś z jego fundacji. Dobrym tego przykładem jest ojciec Hesburgh, który zorganizował spotkanie Rockefellera z Pawłem VI.

W tym samym liście do papieża Rockefeller pyta, czy możliwe jest „przeniesienie koncentracji tej troski z metody jako takiej na użytek, jaki z niej będzie czyniony. Czy byłoby możliwe, aby Kościół pozostawił poszczególnym rodzinom dokonanie wyboru co do metody, jaką zastosuje, w celu ograniczenia liczby posiadanych dzieci, o ile metoda ta nie jest szkodliwa dla stosującej ją osoby i o ile nie koliduje ona ze znaczeniem i doniosłością związku seksualnego w małżeństwie?”⁸. Takie właśnie było oczywiście stanowisko Rady ds. Zaludnienia i taki był jej warunek sponsorowania konferencji w Notre Dame poświęconej problematyce zaludnienia. Ojciec Hesburgh dowiedział wówczas, że jego ugodość w tej sprawie jest równie wielka, jak niewzruszoność papieża. Wizyta Rockefellera miała też inne konsekwencje. Przekonała papieża, że jego najważniejszy wróg nie znajduje się teraz na wschodzie, ale na zachodzie, zakończył więc antykomunistyczną krucjatę i zapoczątkował watykańską *Ostpolitik*. 26 czerwca 1966 roku, niecały rok po spotkaniu papieża z Johnem D. Rockefellerem III, Agostino Casaroli, powszechnie uznawany za architekta polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej, poleciał do Belgradu i podpisał umowę normalizującą stosunki między Watykanem a Jugosławią⁹.

Ponieważ seks był tylko narzędziem – podobnie jak nóż – Rockefeller mógł pytać: „czy nie jest właściwe, aby autorytetem i powagą Kościoła określić okoliczności, w jakich wybrana metoda ma być stosowana? ... By ująć powyższe w bardziej zwięzły sposób, proponuję, aby te konkretne metody postrzegać jedynie jako narzędzie, jak noże, których użycie jest moralnie dobre bądź złe w zależności od intencji tych, którzy się nimi posługują”¹⁰. Stanowisko Rockefellera było rodzajem konsekwencjonalizmu, który ojciec Charles Curran opisał mniej więcej dwa lata wcześniej w książce opublikowanej przez wydawnictwo uniwersytetu Notre Dame. Papież jednak widocznie jej nie przeczytał. Kościół katolicki nie kupił tego bez zastrzeżeń, a dowodem było ogłoszenie encykliki *Humanae Vitae*; dwadzieścia pięć lat później również nie zmienił w tej sprawie stanowiska i tym razem przedstawił jasno i kategorycznie w encyklice *Veritatis Splendor*. Rzecz jasna katolickie uczelnie i teolodzy przyjęli pogląd Rockefellera mniej więcej w tym samym czasie, kiedy ojciec Hesburgh zorganizował spotkanie Rockefellera z papieżem Pawłem VI. Jawnie zerwali z Kościołem, kiedy Hesburgh latem 1967 roku wystąpił ze swoim oświadczeniem w Land o’Lakes.

Rockefeller w tym samym liście napisał również, że upowszechnienie środków antykoncepcyjnych zmniejszy liczbę zabiegów aborcyjnych i zaznaczył, że jest im przeciwny, w rzeczywistości jednak zaangażował się już w finansowanie kampanii na rzecz aborcji w USA. To, co zaproponował papieżowi jako swój wkład w treść jego encykliki o przekazywaniu życia, zyskało sobie – jak wspomniałem – nazwę konsekwencjonalizmu. Był to pogląd, wedle którego dobro lub zło jakiegoś działania jest ontologicznie niezależne od jego istoty i uzależnione wyłącznie od intencji mającego prawa i obowiązki moralne człowieka oraz konsekwencji wynikających z określonych czynów. Wraz z upływem lat to właśnie konsekwencjonalizm stał się głównym powodem różnicy zdań i podziału wśród katolików. Stał się też podstawą wysokiej pozycji Charlesa Currana, człowieka, który zorganizował w USA najgło-

śniejszą akcją protestacyjną przeciwko encyklice *Humanae Vitae* i był zapraszany na niezliczone konferencje w kraju, sponsorowane z pieniędzy fundacji. Rockefellerowi nie powiodło się z papieżem, ale jego argumentację coraz częściej można było usłyszeć z ust katolickich profesorów teologii.

W październiku 1965 roku cykl konferencji poświęconych antykoncepcji, organizowanych na uniwersytecie Notre Dame najpierw pod egidą Rady ds. Zaludnienia w 1962 roku, a następnie sponsorowanych przez Fundację Forda, w końcu przestał być tajemnicą, kiedy, zgodnie z obietnicą daną Rockefellerowi przez George'a Shustera trzy lata wcześniej, katolicycy naukowcy wydali oświadczenie kontestujące stanowisko Kościoła w sprawie kontroli urodzeń. Również w październiku 1965 roku Religious News Service zapowiedział publikację „nadzwyczajnego oświadczenia w sprawie kontroli urodzeń, przygotowanego tej wiosny przez trzydziestu siedmiu amerykańskich naukowców, a którego istnienia nie ujawniono” i czekano z tym aż siedem miesięcy. Katolicycy uczeni, a raczej tych trzydziestu siedmiu spośród nich, wypowiedzieli się teraz oficjalnie i stanowisko Kościoła w sprawie antykoncepcji określili jako „nieprzekonujące”. Oświadczenie zostało przekazane wielbnemu Henriemu De Riedmattenowi, sekretarzowi papieskiej komisji ds. kontroli urodzeń; doręczył je osobiście wielbny Theodore Hesburgh. Całą sprawę opisano w paryskim wydaniu „New York Timesa”, w artykule napisanym przez Johna Cogleya, gdzie znalazły się również cytaty z tekstu przekazanego przez Hebsburgha papieskiej komisji ds. kontroli urodzeń.

Nic dziwnego, że oświadczenie z Notre Dame, które przygotowywano od siedemnastego do dwudziestego pierwszego marca 1965, głosiło, że „światowy kryzys demograficzny” jest głównym powodem tego, że nauczanie Kościoła stało się „nieprzekonujące”. W oświadczeniu przedstawia się tezy i wnioski przyjęte przez uczestników konferencji:

- Uczestnicy konferencji, szanując autorytet Kościoła, uważają, że normy ustanowione w przeszłości, nie są ostateczne, lecz pozostają otwarte dla dalszej ich ewolucji (punkt 2).
- Uczestnicy konferencji nie uznają za przekonujące argumentów zazwyczaj przytaczanych na poparcie oficjalnego stanowiska. Argumenty te nie świadczą o właściwym docenianiu odkryć fizjologii, psychologii, socjologii i demografii, ani wystarczającym zrozumieniu złożoności i fundamentalnej wartości seksualności w ludzkim życiu (punkt 3).
- Większość uczestników jest zdania, iż istnieją obiektywne dowody, że antykoncepcja nie jest z istoty swej niemoralna i dlatego w określonych okolicznościach może być dozwolona, a nawet zalecana (punkt 5).
- Uczestnicy uznają, że w kwestiach polityki społecznej w pluralistycznym moralnie społeczeństwie katolicy, dając świadectwo swoim przekonaniom, nie muszą z powodu swych prywatnych poglądów moralnych przeciwstawiać się rządowym programom pomocy na rzecz ograniczenia rodziny, o ile uszowane zostaje sumienie wszystkich obywateli (punkt 7).

Szczególnie ważny był ostatni punkt. Zawierał jedną z tez, których przyjęcie Rada ds. Zaludnienia uczyniła warunkiem sponsorowania przez nią Konferencji Notre Dame z 1962 roku. Teraz, *mirabile dictu*, przedstawiono ją tak, jakby grupa „odpowiedzialnych” katolickich uczonych, zastanawiając się nad wyzwaniem, jakie stoją przed katolicką teologią, doszła samodzielnie do identycznego przekonania. Mimo istnienia głębokich, zakamuflowanych wzajemnych powiązań i zależności, zarówno osobistych, jak i tych związanych z pozyskiwaniem pieniędzy, mimo faktu, że identyczne idee zostały zaprezentowane przez tak wydawałoby się światopoglądowo odległe od siebie kręgi, zostało to przypisane temu, że wielkie umysły zawsze podążają podobnymi drogami. Jak zobaczymy, pogląd, że katolicy nie powinni przeciwstawiać się finansowaniu przez rząd środków antykoncepcyjnych, jeszcze przed końcem lata 1965 roku zostanie nagłośniony ponownie.

Idee, które znalazły swoje odzwierciedlenie w toku konferencji z 1965 roku, nie były oczywiście wyłączną domeną Rockefellera i Rady ds. Zaludnienia. Latem 1965 roku strony zainteresowane tą kwestią starały się wypracować konsensus. I tak, na przykład, jednym z sygnatariuszy oświadczenia z Notre Dame był absolwent i członek zarządu tejże uczelni, Thomas P. Carney. W czasie trwania konferencji Carney piastował stanowisko wiceprezesa ds. badań i rozwoju chicagowskiej C.D. Searle Company, dużej firmy farmaceutycznej, starającej się wówczas o wprowadzenie na rynek pigułki antykoncepcyjnej. Kiedy treść obrad konferencji w Notre Dame została upubliczniona, Williama Bentleya Balla, prawnika z Harrisburga w Pensylwanii, wyjątkowo oburzyła towarzysząca jej hipokryzja. Ball był także doradcą prawnym Pensylwańskiej Akcji Katolickiej i z tego względu napisał list do jej przewodniczącego, arcybiskupa Johna Króla, ordynariusza archidiecezji filadelfijskiej. Stwierdziwszy, że konferencja w Notre Dame „niczego nie posunęła do przodu”, Ball opisał historię katolickiego lekarza, który był uczestnikiem konferencji „i było oburzony tym, co tam usłyszał”, a był to między innymi „zintegrowany atak na stanowisko przyjęte przez Wasze Ekscelencje, w którym posunięto się nawet do tego, że powiązано mnie z nim w z góry przygotowanym dokumencie”¹¹.

„Konferencji przewodniczył” – pisał dalej Ball – „absolwent Notre Dame o nazwisku Carney, który jest wiceprezesem Searle, największego chyba producenta środków antykoncepcyjnych w USA”¹².

Podczas obrad konferencji na Notre Dame, przy omawianiu kwestii kontroli urodzeń, szanse wypowiedzenia się nie były równe dla wszystkich, nie było tam również bezstronnych obserwatorów. Oprócz łasych na granty naukowców, firmy farmaceutyczne miały na niej także własnych przedstawicieli, którzy mieli zadbać o to, żeby rezultaty obrad były zgodne z ich oczekiwaniami. Uczelnia Notre Dame wydawała się bardzo zadowolona z tej współpracy. W roku 1967 Thomas Carney, który trzydzieści lat wcześniej uzyskał na Notre Dame magisterium z chemii, został mianowany członkiem zarządu tego uniwersytetu, a w 1969 roku otrzymał od niego tytuł doktora *honoris causa*. W maju 1971 roku otrzymał Nagrodę Edwarda Fredericka Sorina, najwyższe wyróżnienie przyznawane przez Notre Dame Alumni Association (Stowarzyszenie Absolwentów Notre Dame).

Większość prasy katolickiej powitała opublikowany z opóźnieniem komunikat z utrzymywanych w sekrecie obrad konferencji Notre Dame, jakby to była papieska encyklika. Monsignore George W. Casey w artykule zamieszczonym w „The Boston Globe”: „Jako czytelnik po raz pierwszy stykam się z tym, że komisja złożona z odpowiedzialnych teologów moralnych i socjologów, obradująca pod katolickim patronatem, wydaje publiczną deklarację, w której dopuszcza, chociaż z pewnymi zastrzeżeniami, stosowanie antykoncepcji”¹³. Na Caseyu duże wrażenie zrobiła śmiałość oświadczenia z Notre Dame – i nie miał na to wpływu fakt, że powstała w sekrecie siedem miesięcy wcześniej. To, że opublikowano ją jesienią 1965 roku, poczytywał za oznakę zbliżających się zmian. Skoro ci ludzie mogą powiedzieć coś takiego i nie ponieść za to żadnych konsekwencji, oznacza to, że to nauczanie Kościoła można zakwestionować. Innymi słowy, Casey w większym stopniu odniósł się do sposobu rozpowszechniania oświadczenia, roli, jaką odgrywały w tym media, oraz do reakcji Kościoła, nie zaś do treści samego dokumentu lub rozumowania, które było uzasadnieniem jego tezy. Fakt, iż oświadczenie zostało podpisane przez specjalistów, którzy twierdzili, że są katolikami, skutkowało odwróceniem uwagi od kwestii jego treści, jako że większość ludzi nie uważała się za ekspertów. Reakcja na deklarację z Notre Dame była również świadectwem lojalności żywionej przez katolików wobec instytucji działających pod patronatem Kościoła. W tamtym czasie większość ludzi praktycznie utożsamiała uniwersytet Notre Dame z Kościołem, a fundacje sponsorujące konferencję wykorzystały to w stopniu maksymalnym. Zaufanie dla katolickich instytucji, przekonanie, że Sobór Watykański II zainicjował w Kościele zmiany, które właśnie się dokonują, a także kampania medialna zorganizowana przez Rockefellera i innych, którzy bili na alarm i ostrzegali społeczeństwo przed nadchodzącą eksplozją demograficzną, skutkowały wywołaniem w ludziach poczucia, że oto dokonuje się coś nieodwracalnego, coś, czego niczym procesem lodowacenia powstrzymać nie sposób, a stosunek do antykoncepcji jest wyznacznikiem tego, czy popłynie się z prądem, czy zostanie zmiecionym przez falę przemian. Monsignore Casey, odnosząc się do kwestii antykoncepcji, stwierdził: „Widać oznaki tego, że biorąc pod uwagę to, co uczyniono bądź czego zaniechano w odniesieniu do owego palącego problemu, najbardziej doceniana będzie reforma i odnowa, której dokonał papież Jan”¹⁴.

Jednym z przejawów tego, że starania Rockefellera i Rady ds. Zaludnienia przynoszą efekty, było to, że rząd zaczął angażować się po ich stronie. Odkąd prezydent Johnson w 1965 roku w orędziu o stanie państwa opowiedział się za kontrolą urodzeń, sześć miesięcy później, w czerwcu 1965 roku, uczynił to także sąd, wydając wyrok w sprawie Griswold vs. Connecticut. Po jego ogłoszeniu latem tego samego roku, senator z Alaski Ernest Gruening przewodniczył senackiej komisji, która prowadziła posłuchania w sprawie tak zwanej „eksplozji demograficznej”. Chodziło w nich o osiągnięcie dwóch celów: przede wszystkim, przestraszenie społeczeństwa zagrożeniami wynikającymi z przeludnienia, kreśląc w tej sprawie najbardziej złowieszcze scenariusze, oraz organizację przesłuchania w taki sposób, aby wypowiedzi ludzi występujących przed komisją Grueninga były jednomyślne

i prezentowały to samo stanowisko. Brak głosów reprezentujących w tej kwestii przeciwne poglądy miał wywołać wrażenie, że najlepsi i najmądrzejsi ludzie zajmują w tej sprawie takie same stanowisko, a senatowi pozostaje tylko wcielić w życie podane przez nich zalecenia.

Przedstawiane prognozy były skrajnie pesymistyczne. Przyrost demograficzny przedstawiany był jako nieuchronnie zbliżająca się katastrofa, porównywalna z wojną nuklearną. Często padało przy tym słowo „potop”. Sam senator Gruening wyraził następujący pogląd: „Jeżeli nasz przyrost demograficzny nie zostanie ustabilizowany, mamy podstawy sądzić, że utracimy nasze wolności, przywileje i wygodne życie, którymi cieszymy się dzisiaj”¹⁵. Senator Joseph C. Clark z Pensylwanii, człowiek, który był w Filadelfii ambasadorem polityki Nowego Ładu i którego druga żona zasiadała w zarządzie filadelfijskiego oddziału Planned Parenthood, w połowie lat sześćdziesiątych stał się niestrudżonym orędownikiem finansowania przez rząd środków antykoncepcyjnych. Przed komisją Grueninga powiedział: „Moim zdaniem, oprócz problemu wojny i pokoju, jest to najważniejszy problem, przed jakim obecnie stoi nasz kraj”¹⁶. Robert C. Cook, szef Population Reference Bureau, podczas posłuchania powiedział, że „próg demograficzny, po przekroczeniu którego zmiany będą już nieodwracalne”, zostanie przekroczony „w nieodległej przyszłości”. Dla niewtajemniczonych, owym progiem i punktem, od którego nie będzie odwrotu, jest „chwila, kiedy lawinowe przyrastanie liczby ludności sprawia, że dezintegracja i brak nadziei stają się nieuchronne”. Generał William H. Draper jr., wiceprzewodniczący Planned Parenthood-World Population, oznajmił komisji, że jego zdaniem, kwestia zaludnienia to „bomba”, którą trzeba rozbroić, „żeby ludzkość nie mnożyła się ku własnej zagładzie”.

„Niczym komórki raka mnożące się w organizmie” – powiedział Draper i rozwijał dalej tę metaforę – „spowoduje to, o ile tego nie spowolnimy, zniszczenie naszej obecnej cywilizacji i to równie niechybnie, jak wojna nuklearna”.

Nic dziwnego – zważywszy na stanowisko w tej sprawie, które nagłośnić chciał Gruening – że na przesłuchanie przed komisją senatu wezwano również Johna D. Rockefellera III, przewodniczącego zarządu Rady ds. Zaludnienia. I nie jest także zaskakujące, że powiedział on senatorowi z Alaski, iż „dla dobra ludzkości nie ma nic pilniejszego i ważniejszego od ograniczenia przyrostu naturalnego. Oceniając zagrożenie, jakie stwarza dla naszej przyszłości, często porównuje się go z konfliktem nuklearnym”¹⁷.

10 sierpnia wieczorem Ball oglądał wiadomości NBC, w których wystąpili Huntley i Brinkley, oraz wysłuchał wypowiedzi Stuarta Udalla, niegdyś pracownika Departamentu Spraw Wewnętrznych i Allana Guttmachera z Planned Parenthood, którzy oznajmili, że przesłuchania przebiegają sprawnie i jak dotąd nie ujawniły się podczas nich żadne różnice poglądów. I to był właśnie cel takiego, a nie innego ich zorganizowania: słyszalny miał być jedynie głos strony opowiadającej się za kontrolą urodzeń. Ball, człowiek, do którego obowiązków należało reprezentowanie Kościoła w stanie Pensylwania, zaczął się zastanawiać, czy ludzie z National Catholic Welfare Conference w Waszyngtonie przypadkiem tej sprawy nie przegapili.

Czy katolicy rzeczywiście nie zamierzają zaprezentować swojego stanowiska? Żeby się tego dowiedzieć, wykonał kilka telefonów i okazało się, że tak właśnie jest. W tej sytuacji Ball uznał, że nie trzeba się spieszyć z powiadamianiem o tym arcybiskupa Króla. Skontaktował się z Williamem „Budem” Consedinem, doradcą prawnym NCWC w Waszyngtonie, ale ten powiedział mu, że NCWC „trzyma się z dala od tego”, ponieważ ich zdaniem, jak to ujął Consedine, ten projekt ustawy i tak nie ma szans na uchwalenie. Ball był skonsternowany tym, co usłyszał. Pod koniec lata wyglądało na to, że przesłuchania przed komisją zakończą się bez opinii przeciwnych do wyrażonych dotychczas, a żaden przedstawiciel Kościoła nie zostanie tam wysłuchany, ale nie tyle z tego powodu, że Gruening nie dopuści jego świadectwa, ile dlatego, że National Catholic Welfare Conference uznała, że nie ma nic do powiedzenia w tej sprawie.

Im bardziej Ball zabiegał o uzyskanie jakichś odpowiedzi w tej bulwersującej kwestii, tym większe stawało się jego zaniepokojenie. Po wstępnym spotkaniu z arcybiskupem Królem i otrzymaniu zgody na wystąpienie przed komisją w imieniu stanu Pensylwania, Ball skontaktował się z monsignorem Francisem Hurleyem, który starał się odwieść go od pomysłu stawienia się przed komisją. Jego zdaniem, wystąpienie Balla jako przedstawiciela ordynariuszy diecezji z Pensylwanii doprowadziłoby do frakcyjnych podziałów w innych stanach, gdzie wydziały opieki społecznej, za zgodą tamtejszych biskupów, w ramach programu walki z ubóstwem, wprowadziły już w życie programy kontroli urodzeń. Hurley uważał, że stanowisko, które Ball chciał przedstawić komisji, postawi tychże biskupów w niezręcznej sytuacji.

Kiedy zbliżył się wyznaczony dzień posłuchania Balla, stało się jasne, że obiekcje Hurleya mają też inny niż tylko czysto proceduralny charakter. I tak na przykład Ball usłyszał od niego, że NCWC chce sama wybrać czas i miejsce swojego wystąpienia w sprawie kontroli urodzeń, a zarazem jej pracownicy twierdzili, że oczekują na „instrukcje z Rzymu”. Za proceduralnym kruczkami kryła się jednak określona intencja. Hurley i całe NCWC byli przeciwni konfrontacyjnemu nastawieniu Balla w sprawie angażowania się rządu w upowszechnianie antykoncepcji. Kością niezgody ponownie stała się tu kwestia rasowa, a raczej posłużono się nią jako przykrywką usprawiedliwiającą niesprzeciwianie się temu, co działo się na przesłuchaniach prowadzonych przez komisję Grueninga. Hurley pytał, czy słuszną rzeczą jest zablokować program walki z ubóstwem, dlatego że zawiera on elementy promujące kontrolę urodzeń. Innymi słowy, akceptował programy walki z nędzą, biorąc je za dobrą monetę, podczas gdy Ball widział w nich front walki o poszerzenie władzy i umacnianie siły świeckiego państwa kosztem Kościoła, a oprócz tego coś, czego źródłem były jeszcze mroczniejsze dążenie do eugenicznego zmniejszenia wskaźnika urodzeń czarnych.

Spór ten nie znalazł rozstrzygnięcia. Ball nadal uważał Hurleya za inteligentnego naiwniaka, który się pogubił, gdyż nie zna się na prawie. W rezultacie doszedł do przekonania, że Hurley nie powinien prowadzić negocjacji w imieniu Kościoła. Ponieważ tego impasu nie sposób było przełamać, pogłębiała się obopólna nieufność. Hurley i NCWC wysunęli własnego kandydata, który miał

przemówić w imieniu Kościoła; był nim jezuita z Georgetown, Dexter Hanley. Ball i Król ze swej strony zaczęli podejrzewać, że NCWC dąży do osłabienia ich pozycji

W przededniu sierpniowego terminu przesłuchania Ball, który miał wystąpić przed komisją jako rzecznik katolickich biskupów, zawiadomił Króla, że 12 sierpnia do poprawek ustawy o równych szansach ekonomicznych, na prośbę senatora Clarka, dołączono konkretne umocowania dla działań na rzecz kontroli urodzeń. Pozostałą część swego listu Ball poświęcił zawiadomieniu Króla, jakie kroki podjęła (lub nie) NWCW w kwestii dotowania przez rząd środków antykoncepcyjnych oraz wyliczył wady i zaniechania jej polityki zarzucane przez niego punkt po punkcie monsignore Hurleyowi:

1. NCWC nigdy nie sprzeciwiała się wprowadzeniu kontroli urodzeń do programu walki z ubóstwem.
2. Osobiste stanowisko monsignore Hurleya (które wydaje się znajdować odzwierciedlenie w polityce NCWC) to pogląd, że Kościół nie powinien przeciwstawiać się finansowaniu kontroli urodzeń ze środków publicznych.
3. Akceptuje treść załączonego oświadczenia ojca Hanleya i innych w kwestii planowania rodziny.
4. Zdecydowanie nie zgadza się z moim, przeciwnym planowaniu rodziny stanowiskiem, któremu dałem wyraz w „Commentary”.
5. Uważa, że nie powinienem zeznawać na przesłuchaniach Grueninga w imieniu żadnego z biskupów, a jedynie wyłącznie w swoim własnym.
6. NCWC nie zajęła dotąd żadnego stanowiska na przesłuchaniach Grueninga¹⁸.

W czasie, kiedy NCWC nie podejmowała żadnego działania, oficjalnie z powodu „oczekiwania na dalsze wskazówki z Rzymu”, Komisja Grueninga przez całe lato dbała o wywołanie wrażenia, że w sprawie rządowego finansowania antykoncepcji panuje pełna jednogłość. Lato chyliło się ku końcowi, mijał dzień za dniem, a ze strony katolików nie było żadnej reakcji. Ball nie krył swojego zdumienia tym faktem. Powiedział Królowi: „Nie mogę uwierzyć, że po pięćdziesięciu latach występowania przeciwko kontroli urodzeń, amerykańscy biskupi pozwalają odnieść Planned Parenthood całkowite zwycięstwo... A jednak tak właśnie wyglądają fakty. Protestowanie przeciwko wykorzystywaniu przez Departament Zdrowia stanu Pensylwania funduszy stanowych dla finansowania kontroli urodzeń nie ma większego sensu, skoro krajowa polityka katolicka to sankcjonuje”¹⁹.

Termin przesłuchania Balla przed Komisją Grueninga wyznaczono na 24 sierpnia, ale jest oczywiste, że brak poparcia ze strony NCWC w Waszyngtonie musiał go złamać na duchu. „Jestem zmęczony i przygnębiony ciągłym wykazywaniem inicjatywy w sytuacji, kiedy NCWC pozostawiła mnie całkowicie samemu sobie. Najgorsze jest to, że mleko już się rozlało”²⁰.

W przeddzień wystąpienia Balla przed komisją Grueninga Król napisał do Egido Vagnozziego, tym razem skarżąc się na postępowanie „ojca Hanleya SJ”, który przemawiając 9 sierpnia przed członkami sekcji prawa rodzinnego Amerykańskiego Stowarzyszenia Prawników, wypowiedział się na temat „problemów

polityki społecznej związanych z finansowaniem planowania rodziny ze środków pochodzących z podatków”. Tak jak spodziewał się Król, przychylnie stanowisko Hanleya wobec finansowania programów planowania rodziny pieniędzmi pochodzącymi z podatków, zostało szeroko nagłośnione i w rezultacie bardzo często odczytywano je jako wyraz opinii Kościoła w tej sprawie. Król skarżył się również Vagnozziemu, że dezinformacja ta niestety szkodzi i wpływa na kształtowanie się opinii samych katolików. Powołuje się na badania Gallupa z 1953 roku, które wykazały, że pięćdziesiąt trzy procent katolików opowiedziało się za tym, aby informacje o kontroli urodzeń były dostępne dla każdego. W styczniu 1965 roku ten sam pogląd podzielało już siedemdziesiąt osiem procent katolików. Ponadto sześćdziesiąt procent katolików uważało że Kościół zaakceptuje którąś z metod kontrolowania liczby urodzeń, na przykład pigułkę antykoncepcyjną, a osiemdziesiąt jeden procent uważało, że Kościół zgodzi się na to w ciągu najbliższych dziesięciu lat.

Vagnozzi, odpowiadając Królowi, stwierdził: „Podzielam zaniepokojenie Waszej Ekscelencji postawą niektórych osób wobec zalecenia Ojca Świętego dotyczącego omawiania kwestii kontroli urodzeń. Niestety, osobom tym oraz samozwańczym ekspertom udaje się wywoływać fałszywe wrażenie na temat stanowiska Kościoła w tej sprawie. Szczerze mówiąc, sądzę, że wymaga to większej troski”²¹.

„Tak jak mówi Wasza Ekscelencja, jest to poważny problem” – konkluduje Vagnozzi.

Z korespondencji obu hierarchów wynika jasno, że zarówno Król, jak i Vagnozzi byli zgodni, iż mylne interpretowanie stanowiska Kościoła i zakaz dyskusji na temat kontroli urodzeń, któremu zresztą podporządkowywali się wyłącznie ci, którzy zgadzali się z nauczaniem Kościoła, ma poważne następstwa dla wiernych, ponieważ proantykoncepcyjne media wprowadzają opinię publiczną w błąd. To z kolei wywołuje poważne reperkusje w sferze polityki społecznej. Jedynym aktem sprzeciwu, na który potrafił zdobyć się Kościół wobec trwającej przez całe lato kampanii propagandowej na rzecz antykoncepcji, było wystąpienie Billa Balla zaplanowane na ranek 24 sierpnia.

Kiedy wreszcie rankiem 24 sierpnia Ball stanął w sali przesłuchań podkomisji na Kapitolu, zdumiony odkrył, że jego wystąpienie nie jest już uwzględnione w planach komisji. W terminie, który uprzednio mu wyznaczono, zamiast niego miał teraz wystąpić nie kto inny jak wielbny Dexter Hanley. Wgląd w treść jego wypowiedzi pozwala zrozumieć, dlaczego Gruening uznał jego poglądy za dogodniejsze dla siebie niż stanowisko Balla. Ojciec Hanley rozpoczął swoje wystąpienie od bardzo katolickiej deklaracji. Powiedział, że „jedynym, moralnie akceptowalnym sposobem dobrowolnego regulowania liczebności rodziny jest wstrzemięźliwość; całkowita, lub okresowa. Wszelkie programy społeczne, które bezpośrednio albo pośrednio zasadę tę podważają, spotkają się ze sprzeciwem katolików”. Później jednak skutecznie odebrał temu stwierdzeniu wszelką pryncypialność, dodając, że dotyczy to tylko ich samych, a w społeczeństwie pluralistycznym dobry katolik nie stara się narzucać swojej woli społeczeństwu jako

całości. Hanleyowska idea „praktycznej i politycznej zgody” oznaczała w istocie marginalizację roli Kościoła katolickiego w kwestii kontroli urodzeń i dalszą sekularyzację kultury oraz towarzyszącą temu procesowi degradację społecznego porządku. Katolicki sprzeciw wobec antykoncepcji został przedstawiony jako moralna analogia niespożywania mięsa w piątki. Zdaniem ojca Hanleya, „byłoby ideałem, gdyby wszyscy obywatele przestrzegali tego samego kodeksu moralnego i podzielali te same podstawowe przekonania moralne”, ale fakt, że jednak tak się nie dzieje, oznacza, iż katolicy powinni wycofać się ze sprzeciwów wobec wszelkich dążeń świeckiego państwa, którym przeciwstawia się Kościół: „Rząd nie jest organem powołanym do rozstrzygania, który ze sprzecznych poglądów jest prawdziwy”.

Dlatego, chociaż jako katolik trwam zdecydowanie przy moich podstawowych przekonaniach moralnych, uważam, że mogę poprzeć rządowy program, który w imię uzasadnionej troski o edukację, zdrowie i dobrobyt gwałtownie rosnącej populacji, pozwala każdemu obywatelowi dokonać całkowicie wolnego moralnego wyboru w kwestii planowania rodziny i pomaga mu go urzeczywistnić²².

Niewykluczone, że ojciec Hanley doszedł do swoich poglądów samodzielnie, zamknięty w swoich czterech ścianach, mając przed sobą tylko otwarty egzemplarz Denzingera*, niemniej nie zmienia to faktu, że istnieją znaczące podobieństwa między głoszonymi przez niego poglądami a stanowiskiem Rockefellera i Rady ds. Zaludnienia, których przyjęcie ta ostatnia uczyniła niezbędnym warunkiem dotowania przez nią konferencji na uniwersytecie Notre Dame (1962). Faktem jest również, że ojciec Hanley otrzymywał zaproszenia na te właśnie konferencje, tak więc wedle wszelkiego prawdopodobieństwa znał „postępowe” stanowisko w sprawie kontroli urodzeń i wiedział, jakie poglądy powinien głosić w tej sprawie katolik, żeby zyskały one przychylne przyjęcie u Rockefellera i ludzi myślących tak, jak on. Nie trzeba geniusza, żeby na to wpaść – przeciwnie, trzeba być głupcem, żeby się tego nie domyślić, a ojciec Hanley głupcem nie był. Poza tym, zaprezentowane przez niego stanowisko miało błogosławieństwo monsignora Hurleya i biurokratów z NCWC, którzy z coraz większym zdecydowaniem zabiegali o własne interesy kosztem nauczania Kościoła, a ponadto chcieli prowadzić własną politykę za plecami biskupów. Wysłanie Hanleya na przesłuchanie przed komisją Grueninga było kolejnym świadectwem tego, że realizują swoją strategię ze szkodą dla biskupów, swych pracodawców.

Ball stanął jednak przed komisją tego samego dnia, czyli 24 sierpnia, ale wysłuchano go jako ostatniego. Niestety, fakt, że zdanie Kościoła zostało w rezultacie przedstawione w postaci dwóch odmiennych, czyli jego i Hanleya, stanowisk w tej samej sprawie, wywołał wrażenie, iż Kościół nie potrafi się zdecydować i zająć

* *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, czyli *Podręcznik Symboli, definicji i deklaracji o sprawach wiary i moralności* (zwany również w skrócie *Enchiridion Symbolorum*) jest zbiorem najważniejszych katolickich wyznań wiary oraz dokumentów Magisterium Kościoła dotyczących nauczania w sprawach wiary i moralności (przyp. tłum.).

jednolitej postawy wobec finansowania kontroli urodzeń ze środków rządowych. Jeśli wziąć pod uwagę, że druga strona zadbała o zachowanie pozorów jednomyślności co do niebezpieczeństw związanych z „bombą demograficzną”, która lada chwila miała rzekomo wybuchnąć, stanowisko Kościoła w zestawieniu z tym wydawało się jeszcze bardziej chwiejne i niezdecydowane.

Oczywiście ocena ta nie odnosi się do wystąpienia Balla, będącego wielką mową oskarżycielską przeciwko planom finansowania przez rząd programów kontroli urodzeń jako umniejszających obywatelskie wolności i skrycie realizujące założenia eugeniki. Mając ograniczone pole manewru, z jednej strony przez watykański zakaz antykoncepcji, z drugiej zaś przez coraz bardziej rygorystycznie interpretowaną zasadę rozdziału Kościoła od państwa, Ball sprawdził się doskonale, gdyż sponsorowaną przez rząd kontrolę urodzeń przedstawił jako zagrożenie swobód obywatelskich. Jego argumentacja opierała się na dwóch niedawnych wyrokach Sądu Najwyższego. Z orzeczenia w sprawie Griswolda, wywiódł prawo obywatela do zachowania prywatności, a ze sprawy Engela i sprawy Schemppa zakaz stosowania przez rząd jakiegokolwiek przymusu w kwestiach wyznaniowych. Skoro Sąd Najwyższy orzekł, że modlitwa albo czytanie Biblii w szkołach jest stosowaniem przymusu wobec osób, które nie wyznają światopoglądu chrześcijańskiego i, jako takie, stanowi naruszenie zasady rozdziału państwa od Kościoła, zatem pracownik socjalny wypyujący podopiecznego o jego poglądy na seksualność i prokreację również dopuszcza się złamania owej zasady, Zdaniem Balla odnosiło się to do wszystkich osób korzystających z pomocy społecznej, zwłaszcza zaś do katolików na zasiłkach bądź otrzymujących dowolną inną pomoc od jednostek państwowych.

Ball powiedział podczas posłuchania: „najważniejszą cechą tej ustawy jest to, że stanowi ona zagrożenie dla obywatelskiej wolności, a jednocześnie nie proponuje żadnej realnej wizji rozwiązania problemu ubóstwa, przeludnienia i szerzenia się chorób, które rzekomo ma zwalczać”²³. Poza tym, programy kontroli urodzeń z istoty swej są formą przymusu, w takim jego rozumieniu, jakie przyjął sąd, wydając niedawno wyrok w sprawie modlitwy w szkołach. Bierze się to z tego, że grupą ludności, do której są one głównie kierowane, są ludzie biedni. Powiedzenie komuś, że może skorzystać z ofiarowywanej mu metody kontroli urodzeń, nie jest równoważone przez dopowiedzenie mu, że może również się na nią nie zgodzić. Sam fakt, że rząd, który zapewnia komuś takiemu środki utrzymania, oferuje mu takie usługi, oznacza, że zdaniem władz antykoncepcja jest rzeczą godną polecenia, a rozszerzając to, że beneficjent jego świadczeń zrobi dobrze, jeżeli się na nią zgodzi. Taka wymiana z natury swojej jest formą przymusu. Wedle katolika bowiem, państwo ingeruje wówczas w sferę, wokół której samo wzniosło niedawno wysoki mur odrębności.

Gdyby Sąd Najwyższy był szczerzy w swojej trosce o zachowanie rozdziału państwa od Kościoła, niewątpliwie uznałby argumentację Balla. Jeśli jednak przyjrzeć się faktom, trudno sądzić, aby rząd zachowywał się szczerze w tej sprawie. Prawo do prywatności, na które w roku 1965 powołał się sędzia Douglas, siedem lat później zostało wykorzystane dla uzasadnienia depenalizacji aborcji, nie posłużono się nim

jednak, aby powstrzymać rząd od coraz większego angażowania się w finansowanie środków antykonceptyjnych. Patrząc na to z perspektywy czasu, wnioski wydają się oczywiste. Prywatność oznaczała w rezultacie ochronę seksualnego wyzwolenia przed zagrożeniami ze strony zinstytucjonalizowanej religii. Prawo do prywatności posłużyło na koniec obronie dwóch homoseksualistów przyłapanych *in flagranti dilectu* w samochodzie zaparkowanym na jednej z ulic Albany w stanie Nowy Jork. Wykorzystano je wtedy do obalenia stanowego przepisu prawnego zabraniającego uprawiania sodomii. Był to kolejny przykład na to, że sposoby, które państwo świeckie wykorzystuje dla poszerzania społecznej akceptacji seksualnego wyzwolenia, nigdy nie posłużą obronie wartości, którym ono zagraża.

W tej sprawie można obwiniać Balla za naiwność, byłby to jednak przesadny cynizm, zwłaszcza w świetle ówczesnych wydarzeń. W roku 1965 nie było oczywiste, że sędzia Douglas nie był szczerzy, kiedy ogłaszając wyrok w sprawie Griswolda, mówił, że małżeństwo jest świętością, rzeczą prywatną i osobistą. Ball wykorzystał po prostu język, z którym stykał się jako prawnik w kraju, który oficjalnie szanował praworządność.

Ball wspomniał również o tym, że niedawno zarówno sądy, jak i legislatury dokonały jednoczesnego poszerzenia definicji pomocy społecznej i ograniczyły władzę rządu nad jednostkami. Jedno i drugie uzasadniano „troską o słabszą część społeczeństwa... ostatnio troska ta została poszerzona na oskarżonych o popełnienie przestępstwa, obcokrajowców, Murzynów i biednych”. Ustawa Grueninga proponowała coś, co było sprzeczne z oboma tymi trendami. Zdaniem Balla, „S. 1676 jest jasna i prosta, to ustawa umożliwiająca wdrożenie wewnętrznego i międzynarodowego programu kontroli urodzeń oraz utworzenie stałych organów rządu federalnego do jego realizacji”. Ball stwierdził, że instytucje takie z istoty swojej stosowałyby przymus i ingerowały w prywatność, a co więcej, intencją projektu ustawy jest, żeby brzemień to spadło na Murzynów.

„Eugenika rasowa to nieuchronna konsekwencja propozycji zawartych w S. 1676... W chwili bolesnego dla nich pojawienia się naszych murzyńskich braci w amerykańskim społeczeństwie, trzeba mieć to na względzie, rozpatrując zakładane, ale niedowiedzione korzyści zawarte w projekcie S. 1676 traktującym o kontroli urodzeń”. Na koniec Ball powiedział, że cała ta ustawa stanowi odzwierciedlenie postawy ukazanej w *Brzemieniu białego człowieka** i dlatego właśnie powinna być odrzucona²⁴.

Sposób podejścia Balla do kwestii kontroli urodzeń zaskoczył chyba świecki establishment i katolickich potakiwaczy. John Cogley, o którym spokojnie można powiedzieć, że był przedstawicielem obu tych grup jako komentator religijny

* *Brzemień białego człowieka* (*The White Man's Burden*) – tytuł wiersza Rudyarda Kiplinga opublikowanego po raz pierwszy w 1899 roku. Napisany on został w kontekście amerykańskiego podboju Filipin i innych kolonii hiszpańskich. Wiersz ten opisuje misję krajów kultury chrześcijańskiej polegającą na walce z głodem i chorobami, upowszechnianiu oświaty, wprowadzeniu swej administracji, zdobyczy techniki i chrześcijańskich obyczajów. Tytuł ten stał się sloganem, używanym do uzasadnienia kolonizacji jako misji humanitarnej (przyp. tłum.).

„New York Timesa”, był przyjemnie zaskoczony wystąpieniem Balla, przynajmniej początkowo. W artykule, który ukazał się dwa dni po posłuchaniu Balla, Cogley, nie dość że wspomniał, iż Ball w swoim wystąpieniu „oparł się mocno na orzeczeniach Sądu Najwyższego”, ale dał jeszcze do zrozumienia, że argument o przymusowym charakterze kontroli urodzeń sponsorowanej przez rząd był argumentem przekonującym. Decyzja Balla, by ogień zwalczać ogniem, wydawała się przynosić owoce, przynajmniej w odniesieniu do Cogleya, który przytoczył pogląd, że czyjeś prawa musiałyby zostać naruszone, a tym kimś niechybnie musiałby być „klient”. Jego zdaniem, „fakt, że obywatel jest ustawiony na pozycji «klienta» wszechpotężnego rządu wystawia go na niebezpieczeństwa «podatności na delikatną presję»”²⁵. Wydaje się, że Cogneym oczekiwał po Ballu, że ten w imieniu biskupów przypuści frontalny atak na niemoralne aspekty kontroli urodzeń, a kiedy okazało się, że jest inaczej, nieco go to wytrąciło z równowagi.

W ciągu kilku dni jednak Cogneym zmienił zdanie na temat wystąpienia Balla i zaczął go atakować, zarzucając mu, że wystąpił przed komisją, podając fałszywe rekomendacje. Ponieważ nie mógł raczej odwołać tego, co napisał o treści wystąpienia Balla, postanowił zakwestionować to, w czym imieniu ten przemawiał²⁶. Cogneym dał do zrozumienia, że Ball kłamał, twierdząc, że przemawia w imieniu amerykańskich hierarchów. Artykuł Cogneya roił się od insynuacji i powoływania się na nieokreślone źródła, ale jego intencja był oczywista. Zdyskredytować Balla twierdzeniem, że nie reprezentował stanowiska katolików.

Nie podając żadnych nazwisk, Cogneym napisał także: „Co najmniej jeden członek zarządu administracyjnego National Catholic Welfare Conference, jedyne ciało uprawnione do przemawiania w imieniu amerykańskich biskupów, nie wiedział nic o tym, aby to oświadczenie zostało im przedstawione do autoryzacji”²⁷.

W niedzielę 29 sierpnia 1965 roku, tuż po wystąpieniu Ball przed Komisją Grueninga, kardynał Patrick O’Boyle wygłosił w waszyngtońskiej katedrze pod wezwaniem św. Mateusza kazanie zatytułowane *Kontrola urodzeń a polityka społeczna*. Było ono szeroko omawiane w prasie, a jego konsekwencje dały się odczuć w kuluarach władzy. Kościół w osobie kardynała O’Boyle’a zajął stanowisko wobec programu walki z ubóstwem i starań rządu, aby z trudnym położeniem biednych w ogóle, a murzyńskich biednych w szczególności, uporać się, stosując środki z arsenału eugeniki. Kazanie to było oczywistą próbą wytyczenia wyraźnej granicy między tym, co dopuszczalne, a tym, co nie do przyjęcia, a wiązało się to z pojawieniem się propozycji, aby programy związane z kontrolą urodzeń włączyć do budżetu walki z ubóstwem.

Kardynał O’Boyle zaczął kazanie od stwierdzenia, że „w Stanach Zjednoczonych postęp w dziedzinie sprawiedliwości rasowej i społecznej jest niemal niezwykłym”²⁸. Kazanie O’Boyle’a miało uświadomić władzom, że niezależnie od jego wyjątkowości i tego, jak „świętą” sprawą stał się ruch praw obywatelskich, Kościół katolicki nie zamierza tolerować go jako frontu na rzecz zdobywania akceptacji społecznej dla kontroli urodzeń.

W kazaniu znalazło się także ukryte potępienie dla dotychczasowej ugodowej polityki NCWC. „Komisje kongresu i inne ciała społeczne, nie słysząc żadnego oficjalnego zdania sprzeciwu, przyjęły, że «milczenie oznacza zgodę» i zaczęły wcielać w życie programy ingerujące w prywatne życie obywateli – programy, których przedmiot, powiedzmy to otwarcie, nie jest sprawą rządu”. O’Boyle nie dość że zerwał z polityką NCWC, ale zakwestionował też całą tezę „demograficznej eksplozji”, uznając tylko, że „w niektórych częściach kraju istnieją co prawda obszary relatywnie przeludnione – na przykład tak zwane murzyńskie getta w niektórych z miast na północy”. Kardynał powiedział jasno, że chociaż są to zjawiska wymagające kompleksowego rozwiązania, kontrola urodzeń, zwłaszcza wprowadzana za pośrednictwem programów dotowanych przez rząd, nie załagodzi istniejących problemów społecznych.

Nad wątpliwymi korzyściami wynikającymi z wprowadzenia tego programu, przeważają jego negatywne skutki, a jest to między innymi stworzenie zagrożeń dla amerykańskiej rodziny, a zwłaszcza „coraz głębszego ingerowania rządu w prywatne życie obywateli”. Śladem Balla, O’Boyle dla poparcia swojej argumentacji powołał się na wyroki Sądu Najwyższego. Sędziego Brandeisa „prawo do bycia zostawionym w spokoju” znalazło współczesne zastosowanie w procesie *Griswold vs. Connecticut*: „Teraz, kiedy rząd jest związany tym orzeczeniem i nie może zabraniać stosowania środka kontroli urodzeń, logicznie wynika z tego, że tak samo nie wolno mu jej promować”. Następnie Boyle zaatakował projekt ustawy Grueninga, choć bez wymieniania nazwiska senatora:

Mimo tych niewątpliwych konstytucyjnych przeszkód, projekt jest teraz w senackiej podkomisji ds. pomocy zagranicznej, która oficjalnie i bezpośrednio włącza rząd federalny w programy ograniczania liczby urodzeń, w tym także w upowszechnianie informacji i materiałów, które finansuje się ze środków publicznych... W niektórych miastach próbowano łączyć promowanie kontroli urodzeń z nowym programem zwalczania ubóstwa na podstawie tego, że, jak to ujął jeden z senatorów, „w przypadku biednych istnieje większe niż w odniesieniu do innych grup prawdopodobieństwo, że będą mieli liczne rodziny”²⁹.

„To” – zagrzmiął z ambony Boyle – „nie jest sprawą rządu. Wybór, ile dzieci powinna mieć jakaś para, jest wyłącznym, osobistym prawem małżonków. Jeżeli zdarzy się, że są biedni, ich prawo do tego nie jest przez to mniejsze”.

Granica kompromisów została wyraźnie określona. Kościół udzieli poparcia promowanemu przez ruch praw obywatelskich programowi walki z ubóstwem oraz związanemu z tym rozszerzeniem zakresu pomocy społecznej udzielanej przez państwo tylko wówczas, jeżeli zwiększenie jej nie będzie wiązało się z naruszeniem prawa moralnego. Jeżeli granica ta zostanie przekroczona, rząd może spodziewać się zdecydowanego protestu katolików. Tego właśnie od samego początku obawiali się zwolennicy sekularyzacji. Rockefellera i jego popleczników z Rady ds. Zaludnienia interesowali jedynie ci katolicy, którzy byli gotowi sprzeniewierzyć

się własnym moralnym przekonaniem w imię folgowania swoim upodobaniom. To był warunek *sine qua non* finansowania przez fundację konferencji o antykoncepcji organizowanych na uniwersytecie Notre Dame – i taka też była istota stanowiska Hanleya, które przedstawił członkom Amerykańskiego Stowarzyszenia Prawników oraz komisji Grueninga. To także stanowiło oś politycznej strategii NCWC, która, jak podejrzewał kardynał Król, zrobiła wszystko, żeby na posłuchaniach Grueninga Billa Balla zastąpić Hanleyem.

Tak więc O'Boyle wzywał do uczciwego interpretowania zasady rozdziału państwa od Kościoła, a w kwestiach dotyczących seksualności właśnie przestrzegania jej Kościół nigdy się nie doczekał, ponieważ we wszystkich istotnych sprawach ów rozdział służył jedynie jako pretekst dla urzeczywistniania celów zwolenników sekularyzacji. Z czasem stawało się to coraz bardziej oczywiste, gdyż korzystne dla siebie zmiany prawa krajowego oraz wyzwolenie seksualne będące przykrywką dla eugenicznej kontroli urodzeń uważali oni za niezbywalne i niepodlegające dyskusji.

„Jeżeli przedstawiciel władz wypytuje o konkretne szczegóły dotyczące życia seksualnego bądź w jakikolwiek sposób sugeruje stosowanie w tej dziedzinie praktyk, które mogą naruszać przekonania religijne, stanowi to jawne pogwałcenie prawa ludzi do prywatności, które Sąd Najwyższy uznał na nienaruszalne”³⁰ – stwierdził O'Boyle. Innymi słowy, zdaniem kardynała, jest czymś wewnątrznie sprzecznym zakazywanie modlitwy w szkołach w imię nienaruszania przekonań religijnych i jednocześnie promowanie antykoncepcji. Była to oczywiście prawda, ale prawdą jest również, że wewnętrzna sprzeczność stanowi nieodłączną cechę sekularyzmu.

„W tak doniosłych kwestiach, gdzie opinie są wyjątkowo podzielone, pierwszą i najważniejszą troską, która powinna towarzyszyć poszukiwaniu ich rozwiązania, jest zachowanie danego nam przez Boga prawa sumienia. Katolicy, na przykład, nie mają prawa narzucać za pomocą ustaw swojego kodeksu moralnego pozostałym obywatelom. I identycznie rozumując, sumienie obliuguje ich do sprzeciwiania się wszelkim regulacjom, które nadają status polityki społecznej światopoglądowi bądź praktykom naruszającym ich prawo do prywatności albo wolność sumienia. Wolności obywatelskie przysługują obu stronom sporu... W sytuacjach, takich jak ta, gdzie w grę wchodzi ważne kwestie moralne, w odniesieniu do których ludzie starają się zachować zgodność z własnym sumieniem, rola rządu jest oczywista – to bezwzględna neutralność... Z chwilą gdy rząd ośmiela się «udzielać rady» w tak delikatnej materii, umożliwia to wpływanie na wolne decyzje obywateli. A od wpływania do przymusu już tylko krok”³¹ – mówił dalej kardynał O'Boyle.

Niestety, arcybiskup O'Boyle, podobnie jak wszyscy biskupi, walczył w tej sprawie na dwóch frontach. Z jednej strony przestrzegał rząd przed finansowaniem programów kontroli urodzeń, z drugiej zaś musiał nakłaniać katolików do popierania stanowiska Kościoła: „Katolik, dobrowolnie, przez sam fakt swojej przynależności wyznaniowej, w sprawach wiary i moralności akceptuje oficjalne nauczanie Kościoła. A nauczanie Kościoła w kwestii antykoncepcji jest, moi kochani, jasne i konsekwentne”³². Jako świadectwo tego, że nauczanie Kościoła nie ulegnie w tej sprawie żadnej zmianie, O'Boyle przytoczył słowa papieża Pawła VI: „nie mamy wy-

starczającego powodu, aby normy podane przez papieża Piusa XII, a odnoszące się do tej sprawy, uznawać za przedawnione, a przez to nieobowiązujące”.

Kończąc wygłaszanie homilii, kardynał O’Boyle powiedział: „Jeżeli w przyszłym tygodniu poproszą was, abyście poświęcili jedno ze swych dzieci, aby złagodzić «eksplozję demograficzną», które z nich wybieriecie?... W szczytnej historii tego wspaniałego kraju mieliśmy lepszych przewodników Wielkiego Społeczeństwa niż czterech jeźdźcy sztucznej kontroli urodzeń, aborcji, sterylizacji i eutanazji... To filozofia defetyzmu i rozpacz”³³.

W liście wyrażającym zadowolenie ze sposobu, w jaki przyjęto jego kazanie, O’Boyle wspominał o oburzeniu, jakie wywołała jego wzmianka o Wielkim Społeczeństwie, które przywołał w negatywnym kontekście. Oczywiście nie było to z jego strony zamierzone. Jeśli administracja Johnsona kontynuowałaby dotychczasowy kurs, musiałaby rozwiązać wątpliwości Kościoła co do swoich szczyrych intencji moralnych. Mimo to jednak, O’Boyle wziął sobie do serca krytyczne uwagi w tej sprawie i z kolejnych publikacji kazania usunął wzmiankę o Wielkim Społeczeństwie. Przesłanie w nim zawarte było i tak dostatecznie jasne.

Jesienią 1965 roku Ball, Król i O’Boyle wspólnie opracowywali politykę mającą udaremnić angażowanie się rządu Stanów Zjednoczonych w kwestię kontroli urodzeń. 29 października Ball miał czteropółgodzinne spotkanie z kardynałem w Waszyngtonie, podczas którego przedstawił trzy możliwe do przyjęcia strategie wobec programu kontroli urodzeń. Pierwsza to „pokojowa koegzystencja”, której orędownikiem był, zdaniem Balla, monsignore Hurley i NCWC. Na rzecz przyjęcia takiej polityki argumenty były identyczne z tymi, które za najbardziej przekonujące uznawali liberałowie, czyli współpraca ekumeniczna, pokój obywatelski i uniknięcie niebezpieczeństw związanych z wdrażaniem programu walki z ubóstwem. Realizowanie jej najmniej zaszkodziłoby interesom liberałów związanymi z korzyściami, jakie dawałoby im państwo opiekuńcze, ponieważ w rezultacie usunęłaby ona Kościół z pola walki. Opcja numer dwa była polityką ograniczonego oporu, której orędownikiem był ojciec Hanley. Przeciwwstawiałaby się ona wprowadzeniu w życie rządowych programów kontroli urodzeń, chyba że uchwalono by stosowne przepisy zakazujące stosowania przymusu, chroniące prywatność i zakazujące aborcji oraz sterylizacji. Do obu tych możliwości Ball był nastawiony sceptycznie; uważał, że ruch na rzecz kontroli urodzeń stał się już tak potężny, iż w żaden sposób nie da się już go kontrolować, jeśliby zaś napłynęły do niego fundusze rządowe, praktycznie wymknie się spod wszelkiej kontroli, w tym także instytucji powołanych do jego kontrolowania. Takie same zastrzeżenia miał w stosunku do drugiej możliwości. Przywołał przy tym przykład organizacji Planned Parenthood jako dowód, że prawnie określone środki kontroli, których ustanowienia domagał się Hanley, nawet jeżeli zostają przyjęte na papierze, w praktyce okazują się zupełnie bezużyteczne. W ramach programu Economic Opportunity Planned Parenthood wystąpiła o grant w wysokości dziewięćdziesięciu tysięcy dolarów z przeznaczeniem na tworzenie miejsc pracy w Filadelfii w rejonie zamieszkałym w stu procentach przez ludność murzyńską, a położonym w północno-środkowej części miasta. Ponadto, ludzie zatrudnieni do jego realizacji

nie mieli przeszkolenia medycznego, ponieważ szkolono ich do realizacji programu społecznego Planned Parenthood. Zgodnie z wnioskiem o dotację, „wizytatorzy” przeszkoleni przez Planned Parenthood mieli chodzić po domach swoich „klientów” i „rozpoznawać warunki życia rodzin oraz pozyskiwać informacje niezbędne dla skutecznego planowania przyszłych działań”. Jeżeli dotacje zostałyby przyznane na takich warunkach, zdaniem Balla, nie miałyby sensu oczekiwać, że programy te, niezależnie od sposobów ich kontrolowania, nie będą ingerowały w prywatność i będą pozbawione wszelkiego przymusu.

W rezultacie Ball zaproponował przyjęcie polityki „całkowitego oporu”, wskazując jednocześnie, że niesie ona ze sobą określone trudności i zagrożenia. Całkowity opór będzie strategią trudną do realizacji, ponieważ sprawa kontroli urodzeń stała się miliardowej wartości przemysłem, który nie będzie oszczędził ani czasu, ani pieniędzy, aby kształtować opinię publiczną w taki sposób, żeby zyskać jej akceptację dla finansowania jego produktów przez rząd. Król, który żywił poważne wątpliwości co do efektywności pracy i lojalności personelu NCWC, nie wydawał się zniechęcony ponurym obrazem, który nakreślił Ball. Bez wahania opowiedział się za strategią całkowitego oporu. W liście datowanym na 2 listopada 1965 roku, odpowiadając na zrelacjonowanie przez Balla jego spotkania z arcybiskupem O’Boyleem, Król zgodził się, że „polityka pokojowej koegzystencji, a nawet ograniczonego oporu byłaby stratą czasu i sił, i bezwzględnie zapewniłaby zwycięstwo naszym przeciwnikom. Całkowity opór jest jedynym wyjściem, jakie nam pozostaje”³⁴.

W ciągu następujących dwóch tygodni po zajęciu stanowiska przez Króla, Ball przebywał w Rzymie, gdzie odbył poufne spotkanie z biskupami w sprawie zagrożeń, jakie niesło ze sobą rządowe finansowanie kontroli urodzeń, oraz najlepszych sposobów uporania się z tym problemem. Być może, dlatego że mógł mówić, co myśli, bez obawy nagonki ze strony mediów, przedstawił bardzo cyniczny obraz programu Walki z Ubóstwem. Ustawa Economic Opportunity Act, główna podstawa prawna finansowania programów zwalczania biedy, stała się, zdaniem Balla, „najważniejszą drogą urzeczywistniania rządowej kontroli urodzeń w USA”. Pieniądze kierowano bezpośrednio do ubogich i wykorzystywano je przeciw nim, stosując naruszanie ich prywatności oraz przymus. Jako przykład podał Ball warty dziewięćdziesiąt tysięcy dolarów program zaproponowany przez Planned Parenthood do realizacji w getcie w północnej części Filadelfii.

Kiedy Ball wrócił z Rzymu, miał za sobą nie tylko poparcie najważniejszych biskupów, ale też błogosławieństwo Stolicy Apostolskiej. Zjednanie sobie katolików z administracji prezydenta Johnsona okazało się jednak trudniejsze, niż uzyskanie akceptacji Rzymu. 13 grudnia 1965 roku o 15:45 Ball spotkał się z Sargentem Shriverem, szefem Urzędu Pomocy Gospodarczej (Office of Economic Opportunity), aby omówić z nim powody „zatraskania” biskupów. Nie zwlekając, od razu przeszedł do rzeczy. Oznajmił, że wśród biskupów istnieje szerokie poparcie dla programu zwalczania biedy, ale są oni głęboko niezadowoleni z tego, że program ten jest wykorzystywany do promowania kontroli urodzeń. Następnie zakwestionował legalność rządowego finansowania kontroli urodzeń. Powiedział, że jego

zdaniem, w świetle prawa nie ma możliwości wykorzystywania programu zwalczania biedy do finansowania kontroli urodzeń. Innymi słowy, Shriver działa i działał nielegalnie. W oświadczeniu Balla tkwiła ukryta groźba, że działając w imieniu biskupów, może wytoczyć OEO sprawę sądową, jeżeli okaże się, że Shriver pozostaje głuchy na mniej konfliktowe środki perswazji.

Shriver odpowiedział, że nie obawia się groźb ze strony Kościoła i dał jasno do zrozumienia, że większe potencjalne zagrożenie stanowi dla niego lewica. Dlatego „nie może ryzykować najkrótszego nawet odwleknięcia zaakceptowania wniosków, które czekają na rozpatrzenie”. Shriver jasno oświadczył, że OEO pozytywnie rozpatrzy każdy projekt związany z kontrolą urodzeń przedstawiony przez lokalne komisje programu walki z ubóstwem. Choć brak jakiejkolwiek reakcji ze strony NCWC wobec rozpoczęcia wdrażania programu stworzył precedens, Shriver nie mógł się teraz na niego powołać, nie przyznając się jednocześnie, że jego działania były od początku do końca nielegalne. Oznajmił, że pragnie „zyskać sobie dobrą opinię”, przyjmując do realizacji przed końcem roku jak największą liczbę „wszelkiego możliwego rodzaju” wniosków.

Kiedy Ball zapytał go, czy mógłby się z tym wstrzymać do 1 lutego, Shriver odpowiedział, że nie i dodał, że „naciska na niego” doktor Guttmacher z Planned Parenthood oraz inne osoby, które ubiegają się o dotowanie projektów przewidujących finansowanie aborcji i sterylizacji. Oprócz tego Shriver poinformował Balla, że organizacja Protestants and Other Americans United for the Separation of Church and State wywiera na niego presję, aby zaprzestać dofinansowywania projektów, których sponsorem jest Kościół. Zdaniem POAU, każda forma zaangażowania Kościoła w jakąkolwiek działalność socjalną dotowaną przez rząd jest naruszeniem zasady rozdziału państwa i Kościoła. Shriver odmówił przychylenia się do żądań POAU i przez cały czas trwania rozmowy z Ballem starał się przedstawić jako ktoś, kto usiłuje znaleźć w tej kwestii rozsądną płaszczyznę porozumienia. Było jednak oczywiste, że to, jak on ją pojmuje, uzależnione jest od nacisków, które w tamtym czasie wywierały na niego różne siły polityczne. W sytuacji, kiedy NCWC nie podjęła w tej sprawie żadnej zdecydowanej polityki, stanowisko Shrivera pod wpływem wspomnianej presji przesunęło się zdecydowanie zbyt daleko na lewo od tego, co katolicki biskupi uznawali za akceptowalne.

Ostatnią próbą, jaką podjął Ball, żeby przekonać Shrivera do swoich racji, było powołanie się na odmowę Kongresu, który we wrześniu nie zgodził się przyjąć poprawki Clarka dotyczącej kontroli urodzeń, co, zdaniem Balla, stanowiło czytelny sygnał, że intencją Kongresu jest wykluczenie kontroli urodzeń z programu walki z ubóstwem. Shriver jednak pozostał przy swoim stanowisku, co więcej, przeszedł do ataku, przestrzegając Balla, że im więcej szumu wokół kwestii kontroli urodzeń będzie robił Kościół, tym mniejsze będą szanse, aby działalność i przedsięwzięcia związanych z nim instytucji mogły zostać włączone do projektów realizowanych w ramach rządowego programu zwalczania biedy. Była to raczej mało zawołowana groźba i na niej spotkanie się zakończyło.

Ball wyszedł od Shrivera, zyskując pewność co do dwóch spraw: przede wszystkim, po rozmowie z szefem OEO i jego asystentem uznał, że zgody

na kontrolę urodzeń jeszcze nie ma, a oprócz tego wiedział już ponad wszelką wątpliwość, że Shriver i OEO będą nadal finansowali programy kontroli urodzeń, ponieważ wycofanie się z tego byłoby dla nich większym zagrożeniem politycznym i prawnym niż kontynuowanie tej działalności. Ball wyciągnął z tej sytuacji określone wnioski, a najważniejszy z nich sprowadzał się do tego, że wszelkie dalsze próby perswazji są bezcelowe, a biskupi powinni zastanowić się, czy najlepszą drogą dla urzeczywistnienia ich celów nie powinien być proces sądowy. Wziąwszy pod uwagę sprzeciw Kongresu wobec poprawki Clarka, rozwiązanie takie mogło mieć szanse powodzenia. Oprócz tego Ball uznał, że na początku 1964 roku biskupi przegapili doskonałą ku temu okazję, ale mimo to nie mają innego wyboru, jak tylko przeciwstawić się forsowanym przez OEO programom kontroli urodzeń, ponieważ, „jeśli żadnego oporu przeciwko programom OEO nie będzie, w całych Stanach Zjednoczonych Planned Parenthood będzie prowadziła swoją działalność na koszt społeczeństwa”. Z chwilą kiedy takie programy zostaną uruchomione, ich zakres będzie się stale poszerzał, obejmując aborcję, sterylizację oraz „reglamentację potomstwa”, zakładającą, że każdy obywatel powinien zostać wysterylizowany, chyba że otrzyma od rządu zezwolenie na posiadanie dzieci. Pomysł ten był nagłaśniany w mediach za sprawą ludzi pokroju Williama Shockleya, laureata nagrody Nobla, którą otrzymał za wynalezienie tranzystora, co bardzo szybko wykorzystał jako okazję dla coraz donośniejszego nawoływania do stosowania eugeniki rasowej. Podobnie jak przedtem, także i teraz przeciwnicy Kościoła mieli nad nim przewagę niemal na wszystkich frontach, niemniej reakcja Kongresu na przesłuchanie Balla i kazanie O’Boyle’a dawały powody, by nie tracić nadziei.

Nadzieja ta okazała się płonna i krótkotrwała. Zdaniem Balla, jesienią 1965 roku przed biskupami otworzyła się historyczna okazja, jednak głównie za sprawą celowego opóźnienia sprawy przez prawników NCWC zimą nie podjęto żadnych działań, a Kościół „uczynił historyczny krok w miejscu”. W maju 1966 roku Ball wyraził przekonanie, że „wielu z przerażeniem spojrzy kiedyś na to, co można jedynie określić mianem historycznego zaniedbania”. Z jego punktu widzenia szczególnie irytujący był fakt, że NCWC uciekała przed każdym, najsłabszym nawet przeciwnikiem, „legią kapokowych smoków” – jak napisał w liście do arcybiskupa Króla. Gdyby Kościół zdecydował się przedstawić rządową kontrolę urodzeń jako rzecz zagrażającą prawu do prywatności, miał szansę pozyskania dla swego stanowiska dużej części opinii publicznej. Tymczasem jednak Ball – jak sam stwierdził – prowadził najczęściej jednoosobową krucjatę, a w tym samym czasie ojciec Charles Whelan, z poparciem NCWC, głosił wszem i wobec, że obawy związane z angażowaniem się rządu w kwestię kontroli urodzeń są bezpodstawne i absurdalne. Zdaniem Balla, frakcja Hanleya i Whelana do tego stopnia obawiała się „narzucanie katolickiej moralności” innym, że własnoręcznie otworzyli drzwi przed aborcją, sterylizacją oraz eugeniką rasową – wszystko to w imię pokoju z liberałami. Z coraz bardziej przesyconych gniewem listów Balla skierowanych do Króla na pierwszy plan wybija się uczucie niedowierzania. „Cała ta sprawa rządowej kontroli urodzeń stała się dla mnie czymś podobnym do śmierci. Przyglądasz się jej i nie możesz uwierzyć”.

ROZDZIAŁ 12

WASZYNGTON, LISTOPAD 1965

Panowało poczucie, że „wspólnota miłości” czarnych i białych stała się namacalną rzeczywistością w intymności sypialni.

Sara Evans, *Personal Politics*

Paul Blanshard w swojej autobiografii krytykuje papieża Pawła VI za coś, co nazwał „syndromem starego kawalera”. Najważniejszym przejawem owego syndromu było, zdaniem Blansharda, „dramatyczne wystąpienie na forum Narodów Zjednoczonych w 1965 roku” oraz to, że zamiast przedstawiać kontrolę urodzeń jako sposób na rozwiązanie problemów świata, papież stwierdził, iż w przypadku państw zamożniejszych ich „zadanie polega na tym, aby chleba było wystarczająco dużo na stole całej ludzkości”, nie zaś na promowaniu antykoncepcji, która prowadzi do „zmniejszenia liczby biesiadników przy stole życia”. „Papież miał nawet śmiałość podtrzymać swe dogmatyczne stanowisko, kiedy pojechał do Indii” – napisał dalej Blanshard¹.

W listopadzie 1965 roku, tydzień przed Konferencją w Białym Domu, która stanowiła część prezydenckiej propozycji przedstawionej przez Lyndona Johnsona wiosną 1965 roku w przemówieniu wygłoszonym na uniwersytecie Howarda, i mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Bill Ball namawiał Sargenta Shrivera, aby nie włączać kontroli urodzeń do programu walki z ubóstwem, koalicja sześćdziesięciu przedstawicieli nowojorskich Kościołów oraz organizacji działających na rzecz praw obywatelskich zorganizowała własną konferencję, domagając się, aby kwestia „trwałości rodziny” została wykreślona z planu zbliżającego się spotkania w Białym Domu. Inicjatywie tej przewodzili Benjamin Payton, murzyński socjolog i duchowny, oraz Robert W. Spike, szef Komisji ds. Religii i Rasy Krajowej Rady Kościołów. Nagle okazało się, że czołowe osobistości ruchu na rzecz praw

obywatelskich, które wiosną z takim entuzjazmem powitały inicjatywę Johnsona, teraz zaczęły zmieniać zdanie.

Floyd McKissick, nowy dyrektor CORE, powiedział: „Najważniejsze zastrzeżenie, jakie mam wobec tego raportu, polega na tym, że zakłada on, iż wszyscy w Ameryce wartości amerykańskiej klasy średniej uważają za słuszne”. McKissick mówił dalej, najwidoczniej nie zdając sobie sprawy, że Moynihan wychowywał się w rozbitej rodzinie: „Moynihan uważa, że wszyscy powinni mieć taką rodzinę, jak jego. Poza tym uwypukla negatywne strony Murzynów, zdając się mówić, że wszystko to wina jednostki; jednak ten przeklęty system naprawdę wymaga zmian”².

Clarence Mitchell z waszyngtońskiego biura NAACP była przeciwniczką raportu, ponieważ „zakłada się w nim, że naprawa murzyńskiej społeczności powinna postępować od wewnątrz”³. W gronie krytyków uczestniczących w spotkaniu, które odbyło się 30 października w głównej siedzibie NAACP w Waszyngtonie, był Whitney Young, który wiosną wyraził swój pozytywny stosunek do planów prezydenta, oraz młody waszyngtoński aktywista Marion Barry, szybko wspinający się po szczeblach kariery, czołowa postać ruchu praw obywatelskich i specjalista od pozyskiwania rządowych funduszy – człowiek, który pięć lat później zyskał wątpliwy rozgłos, kiedy już jako burmistrz Waszyngtonu został aresztowany przez agentów federalnych za posiadanie kokainy. Jeśli wziąć pod uwagę, jaki obraz jego życia seksualnego wyłonił się podczas procesu, trudno się dziwić, że Barry sprzeciwiał się uzależnieniu pomocy dla Murzynów od „trwałości rodziny”. Gdyby takie kryterium wprowadzono, jest mało prawdopodobne, aby Barry dostał z rządowych pieniędzy choćby jednego centa.

Jednak z tej perspektywy patrząc, gdyby kryterium to było bezwzględnie przestrzegane w odniesieniu do ludzi ubiegających się o dotacje, wątpliwe jest, czy ktokolwiek z nich by je otrzymał. Barry nie był tu żadnym wyjątkiem od zasady, ale jej potwierdzeniem. Członkowie ruchu na rzecz praw obywatelskich w raporcie Moynihana dopatrzyli się próby zamachu na ich swobody seksualne. I głównie o to chodziło. Nie mogli zmierzyć się z tym w sposób otwarty i uczciwy, ponieważ omawiane problemy w dużej mierze dotyczyły ich samych. Ostatecznie ruch praw obywatelskich postanowił wycofać się z wszelkich inicjatyw mających jakikolwiek związek z moralnością seksualną, wystąpił za to o pozyskanie rządowych pieniędzy. Oprócz wniosku, aby kwestia trwałości rodziny w ogóle nie była poruszana, zwrócili się do prezydenta o utworzenie Funduszu Rozwoju Ekonomicznego na rzecz Równych Praw w Ameryce (Economic Development Budget for Equal Rights In America), który miał kosztować podatników zaledwie trzydzieści dwa miliardy dolarów (mówimy o wartości, jaką miały one w roku 1965) rocznie. To posunięcie utwierdziło Johnsona w przekonaniu, że ruch potrafi jedynie krzyczeć i narzekać na biały rasizm, wyciągając rękę po rządowe pieniądze, które ten ma im wypłacać dla uspokojenia sumienia. W swoim artykule z 1967 roku Daniel Patrick Moynihan, podsumowując sprawę sporządzonego przez siebie raportu, dał wyraz temu, że jego stosunek do ruchu praw obywatelskich ma charakter ambiwalentny. Z jednej strony

stwierdził, że „krajowi potrzebna jest liberalna lewica” pełniąca rolę „świeckiego sumienia”, z drugiej jednak obwiniał liberałów o zaprzepaszczenie szansy poprawienia losu pokrzywdzonej społeczności murzyńskiej: „przed liberałami otworzyła się niepowtarzalna okazja i tu właśnie całkowicie zawiedli”⁴. Dlaczego tak się stało, tego Moynihan nie wyjaśnia, analizując to jednak z perspektywy czasu dostrzega się wyraźnie, że ruch praw obywatelskich był mocno uwikłany w to samo, co Moynihan krytykował w czarnych gettach. W roku 1965 ostatnią rzeczą, o której chcieli słyszeć Martin Luther King jr. i podobni mu ludzie, były społeczne konsekwencje nagannych zachowań seksualnych.

W artykule zamieszczonym w „Commentary” Moynihan stwierdził, że Robert W. Spike odegrał „decydującą” rolę w zdyskredytowaniu poglądu, wedle którego postęp i poprawa sytuacji czarnych jest uzależniona także od trwałości rodziny: „Stosunek liberalnej lewicy do kwestii czarnej rodziny był rozstrzygający (reakcja protestantów była tylko tego następstwem). Nie mieli żadnego. Nikt nie zamierzał mówić w taki sposób o biednych ze swojej społeczności”⁵.

Rok po odrzuceniu Raportu Moynihana, Spike został znaleziony martwy we właśnie wyświęconym budynku duszpasterstwa akademickiego w Columbus, Ohio. Oględziny wykazały, że jego śmierć była następstwem ciężkiego pobicia. Jak się okazało, Spike był homoseksualistą, a zamordował go człowiek, którego podwiózł, kiedy jechał do miasta na uroczystość poświęcenia budynku. W książce, która ukazała się w 1965 roku, Spike mówił o duchowej kondycji ludzi swojego pokolenia i co za tym idzie, także swojej własnej. „Upominają się o nich ich grzechy” stwierdza⁶. I pisze dalej: „Od czasu zniesienia niewolnictwa, Kościoły oraz ich wierni nie mieli takiej świadomości winy oraz potrzeby działania, jak w ostatnich miesiącach”⁷. W artykule, który opublikowano w lutym tego roku, gdy zginął, Spike omawiał okoliczności rozkwitu ruchu praw obywatelskich w latach sześćdziesiątych, tworzonego przez „dotąd cierpiącą i milczącą murzyńską ludność” oraz „licznych białych, prześladowanych poczuciem winy”. Najważniejszym powodem krytycznego stosunku Spike’a do Raportu Moynihana jest kwestia „trwałości rodziny”: „nic dziwnego, że w jego raporcie jest tyle niechęci do czarnych. Nieprawdziwe uogólnienia dotyczące białych i czarnych rodzin nie są uzasadniane żadnymi innymi wyznacznikami trwałości rodziny, oprócz obecności w niej ojca”⁸. Patrząc na to z perspektywy czasu, nietrudno zauważyć, że podłożem zarzutów Spike’a było prześladowające go własne poczucie winy, gdyż wiódł podwójne życie; homoseksualisty i głowy domu. Jasne jest, że w dziedzinie własnego życia seksualnego oczekiwał wymiernych korzyści wynikających z „rewolucji ludzkich swobód”, której jednak zarzuca, że najpierw mówi ludziom, że są wolni, później zaś „pociąga za niemal niewidoczne sznurki, które nimi kierują”⁹.

Shelby Steel w *Content of Our Character* podaje stereotypowe i nieprzekonujące wytłumaczenie idei „białej winy”. Nieprzekonujące z kilku powodów, ale przede wszystkim dlatego, że czas pokazał, iż jest prostsze wytłumaczenie tego zjawiska. Wydaje się, że brzytwa Ockhama znajduje zastosowanie także w sprawach natury moralnej. Spike, z pomocą ludzi takich jak Paul Tillich, przyjął za swoje

wartości głoszone przez modernistów, a stało się to prawdopodobnie pod koniec lat czterdziestych, kiedy został pastorem Judson Memorial Church w Greenwich Village i zaczął przestawać z Jackiem Kerouacem, Allenem Ginsbergiem oraz innymi twórcami beatu. Spike przez pewien czas prowadził podwójne życie homoseksualnego duchownego, to zaś było dla niego źródłem poważnych osobistych niepokojów i wewnętrznego cierpienia.

We wspomnieniach opublikowanych w 1973 roku Paul, syn Spike'a opisuje niełatwe życie swego ojca i czyni ciekawe uwagi na temat związku między aktywnością społeczną a niespokojnym sumieniem. Paul pisze, że ojciec powiedział mu: „Baldwin i inni byli pierwszymi, którzy powiedzieli nam: jesteś człowiekiem! Mamy poczucie osobistej winy i osobistej odpowiedzialności za odmawianie murzyńskim obywatelom pełni praw i sprawiedliwości, czego skutkiem było pogorszenie się stosunków rasowych do stanu, w jakich znalazły się wiosną 1963 roku”¹⁰.

Syn Spike'a krytykuje udział białych w Marszu na Waszyngton, który odbył się wiosną 1963 roku, gdyż zachowywali się, jakby „udręki czarnych działały na nich jak narkotyk”, ale nie wyjaśnia, dlaczego osoby tak aktywnie upominające się o prawa dla Murzynów, w większości przypadków prześladowało poczucie „białej winy”. Robert Spike mówił jednak jasno, że ruch praw obywatelskich jest tylko częścią większej rewolucji moralnej, o korzeniach sięgających beatnikowskiej kultury końca lat czterdziestych, z którą młody wówczas duchowny z Ohio zetknął się, kiedy został pastorem w Greenwich Village. Paul napisał o ojcu: „Jego zdaniem, prawa obywatelskie są tylko jednym z elementów zakrojonej na bardzo szeroką skalę społecznej, technologicznej, seksualnej oraz moralnej rewolucji”¹¹. „Działając na rzecz wyzwolenia czarnych Amerykanów, sam stał się wolny. ... Walka o prawa obywatelskie daje Kościołowi kolejną szansę postępowania w sposób «chrześcijański» i nie oznacza to ciasnoty poglądów ani pruderii zachowań. Dla Kościoła protestanckiego w Ameryce może to być szansa ostatnia”¹². Z tego, co pisze jego syn, wynika jasno, że zdaniem Spike'a ruch praw obywatelskich jest tylko częścią ogólnej transformacji: „wojujący pastor z Judson napisał wiele artykułów dla krajowej prasy, ciężko pracował na rzecz ruchu antywojennego oraz ruchu praw obywatelskich i jest chyba kluczową postacią akcji reformowania przepisów aborcyjnych w stanie Nowy Jork”¹³.

Źródło poczucia winy Roberta Spike'a znacznie łatwiej zlokalizować niż czynią to standardowe wyjaśnienia „białej winy” przedstawiane przez ludzi pokroju Shelby'ego Steele'a:

W latach sześćdziesiątych ... poczucie winy u białych stało się tak ewidentne, że widać je było u konkretnych ludzi. W tamtym czasie postrzegałem to jako znaczącą utratę autorytetu. A tam, gdzie biali stracili, czarni zyskali. Nie możesz odczuwać wobec kogoś poczucia winy, nie umacniając go. W ten sposób biali stali się nagle całkowicie bezbronni i jako czarny miałeś prawo to wykorzystać. W istocie, czarna siła prawie tego od ciebie żądała¹⁴.

Spike był homoseksualistą, który i jako duchowny, i jako ojciec rodziny prowadził podwójne życie. Sprawa Murzynów była dla niego narzędziem do usprawiedliwienia swoich seksualnych słabości. To samo czynili ludzie z warstwy waspów, odkąd zaczęli finansować Harlemski Renesans. To wystarczy, aby rozbudzić poczucie winy. Ale chodzi tu także o coś jeszcze. Biali anglosascy protestanci odkrywali dla siebie własne wersje „czarnych uciech”, a jednocześnie wykorzystywali program walki z ubóstwem do ukrytego eugenicznego ataku, którego celem było zmniejszenie przyrostu naturalnego czarnych, oraz udaremniania wszelkich inicjatyw, takich jak Raport Moynihana, których celem było umocnienie murzyńskiej rodziny. Biorąc to wszystko pod uwagę, Spike oraz członkowie Krajowej Rady Kościołów byli winni czynów, które poruszyłyby nawet najbardziej zatwardziałe sumienia.

Nowoczesność oznacza wyzwolenie seksualne. Wyzwolenie seksualne rodzi poczucie winy. Dla tych, którym obca jest skrucha, jedyny sposób, żeby jakoś uporać się z wyrzutami sumienia, to oddać się działalności społecznej, która je uśmierza. Zaangażowanie się w ruchy społeczne, takie jak ruch praw człowieka, ruch proaborcyjny czy ruch na rzecz równych praw dla homoseksualistów, pozwala uciszać głos sumienia. Stosunki między liberalną lewicą a przywództwem ruchu praw obywatelskich były rodzajem symbiozy. Poczucie winy, wynikające z realizowania celów i planów lewicy, które zawsze wiązały się z jakąś formą seksualnego wyzwolenia, łagodziło zaangażowanie się w walkę o „swobody” dla Murzynów, to zaś z kolei oznaczało niezmiennie jakiś wariant eugenicznej sterylizacji, której celem było zmniejszenie przyrostu naturalnego czarnych oraz osłabienie ich siły politycznej będącej jego wypadkową. Paul Spike powiedział o swoim ojcu: „Działając na rzecz wyzwolenia czarnych Amerykanów, sam stał się wolny”. Uczestnictwo w słusznej polityce rasowej pozwalało mu usprawiedliwiać przed samym sobą konkretne seksualne występki, których się dopuszczał. Dotyczyło to zwłaszcza jego homoseksualizmu. Walka o wolność oznaczała, że jego sumienie momentalnie uwalniało się od brzemienia, którego źródłem było prowadzenie podwójnego życia. Działalność społeczna na rzecz Murzynów była środkiem znieczulającym, który łagodził obciążone seksualnymi występkami sumienia ludzi liberalnej lewicy. Raport Moynihana zachwiał istotą owej skomplikowanej psychicznej równowagi, zagroził ujawnieniem seksualnej genezy popierania przez liberałów sprawy mniejszości murzyńskiej oraz mechanizmu, który sprawiał, że dzięki poczuciu winy białych, czarni wymuszali kolejne ustępstwa na swoich seksualnie wyzwolonych sojusznikach. Nie wolno było dopuścić, aby to wyszło na jaw. W rezultacie, liberałowie i lewica wspólnie przeciwstawili się koncepcji promowania trwałości rodziny, czego nieuchronnym skutkiem było szerzenie się w murzyńskich rodzinach zjawisk i zachowań patologicznych. Liberałowie postanowili utrwalić stan istniejący w getcie i wykorzystać je jako bastion obrony seksualnego wyzwolenia.

Przywództwo ruchu praw człowieka nie było tutaj oczywiście wyjątkiem. Oni również podlegali tym samym prawom moralnym; łatwo wykazać na konkretnym przykładzie, że angażowali się w sprawę wyzwolenia seksualnego równie

głęboko, jak liberalna lewica. Bayard Rustin, podobnie jak Spike, był homoseksualistą. Rustin, bliski współpracownik A. Philipa Randolpha, przewodniczącego Brotherhood of Sleeping Car Porters i najbardziej znanego czarnego przywódcy, był wcześniej członkiem Związku Młodzieży Komunistycznej, a na początku lat sześćdziesiątych został skazany za uprawianie seksu z dwoma mężczyznami w zaparkowanym samochodzie. Czarni, jak widać, również potrzebowali solidnego oparcia moralnego, aby uspokoić swoje sumienia, dokładnie tak samo, jak biali. W rezultacie z równą gorliwością przeciwstawiali się wszelkim inicjatywom, zakładającym konieczność odnowy obyczajów. Kiedy w przywództwie czarnych do głosu zaczęli dochodzić radykałowie, mniej skrajnie nastawieni czarni przywódcy woleli zachowywać się biernie, ponieważ seksualnie odbiegali od normy i zdawali sobie sprawę, że radykałowie o tym wiedzą.

Dobrym tego przykładem jest sytuacja, w jakiej znalazł się Martin Luther King. W 1965 roku King poleciał do Miami, aby uczestniczyć w finansowanym przez Fundację Forda szkoleniu umiejętności przywódczych, które przeznaczone było dla czarnoskórych duchownych. Większość czasu King spędził zamknięty w hotelowym pokoju, być może z powodu konfliktu, który omówimy poniżej. Jednym z zaproszonych mówców był Daniel Patrick Moynihan, którego raport King poparł kilka miesięcy wcześniej. W liście do jednego z kierowników Fundacji Forda Moynihan napisał później, że na spotkaniu panowała „skrajnie wroga atmosfera”. Dodał też: „po raz pierwszy w życiu znalazłem się w otoczeniu przesyconym czymś wręcz bliskim szaleństwa... Przewodniczenie zebraniu spoczywało w rękach nieomal obłąkanych czarnych radykałów, którzy przez cały czas wygłaszali nieprawdy (o mnie, o Stanach Zjednoczonych, o prezydencie, o naszej historii, etc. etc.) bez jednego głosu sprzeciwu. King, Abernathy i Young siedzieli tam przez cały czas, całkowicie nie wykazując chęci (przynajmniej w mojej obecności), aby powiedzieć choćby słowo w obronie nieużywania przemocy, integracji i unikania konfliktów”¹⁵.

King, który wiosną poparł inicjatywę prezydenta, nie mógł uczynić tego samego teraz, ponieważ, jeśli chodzi o jego życie seksualne, on także miał coś do ukrycia. W rezultacie czarnoskórzy przywódcy skapitulowali przed radykałami, a ruch praw człowieka, zamiast zrezygnować z seksualnego wyzwolenia, wybrał drogę utrwalania patologii występujących w murzyńskich rodzinach. Garrow mówi jasno, że reputacja Kinga jako kobieciarza była powszechnie znana w przywództwie SCLC, a także poza nim. Na dowód tego przytacza artykuł, który ukazał się jeszcze w latach pięćdziesiątych na łamach poczytnego krajowego dziennika czarnej mniejszości „The Pittsburgh Courier”, w którym ostrzega się „znanego duchownego z głębokiego Południa, człowieka, który za sprawą swojej walki o prawa obywatelskie trafił na pierwsze strony gazet”, żeby „uważał, co robi”. Jak pisze Garrow: „gazeta ujawniła, że biali segregacjoniści wynajęli detektywów.. w nadziei «wywołania skandalu, który wywoła przyłapanie go w hotelowym pokoju z kobietą niebędącą jego żoną, podczas jednego z jego wyjazdów do miast na północy kraju»”. Dlatego właśnie King nie mógł przeciwstawić się oczernianiu Moynihana na spotkaniu duchownych w Miami. W kwestiach seksualnych, w dokładnie tych

samych ich aspektach, które podnosił Raport Moynihana, King nie mógł się wypowiadać. Zbyt wiele miał na sumieniu. Radykałowie doskonale znali jego słabość i wykorzystali ją z korzyścią dla siebie.

Do kwestii seksualności King miał bardzo ambiwalentny stosunek. Z jednej strony, jeśli spotykał się z zarzutami, próbował usprawiedliwić swoje zachowania. Kiedy przyjaciele podjęli kiedyś temat, jak pisze Garrow, „jego kompulsywnego seksualnego atletyzmu”, King odpowiedział: „Przez dwadzieścia pięć do dwudziestu siedmiu dni w miesiącu nie ma mnie w domu. Pieprzenie się jest formą rozładowywania napięcia”¹⁶. Publicznie jednak King głosił chrześcijańskie poglądy na seks. Podczas jednego z kazań wygłoszonych w kościele baptystów powiedział:

Seks jest głęboko uświęcony, o ile właściwie jest wykorzystywany a... małżeństwo jest największym przywilejem człowieka w tym oto sensie, że przez nie i w nim Bóg daje człowiekowi sposobność wspomżenia Go w Jego stwórczym dziele. Dlatego w żadnym razie seksu nie wolno nadużywać w sensie nieprzeprzeganego związanego z nim ograniczeń, jak czyni się to we współczesnym świecie¹⁷.

Właśnie ów rozdźwięk między jego życiem prywatnym a tym, co głosił publicznie, wystawiał Kinga na niebezpieczeństwo, że jeśli radykałowie zechcą, mogą postawić mu zarzut hipokryzji. J. Edgar Hoover, stojąc na przeciwległym skraju politycznego spektrum, stosował podobne formy szantażu, co było źródłem stałego niepokoju zarówno dla samego Kinga, jak i dla jego zwolenników. Niewiele było trzeba, aby tego rodzaju zarzuty postawili mu ludzie z jego własnego ruchu. Nic więc dziwnego, że wolał zachować milczenie.

King w swoich kazaniach bardzo często, zamiast zająć jasne stanowisko i opowiedzieć się albo za opcją chrześcijańską, albo poglądami zwolenników wyzwolenia seksualnego, dawał wyraz rozterkom z życia prywatnego, które wynikały z antynomii istniejącej między jego skłonnościami a przekonaniem: „Ponieważ są w nas dwa «ja», wojna domowa toczy się w duszy nas wszystkich” – powiedział w kościele Ebenezer. „To jest wewnętrzna schizofrenia... Doświadczamy jej wszyscy” – oznajmił w innym kazaniu. „Bywa, że każdy z nas ma poczucie, że jest w nim doktor Jekyll i mister Hyde”. Jednak, „Bóg nie sądzi nas na podstawie oderwanych od siebie incydentów lub poszczególnych błędów, które popełniamy, lecz bierze pod uwagę całokształt naszego życia”¹⁸.

Nic dziwnego, że to, co nazwane zostało teorią wyboru podstawowego, znalazło uznanie Kinga. Jest ona pociągająca dla ludzi, którzy nie potrafią kontrolować swoich złych nawyków, ale też dla tych, którzy czują się wyalienowani i zagrożeni z powodu prowadzenia podwójnego życia. King miał potrzebę wspomnienia o swoim wewnętrznym konflikcie w wygłaszanych przez siebie kazaniach, a oprócz tego interesowały go rozmaite teorie, dzięki którym mogłyby usprawiedliwić i uzasadnić swoje postępowanie. Garrow przytacza wypowiedź osoby, która podkreśla, że King „chciał poznawać różne systemy myślenia o Bogu, które mogłyby powiązać dla usprawiedliwienia i zaspokajania swoich skłonności

– skłonności ukształtowanych przez jego doświadczenia”. Kiedy zapoznał się z teoriami Schleiermachera, który „podkreśla prymat doświadczenia nad wszelkim zewnętrznym autorytetem”, King napisał do jednego ze swoich dawnych profesorów z seminarium, że Schleiermacher „trącił strunę, której dźwięk pobrzmiwa także w moim doświadczeniu”¹⁹.

Garrow zauważa też, że uganianie się Kinga za kobietami było stałym powodem napięć w jego małżeństwie i dodaje, że w okresie poprzedzającym jego śmierć było ono bliskie zerwania i zakończenia rozwodem. Jeden ze współpracowników Kinga powiedział: „Gdyby ten człowiek żył, jego małżeństwo by nie przetrwało, wszyscy tak uważają”²⁰. Kinga ciągnęło w dwie, skrajnie sobie przeciwne strony, a zjawisko to zostało niezwykle precyzyjnie opisane w Raporcie Moynihana. King jako osoba publiczna walczył o zniesienie segregacji na Południu, ale ten sam King jako osoba prywatna upodabniał się do nieobecnego, seksualnie nieodpowiedzialnego ojca, co zdaniem Moynihana było głównym powodem społecznych patologii występujących w gettach Północy.

Trzy jego związki rozwinęły się do poziomu czegoś więcej niż przypadkowych jednodniowych przygód; przez niemal dwa ostatnie lata King coraz bardziej zbliżał się do jednej z tych kobiet, z którą widywał się prawie codziennie. Właśnie ten związek, bardziej niż małżeństwo, stawał się emocjonalnym ośrodkiem życia Kinga, co jednak nie zakończyło jego incydentalnych romansów, będących stałym elementem jego podróży²¹.

W konsekwencji King był coraz bardziej rozdarty wewnętrznie i coraz mniej zdolny zapanować nad ruchem, który dryfował w kierunku stosowania przemocy oraz rasowego separatyzmu. Moynihan wspomina, że King pod koniec życia „ciągle rozliczał się z samym sobą”. Zarówno Stanley Levinson, jak i Coretta, żona Kinga, mówili o nim, że „dręczyło go poczucie winy”. William A. Rutheford, biznesmen z Chicago i współpracownik Kinga w SCLC, wspomina SCLC jako „bardzo hałaśliwe miejsce” i twierdzi, że w ruchu jako takim panowały dość sprosne obyczaje. Jak pisze Garrow:

Pierwszym wstrząsem były dla Rutheforda doniesienia z Atlanty o przyjęciu na które sprowadzono prostytutkę, a oprócz tego próbowano zgwałcić siedemnastoletnią sekretarkę z SCLC. Rutheford poruszył ten temat na zebraniu kierownictwa, a wtedy „wszyscy ryknęli śmiechem... King również się śmiał, co było kolejnym odzwierciedleniem „bardzo swobodnego podejścia do seksu” w SCLC oraz panującego tam „prawdziwie obscenicznego poczucia humoru”²².

Prace naukowe i wspomnienia poświęcone osobom działającym w ruchu praw obywatelskich potwierdziły, że zachowanie Kinga było typowe dla ludzi z SCLC oraz całego ruchu. Sara Evans w *Personal Politics* szuka korzeni ruchu feministycznego i odnajduje je w wyzwoleniu seksualnym realizowanym w praktyce przez członków ruchu praw obywatelskich latem 1964 roku Zdaniem Evans: „ruch

biernego oporu oraz przejazdu wolności wywarły elektryzujący wpływ na liberalną kulturę północy kraju”, a wskutek tego „dzieci liberałów i radykałów z Północy” z „żarliwym oddaniem” dołączyły do ruchu²³. Jak żarliwe ono było, dowiadujemy się z relacji białych kobiet, które zebrała Evans. Według jednej z nich:

Wszystko obracało się wokół seksu – czarni mężczyźni z białymi kobietami – to nie był tylko seks, to była także wymiana poglądów i obaw, oraz emocjonalne wsparcie... Moją seksualność na mój własny użytek potwierdzili czarni mężczyźni, nigdy przedtem tego nie doświadczyłam. W białym społeczeństwie uważano, że jestem za duża... Więc zawsze musiałam strasznie się starać, żeby być atrakcyjną dla białych mężczyzn... Czarni mężczyźni... uważali, że jestem seksowna... a ja bardzo tego potrzebowałam²⁴.

Obie strony tego seksualnego równania „były głodne seksualnego potwierdzenia i zrozumienia”²⁵. I to do tego stopnia, że z perspektywy czasu określenie Martina Luthera Kinga „wspólnota miłości” nabrało całkowicie nowego znaczenia. „Pokolenie, które zachłysnęło się ideami zaczerpniętymi z teologii egzystencjalnej i filozofii, odmieniło koncepcję „wspólnoty miłości”, przekształcając ją w przeświadczenie posiadające moc przeobrażania ludzkich relacji... Panowało poczucie, że «wspólnota miłości» czarnych i białych stała się namacalną rzeczywistością w intymności sypialni”²⁶. Evans podaje, że pewien murzyński przywódca powiedział o białych ochotniczkach, że „większość z nich spędziła to lato na plecach, oddając się nie tylko pracownikom SNCC, ale każdemu, kto przyszedł... tam, gdzie byłem szefem projektu, w ciągu trzech tygodni wyrzuciliśmy z zespołu białe kobiety, gdyż chciały puszcząć się w całym mieście”. Zdaniem Evans, „zawsze wyzierało poczucie winy, a za nią czaił się gniew”²⁷. Gniew ten z kolei dał początek feminizmowi, przepisom aborcyjnym, aktywizmowi homoseksualistów, akcji afirmatywnej i całej kulturze buntu podsycanego poczuciem winy, wynikającym z prowadzonego życia seksualnego oraz rozmaitych posunięć, które w rezultacie dawały powody do szantażu.

Sytuacja ta znalazła swoje apogeum jesienią 1964, po zakończeniu kampanii na rzecz rejestracji wyborców. W listopadzie tegoż roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Daniel Patrick Moynihan obudził się w środku nocy z gotowym pomysłem nowego ukierunkowania ruchu praw obywatelskich, Stokely Carmichael, podczas wyjazdu edukacyjno-rekreacyjnego dla pracowników SNCC, zapoznawał swoje białe wielbicielki ze swymi poglądami na miejsce kobiet w ruchu. Realizował w ten sposób procedurę (numer 24), której szczegóły przedstawiono na zebraniu. Dokument zatytułowany był „Procedura SNCC (Kobiety w Ruchu)”; nazwiska jego autorek (Casey Hayden, przewodnicząca Jane Fondy w roli żony Tima, oraz Mary King, której mąż zamordował później Allarda Lowensteina, napisały go po dyskusji, jaką przeprowadziły z Mary Valerą) „na ich prośbę zostały zatajone”. Po całym dniu zajadłych sporów i dyskusji, Carmichael zabrał gromadkę swych wielbicielek i butelkę wina na nabrzeże nad Zatokę Meksykańską. Zapytawszy je retorycznie o pozycję kobiet w ruchu, sam sobie odpowiedział, mówiąc: „jedyną pozycją kobiet w SNCC jest pozycja wypięta”²⁸.

Evans pisze dalej, że „docinek Carmichaela przez większość tych, którzy to słyszeli, został odebrany jako świetny żart. Nawiązywał do seksualnych wy-czynów z poprzedniego lata – do wszystkich młodych białych kobiet, które miały ponoć spędzić tamto lato «na plecach»”²⁹. Mary King, chociaż nie zgadza się z większością ocen i opinii wyrażanych przez Evans, uważa, że uwaga Carmichaela w tamtym czasie była rzeczywiście śmieszna. „Wszystkie pękałyśmy ze śmiechu” – napisała w swoich wspomnieniach.

Śmieszna czy nie, uwagę tę często uważa się za początek otwartej wojny między płciami, której nadano nazwę ruchu feministycznego. Kobiety dobrze odrobiły lekcję. Dla wymuszania ustępstw w oparciu o poczucie seksualnej winy miały nawet lepszą pozycję niż czarni. Evans odbierała nauki z pierwszej reki. Opisuje jedną z konferencji, podczas której „Polityka moralizowania osiągnęła kolejne wyżyny, gdy moralizm klasy średniej zderzył się z moralnością słusznego gniewu... Za każdym razem, kiedy konferencja kapitulowała przed żądaniami czarnych, większość białych witała to z entuzjazmem w demonstracyjnej aprobacie dla oskarżeń, które na nich rzucano”³⁰.

Mary King nie stara się zasiać niezgody w poprawnej politycznie koalicji feministek i czarnych; jednak fakty przytoczone w jej książce wskazują, że źródłem feminizmu było seksualne wykorzystywanie kobiet praktykowane w ruchu obrony praw obywatelskich – i pod tym względem ona i Sara Evans są zgodne. King uważa, że kontakty seksualne z przedstawicielami innej rasy były podłożem czarnego separatyzmu, ponieważ od Murzynek, które pracowały w ruchu, odchodziło wielu ich dotychczasowych partnerów, a wszystko to za sprawą zbyt dużej liczby łatwo dostępnych białych liberałek lekkiego prowadzenia się.

To szybko stało się powodem napięć między czarnymi weterankami ruchu a białymi kobietami z SNCC, ponieważ Murzynki dostrzegały, że białe ochotniczki odczuwają pociąg do czarnych członków personelu. Pożądanie to było intelektualnie nie do przyjęcia, ale psychologicznie dla niektórych mężczyzn było nie do odparcia. Często zastanawiałam się, czy sprzeciw wobec tej sytuacji nie wywoła fali czarnego nacjonalizmu, tak jak to miało miejsce w SNCC po listopadowym zebraniu w Waveland w 1964 roku. Czarni mężczyźni, nagle mający kontakt z dużą liczbą białych ochotniczek – w sytuacji gdy wielu miejscowych po raz pierwszy w życiu rozmawiało z białą kobietą jak równy z równym – niespodziewanie uzyskali rzeczywistą albo hipotetyczną możliwość przełamania starego tabu. Murzynki, które były tam zatrudnione jako sekretarki i szefowe projektów, przez cały dzień pracując z czarnymi kolegami ramię w ramię, odkryły, że po godzinach pracy niektórzy z nich szukają towarzystwa białych ochotniczek³¹.

„Nasze życie przeczyło konwencjonalnej moralności”³² – podsumowuje Mary King. „Wolność i wyzwolenie były ideałami, o które trzeba walczyć i je urzeczywistnić” – pisze Evans. Żadna z nich nie dostrzegła jednak konsekwencji owej „wolności” od moralnego prawa, zwłaszcza wśród ludzi, którzy mieli być jej beneficjentami. Główną ofiarą tego przedsięwzięcia byli sami Murzyni. Kiedy

podsekretarz Moynihan zaproponował dokonanie wyboru między uzdrowieniem opartym na odnowie moralnej a dalszym rozpadem i zepsuciem, lewica wybrała to drugie jako sposób ocalenia seksualnej rewolucji. W ciągu lat, które upłynęły od chwili, kiedy ruch praw obywatelskich podjął taką decyzję, liczba nieślubnych murzyńskich dzieci wzrosła z dwudziestu procent do siedemdziesięciu. Sytuacja, którą Moynihan w roku 1965 przedstawił jako katastrofalną dla czarnych, stała się normą w całym amerykańskim społeczeństwie; wskaźnik liczby nieślubnych dzieci wynosi dzisiaj dwadzieścia jeden procent. Przywództwo ruchu praw obywatelskich, również głęboko uwikłane w naganne zachowania seksualne, zgodziło się na ten wybór. Zamiast zrezygnować z rewolucji seksualnej i pieniędzy, które otrzymywali na organizowanie eugenicznych kampanii wymierzonych we własnych pobratymców, woleli skazać czarną biedotę na dalsze zamieszkiwanie w gettach, a odwracając wzrok od własnej degradacji seksualnej, koncentrować uwagę narodu na białym rasizmie jako *radix malorum*. Nawet ci spośród czarnych, którzy korzystają z pieniędzy wypłacanych przez rząd dla uspokojenia sumienia – gdyż do tego właśnie sprowadza się w praktyce akcja afirmatywna – zdają się grzęznąć w jałowym i szkodliwym dla nich obrazie samych siebie jako bezradnych ofiar.

Na koniec okazuje się, że feministki mimo wszystko miały rację. Przynajmniej jeśli chodzi o ruch praw obywatelskich, to, co polityczne, wynikało z tego, co osobiste. Zarówno biali, jak i czarni przywódcy zbyt wiele zainwestowali w sprawę seksualnego wyzwolenia, aby zdobyć się na uczciwy ogląd patologii getta jako przyczyny rozpadu rodziny. Biała lewica zawsze zabiegała o promowanie Murzynów jako wzorca seksualnego wyzwolenia. Z wielu względów jedynie to ją w Murzynach interesowało. Propagowanie murzyńskiej dekadencji jako zbliżenia do natury i tego, co „prymitywne”, było najlepszym sposobem doprowadzenia do przewartościowania wszystkich wartości oraz upadku chrześcijańskiego etosu Zachodu.

ROZDZIAŁ 13

LOS ANGELES, 1966

Pod koniec marca 1966 roku Thomasa Mertona przywieziono do szpitala św. Józefa w Louisville na operację dwóch kręgow kręgosłupa. Rozkoszując się podczas swej rekonwalescencji możliwością leżenia na plecach i nieodczuwania bólu, sześć dni po operacji, ostatniego dnia marca, Merton podniósł wzrok i zobaczył, że do sali weszła uczennica szkoły pielęgniarskiej. Powiedziała, że przyszła, żeby mu przynieść gąbkę do kąpieli. Była od niego o trzydzieści lat młodsza i choć zakazano jej go niepokoić, oznajmiła mu, że zna jego prace. Wywiązała się z tego rozmowa i toczyła się już przez cały czas jego pobytu w szpitalu. Kiedy go opuścił, aby wrócić do Gethsemane, klasztoru trapistów, położonego pięćdziesiąt mil na południowy wschód, najślawniejszy na świecie mnich był zakochany.

Jeżeli informacja, że ascetyczny autor *Siedmiopiętrowej góry* zakochał się w kobiecie na tyle młodej, że mogłaby być jego córką, wydawać się może niewiarygodna, to jedynie dlatego, iż większość z tego, co chciał opowiedzieć o swoich młodzieńczych seksualnych wybrykach, zostało usunięte z książki przez cenzorów z Gethsemane. Merton zapisał w swoim dzienniku, że przed i po operacji odwiedzały go seksualne niepokoje. Kiedy szedł do szpitala, był już autorem *Domysłów współwinnego widza*, pozycji, która ukazywała się w odcinkach w magazynie „Life”. Jeżeli istniały oznaki tego, co przydarzyło się amerykańskim katolikom w okresie powojennym, to przepaść dzieląca obie książki Mertona daje nam o tym pewne pojęcie. Katolicy przetrzymali wymierzoną w nich kampanię Paula Blansharda oraz jego zauszniaków z Ligi Bluszczowej i zajęli należne im miejsce na środku narodowej sceny tylko po to, żeby ich własny sukces im to odebrał. Fakt, że Merton miał dostęp do największych mediów, miało swoje dobre, ale także i złe strony. Jeśli bowiem oznaczało to, że ma duże, krajowe audytorium, oznaczało

to również, że media mają dostęp do niego – dla człowieka, który wybrał dla siebie życie mnicha, skrył się przed światem i zamknął w pustelni w lasach rolniczego Kentucky, miało to ważne konsekwencje.

Nieprzerwany strumień odwiedzających, których Merton gościł, pozwala sądzić, że stopnia jego odosobnienia nie sposób porównać z tym, który był udziałem Ojców Pustyni. Ponadto, po przejściu przez niego terapii psychoanalitycznej u doktora Gregory'ego Zillborge – wydarzenie to było zapowiedzią pojawienia się w jego pracach zalewu psychoanalitycznego żargonu – Merton i jego pustelnia stali się celem odwiedzin rozmaitego autoramentu głodnych duchowego rozwoju celebrytów, którzy chcieli spędzić czas ze sławnym mnichem i autorem. Latem 1959 roku Natasha Spender, żona poety Stephena Spendera, „przyjechała z Margot Dennis, dziewczyną z wybrzeża”¹. Zgodnie ze swoim zwyczajem Merton zabrał nieco jedzenia i picia, i zaprowadził gości nad jeden z pobliskich stawów, gdzie Margot „przeistoczyła się, przyjmując postać przypominającą Najadę, uśmiechającą się pierwotnym uśmiechem spoza kosmyków mokrych, luźno wiszących włosów” i poszła się kąpać, oczywiście bez kąpielowego kostiumu. Jeśli chodzi o zachowywanie ascezy, Mertona trudno raczej uznać za drugiego Szymona Słupnika; nie dorównywał w tym nawet swoim współbraciom z klasztoru trapistów, mimo że fakt, iż pozwolono mu mieszkać w pustelni, mógłby wskazywać na to, że było odwrotnie. Jego słabość ujawniła się, kiedy zadurzył się w uczennicy szkoły pielęgniarskiej, którą w swoich dziennikach nazywa M.

Przyjaciele Mertona, James McLaughlin i Nicanor Parra, zawieźli go 5 maja na lotnisko w Louisville, gdzie

M. i ja znaleźliśmy chwilę tylko dla siebie, wyszliśmy stamtąd, poszukaliśmy zacisznego miejsca, usiedliśmy na trawie z dala od ludzkich spojrzeń i kochaliśmy się do granicy ekstazy. To było piękne, wspaniale jest tak mocno kochać i być kochanym i móc to wszystko powiedzieć bez najmniejszego lęku i zahamowań (co nie oznacza, że doszło między nami do seksualnego zbliżenia)².

Ten wpis w dzienniku Mertona pozwala nam sądzić, że seksualne zbliżenie jednak chodziło mu po głowie. 7 maja, na pikniku nad pobliskim jeziorem zorganizowanym z okazji dorocznego wyścigu Kentucky Derby, zachowanie Mertona w stosunku do M. wywołało zakłopotanie wszystkich tam obecnych osób. Ich związek był bliski skonsumowania 19 maja, w dniu święta Wniebowstąpienia, kiedy przyjaciółka M. podwiozła ją w okolice klasztoru, a później oboje z Mertonem poszukali odosobnionego miejsca w lesie otaczającym Vineyard Knobs; jedli szynkę i śledzia, pili wino, czytali miłosne wiersze, a „przede wszystkim przez pięć godzin kochali się, kochali się i kochali”. Merton napisał później w dzienniku, że dzięki temu spotkaniu:

Po latach raczej gorączkowego jej tłumienia (gdyż chociaż sądziłem, że mam ją w pełni pod kontrolę, było to tylko złudzenie) moja seksualność stała się znowu rzeczywista i uporządkowana. Czuję się zdrowszy. Czuję się człowiekiem, jestem wdzięczny za jej miłość, która jest tak całkowicie moją. Całe piękno bierze się z tego, że to nie

zwykle igraszki; przynależymy bez reszty do wzajemnej miłości (i tylko przysięga powstrzymuje mnie przed tym, co stanowi o ostatecznym poddaniu się)³.

W czerwcu zachowanie Mertona na tyle wymknęło mu się spod kontroli, że zwróciło uwagę jego zakonnych przełożonych. Jeden z mnichów podsłuchał rozmowę telefoniczną Mertona z M. i doniósł o niej opatowi, Domowi Jamesowi Foxowi. Fox okazał wyrozumiałość, ale zażądał od Mertona „całkowitego zerwania” z M. Autor *Siedmiopiętrowej góry*, podobnie jak wielu zakonników w tamtych czasach, stanął przed bardzo trudnym wyborem: albo zerwać śluby zakonne, albo porzucić kobietę, którą kochał.

Latem 1966 roku, kiedy w Rzymie dobiegał końca Sobór Watykański II, a w USA rozpoczynała się rewolucja seksualna, świat wydawał się zdawać sobie sprawę, że w sferze związanej z seksualnością mogą dokonać się teraz istotne zmiany. Dotyczyło to zwłaszcza katolickich zakonnic i duchownych; wielu z nich skrycie spodziewało się, że Kościół katolicki gotowy jest znieść celibat. Wspólnie z nimi spełnienia własnych oczekiwań spodziewali się również wierni, którzy z kolei przypuszczali, że zniesiony zostanie zakaz stosowania sztucznej kontroli urodzeń. Papież Paweł VI powołał ciało doradcze złożone z przedstawicieli laikatu i sądzono – jak miało się okazać słusznie – że ludzie ci opowiedzą się za zniesieniem od tak dawna obowiązującego kościelnego zakazu stosowania antykoncepcji, który odnowiony został trzydzieści lat wcześniej na mocy encykliki Piusa XI *Casti Canubii*. Ponieważ za sprawą Jana XXIII, prezydenta Johna F. Kennedy’ego oraz obradującego właśnie soboru katolicy znaleźli się w centrum zainteresowania mediów, cała ta wrzawa wokół nich spowodowała, że przeoczyli fakt, iż środki masowego przekazu sterowane przez dawnych pracowników OSS i specjalistów od wojny psychologicznej dokonują manipulacji i zniekształcania ich wizerunku. Nie rozumieli, do jakiego stopnia ich przekonania i opinie są wypaczane przez ludzi pokroju Xaviera Rhyne’a i Michaela Novaka oraz innych medialnych zapaleńców, którzy kształtowali w ludziach poczucie, że długie rządy antykatolickiej bigoterii w Stanach Zjednoczonych mają się ku końcowi, a wszystko, co musi zrobić Kościół, aby doprowadzić ten proces do pomyślnego zakończenia, to dostosować się do liberalnego ducha czasów, oraz – jak pisano w „The Time” oraz „New Yorkerze” – znieść średniowieczne zakazy dotyczące seksu, a wtedy finał tej sprawy będzie korzystny dla wszystkich.

Latem 1966 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Merton przeżywał wewnętrzne rozterki związane z koniecznością dokonania wyboru między dotrzymaniem ślubów zakonnych a młodą studentką pielęgniarstwa, siostry z zakonu niepokalanek z Los Angeles zaprosiły nowojorskiego psychiatrę do swego domu rekolekcyjnego w Montecito, aby poprowadził tam warsztaty psychoterapeutyczne. Siostronom zajęcia tak się spodobały, że rok później zaprosiły do siebie psychologa, Carla Rogersa wraz z jego współpracownikami, aby zapoczątkowali tak zwany Innowacyjny Program Edukacyjny, który objąć miał cały zakon i wszystkie szkoły prowadzone przez zakonnice w archidiecezji Los Angeles.

Rogers zyskał rozgłos w 1961 roku, kiedy ukazała się jego książka *On Becoming a Person*. Wspólnie z Abrahamem Maslowem, którego praca *Toward*

a *Psychology of Being* opublikowana została rok później, czyli w 1962 roku, stali się dwoma czołowymi orędownikami tak zwanej psychologii humanistycznej, nazywanej również psychologią trzeciej siły. Nawiązywała ona do terapii opartej na osiągnięciach Freuda i Watsona, była jednak bardziej „ukierunkowana na klienta”. W terapii stosowanej przez Rogersa klient samodzielnie rozwiązywał swoje problemy, przy minimalnej tylko ingerencji terapeuty-przewodnika, który unikał udzielania mu jednoznacznych odpowiedzi – chodziło o prowadzenie pacjenta ku prawdzie, którą on zna, ale nie chce jej do siebie dopuścić. Terapię tę nazywano również poradnictwem niedyrektywnym. Powstała na początku lat czterdziestych jako – zdaniem W.R. Coulsona, asystenta Rogersa – „alternatywa dla behawioryzmu w laboratorium, a psychoanalizy Freuda w klinice”⁴.

W roku 1965 Carl Rogers zaczął rozprowadzać w niektórych zakonach na obszarze Los Angeles pracę zatytułowaną *The Process of the Basic Encounter Group*. Jednym z odbiorców tego dokumentu nadzwyczaj zainteresowanego jego treścią były siostry z zakonu Sióstr Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny. Nic w tym zaskakującego, bowiem niepokalanki z Kalifornii już wcześniej zyskały sobie opinię „nowatorskich”. Na początku lat sześćdziesiątych siostra Aloyse, przełożona zakonu niepokalanek, zaprosiła do poprowadzenia zajęć rekolekcyjnych holenderskiego psychologa i duchownego Adriana van Kaama; na czas ich trwania „wszystkie reguły zgromadzenia zostały zawieszono”⁵. Skutki takiego nowatorstwa nie były trudne do przewidzenia. Dzięki kontaktom z psychologami zakonnice uświadomiły sobie, „jak bardzo dyktatorscy są ich zwierzchnicy i, co za tym idzie, do jakiego stopnia one same są niesamodzielne, uległe oraz bezradne, kiedy przychodzi im poruszać się w zewnętrznym świecie”⁶. Wiosną 1965 roku kardynała Jamesa McIntyre’a, arcybiskupa archidiecezji Los Angeles zaniepokoiło, że znaczna liczba sióstr niepokalanek zwraca się z prośbą o zwolnienie ich z zakonnych ślubów. Czas miał pokazać, że słowo „znaczna” to określenie w tym przypadku względne. Krótco później liczba prośb składanych przez zakonnice o anulowanie ich ślubów zakonnych urosła do rozmiarów potopu, a główną tego przyczyną był trening uwrażliwiający prowadzony w zakonie w ramach Innowacyjnego Programu Edukacyjnego. Nim eksperyment dobiegł końca, zgromadzenie niepokalanek przestało istnieć, pozostawiając przyszłym pokoleniom do przemyślenia ów przypadek, będący klasycznym przykładem fiaska źle rozumianej odnowy, podjętej w następstwie okoliczności towarzyszących Soborowi Watykańskiemu II.

Patrząc na to z perspektywy czasu, każdy, kto zapoznał się z pracą Rogersa, od samego początku powinien zdawać sobie sprawę z takiej możliwości. W lipcu 1969 roku nieco zmieniona wersja *The Process of the Basic Encounter Group* pojawiła się w periodyku „Psychology Today”, tym razem jako artykuł zatytułowany *Community: The Group Comes of Age*. Rogers napisał w nim:

Podczas intensywnie prowadzonych zajęć w grupach koedukacyjnych, między uczestnikami grupy terapeutycznej często pojawiają się pozytywne, ciepłe, miłosne uczucia, i, co oczywiste, bywa że pojawiają się one między mężczyznami a kobietami. Nieuchronnie, niektóre z tych uczuć mają też podtekst seksualny, to zaś może

być przedmiotem poważnego niepokoju samych uczestników i... wielkim zagrożeniem dla ich współmałżonków.

Albo ich ślubów zakonnych – mógłby dodać Rogers.

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Rogers rozprawdzał wśród sióstr niepokalanek swoje opracowanie zatytułowane *Involvement in the Basic Encounter*, wstępną wersję tekstu opublikowanego dwa lata później pod tytułem *The Process of the Basic Encounter Group*, w Rzymie kończył się Sobór Watykański II. Uważna lektura jego dokumentów pozwala stwierdzić, że są one kontynuacją i potwierdzeniem katolickiej tradycji. W tamtym czasie jednak wnikliwe ich odczytanie ustąpiło miejsca interpretowaniu ich w sposób odpowiadający raczej ówczesnemu świeckiemu *Zeitgeist*. 2 września 1966 roku Paweł VI uzupełnił zatwierdzony przez sobór dekret *Perfectae Caritatis*, poświęcony odnowie życia zakonnego, ogłaszając list papieski *Motu Proprio*, w którym zalecał wszystkim osobom zakonnym „aby przemyśleli i odnowili swe życie, a w tym celu podejmowali szeroko rozumiane eksperymenty”. Tu jednak papież dodał stosowne zastrzeżenie: „o ile cel, natura oraz charakter tego, co ustanowione, zostaje nienaruszone”. Zgodnie z duchem tamtych czasów, zastrzeżenie to było jednak niemal powszechnie ignorowane, gdyż też najbardziej chętni do eksperymentowania byli ludzie najbardziej skłonni to zastrzeżenie zlekceważyć. Siostry niepokalanki były jednymi z pierwszych osób zakonnych, które odpowiedziały na to wezwanie. W ciągu sześciu tygodni list papieski dotarł do pięćdziesięciu sześćdziesięciu członkiń zgromadzenia. Powołano komisję, które miały zająć się starannym przestudiowaniem wszystkich aspektów ich powołania religijnego.

Zakony, takie jak zakon Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, były już wtedy liczniejsze niż kiedykolwiek w historii i wydawało się, że kiedy dokonają wewnętrznej odnowy, odrzucając przestarzały ubiór i zachowania, osiągną jeszcze więcej i odniosą jeszcze większe sukcesy. Przedstawicielki tego samego pokolenia wyżu demograficznego, które wcześniej uczyły się w szkołach prowadzonych przez siostry, powiększały liczebność zakonu. „Inwestowanie” w nie zaczynało się zwracać. Jedną z osób należących do tamtej generacji, która zdecydowała się wstąpić do zakonu Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, była Jean Cordova. Cordova wiosną 1966 roku ukończyła szkołę średnią, a słonecznego 6 września 1966 roku wraz czworgiem spośród swoich braci i sióstr przystąpiła do nowicjatu w Santa Barbara, gdzie miało rozpocząć się jej życie zakonne.

1 stycznia 1967 roku Jean Cordova została wezwana do biura matki przełożonej, gdzie zakomunikowano jej, że ona i inne nowicjuszkі będą mieszkały w „rzeczywistym świecie”, czyli, w tym wypadku, w budynku otoczonym ogrodzeniem z siatki i drutu kolczastego, który znajdował się w śródmieściu Los Angeles niedaleko slumsów. Pewnej nocy Cordova obudziła się tam, i wpatrując się w pulsujące czerwone światło na szczycie ratusza, zaczęła zastanawiać się nad tym, co stało się z nią samą i z konwentem, który sobie wybrała w miejsce „realnego świata”. Wstąpiła do nowicjatu, oczekując czegoś zupełnie innego. Po dwudziestu latach nadal odczuwała rozgoryczenie, że użyto wobec niej wtedy metody „na przynętę” (fakt, że być może nie uczyniono tego z premedytacją, nie miał dla niej większego znaczenia).

Obiecali mi zakonne szaty, wspaniałą łacińską liturgię, obronę trzech świętych ślubów, pokój świętych w cichej celi, braterstwo świętej rodziny. Moje życie zakonne rozpoczęło się w tym samym roku, w którym miało się skończyć: 1966. Ojcowie Świętego i Apostolskiego Kościoła rzymskokatolickiego siedzieli w Watykanie na obradach Soboru i w imię ZMIANY niszczyli moje marzenia. Znieść łacińską liturgię. Zrzucić habit. Precz ze świętym posłuszeństwem. Zakonnice i księża wysłać w REALNY świat. Gdyby mi zależało na realnym świecie, zostałabym w nim⁷.

W ramach przeniesienia jej do realnego świata, Cordovę wysłano do Immaculate Heart College, wzorcowej szkoły zakonu, kazano jej uczestniczyć w Innowacyjnym Programie Edukacyjnym – bezpośrednio, poprzez udział w terapii, i pośrednio, poprzez działania nauczycieli, którzy wcześniej również chodzili na te zajęcia. Urzeczywistnieniem nowego modelu zakonnicy byli chyba „ludzie sławni, jak siostra Corita [Kent]”, zakonnica-artystka, sławna ze swoich inspirowanych sztuką graffiti obrazów, ilustrujących fragmenty tekstu Biblii, na przykład Błogosławieństwa, których sformułowania uwspółcześiono (na przykład zdanie „Błogosławieni ubodzy duchem”, w nowej wersji brzmiało teraz „Szczęśliwi ubodzy duchem”). Cordowa wspomina zajęcia plastyczne, podczas których razem z innymi zakonnice kazano jej biegać po blatach ławek, jednocześnie nakładając farbę na płótno. Powiedziano jej, że w ten sposób ona i pozostałe siostry „wyrażają siebie”. Opowiada także o zajęciach z siostrą Richard, „wielkim umysłem filozoficznym”, która „sakrament chrztu łączyła z porządkiem wszechświata”⁸.

Najlepszym przykładem nowej duchowości był trening uwrażliwiający. Jedną ze współpracowniczek siostry Richard napisała, że dzięki treningowi uwrażliwiającemu, który przeszła w ramach Innowacyjnego Programu Edukacyjnego, przeorganizowała wszystkie prowadzone przez siebie zajęcia: „Moje zachowanie podczas zajęć jest teraz zupełnie inne. Potrafię przyznać się moim uczniom do swoich obaw i w konsekwencji czuję na zajęciach lepiej niż kiedykolwiek wcześniej. Poprosiłam dziewczęta, żeby mówiły mi po imieniu i po kilku tygodniach już to robią. Pozwala to na bardzo swobodną wymianę myśli. Nie stawiam stopni i nie robię sprawdzianów. Piszą o tym, co uważają za ważne. Następnie o tym dyskutują”.

Entuzjazm dla zajęć terapeutycznych Rogersa najwidoczniej uniemożliwił starszym siostrom dostrzeżenie tego, że uczennice, takie jak Jean Cordova, uważały je raczej za stresujące niż otwierające przed nimi nowe horyzonty. Cordova napisała do jednej z koleżanek: „Mnóstwo razy słyszałam, że nauczyciele mówili, że zmusza się ich ... do mówienia rzeczy, których mówić nie chcą; ja sama czuję się bardzo źle zamknięta z ludźmi, którzy załamują się i mówią coś, czego w moim odczuciu słyszeć nie powinnam. Moim zdaniem wywołuje to w ludziach zażenowanie, które w kontaktach z innymi chyba bardziej przeszkadza niż pomaga. Mimo to uważam, że bardzo dużo się nauczyłam o ludzkich zachowaniach”. Inna uczennica była jeszcze bardziej zakłopotana i poruszona: „W czasie zajęć grupowych czułam się dzisiaj zupełnie zagubiona: wręcz naga, jakby wszyscy zbyt dużo o mnie wiedzieli”⁹.

Rychło wiele innych zakonnice również poczuło się tak, jak gdyby były nagie, głównie za sprawą rozluźnienia dyscypliny w zakonie w imię otwartości w kali-

fornijskim stylu; rozbierały się i uprawiały seks z innymi zakonnicami. Zamiast podczas zajęć uważnie analizować tekst Rogersa, zwłaszcza fragment mówiący o tym, że grupy psychoterapeutyczne często wyzwalają w ich uczestnikach „uczucia mające podtekst seksualny”, i postępować zgodnie z regułami dochowania ślubu czystości, niepokalanki w imię nowatorstwa i otwartości postanowiły, że muszą pobrać lekcje ludzkich namiętności w kosztownej szkole doświadczenia. W imię otwartości, z życia konwentu wyrugowano religijny ascetyzm. Cordova przestała chodzić na mszę o 6:30 rano, ponieważ od zakonnice nie wymagano już, aby w niej uczestniczyły. Kiedy praktyka religijna zniknęła z ich życia, zakonnice zwróciły się o pomoc do siebie nawzajem. Rozkwitały przyjaźnie, a w atmosferze tamtych czasów niektóre z nich nieuchronnie stawały się związkami seksualnymi. To oczywiście oznaczało, że życie w konwencie utraciło duchowość i stało się nieuporządkowane. Wiosną 1967 roku Cordova zauważyła, że wiele zakonnice w ogóle już nie chodzi na msze. Oznaczało to początek

wielu szczególnych przyjaźni, całej subkultury własnej i obcej grupy, tego, kim były i w jaki sposób, oraz tego, jak można po prostu wymigiwać się od wszystkiego. Dla osamotnionej postulanki w żalonym, pozbawionym miłości świecie, było to absurdalnym zgorzeniem. Przestałam kochać Jezusa i niepokalanki, które zdradziły i wyszydziły moją niewinność... Pograżałam się w grzęzawisku zawiedzionych nadziei... Od zawsze chciałam być zakonnica. Teraz nią byłam i to było piekło¹⁰.

Jean Cordova uznała, że nie może rozmawiać z rodzicami o zmianach. Prawdopodobnie dlatego, że jej rodzice byli tak samo jak ona zdezorientowani niesłychanym ciągiem wydarzeń. „Mama była spokojną, wychowaną w przyklasztornej szkole irlandzką katoliczką z Geens na Long Island, która o kontroli urodzeń prawdopodobnie przeczytała po raz pierwszy w «LA Times», między urodzeniem dziewiątego a dziesiątego dziecka”. W przyprowadzającej w dezorientację atmosferze panującej w nowoczesnym, pozbawionym dotychczasowych reguł funkcjonowania konwencie, gdzie niepokalankom na zajęciach psychoterapeutycznych mówiono, aby były otwarte na swoje uczucia, Cordova znalazła pocieszenie w związku seksualnym z jedną z zakonnice. Przeżycia, których doświadczyła w konwencie, rozbudziły ją seksualnie, ale były też źródłem rozczarowania i rozgoryczenia. Została aktywistką ruchu lesbijek i oddała się temu równie gorliwie, jak wcześniej przedsoborowemu Kościołowi.

Przemieniłam mój gniew w miłość do gejów jako ludzi prześladowanych. Moje rozgoryczenie potrzebuje prostego świata, w którym będzie dla nas miejsce i który zaakceptuje nasze prawa. Nauczyłam się, że gniew prowadzi mnie tam, gdzie inni obawiają się pójść, a oburzenie jest dobrem, gdyż Siła Wyższa, jeśli błędzimy, obdarza nas słusznym gniewem, aby nas chronić¹¹.

Inne siostry niepokalanki miały podobne doświadczenia. Siostrę Mary Benjamin, kiedy w 1962 roku wstępowała do nowicjatu, podobnie jak Jean Cordovę

odwieźli do klasztoru jej liczni katoliccy krewni. Samochód kombi, którym przyjechali, wypełnili szczelnie, „niczym drużyna bejsbolu”. Tak samo jak Jean Cordova, Mary Benjamin została wysłana do Immaculate Heart College, gdzie cztery lata później, latem 1966 roku, poproszono ją „o wzięcie udziału w treningu uwrażliwiającym”¹². W swojej grupie psychoterapeutycznej siostra Mary poznała Ewę, „mocno zbudowaną, śniadą kobietę o dużych brązowych oczach i czarnych włosach”. Wziąwszy pod uwagę ducha tamtych czasów, rozwój tej znajomości był równie łatwy do przewidzenia, co w przypadku Jean Cordovy: „Zakon nie zakazywał już pewnych przyjaźni, zaczęłyśmy utrzymywać kontakty seksualne”¹³ – wspomina siostra Mary. Szukała rady u księdza, ale ten, najwidoczniej również już zainfekowany ówczesną atmosferą, „odmówił osądzenia moich uczynków. Powiedział, że to do mnie należy zdecydować, czy są one dobre, czy złe. Otworzył drzwi, a ja przez nie przeszłam, uświadamiając sobie, że jestem samodzielną” Kiedy siostra Mary powiedziała Ewie, że „obawia się, że się w niej zakochała”, Ewa odpowiedziała: „Wspaniale! Cieszmy się tym!”¹⁴.

Okazało się jednak, że związek siostry Mary z Ewą nie przyniósł im wiele radości. Kiedy nabrał charakteru seksualnego, rychło doszło do zerwania, ono zaś przyspieszyło jej zerwanie z Kościołem. Siostra Mary, podobnie jak większość lesbijek, zaczęła nawiązywać wiele krótkotrwałych związków, a jednym z nich okazała się przynależność do Kościoła. „Kochając Ewę, byłam w coraz to większej sprzeczności z celami istnienia zakonu, regułą posłuszeństwa i służby Kościołowi. Zaczęłam podejmować decyzje niewynikające z poczucia winy, ale zgodne z tym, co podpowiadała mi intuicja oraz mądrość ciała. Zaczęłam również z większą obiektywnością postrzegać Kościół. Rządzili nim ludzie, a nie Bóg. Wierność Kościołowi nie była już moim przeznaczeniem, lecz wyborem”¹⁵.

Gdyby siostra Mary zapoznała się wcześniej z pracami Reicha, zrozumiałaby, że z chwilą kiedy zaczęła folgować seksualnym zachciankom, jej zerwanie z Kościołem było przesądzone i wybór niewiele miał z tym wspólnego. Odkąd w swoim postępowaniu zaczęła kierować się homoseksualnym pożądaniem, odejście z Kościoła stało się nieuchronne. A jako że później głęboko zaangażowała się w sprawę feminizmu, zabrakło jej intelektualnych narzędzi, aby przeanalizować i zrozumieć, co jej się przydarzyło. Postrzegała teraz wszystko w kategoriach „wyzwolenia” z ucisku, a ponieważ kultura, w której żyła, miała kilkusetletnią tradycję przedstawiania życia zakonnego jako formy ucisku, nic dziwnego, że i ona widziała je w taki sposób. Jeżeli jakieś mroczne siły przyspieszyły odejście siostry Mary z konwentu i porzucenie przez nią wiary katolickiej, homoseksualizm, który stał się ośrodkiem jej życia, zastępując pełniący dotychczas tę rolę katolicyzm, skutecznie uniemożliwił jej ich zrozumienie. Zaczęła myśleć kategoriami lesbijskimi, które wykluczały wszelkie inne wytłumaczenia tego, co jej się przydarzyło.

Jean O’Leary, podobnie jak Jean Cordova, wstąpiła do konwentu w roku 1966 i tak samo jak ona natychmiast zetknęła się z nowymi zasadami funkcjonowania „odnowionego” zakonu: „cały czas przebywałyśmy razem, na treningu uwrażliwiającym i grupie terapeutycznej prowadziłyśmy gorące, niekończące

się rozmowy o miłości, nadziei i filozofii”¹⁶. Tak samo jak w dwóch poprzednich przypadkach, „głęboko emocjonalne rozmowy” o „wielkich myślicielach i psychologii współczesnej” wiodły nieuchronnie do wyzwolenia w ich uczestniczkach uczuć o charakterze seksualnym, to zaś równie nieuchronnie prowadziło je do podejmowania życia seksualnego, co z kolei, kiedy oczywiste stawało się, że siostry postępują w sposób sprzeczny ze swymi zakonnymi ślubami, musiało skutkować kryzysem wiary. Stawały wówczas przed koniecznością dokonania wyboru: albo dostosować życie do zasad, albo zasady dostosować do prowadzonego przez siebie życia. W przypadku tych, które nie powróciły do seksualnej abstynencji, skutek tego mógł być tylko jeden. Zgodnie z tym, co przewidział Reich w *Psychologii mas wobec faszyzmu*, utrata wiary była jedną z nieuniknionych konsekwencji niedozwolonej aktywności seksualnej. Jean O’Leary, tak samo jak siostra Mary, zwróciła się o duchową radę do księdza, ten jednak, podobnie jak we wcześniej omawianym przypadku, sam był psychologiem, którego sprowadzono do zakonu, aby prowadził grupy psychoterapeutyczne, a to one przecież były katalizatorem seksualnej aktywności zakonnice i źródłem problemu. Nic zatem dziwnego, że na żadną duchową pomoc z tej strony nie można było liczyć, a Jean O’Leary nawiązała kolejny romans, tym razem z opiekunką sióstr nowicjuszek, później zaś opuściła zakon i jako jego surogat wybrała dla siebie aktywną działalność w ruchu politycznym lesbijek.

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Jean O’Leary folgowała swoim seksualnym popędem, Abe Maslow, jeden z twórców szkoły psychologicznej, której metody wyzwoliły w niej oraz pozostałych zakonnice chęć zaspokajania pragnień seksualnych, zmienił zdanie w kwestii samego zjawiska oraz problematyki związanej z prowadzeniem grup psychoterapeutycznych. Oto, co zapisał w swoim dzienniku: „Od dawna w kwestii tego orgiastycznego i dionizyjskiego rodzaju kształcenia jestem w nieustannej rozterce”. Maslow nie zawsze żywił tego rodzaju wątpliwości. W artykule z 1949 roku zamieszczonym w „Journal of Psychology” napisał: „Mogę dowieść empirycznie, że w naszej kulturze najzdrowszymi osobami... są przede wszystkim (zwłaszcza) poganie, przede wszystkim (zwłaszcza) ludzie zawierający instynktowi, przede wszystkim (zwłaszcza) akceptujący swą zwierzęcą naturę”.

Trzy lata przed tym, jak praca Carla Rogersa poświęcona grupom psychoterapeutycznym zaczęła krążyć wśród zakonnice z Los Angeles, Abraham Maslow 17 kwietnia 1962 roku wygłosił wykład dla sióstr z college’u Sacred Heart, żeńskiej szkoły katolickiej w stanie Massachusetts. Pod tą samą datą zanotował w dzienniku, że spotkanie było dużym „sukcesem”, ale to właśnie go zaniepokoiło: „Nie powinny mi przyklaskiwać, ale atakować. Gdyby były w pełni świadome, co robię, zrobiłyby [to]”¹⁷.

Dlaczego sądził, że zakonnice powinny atakować jego poglądy, staje się oczywiste, jeśli zapoznać się z treścią wpisów, których dokonał w dzienniku mniej więcej w tym samym czasie. Maslow wiedział, że grupy psychoterapeutyczne są toksyczne dla katolików w ogóle, a dla katolickich osób zakonnych w szczególności.

Każdy, kto propagował je wśród katolików, *ipso facto* niszczył w nich wiarę, nawet jeżeli robił to w imię wyzwolenia i z taką właśnie intencją. Dla liberalnych żydów i protestantów zakonnice były podręcznikowym przykładem osób, które należy „wyzwolić”, ale dla katolickiego życia zakonnego i ślubów, na których się opierało, wyzwolenie mogło oznaczać tylko unicestwienie. 25 lutego 1967 roku Maslow zapisał w dzienniku: „Być może głupcom potrzeba zasad, dogmatów, obrzędów etc.”. Dalej czyni notatkę, żeby dla biblioteki Brandeis zamówić książkę zatytułowaną *Life among the Lowbrows*. Zrobił to być może dlatego, że zdaniem jej autora: „ograniczeni umysłowo klienci lepiej się zachowują oraz lepiej się czują, jeżeli są katolikami i przestrzegają wszelkich reguł i zasad”. Ponieważ zakonnice nie były ograniczone umysłowo, oznacza to, że w ich przypadku „samorealizacja” oznacza sprzeniewierzenie się ślubom zakonnym, utratę wiary i zerwanie z Kościołem. Być może właśnie z tego powodu Maslow uznał, że jego wykład z 1962 roku nie powinien znaleźć akceptacji sióstr. On, który pracował w centrali National Training Laboratories w Bethel w stanie Maine, gdzie dzięki grantom z Office of Naval Research (Urzędu Badań Naukowych Marynarki Wojennej) zorganizowano grupy psychoterapeutyczne, wiedział doskonale, że powstały one jako narzędzie w wojnie psychologicznej, a efekty ich funkcjonowania z zamierzenia miały być właśnie takie, jak miało to miejsce w przypadku zakonnice; przeprowadzenie eksperymentu na siostrach miało jednak należeć do Carla Rogersa.

W roku 1965, a zatem tym samym, w którym Rogers zaczął rozprawać wśród sióstr niepokalanek swoją pracę na temat niewielkich grup psychoterapeutycznych i mniej więcej w tym samym czasie, kiedy zakonnice zaczęły odchodzić z konwentu, Maslow zanotował w dzienniku:

Chodzi mi o to, że owe interpersonalne, terapeutyczne, wszelkiego rodzaju stymulujące rozwój związki, które opierają się na zażyłości, uczciwości, otwarciu się, rozwijaniu poczucia świadomości własnego ja – a co za tym idzie, odpowiedzialności za udzielanie informacji zwrotnej, etc. – są *głęboko rewolucyjnymi mechanizmami*, w ścisłym znaczeniu tego słowa – to znaczy zmieniającymi zorientowanie społeczeństwa w bardziej pożądanym kierunku. W istocie rzeczy, jeżeli znajdzie się dla nich szerokie zastosowanie, mogą stać się rewolucyjnymi także i w innym sensie. Moim zdaniem, w ciągu dziesięciolecia przeobrażeniu ulegnie cała kultura i wszystko, co się na nią składa¹⁸.

To, co było prawdą w odniesieniu do kultury, było nią także *a fortiori* w przypadku zakonów religijnych w Kościele katolickim. Zmieniła się cała kultura – w istocie rzeczy, po upowszechnieniu się grup psychoterapeutycznych – nigdzie jednak zmiana ta nie objawiła się równie dramatycznie, jak w Kościele, tam bowiem doprowadziła ona do dosłownie rozumianego zniszczenia zakonów, które próbowały z psychoterapią eksperymentować. Po odkryciu swojego wewnętrznego ja, zakonnice podejmowały decyzję o odejściu z zakonów i podjęciu życia seksualnego, aczkolwiek nie zawsze w tej kolejności. Trzydzieści lat później współpracownik Rogersa, W. R. Coulson, napisał:

Przejawem owej mocy oddziaływania były nawrócenia, będące skutkiem uczestniczenia w warsztatach Rogersa. Pewien katolicki duchowny w 1960 roku był uczestnikiem pięciodniowego warsztatu. Po jego zakończeniu porzucił stan kapłański, żeby studiować psychologię u Rogersa, który był facylitatorem tej grupy. Zdarzało się to wielokrotnie. O warsztacie, w którym brał udział ksiądz, napisał on, że początkowo podchodził do niego sceptycznie, ale „w środę ... zaczęło się dzieć coś dla mnie nowego, intrygującego, upajającego, ale też przerażającego... było [to] niczym piękne narodziny do nowego istnienia... nie wiedziałem, do jakiego stopnia byłem nieświadomy własnych najgłębszych uczuć i tego, jak cenne mogą być one dla innych... Nigdy wcześniej, przed uczestnictwem w zajęciach w grupie, nie doświadczałem «siebie» z taką intensywnością”¹⁹.

Ksiądz mógł tego nie zauważyć, ale Maslow i Rogers zajmowali się seksualną inżynierią zachowań. Katolickie osoby zakonne, które miały prowadzić ascetyczne życie, dowiadywały się, że powodem ich ascezy jest miłość i empirycznie doświadczały „miłości”, o której uprzednio rozmawiały tylko w kategoriach abstrakcyjnych i wysublimowanych. Większość z nich całkowicie wytrącało to z równowagi. Skuteczność oddziaływania grupy psychoterapeutycznej opierała się na zamierzonym przełamaniu seksualnych zakazów, które umożliwiają zwykłe, codzienne życie. Z chwilą kiedy ograniczenia te znikaly, ogromny przyływ emocji, które pojawiały się, aby wypełnić tę pustkę, wydawał się przypominać miłość, którą chrześcijanie powinni darzyć swoich bliźnich, ale w istocie rzeczy, było to bliższe nieskrępowanemu libido, które facylitator mógł teraz wykorzystać jako energię umożliwiającą dokonanie pożądanego aktu inżynierii społecznej. Maslow zresztą nigdy nie ukrywał, że seks to narzędzie socjotechniki. We fragmencie jego książki *Eupsychian Management* (później usuniętym przez redaktorów i przywróconym w roku 1998 w publikacji *Maslow on Management*) czytamy:

Zawsze uważałem za bardzo rozsądne to, co praktykuje niższa warstwa Murzynów w Leveland i co opisane zostało w pewnym opracowaniu. Otóż ich życie seksualne rozpoczyna się w okresie pokwitania. Zwyczajowo, zadaniem starszego brata jest znalezienie kolegi w jego wieku, aby ten, kiedy siostra osiągnie stosowny wiek, wprowadził ją w życie seksualne. To samo należy do dziewczyny. Kiedy jej brat wchodzi w okres dojrzewania, szuka wśród swoich przyjaciółek osoby, która w miły sposób dokona inicjacji seksualnej chłopca. Wydadę się to wyjątkowo rozsądne i mądre, a ponadto może również służyć rozmaitym celom terapeutycznym. Pamiętam, że rozmawiałem o tym z Alfredem Adlerem i zartowaliśmy sobie na ten temat, później jednak podeszliśmy do tego poważnie i Adler uznał, że taka terapia seksualna z pewnością jest doskonałą rzeczą w każdym wieku. Zastanawiając się nad tym, wyobraziliśmy sobie pracownika socjalnego, zarówno kobietę, jak i mężczyznę, doskonale wyszkolonych, którzy poprzez seks, ale przede wszystkim jako psychoterapeuci, prowadzą terapię na kanapie, w dosłownym tego słowa znaczeniu, łącząc piękną i delikatną inicjację seksualną z realizowaniem wszelkich zadań i celów, jakie przyświecają psychoterapii²⁰.

Dla Masłowa wzorcem seksualnego wyzwolenia są Murzyni; w ten sposób nawiązuje on do długiej tradycji socjotechniki społecznej, opartej na podkreślaniu różnic rasowych. Jej początki, jak pamiętamy, sięgają lat dwudziestych XX wieku i Harlemskiego Renesansu, a ukoronowaniem tego zjawiska był ruch obrony praw obywatelskich z lat sześćdziesiątych. Koncepcja psychoterapeuty „prowadzącego terapię na kanapie, w dosłownym tego słowa znaczeniu” doskonale się w to wpisuje. Obie taktyki zostały wykorzystane przeciwko katolikom w toczonej się w latach sześćdziesiątych *Kulturkampf*, jako sposoby zmieniania ich anachronicznych postaw i popychania ich w kierunku bardziej odpowiadającym postępowym facylitatorom.

Pod koniec lat sześćdziesiątych, czyli na krótko przed śmiercią Masłowa, przyszło mu konfrontować się nie z teoriami dotyczącymi grup terapeutycznych, lub psychologii trzeciej siły, ale szeroko rozpowszechnioną praktyką, i to, co dostrzegaliśmy, budziło jego przerażenie. Szacunek dla nauki i uczenia się, który przypisywał Żydom, nagle okazał się koncepcją bez pokrycia – Masłow doszedł do tego przekonania w Brandeos, gdzie był wykładowcą i naocznie mógł obserwować, jak jego własne teorie oddziaływały na studentów.

Ten sam kłopot z liberałami, humanistami, trzecią psychologią [psychologią humanistyczną] polega na tym, że rezygnują one ze zwalczania zła, a przynajmniej całkowicie się tu pogubiły. Jakby na świecie nie było łajdaków, paranoików, psychopatów i przekonań zdolnych zepsuć wszystko, nawet w idealnym środowisku. Moja klasa zatraciła tradycyjne żydowskie poszanowanie dla nauczycieli, wiedzy oraz uczenia się. Nie akceptuję tego²¹.

W roku 1967 Masłow, pisząc o samorealizacji, która miała być rezultatem uczestniczenia w grupach psychoterapeutycznych, a stała się po prostu częścią „esałensko-dionizyjского” przedsięwzięcia, nazywał ją „bzdurą S.A.”*. Rok przed zgonem, we wszystkich tych działaniach wyczuwał już woń „szaleństwa i śmierci”²².

Obawy wyrażane przez twórców psychologii humanistycznej nie były podzielane przez ich znacznie bardziej entuzjastycznie nastawionych epigonów, bardziej skłonnych prowadzić terapię „na kanapie, w dosłownym tego słowa znaczeniu”, zwłaszcza jeżeli chodziło o zakonnice, aniżeli troszczyć się o konsekwencje, jakie dla rzeczy wyższych niosły tego rodzaju zachowania. W książce *Hollywood Priest* będącej zapisem wspomnień paulisty** i producenta telewizyjnego, wielbego Elwooda „Buda” Kiesera, autor opisuje spotkanie z zakonnice nazywaną tu „Genevieve”, którą poznał w roku 1964 w domu rekolekcyjnym niepokalanek w Santa Barbara²⁴ (w opowieści Kiesera odnajdujemy wiele podobieństw do historii Jamesa F. T. Bugentala, jednego z uczniów Rogersa, który

* Skróć od „self-actualization” (przyp. tłum.).

** Pauliści, Towarzystwo Świętego Pawła, katolickie zgromadzenie zakonne założone przez ks. Jakuba Alberione w 1914 roku w Albino. Pauliści w dziele ewangelizacji wykorzystują wszystkie dostępne środki masowego przekazu (prasę, książki, kino, radio, telewizję, Internet) (przyp. tłum.).

praktykował w Los Angeles i poślubił Elizabeth Keebler, była zakonnicą ze zgromadzenia niepokalanek)²⁵. Jesienią 1965 roku Kieser przebywał w Rzymie, skąd relacjonował zakończenie obrad Soboru Watykańskiego. Pod koniec roku, kiedy wrócił do kraju, zdał sobie sprawę, że bez pamięci zakochał się w siostrze „Genevieve”, która podczas spotkania w domu rekolekcyjnym powiedziała mu, że zamierza przejść psychoterapię. Kieser był tym niezwykle zaskoczony, mimo to jednak „podziwiał odwagę, jaką wykazała w obliczu tej sytuacji, próbując coś w tej sprawie zrobić”. Kieser nie wyjaśnia, na czym polegała ta „sytuacja”, i dlaczego wymagała zastosowania leczenia, ale w dużej części chodziło na pewno o grupy psychoterapeutyczne, w których uczestniczyły zakonnice. Według psychologii egzystencjalnej trzeba być szaleńcem, żeby tłumić własne libido. Ponieważ wszystkie zakonnice to właśnie robiły, oznaczało to *ipso facto*, że są szalone, a jako takie kwalifikują się na terapię, chociaż jedynie najdzielniejsze z nich miały dość odwagi, aby zanurzyć się we własną podświadomość i to potwierdzić.

Nic dziwnego, że dla siostry Genevieve psychoterapia była bolesnym doświadczeniem. Zwróciła się o pomoc do ojca Kiesera, pytając go, czy powinna nadal uczestniczyć w zajęciach, gdyż nie jest pewna, czy może ufać prowadzącemu grupę. Kieser, który znał książkę napisaną przez tego terapeuty, zapewnił ją, że może zaufać Harryemu (takim pseudonimem obdarzył terapeuty). Była to rada, której Kieser miał żałować do końca życia. Najważniejszym skutkiem „leczenia” było wytworzenie w Genevieve przekonania, że podłożem jej postanowienia o wstąpieniu do konwentu było „stłumienie, a nie sublimacja seksualnych popędów”. Teraz w samym w środku toczącej się rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych, kiedy Genevieve dobiegała czterdziestki, „mechanizmy stłumienia zdawały się ulegać dezintegracji”²⁶.

Dlaczego owe mechanizmy zostały zniszczone, dowiadujemy się od Kiesera z opisu terapii, której poddano siostrę Genevieve:

Na samym początku terapii, jej terapeuta – nazwijmy go Harrym – zaproponował jej pewne zabawy seksualne, które miały pomóc uporać się z jej zahamowaniami. Obecnie niemal wszyscy terapeuci uznaliby to za poważne naruszenie etyki zawodowej, ale w latach sześćdziesiątych nie było to niczym niezwykłym. Zgodziła się. Kiedy mi o tym opowiedziała, wpadłem w ewściekłość. Postanowiła z tym skończyć. Ale to był jej słaby punkt. Jego również. Kiedy raz zacznie się robić coś takiego, trudno utrzymać się w ryzach. Stało się to problemem, który poważnie wpłynął na jej terapię²⁷.

Latem 1967 roku urosło to już do takich rozmiarów, że Harry znalazł dla Genevieve innego terapeuty. „Jesienią jednak zaczęli widywać się poza zajęciami terapeutycznymi, a ich kontakty seksualne uległy zintensyfikowaniu”. Genevieve opowiadała o tym Kieserowi, który z jednej strony doświadczał teraz „czysto męskiej zazdrości”, z drugiej zaś pałał oburzeniem z powodu tak jaskrawego naruszenia relacji między lekarzem a pacjentką.

Terapeuta Harry był rzecz jasna wówczas małżonkiem innej kobiety, którą ostatecznie porzucił, żeby ożenić się z siostrą Genevieve. Ojciec Kieser zaś

przeżywał wewnętrzne rozterki, próbując dociec, czy jego uczucia wynikają z moralnego oburzenia, czy może po prostu z zazdrości. Był tak poruszony, że rozważał nawet zabicie terapeutę, mimo to jednak, nie był w stanie zrozumieć, co w istocie się dzieje, chociaż napomyka, że seksualna rewolucja lat sześćdziesiątych miała z tym coś wspólnego:

Udziałem nas obojga była rewolucja seksualna, która w latach sześćdziesiątych była zjawiskiem dotykającym całe amerykańskie społeczeństwo, a także Kościół katolicki. Dotychczasowy konsensus społeczny i kościelny właśnie zaczynał ulegać rozpadowi. Po obu stronach negowano władze, wierzenia i instytucje. Podważano dogmaty, odrzucano pewniki, kwestionowano prawdy, skrupulatnie analizowano wartości i powszechnie łamano zasady. Rewolucja seksualna nabrała rozpędu, a jej najważniejszym przesłaniem wydawało się hasło: jeżeli coś ci sprawia przyjemność, rób to²⁸.

Kieser nie tylko dał się porwać rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych, ale też z bliska obserwował jej mechanizmy napędowe, mimo to jednak pozostał ślepy na to, co miał tuż przed oczami. Stosownego wyjaśnienia potrafiłby mu udzielić Wilhelm Reich. Rozwiążłość i śluby zakonne nie idą ze sobą w parze. Ludzie, którzy doświadczyli jednego i drugiego, muszą w końcu dokonać wyboru. Ponieważ seks tego rodzaju silnie uzależnia, dokonywany wybór był często zaprzeczeniem ślubów służenia Kościołowi, które składa każda osoba zakonna. Seks był najskuteczniejszym sposobem „wyzwolenia” zakonnic z „niewoli” konwentu. Jak w 1976 roku powiedział Leo Pfeiffer, rewolucja kulturalna lat sześćdziesiątych była wojną między oświeceniem (popieranym przez liberalnych protestantów oraz Żydów) a Kościołem katolickim. Seks stanowił po prostu najskuteczniejszą broń, po którą oświecenie sięgnęło w tej walce. Reich opisał, jak wykorzystywać seks do niszczenia wiary religijnej, zwłaszcza w środowisku osób duchownych. Uczynił to w swoim *opus magnum*, *Psychologii mas wobec faszyzmu*. Powrót zainteresowania tą książką pojawił się mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Kieser łamał sobie głowę nad postępowaniem siostry Genevieve. Kieser jednak nie czytał Reicha, a nawet gdyby czytał, najprawdopodobniej nie byłby w stanie go zrozumieć. Powód tego jest dosyć prosty. Kieser do tego stopnia przesiąkł sposobem rozumowania swoich prześladowców, że nie potrafił pojąć, co na jego oczach działo się z siostrą Genevieve i jej zakonem. Z racji tego, że siostra Genevieve była mu bliska, stał się w istocie głównym sprawcą jej upadku jako osoby zakonnej i niejasno zdawał sobie z tego sprawę: „Czuję się w jakiś sposób za to odpowiedzialny: gdybym podjął inną decyzję, czy jej decyzja również byłaby inna?”²⁹. Kiedy do tego doszedł, było już jednak za późno.

Kieser heroicznie starał się pojąć, co się dzieje, ale zawsze ponosił klęskę, gdyż kategorie myślenia, które przyjął, skutecznie mu to uniemożliwiały. Któż może być przeciwny wyzwoleniu, nawet jeżeli oznacza ono złamanie zakonnych ślubów? Za każdym razem, kiedy Kieser podejmował próbę zrozumienia postępowania zaprzyjaźnionej z nim zakonnicy, zwodziły go na manowce kategorie rozumowania, które zaczerpnął z psychologii „głębi” i za ich sprawą wpędził ją tylko w kłopoty.

„Czyżby problemy z wiarą miały związek z jej problemami seksualnymi?”³⁰ – zastanawia się Kieser i trafia w samo sedno. Ale nawet wtedy, gdy wpada na prawidłową odpowiedź, nie potrafi niczego pojąć właśnie wskutek schematów myślenia, które przejął od kalifornijskiej kultury. „Nie wiem, ale wiem, że kiedy tłumi się jakiś aspekt swojego człowieczeństwa, zadaje się gwałt również wszystkim pozostałym. Represja seksualna odbiera nie tylko zdolność nawiązywania relacji z osobą przeciwnej płci, ale też z Bogiem”³¹. Tak więc, czy aby odzyskać zdolność kontaktu z Bogiem, siostra Genevieve powinna nawiązać stosunki seksualne z terapeutą, ponieważ dzięki temu wyzwoli się od represji? Wydaje się, że oprócz dolewania oliwy do ognia, Kiesera nie stać na nic więcej. Aby lepiej zrozumieć, czego jest świadkiem, ojciec Kieser postanowił wziąć udział w „jednej z modnych wówczas, bardzo długich sesji terapeutycznych”, w których uczestniczyła też siostra Genevieve. Sesja trwała dwadzieścia cztery godziny, ale kiedy zbliżała się ku końcowi, Kieser nadal nie rozumiał związku między terapią grupową a tym, że siostra Genevieve utraciła wiarę i stała się uzależniona od seksu. Prawda jest jednak taka, że nie tylko Kieser nie dostrzegwał, iż częścią tego problemu jest uczestnictwo w grupach psychoterapeutycznych. Wyszedł z sesji „rozradowany”. Dał się wciągnąć w tryby tego samego mechanizmu, który niszczył zakon Sióstr Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, nie zdając sobie sprawy także i z tego, co jemu samemu się przydarzyło. „Terapia nadal jest dla niej bolesna. Czasami wydawało się, że wciągnął ją wir, który wsysa ją coraz głębiej ku zatraceniu”³² – stwierdza Kieser, wciąż nie mając pojęcia, o czym pisze.

W dniu Święta Dziękczynienia 1967 roku Genevieve powiadomiła ojca Kiesera, że terapeuta Harry odszedł od żony i chce się rozwieść. Zamieszkała teraz u niego do czasu orzeczenia rozwodu, później zaś zamierzali się pobrać. Kolejna siostra niepokalanka odchodziła z Kościoła, a tym, co ją do tego skłoniło, była terapia grupowa. Kieser opowiada, że całkowicie go to rozbiło, „gdyż oznaczało to definitywne zerwanie z Kościołem i, jak się wydaje, także z tymi wartościami – miłością, wiernością, poświęceniem, szacunkiem dla praw innych, uczciwością – które Kościół w nas krzewi i o których zawsze myślałem, że są nam wspólne”. Genevieve także nie wyglądała na szczęśliwą; przyznała się Kieserowi, że „przez resztę życia będzie się czuła winna za to, co robi jego [terapeuty] żonie”³³.

Wzorcowa szkoła zakonu niepokalanek, Immaculate Heart College trafiła w samo centrum ruchu terapeutycznego i psychologicznego, który znalazł dla siebie w Kalifornii najlepszy wzorec promowanego przez siebie sposobu oraz stylu życia. Los Angeles leży mniej więcej w połowie drogi między Esalen w Big Sur, niedaleko na południe od San Francisco, a meksykańską granicą, nieco na północ od La Jolla, gdzie w Western Behavioral Sciences Institute pracował Carl Rogers. W najbliższym sąsiedztwie mieszkała też pewna liczba terapeutów, a część z nich była współpracownikami Rogersa, który odgrywał kluczową rolę w realizacji Innowacyjnego Programu Edukacyjnego. Według W.R. Coulsona, asystenta Rogersa w IPE, zespół z WBSI przebywał na terenie kampusu Immaculate Heart, aby uczyć i osobistym przykładem dawać świadectwo zjawisku, które miało wkrótce

sobie zyskać nazwę „cichej rewolucji” w oświacie. Zdaniem Coulsona, przedstawiciele „WBSI nie byli jedynymi ludźmi z zewnątrz. Zjechali tam również inni konsultanci, którzy usłyszeli, że zakonnice są gotowe poddać się psychologicznym eksperymentom”³⁴.

Już sama wzmianka o „psychologicznych eksperymentach” brzmi złowieszczo, ale dodać trzeba, że siostry nie miały nic przeciw temu, aby posłużyć za świnki morskie. Apogeum potęgi ich zakonu zbiegło się w czasie z bezprecedensowym zjawiskiem politycznej akceptacji dla katolików, czego najdobitniejszym przykładem był wybór Johna F. Kennedy’ego na prezydenta. W chwili rozpoczęcia realizacji projektu Zakon Niepokalanego Serca liczył pięćset sześćdziesiąt siostr i prowadził sześćdziesiąt szkół. Podobnie jak w przypadku ogółu żeńskich zgromadzeń zakonnych, do których należało wówczas w całych Stanach Zjednoczonych sto osiemdziesiąt sześć tysięcy zakonnice, dla niepokalanek był to okres największego rozkwitu tak pod względem ich liczebności, jak i znaczenia, a osiągnięto to wszystko w ciągu dwudziestu lat, które minęły od zakończenia II wojny światowej.

Jako że sukcesy zakonu Sióstr Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny w czasie i miejscu zbiegły się z apogeum kariery Carla Rogersa, nawiązanie kontaktów między nimi było rzeczą przesądzoną. Rogers, który tak samo jak Paul Blanshard urodził się w roku 1902, podobnie jak on we wczesnym wieku dojrzałego chciał być duchownym, ale po dwóch latach pobytu w Union Theological Seminary, podobnie jak Blanshard, zrezygnował z kapłaństwa na rzecz studiów na Uniwersytecie Columbia. W przeciwieństwie do Blansharda, Rogers nie zetknął się podczas studiów z Deweyem, ale przejął ducha jego poglądów za pośrednictwem jego uczniów. Jeden z nich, William H. Kilpatrick, prowadził zajęcia z teorii wychowania w sposób podobny do metod stosowanych później na zajęciach grup psychoterapeutycznych. Dla nich obu nauka na Uniwersytecie Columbia (Blanshard studiował tam socjologię, a Rogers psychologię) stała się drogą do osiągnięcia tego, co protestanccy liberałowie obiecywali, ale nie byli w stanie zrealizować. W latach trzydziestych Rogers pracował jako psycholog w Rochester w stanie Nowy Jork i tam nieomal przypadkowo odkrył metodę pomagającą pozytywnie motywować neurotyków. Polegała ona na tym, aby prowadzić ich, zadając im delikatnie naprowadzające pytania o sprawy będące podłożem neurotycznych zachowań. Rogers nazwał swoje odkrycie „odповідzią objaśniającą”. W książce zatytułowanej *Counselling and Psychotherapy: Newer Concepts In Practice* pisał:

Głównym celem doradcy jest pomóc klientowi w wyzbyciu się nadwrażliwości na krytykę, poczucia, że swoich postaw nie należy ujawniać, obaw, że doradca może go skrytykować, coś sugerować albo nakazywać. Jeżeli ten cel zostanie osiągnięty, klient zyskuje możliwość ujrzenia sytuacji taką, jaką jest ona w rzeczywistości, bez potrzeby usprawiedliwiania się i przyjmowania postawy obronnej³⁵.

W roku 1965 Rogers napisał, że pierwszy kontakt z grupami psychoterapeutycznymi miał po zrobieniu doktoratu podczas „intensywnych warsztatów

psychoterapeutycznych w 1950 roku”. W *Carl Rogers on Encounter Groups* przesunął tę datę wstecz, na okres tuż po II wojnie światowej, kiedy stworzono pierwszą grupę terapeutyczną. W latach 1946-1947 Rogers i jego współpracownicy z *Counselling Center of the University of Chicago* zajmowali się szkoleniem doradców dla Urzędu ds. Weteranów. Wtedy poproszono go o stworzenie metody treningu psychologicznego, który pomoże doradcom przystosowywać społecznie żołnierzy wracających z wojny do normalnego życia. Rogers szybko zorientował się, że intensywne zajęcia grupowe znacznie skuteczniej zmieniają zachowania człowieka niż trening kognitywny. Jego zdaniem, grupa z Chicago nie zrobiła niczego, aby to odkrycie rozwinąć. Nawet jeżeli to prawda, oczywiste jest, że inni ludzie w tym samym czasie szli taką samą drogą i stopniowo, przez dwadzieścia lat, rozmaite osiągnięcia znalazły swoje odzwierciedlenie w praktykach stosowanych na zajęciach grup psychoterapeutycznych w latach sześćdziesiątych.

W roku 1966, kiedy Carl Rogers zaczął eksperymentować z zakonnicami z konwentu Niepokalanego Serca i badać skutki ich uczestnictwa w zajęciach grup psychoterapeutycznych, trening uwrażliwiający, terapia grupowa oraz treningi grupowe były znane już od około dwudziestu lat i rozwijane przez tych, którzy chcieli użyć ich w określonym celu. Rogers pisze, że było to połączenie „z jednej strony koncepcji Lewina i psychologii Gestaltu, z drugiej zaś terapii ukierunkowanej na klienta”³⁶. „Odpowiedzi objaśniające” Rogersa stały się jednym ze standardowych narzędzi terapii grupowej. Zdaniem Rogersa, trening uwrażliwiający był:

Relatywnie niezorganizowany, tworzył klimat maksymalnej wolności osobistej ekspresji, eksploracji uczuć i komunikacji interpersonalnej. Nacisk kładzie się na rozwijanie interakcji członków grupy, w atmosferze, która zachęca do odrzucenia defensywności i zewnętrznych pozorów, a dzięki temu umożliwia bezpośrednie i otwarte odnoszenie się do pozostałych członków grupy³⁷.

W latach sześćdziesiątych Rogers stosował „terapię” grupową nie wobec neurotyków, jak robił to w latach trzydziestych w Rochester i nie wobec wracających z frontu żołnierzy, których nieprzystosowanie do cywilnego życia mogło przypominać neurozę, lecz wobec „normalnych” ludzi. W tej sytuacji dążenie do tego, żeby klient „wyzbył się postaw defensywnych” nabiera dodatkowego znaczenia, które w najlepszym razie domaga się wyjaśnienia, w najgorszym zaś brzmi nieco złowieszczo, podobnie jak wzmianka Masłowa o rewolucyjnych mechanizmach poczyniona przezeń w odniesieniu do zakonnic, z którymi zetknął się kilka lat wcześniej. Oceny wartościujące, których dokonuje Rogers – maska w opozycji do rzeczywistej osoby etc. – stają się tym bardziej wątpliwe, im „normalniejszych” ludzi dotyczą. Jeżeli najważniejszym kryterium postępowania z „klientami” nie jest zdrowie, jak zatem należy rozumieć sądy wartościujące zawarte w poniższym fragmencie jego książki?

Coraz bardziej oczywiste staje się, że to, jak początkowo się przedstawiają, jest tylko fasadą, maską. Dopiero kiedy ostrożnie ujawniają prawdziwe uczucia, pojawiają

się jako rzeczywiste osoby. Rozdziwił między zewnętrzną skorupą a skrytą w niej osobą, z upływem godzin staje się coraz wyraźniejszy. Stopniowo tworzy się poczucie prawdziwego komunikowania się, a osoba dotąd skryta całkowicie za murem, który ją oddziela od innych, ujawnia niewielką część swoich prawdziwych uczuć³⁸.

Czy siostry niepokalanki były „rzeczywistymi osobami”? A może kryły się każda za swoją „fasadą”? Na jakiej podstawie Carl Rogers mógł rozstrzygnąć, czy nie cierpią na zaburzenia umysłowe? Pytania te mają wartość terapeutyczną jedynie wówczas, kiedy odnoszą się do osoby cierpiącej na zaburzenia umysłowe. W każdym innym przypadku zastosowana przez niego terminologia odwołuje się do socjotechniki. Carl Rogers równie dobrze mógł przyjąć, że zakonnice są umysłowo chore tylko na podstawie tego, że były zakonnice, ale w takim przypadku terapia w oczywisty sposób wkracza w dziedzinę polityki (albo religii), a Rogers wcale nie stara się ich wyleczyć, ale zmienić w taki sposób, aby stały się czymś, jego zdaniem, lepszym niż zakonnice. Nawet jeżeli postanowiłby uczynić z nich „lepsze” zakonnice, mógłby to zrobić, jedynie przyjąwszy uprzednio określone założenia, wynikające z jego własnej oceny tego, co uważa za dobre i złe politycznie, ale nie psychologicznie, ponieważ zakonnice ani nie były chore, ani sam Rogers takiej diagnozy im nie postawił. Jeśli chcemy zrozumieć wszystkie oceny wartościujące przedstawione przez Rogersa w opisie grupy terapeutycznej, musimy je osadzić w konkretnym kontekście. Jeżeli klient jest neurotykiem, kontekstem jest jego zdrowie. Jeżeli jest zdrowy – a tak zapewne było w przypadku sióstr niepokalank – kontekst jest *stricte* polityczny, to zaś, co określa się mianem terapii, jest w istocie socjotechniką, bez względu na to, na ile terapeuta lub facylitator jest, wedle swoich zapewnień, „niedyrektywny”. Słowa Rogersa wyraźnie świadczą o tym, że jego nastawienie do grup terapeutycznych jest właśnie polityczne, czyli, inaczej mówiąc, nie postrzega ich w kategoriach terapii, ale socjotechniki.

W roku 1968, czyli po dwóch latach funkcjonowania Innowacyjnego Programu Edukacyjnego, Rogers i Coulson zauważyli, że dzieje się coś złego. Na tym etapie Programu już ponad trzysta sióstr zgłosiło chęć wystąpienia z zakonu, a konwent podzielił się na dwie wrogie sobie grupy walczące o zawładnięcie jego majątkiem. Frakcja postępową zaangażowała się także w kampanię medialną wymierzoną w kardynała McIntyre'a. Jedynym sposobem, żeby Program przedstawić jako sukces, było przejęcie pijarowskiego żargonu, który w owym czasie wykorzystywano do opisywania wojny w Wietnamie. W ten sposób, powtarzając slogan ówczesnej propagandy tłumaczącej obecność amerykańskich wojsk w Indochinach, stwierdzono, że Rogers musiał zniszczyć zakon, aby go ocalić. Innowacyjny Program Edukacyjny można by nazwać sukcesem, o ile najważniejszą jego intencją było doprowadzenie zakonu do upadku.

Coulson w końcu publicznie przeprosił za swoją działalność i stał się głośno wyrażającym swoje opinie przeciwnikiem tego, co głosił w latach sześćdziesiątych. Rogers natomiast zamiast przeprosin wołał wybrać obronę przez atak. W latach 1969-1970, kiedy pisał książkę o grupach psychoterapeutycznych, twierdził, że jego oponenti są pravicowymi oszołomami. Niestosowność i absurdalność

tak zacieklego atakowania przeciwników politycznych pozwala przypuszczać, że działalność grup terapeutycznych od samego początku miała określone cele polityczne. Jeżeli jednak tak rzeczywiście było, niewyćwiczone oko nie było w stanie tego zauważyć. Pod tym względem Rogers był typowym przykładem odwołania się do angielskiego sposobu myślenia, zgodnie z którym, nawiązując do powiedzenia Newtona, „nie stawia się hipotez”, jednakże w ukryciu, za fasadą tej deklaracji, tworzył skomplikowany system nadzoru i kontroli. „Ujmując to moimi własnymi słowami, grupy psychoterapeutyczne to droga do większej osobistej niezależności, redukcji skrywanych uczuć, większej gotowości do wprowadzania zmian, większego sprzeciwu wobec instytucjonalnego skostnienia”³⁹. Próżno jednak będziemy szukali wyjaśnienia, w jaki sposób, nie stosując kryteriów medycznych, Rogers potrafi orzec, że jakaś instytucja jest skostniała. Z dalszej dyskusji wyłania się tylko wyraźny obraz jego politycznych przeciwników, którzy w czasie, kiedy Rogers pracował z siostrami z zakonu niepokalanek, oskarżali go o „pranie mózgow”. Zdaniem Rogersa, „wszystkie rodzaje intensywnego treningu psychologicznego były obiektem najbardziej zjadliwych ataków środowisk pravicowych i reakcyjnych. Według nich jest to «pranie mózgow» oraz «indoktrynacja»”⁴⁰.

Odwracając sytuację, Rogers zarzucił swoim krytykom, iż prawica szykuje się do zawładnięcia krajem, ujawniając tym samym, że jego „terapia” ma jednak związek z polityką. Wydaje się, że dr Rogers, wbrew zasadzie Newtona, stawił jednak hipotezy i miały one bardzo wyraźne zabarwienie polityczne:

Obecnie możliwość przejścia władzy przez skrajną prawicę wydaje się bardziej prawdopodobna niż uzyskanie jej przez skrajną lewicę. W obu tych przypadkach jednak grupy psychoterapeutyczne zostałyby zlikwidowane, gdyż sprawą kluczową nie będzie już wolność, lecz bezwzględny nadzór. Nie sposób wyobrazić sobie istnienia grup psychoterapeutycznych w dzisiejszej Rosji czy nawet w Czechosłowacji, choć są dowody, że wielu ludzi w tych krajach tęskni za taką właśnie swobodą wypowiedzi, którą one umożliwiają... Jeżeli w kraju dojdzie do dyktatorskiego przewrotu – a taka przerażająca perspektywa rysuje się coraz wyraźniej – wówczas wszystkie tendencje korzystne dla rozwoju intensywnych treningów psychologicznych zostaną zdławione i unicestwione⁴¹.

Rogers sygnalizuje także, iż jego przekonania polityczne ukształtowała II wojna światowa, twierdzi bowiem, że jego adwersarze są przykładami jednostek o „osobowości autorytarnej”, opisanej przez Theodora Wiesengrunda Adorno w książce sfinansowanej z pieniędzy CIA mniej więcej w tym samym czasie, kiedy na rynku ukazała się praca Blansharda (co uznać można za kolejny przejaw dążenia myślicieli finansowanych przez fundacje, aby łączyć katolicyzm z faszyzmem). Zdaniem Rogersa:

James Harmon w starannie udokumentowanym opracowaniu dochodzi do wniosku, że istnieje wiele dowodów, iż pravicowe skrzydło to w dużej części osobowości autorytarne. Ludzie ci skłaniają się ku przekonaniu, że człowiek z natury jest z gruntu zły. Otoczeni, jak my wszyscy, wielością bezosobowych sił,

które zdają się być poza naszą kontrolą, szukają „wroga”, aby na nim skoncentrować nienawiść. W różnych okresach historycznych „wrogiem” takim bywały na przykład czarownice, demony, komuniści (pamiętacie Joego McCarthy’ego?), teraz zaś jest nim edukacja seksualna, trening uwrażliwiający, „areligijny humanizm” i inne współczesne demony⁴².

Odpowiadając krytykom, którzy podejrzewali, że trening uwrażliwiający to rodzaj spisku, aby niczego niepodajejrzejącym masom zrobić pranie mózgu, Rogers twierdził, że ruch ten miał własną, nieprzewidywalną dynamikę rozwoju:

Czynnikiem, który rozrost ten czyni jeszcze bardziej niezwykłym, jest jego całkowita, żywiołowa spontaniczność. Wbrew ostrym wypowiedziom przedstawicieli prawicy (o których wspomnę poniżej), nie był i nie jest to „spisek”. Wręcz przeciwnie. Żadna grupa ani organizacja nie promowała rozwoju ruchu grup spotkaniowych... Nie było żadnego finansowania jego upowszechniania ani ze strony fundacji, ani ze strony rządu⁴³.

Rogers nie jest jednak uczciwy. Wiadomo przecież, że siostry niepokalanki poczyniły starania o uzyskanie dotacji dla Innowacyjnego Programu Edukacyjnego; subsydiowała go po części Fundacja Merilla, po części zaś Fundacja Mary Raynolds Babcock, której fundamentem była fortuna tytoniowego magnata R.J. Reynoldsa. Ponadto Rogers musiał wiedzieć, że wśród jego współpracowników są specjaliści od prowadzenia wojny psychologicznej, gdyż zespół IPE we wniosku o dofinansowanie wczesnej wersji projektu przytaczał jego pozytywne o nich opinie. Jedną z osób pracujących wspólnie z Rogersem w ramach Innowacyjnego Projektu Edukacyjnego siostr niepokalank był Jack Gibb, który we wniosku o dotację napisał, że w 1949 roku, studiując na Uniwersytecie Chicago, „stworzył intensywny program badań laboratoryjnych i terenowych poświęconych naturze i czynnikom warunkującym poziomy psychologicznych mechanizmów obronnych występujących w niewielkich grupach ludzkich”. W latach 1953-1962 był on wspierany przez Urząd Badań Naukowych Marynarki Wojennej”. Tenże sam UBNMW wspólnie z niesławną Carnegie Foundation, w latach 1947-1960 sfinansował pierwotny projekt National Training Laboratories. Wbrew temu, co twierdził Rogers, grupy spotkaniowe były finansowane zarówno przez rząd, jak i fundacje, a co więcej, subsydiowano je właśnie jako narzędzia wojny psychologicznej.

Zdawkowa wzmianka Rogersa o Kurcie Lewinie, którą uczynił opisując genezę treningu uwrażliwiającego, wskazuje, że grupy spotkaniowe były wytworem prowadzonej przez CIA kampanii wojny psychologicznej. Kurt Lewin, podobnie jak Wilhelm Reich, był niemieckim Żydem, który wyjechał z Niemiec w 1933 roku, kiedy Hitler doszedł do władzy. Tak jak w przypadku Rogersa, na poglądy Lewina silny wpływ wywarły dokonania Freuda oraz Watsona. Według Kleinera, Lewin „podzielał przekonanie freudystów, że naszymi najgłębszymi uczuciami rządzą podświadome reminiscencje przeżytej niegdyś traumy, a z behawiorystami zgadzał się, że ludzi można zaprogramować w taki sposób, aby reagując na konkretny

bodziec, zachowywali się w sposób całkowicie przewidywalny⁴⁴. Inaczej niż Watson i Freud, Lewin stał na stanowisku, że „na ludzką zdolność podejmowania decyzji może wpływać wiele innych czynników⁴⁵. W przeciwieństwie do Freuda i Watsona, Lewin uważał, że nasze postanowienia i decyzje są wynikiem wielu czynników, w istocie całego ich splotu, na który składają się „małżeństwo oraz relacje rodzinne, lęki i nadzieje, neurozy i zdrowie psychiczne, sytuacja zawodowa oraz grono przyjaciół⁴⁶”.

Być może właśnie dlatego, że działaniami jednostek kieruje cały splot czynników psychologicznych i psychicznych, Lewin twierdził, że najskuteczniejszym narzędziem wpływania na indywidualne zachowania człowieka są grupy i środowiska społeczne. W latach czterdziestych wraz ze swym współpracownikiem Ronem Lippitem postanowił to udowodnić, eksperymentując na grupie członków YMCA z Iowa City. Kiedy wybuchła wojna, naukowcy tacy jak Lewin i Lippitt, dotąd częściowo odcięci od świata w swoich pracowniach, stopniowo zaczęli angażować się w badania nad wojną psychologiczną. Jak pisze Kleiner: „Wojna była potężnym katalizatorem rozwoju nauk społecznych w Ameryce (i Anglii), ponieważ odciągnęła badaczy uniwersyteckich od ich teoretycznych dociekań. Pracowali wspólnie nad problemami rzeczywistego świata, takimi jak zachowanie dobrego morale wojska, rozwój technik wojny psychologicznej i poznawanie obcych kultur⁴⁷”. Wojną psychologiczną zajmował się również asystent Lewina, Ken Benne, który, podobnie jak Blanshard, studiował na uniwersytecie Columbia i był uczniem Johna Deweya. Stopniowo naukowcy pracujący nad zagadnieniami wojny psychologicznej doszli do wspólnego przekonania, że, jak mówi Kleiner, „zmiany społeczne należy przeprowadzać *inteligentnie* – w żadnym razie nie przy użyciu siły, manipulacji ani poprzez chciwy wyzysk⁴⁸”. Grupy spotkaniowe były po prostu najskuteczniejszym, jakie dotąd wypracowano naukowym narzędziem zmian społecznych dokonywanych poprzez manipulację lub nacisk środowiskowy. To, w jaki sposób się nim posłużono, było uzależnione od priorytetów społecznych warstwy, która je wymyśliła, a po zwycięskim zakończeniu II wojny światowej ludzie ci przestali zajmować się faszyzmem i skoncentrowali się na „problemie katolickim”, konkretnie zaś, na demograficznym zagrożeniu, które katolicka nauka w sprawach płci stanowiła dla utrzymania w USA hegemonii warstwy białych, anglosaskich protestantów.

Drugim, najważniejszym źródłem idei Grup Spotkaniowych była szkoła terapii Gestalt, stworzona przez Fritza Perlsa i Paula Goodmana, której tezy i założenia były tak samo sprzeczne z katolicką moralnością seksualną, jak przekonania upowszechnianie przez waspów w ramach prowadzonej przez nich wojny psychologicznej. Terapia Gestalt w dużym stopniu opierała się na poglądach Wilhelma Reicha, który uważał, że nieskrępowana aktywność seksualna to najlepszy sposób, aby odwieść ludzi od wiary w Boga. Kiedy Rogers nawiązał kontakty z siostrami niepokalankami, Perls był guru w Esalen, położonym o cztery godziny jazdy na północ od Los Angeles. Jego metody były doskonale znane w całej Kalifornii; upowszechniał je sam Perls w Esalen oraz uczeń Reicha, Aleksander Lowell,

którego koncepcja bioenergetyki opierała się na Reicha idei przebicia „zbroi mięsniowej” klienta i w ten sposób wsparcia go w walce z seksualną represją oraz jej transcendentnym odpowiednikiem, czyli wiarą w Boga. Michael Weber w książce zatytułowanej *Psychotechniken: Die Neuen Verführer* w coraz częstszym wprowadzaniu technik grup spotkaniowych do niemieckiego seminarium upatruje konia trojańskiego, a celem tego jest, jego zdaniem, rozmyślnie niszczenie religijnego powołania, osłabianie Kościoła protestanckiego i katolickiego w Niemczech oraz doprowadzenie do zwycięstwa światopoglądu ateistycznego. Źródłem wzmożonego ataku na instytucję życia zakonnego w Niemczech szuka w National Training Laboratories: „We wrześniu 1963 roku w Schliersee w Oberbayern trzydziestu niemieckich nauczycieli wzięło udział w trzytygodniowych warsztatach prowadzonych przez National Training Laboratories. Celem tej grupy treningowej było «wpłynięcie» na ich autorytarny sposób nauczania”⁴⁹. Zdaniem Webera, Innowacyjny Program Edukacyjny realizowany u sióstr niepokalanek był częścią tej samej kampanii zmierzającej do sparaliżowania życia zakonnego. Trzydzieści lat później grupy treningowe stały się w Niemczech trwałym elementem procesu kształcenia duchownych. Weber uważa, że grupy spotkaniowe są w istocie formą manipulacji seksualnej: „Seksualność odgrywa kluczową rolę w procesie kształcenia księży opartym na grupowym treningu psychologicznym, programie, który obejmuje seksualizację uczestniczącej w nim osoby”⁵⁰. Według Reicha, seksualizacja jest „śmiertelnym wrogiem religii”. Oznacza to, że polityczne wyzwolenie, o którym myślał, możliwe jest „tylko poprzez zniszczenie seksualnej represji i wyobcowanie dziecka z jego relacji z rodzicami”. To samo odnosi się do osób zakonnych, dlatego, zdaniem Webera, masowe włączanie w seminariach treningów psychologicznych opartych na grupach spotkaniowych w proces kształcenia duchownych jest wstępem do zastosowania wobec zakonów strategii, której przyświecają prawdziwie relichowskie cele, czyli seksualizacja jako preludium do całkowitego zniszczenia.

Mimo protestów Rogersa, Kleiner wykazuje, że grupy spotkaniowe nie tylko miały związek z wojną psychologiczną, ale też z praniem mózgow:

Zdarzyło się, że do społeczności NTL należał ekspert w dziedzinie prania mózgow, młody psycholog, Edgar Schein; przyszedł do wydziału McGregora na MIT pod koniec lat pięćdziesiątych, a pod koniec wojny w Korei pojechał do Inchon, żeby pomagać w sprowadzaniu do kraju amerykańskich jeńców wojennych. Badania, które przeprowadził w Korei, upewniły go, że chiński model sprawowania kontroli nad społeczeństwem obywateli się bez stosowania narkotyków, hipnozy, uwarunkowywania metodą Pawłowa, a nawet tortur; jedynym środkiem, który stosowano, była presja otoczenia. Dokładnie tak, jak to się robi w przypadku grup treningowych, komuniści umieścili jeńców wojennych na kulturowej wyspie, odcinając ich od wszelkich kontaktów z ludźmi z zewnątrz i otaczając przyjaźnią nastawionymi chińskimi „wielkimi braćmi” (którym przyrzeczono nagrody za „nawrócenie” zachodnich współwięźniów)⁵¹.

Wiedzę zdobytą w Korei Schein zastosował szybko dla korzystnego dla NTL rozwoju grup spotkaniowych. Nie widział prawie żadnych podobieństw

między obozami jeńców wojennych a życiem zwykłych obywateli USA, dopóki nie przyjrzał się z bliska najbardziej prestiżowym amerykańskiemu ośrodkowi kształcenia kadry kierowniczej, takim jak Crotonville, należący do General Electric, oraz Sands Point, własność koncernu IBM. Ponieważ zasady i nakazy obowiązujące wewnątrz korporacji stworzyły efektywną formę kontrolowania jednostki przez otoczenie, co jest warunkiem skuteczności technik używanych na grupach spotkaniowych, Schein doszedł do wniosku, że grupy treningowe sprawdzają się także w świecie korporacji. Schein co prawda już o tym nie wspomniał, ale kolejny wypływający z tego wniosek jest nawet jeszcze bardziej oczywisty. W konwencji kontrola otoczenia jest jeszcze ściślejsza niż w wielkich korporacjach, tak więc jest to idealne środowisko dla praktyki prania mózgu przez grypy spotkaniowe.

Ostatecznie Robert Blake, kolejny członek zespołu NTL, wcielił teorie Scheina w życie, organizując pierwszy trening uwrażliwiający w Bayway, rafinerii należącej do Standard Oil z New Jersey, koncernu znanego później jako Esso. Blake spędził półtora roku w Tavistock, głównym brytyjskim ośrodku badań nad wojną psychologiczną. W Tavistock dla grup spotkaniowych znaleziono znacznie szersze spektrum zastosowań niż w National Training Laboratories w Bethel w stanie Maine. W przeciwieństwie do swego amerykańskiego odpowiednika w Tavistock bardziej interesowano się technikami sprawowania kontroli niż „doznaniami szczytowymi”*. Być może właśnie dlatego, jak pisze Kleiner, Blake uświadomił sobie, że we wszystkich grupach treningowych, „bez względu na to, jak bardzo niedyrektywnym stara się być prowadzący, jest on/ona jednak nieco dyktatorski/a, i to nawet bardziej (bo robi to delikatnie) niż najsurowszy CEO, ponieważ kontrola, którą sprawuje nad grupą pozostaje ukryta”⁵². Powiązania między Erikiem Tristem z Tavistock, Douglasem McGregorem z MIT, Kurtem Lewinem, twórcą NTL, i Robertem Blakeem dają niejakię pojęcie o tym, jak bliskie były wzajemne kontakty specjalistów od wojny psychologicznej oraz ich związki z powstaniem grup spotkaniowych, będące z kolei ściśle zespolone z realizowaniem interesów anglofilskiej elity intelektualnej, która je powołała do życia.

28 listopada 1953 roku doktor Frank Olson, amerykański naukowiec wojskowy, został znaleziony martwy na chodniku przy nowojorskim hotelu „Statler”. Kilka dni później orzeczono, że popełnił samobójstwo. Dwadzieścia dwa lata po tym wydarzeniu Komisja Rockefellera, powołana przez prezydenta Forda dla zbadania nielegalnych operacji CIA przeprowadzanych na terytorium kraju, ogłosiła, że Olson był obiektem eksperymentu CIA, w trakcie którego podano mu dawkę LSD. Komisja Rockefellera uznała, że Olson wyskoczył z okna hotelu w stanie psychozy wywołanej przez LSD, ale Eric, syn Olsona, uważa, że jego ojciec został zamordowany, ponieważ nie godził się na eksperymenty na ludziach i miał zamiar ujawnić wszystko, co wiedział na ten temat. Zdaniem Erica Olsona, „wykorzystywanie halucynogenów, elektrowstrząsów oraz innych praktyk w celu uzyskania kontroli nad zachowaniami człowieka, to w przypadku CIA odpowiednik Projektu Manhattan [budowa bomby atomowej]”⁵³. Według brytyjskich autorów:

* Doznanie szczytowe (ang. *peak experiences*), termin wprowadzony do psychologii humanistycznej przez Masłowa (przyp. tłum.).

Zdaniem osób, które zapoznały się z programem MK-Ultra, długofalowym celem eksperymentów ze środkami halucynogennymi jest zabezpieczenie dominującej pozycji cywilizacji anglo-amerykańskiej w sposób, który eugenicy nazywają „wojną wszystkich ze wszystkimi – kluczem ewolucyjnego sukcesu”. Pranie mózgow zostało wykorzystane nie tylko dla pokonania wroga, ale też dla zagwarantowania sobie uległości i lojalności własnego społeczeństwa⁵⁴.

Związek między grupami spotkaniowymi a anglofilską elitą intelektualną pozwala również zrozumieć, w jaki sposób techniki wojny psychologicznej były wykorzystywane po zakończeniu światowego konfliktu. Christopher Simpson w swojej książce *The Science of Coercion* twierdzi, że Urząd Badań Naukowych Marynarki Wojennej był jednym z najważniejszych kanałów przepływu pieniędzy rządowych do środowisk naukowych, a przeznaczonych na finansowanie wojny psychologicznej⁵⁵. Ludzi zainteresowanych wojną psychologiczną nazywa „grupą odniesienia” i nie używa określenia „spisek”, ale rozróżnienie to jest właściwie tylko semantyczne. Najważniejszymi osobami zajmującymi się wojną psychologiczną byli głównie ludzie związani niegdyś z OSS i wywodzący się z tajnych stowarzyszeń studenckich uczelni należących do Ligi Bluszczowej, takich na przykład jak Skull and Bones z uniwersytetu Yale, którzy podjęli pracę w mainstreamowych mediach oraz w dużych fundacjach. Grupa ta podzielała zaniepokojenie anglofilskiej elity „katolickim problemem” – jak nazwał go Blanshard – i była zdecydowana jakoś go rozwiązać. John T. McGreevy przekonująco wykazał, że Paul Blanshard, mimo swej reputacji antykatolickiego fanatyka, cieszył się niemal powszechnym poparciem wpływowych osób należących do elity rządzącej warstwy waspów. John Dewey chwalił Blansharda za „wzorcową naukowość, trafność sądów i takt”⁵⁶. 25 maja 1950 roku na sympozjum finansowanym przez American Unitarian Association, McGeorge Bundy, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych jedna z najważniejszych postaci establishmentu, wychwalał książkę Blansharda, nazywając ją „bardzo pożyteczną”⁵⁷.

Ci sami ludzie, dla których powodem troski był „problem katolicki”, byli też głęboko zaangażowani w rozwijanie teorii komunikowania się, w której obszarze zainteresowań znajdowały się między innymi grupy spotkaniowe i która również stała się teraz frontem wojny psychologicznej. Zdaniem Simpsona:

Dobitnie świadczy to, że bardzo istotną część funduszy finansujących uniwersyteckie badania nad psychologią społeczną oraz rozlicznymi aspektami roli środków masowego przekazu w pierwszym piętnastolecu zimnej wojny była bezpośrednio kontrolowana lub ich przydział w znacznej mierze zależał od decyzji niewielkiej grupy osób, które z zapałem wspierały kastowe operacje psychologiczne, widząc w nich po II wojnie światowej narzędzie polityki zagranicznej i *wewnętrznej*. Ludzie ci sprawowali władzę poprzez sieć wzajemnie powiązanych komitetów i komisji, łączących najważniejsze środowiska naukowe z kręgami funkcjonariuszy wojska i wywiadu. Był to świat prawie całkowicie zamknięty dla ludzi spoza tej sfery; dokumentacja ich działań oraz procesy podejmowania decyzji bywały często utajnione, a w niektórych przypadkach samo istnienie ciał koordynujących ich działania stanowiło tajemnicę państwową⁵⁸.

Powiązania między osobami zatroskanymi „problemem katolickim” a ludźmi zaangażowanymi w prowadzenie wojny psychologicznej wydają się rzeczą oczywistą, skoro dwoma najważniejszymi źródłami finansowania wojny psychologicznej w okresie zimnowojennym były Fundacja Russella Sage^a oraz Fundacja Rockefellera. Pierwsza z nich była wydawcą książki Kurta Backa *Beyond Words*, poświęconej grupom spotkaniowym. Szefem wydziału nauk społecznych Fundacji Rockefellera był Leland De Vinney, autor napisanego wspólnie z Samuelem Stofferem cyklu *American Soldier* i uznany specjalista w dziedzinie wojny psychologicznej. Fundacja Rockefellera finansowała wojnę psychologiczną z własnych środków, ale oprócz tego służyła jako kanał przepływu pieniędzy CIA. W ten sposób na program International Social Research przekazała Hadley Cantril's Institute co najmniej milion dolarów z funduszy Centralnej Agencji Wywiadowczej. Według Simpsona, „Nelson Rockefeller należał do grona najbardziej prominentnych zwolenników operacji psychologicznych, a w latach 1954-1955 był w tej dziedzinie głównym strategiem i doradcą Eisenhowera”⁵⁹.

Rodzina Rockefellerów ponownie jawi się zatem jako ogniwo kluczowe dla zrozumienia, do jakiej klasy społecznej (lub grupy etnicznej) należeli ludzie, którzy przyczynili się do stworzenia technik wojny psychologicznej, ale także dlaczego techniki te zostały stworzone i przeciwko komu je wykorzystano. Rockefellerowie, bardziej chyba niż jakikolwiek inny ród amerykańskich bogaczy, zasługują na miano przywódców warstwy waspów w USA. Niepokoje Rockefellerów stały się ich troskami i *vice versa*. Jak pisze Thomas Mahl:

Byli to ludzie, których socjolog C. Wright Mills wymienił w książce *The Power Elite* (1956). Stany Zjednoczone, napisał Mills, nie są rządzone przez ogół obywateli, jak mówi teoria demokracji, ale przez bogatą elitę anglosaksońskich protestantów, absolwentów uczelni Ligi Bluszczowej. W ogniu zjadliwych komentarzy, krytycy, często zimnowojenni liberałowie, gorąco zaprzeczali, że taka elita istnieje⁶⁰.

Kiedy William Stephenson, brytyjski tajny agent o pseudonimie Interpid został wysłany do Stanów Zjednoczonych, aby stworzyć tam jednostkę nazwaną British Security Coordination, której celem była operacja wywiadowcza mająca wciągnąć Amerykę do wojny jako sojuszniczkę Anglii, wiedział doskonale, że może liczyć na przychyłność, a może nawet jawne wsparcie ze strony warstwy bardzo wpływowych osób. Była to ta sama grupa etniczna, która popierała i finansowała organizację Planned Parenthood oraz wojnę psychologiczną, a ponieważ ludzie ci upatrywali swoich przywódców w rodzinie Rockefellerów, było rzeczą naturalną, że Stephenson powinien zwrócić się do nich o pomoc, oni zaś pospieszą ze szczodłą dotacją. Obawy Stephensona były obawami Rockefellerów, a obawy Rockefellerów były obawami elity, która rządziła krajem. Nie powinno być zatem niespodzianką, gdzie Stephenson ulokował swoją kwaterę główną. Krótko po przyjeździe do Stanów Zjednoczonych,

Stephenson zajął trzydzieste ósme piętro International Building w Centrum Rockefellera, które Rockefellerowie, spiesząc z pomocą, wynajęli mu za przysto- wiowy grosz. Miejsce było bardzo dogodne. Kilka brytyjskich agencji zajmujących się namawianiem do interwencji [wojskowej w Europie] również miało tam swoje siedziby. Brytyjska grupa wywiadowcza pod szyldem Fight for Freedom prowadzi- ła swoją działalność na dwudziestym siódmym piętrze tego samego budynku, także nie płacąc czynszu⁶¹.

Mając za przywódców Rockefellerów, etniczna warstwa rządząca waspów mar- twiła się, jak określił to Arthur W. Packard, „zróżnicowanym poziomem płodności”, czyli, inaczej mówiąc, popierali ruch eugeniczny i jego propagandową przybudówkę, organizację Planned Parenthood. Obawy wynikające ze „zróżnicowanego poziomu płodności”, mówiąc wprost, były obawą przed katolikami, ponieważ w tamtym okresie katolicy nie stosowali antykoncepcji, a Kościół katolicki wspierany przez polityczną machinę wielkich miast, mając rzecznika w osobie monsignora Johna Ryana, był naj- większym i najbardziej wpływowym przeciwnikiem depenalizacji antykoncepcji. In- aczej mówiąc, zainteresowanie eugeniką oraz „problemem katolickim” było wzajemnie uwarunkowane. Kiedy wojna z faszyzmem została wygrana, waspowski establishment skoncentrował uwagę na swoim najważniejszym przeciwniku politycznym oraz opo- nencie w kwestiach demograficznych, czyli Kościele katolickim. Skoro waspowska elita, która wymyśliła i prowadziła wojnę psychologiczną, w sprawach dotyczących seksualności i demografii miała uwikłać się w otwartą i długotrwałą walkę politycz- ną z Kościołem, zrozumiałe było, że posłuży się metodami, dzięki którym udało się jej wyjść zwycięsko z poprzedniego konfliktu. To z kolei oznaczało, że trzeba zająć się katolickim systemem oświatowym, który był najskuteczniejszym antidotum Kościoła na „socjalizację” w duchu Deweya, którą realizowano w szkołach publicznych. Wspo- mniane troski i obawy znalazły swoje odzwierciedlenie w kolejnych orzeczeniach Sądu Najwyższego, od wyroku wydanego pod koniec lat czterdziestych w sprawie Eversona począwszy. Ukoronowaniem tego zjawiska było orzeczenie w sprawie Lemona, wydane na początku lat siedemdziesiątych.

Paul Blanshard – o czym nie powinniśmy zapominać – w swojej książce *American Freedom and Catholic Power* wyraził kilka ostrych i jednoznacznych opinii na temat katolickich zakonnic oraz ich udziału w katolickim systemie oświatowym. Jego zdaniem, kiedy rozpatruje się kwestię katolickiej oświaty, naj- ważniejszą rzeczą, o której trzeba pamiętać, jest:

fakt, że struktura ekonomiczna szkolnictwa katolickiego jest zagrożona upadkiem, ponieważ coraz więcej młodych katoliczek skłania się ku współczesnemu liberali- zmowi. Szkolnictwo katolickie w istocie opiera się na zakonnicach, które pracują bez pobierania wynagrodzenia. Jeżeli dopływ zakonnic do szkół zostanie odcięty, cały ten system szybko się rozpadnie⁶².

Tak więc kluczem do zniszczenia katolickiego systemu szkolnictwa, a co za tym idzie, osłabienia politycznych wpływów i pozycji Kościoła katolickie-

go w Ameryce było zapewnienie tego, aby młode katoliczki „wyrastały w swobodnej i zdrowej atmosferze nowoczesnej Ameryki”⁶³. A to oznaczało rzecz jasna uczęszczanie do szkół publicznych i kontakt z ideologią seksualnego wyzwolenia, które było przecież główną przyczyną tego, że Blanshard porzucił stan duchowny i został działaczem liberalnym. Rzeczą najważniejszą było promowanie wśród młodych katoliczek „emancypacji”, ponieważ, „jeżeli postawa wyemancypowanych młodych katoliczek się nie zmieni, hierarchia może ostatecznie zostać zmuszona presją ekonomiczną do tego, aby dużą część prywatnego systemu szkolnictwa przekazać pod demokratyczną, społeczną kontrolę”⁶⁴.

W lipcu 1967 roku czterdzieści trzy zakonnice, wybrane jako przedstawicielki rozmaitych kapituł zakonu Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny spotkały się w Montecito, gdzie zatwierdziły przeprowadzenie zakrojonego na szeroką skalę eksperymentu, a jako jego uzasadnienie przytoczyły *motu proprio*, które papież Paweł VI wydał niecały rok wcześniej. Miesiąc później wydały oświadczenie, że począwszy od czerwca 1968 roku, „żadnej siostrze niepokalance, która nie ma odpowiedniej certyfikacji, nie zostanie powierzone stanowisko nauczycielskie”⁶⁵. 16 października 1967 roku tuż po powrocie z Rzymu, gdzie konferowała z belgijskim kardynałem Suenensem, siostra Anita Caspary spotkała się z kardynałem McIntyreem i przedstawiła mu uchwały podjęte przez zakon. Oświadczenie w sprawie certyfikowania nauczycieli hierarcha uznał za ultimatum, narzucające mu nieuzasadniony i obligatoryjny ostateczny termin jego wprowadzenia. Zamiast poddać się naciskowi, McIntyre oznajmił Caspary, że rozważy inny termin, ale jeżeli zakonnice będą się upierały przy swoim, mają „całkowitą swobodę opuszczenia archidiecezji”⁶⁶. Siostra Anita powiedziała, że przedstawi proponowane zmiany w zakonie pod jeszcze jedno głosowanie, ale wówczas kardynał postawił sprawę jasno, mówiąc, że nic chce mieć w swojej diecezji zakonu, „który nie ma i nie przestrzega reguły surowszej, niż ta, która została zaproponowana”⁶⁷.

W tym miejscu do gry wkroczył „New York Times”, który poinformował swoich czytelników, że zakon niepokalank niechętnie wprowadzi w tej regule „liberalne zmiany”. Wypowiedź Caspary – „siostra Corita jest doskonałym przykładem tego, co można zrobić w naszym zakonie”⁶⁸ – została przytoczona w artykule opublikowanym tego samego dnia, w którym spotkała się ona z kardynałem⁶⁹. Caspary powiedziała też w tym samym artykule: „mamy wiele siostr do niej podobnych i żywimy nadzieję na większą heterogeniczność i niezależność”. Jak widzimy, McIntyre dowiedział się o zamiarach zakonnice jednocześnie z czytelnikami „New York Timesa”, co jeszcze pogorszyło jego i tak już złe relacje z niepokalankami.

Artykuł w „New York Times” zapoczątkował publicznie prowadzoną kampanię wymierzoną przeciwko kardynałowi i Rzymowi, którą zakonnice kontynuowały przez kolejne dwa lata. McIntyre’a przedstawiano w niej jako czarny charakter, podczas gdy zakonnice, których zakon stał się celem wojny psychologicznej, po części przez nie same finansowanej, ukazywano jako oświecone i postępowe. Jako że mediami sterowała ta sama grupa, która stała za wojną psychologiczną i antykatolicką kampanią Paula Blansharda, ludzie widzący w upadku zakonu znak postępu, podjudzali teraz zakonnice do konfrontacji z kardynałem, arcybiskupem

Los Angeles. John Cogley, felietonista „New York Timesa” piszący o sprawach związanych z religią, który miał wkrótce dokonać aktu apostazji i porzucić katolicyzm, napisał cykl artykułów w duchu oświeceniowej pseudomoralności, co zresztą cechowało większość relacji prasowych na ten temat. O siostrach niepokalankach wyraził się, że są „liberalnym światłem w ultrakonserwatywnych mrokach archidiecezji Los Angeles”, a starania McIntyre’a zmierzające do powstrzymania zakonu przed samozagładą skomentował jako „równie głupie, jak próby niedopuszczenia do wschodu słońca”⁷⁰.

W ten sposób upewniona w swojej słuszności przez „New York Times” oraz zachęcona zapewne przez grupy spotkaniowe do pełnej otwartości, siostra Anita nadal otwierała duszę przed okazującymi jej zrozumienie reporterami, którzy w imię odnowy popychali zakon ku samozagładzie. Tuż po ukazaniu się jej wypowiedzi w „New York Times”, siostra Anita udzieliła wywiadu Johnowi Dartowi z „Los Angeles Times”; konflikt z kardynałem określiła tam jako „znaczący przełom” dla rzymskokatolickich zakonnic w Ameryce. Powiedziała, że „odnowa ta będzie miała większe znaczenie dla całej amerykańskiej społeczności religijnej katoliczek niż jakakolwiek inna dotychczas ogłoszona”⁷¹. Zauważywszy, że „wszystkie nowe środki z natury swej są eksperymentalne”, jej zdaniem „nie ma powodu sądzić, że owe innowacje, które okazały się pożyteczne, nie będą wprowadzone na stałe”⁷². Co zaś do stroju zakonnego, Caspary uznała, że żadnego z nich nie można uznać za normatywny, a „siostry wykonujące rozmaite zajęcia, mogą nosić różne habity, odpowiednie dla wykonywanej przez siebie pracy”⁷³. Pismo „Commonweal” napisało, że siostry niepokalanki zamierzają dokonać daleko idącego przeorientowania wspólnotowego życia i nazwał ich propozycje „przełomowymi”.

23 października 1967 roku siostra Anita powiadomiła McIntyre’a, że kierownictwo zakonu sióstr niepokalank „jednogłośnie zatwierdziło wyniki tajnego głosowania treści całego dokumentu”⁷⁴. Caspary pospieszyła także poinformować Jego Eminencję, że nowa reguła, przyjęta właśnie przez zakonnic, jest „głęboko chrześcijańska i odzwierciedla ten rodzaj zakonnego życia we wspólnocie, któremu się poświęcamy”⁷⁵. Nie wiemy, czy kardynał uznał, że siostry się poświęcają, z pewnością jednak nowa reguła, którą mu przedstawiono, nie wzbudziła w nim entuzjazmu. Odpowiedział siostrze Anicie, że nie zamierza pozwalać, aby „nasze konwenty zamieniły się w hotele albo internaty dla kobiet”⁷⁶. Caspary z kolei wróciła do sióstr i powiadomiła je, że reakcja kardynała jest „negatywna”. Wtedy właśnie zakonnic jako pierwsze zaczęły mówić, że je „wyrzucono”, co błyskawicznie podchwyciła prasa. 15 listopada „National Catholic Reporter” obwieścił na pierwszej stronie: „McIntyre chce wyrzucić 200 zakonnic”. Prawda jednak wyglądała inaczej: kardynał powiedział siostrom, że skoro nie chcą zaakceptować reguł postępowania ustanowionych przez niego w archidiecezji, mają pełną swobodę, aby ją opuścić. Andrew Greeley, który w roku 1965 odwiedził niepokalanki i bardzo spodobał mu się ich sposób życia w zakonie, wziął stronę zakonnic i oświadczył, że reguła, którą siostry przedłożyły kardynałowi McIntyre’owi „była rozsądna oraz wyważona i tą drogą, o ile mają przetrwać, będą musiały podążać wszystkie zakony”⁷⁷.

Ojciec Kieser rychło również został uwikłany w tę walkę. Odrzucenie przez McIntyre'a zmienionej reguły zakonnej niepokalanek, odpowiednio nagłośnione przez sympatyzujące z nimi media, zostało przyspieszone przez wybuch zmasowanego buntu części duchowieństwa diecezji. Kieser, na przykładzie zaprzyżnionej z nim siostry Genevieve, miał możliwość obserwowania z bliska, jakie skutki miało dla zakonnicy uczestniczenie w grupach psychoterapeutycznych i grupach spotkaniowych, a mimo to nie potrafił zrozumieć, że na jego oczach dokonuje się atak wymierzony w zakon. Bezkrytycznie przyjął za dobrą monetę to, w jaki sposób sprawę tę przedstawiały media i zaślepiiony przez ten sposób myślenia, dołączył do walki przeciwko „uciskowi zakonnicy”, stając się członkiem dziwnego tworu, który określił mianem „podziemnego kościoła”: „Sprowadziliśmy postępowych prelegentów z innych części kraju, staraliśmy się nakłonić kardynała do zwołania synodu diecezjalnego, robiliśmy wszystko, aby wesprzeć znajdujący się pod obstrzałem zakon Sióstr Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, w ukryciu odprawialiśmy msze”⁷⁸. Los siostry Genevieve najwidoczniej niczego Elwooda Kiesera nie nauczył, gdyż pojechał do Esalen i zatrzymał się tam, żeby poznać własne „podziemne” ja. Pobyt Fritza Perlsa, guru terapii Gestalt w Esalen zbliżał się wtedy ku końcowi. W 1970 roku przeniósł się on do Kanady, gdzie nad jeziorem Cowichan założył własny Gestalt Kibbutz. Po przejściu poważnej operacji chirurgicznej, Perls nie mógł już ścierpieć wkłutych w żyły wenflonów i zaczął je wyciągać. Do sali, gdzie leżał, weszła wtedy pielęgniarka, która kazała mu przestać i leżeć spokojnie. Perls odpowiedział jej: „Zamknij się, nie będziesz mi mówić, co mam robić”, po czym wstał z łóżka i upadł martwy na podłogę. W ostatnich dniach pobytu w Esalen jego ulubioną metodą diagnozowania seksualnego stłumienia było wsuwanie języka w usta klientów, zarówno kobiet, jak i mężczyzn; robił to w ramach sesji poświęconej francuskim pocałunkom. Jeżeli spotkał atrakcyjną kobietę, która wydawała się cierpieć na tę przypadłość, prosił, żeby się rozebrała i wzięła z nim wspólną kąpiel w jednym z gorących źródeł.

Ojciec Kieser nie pisze, czy Perls zdiagnozował u niego stłumienie seksualne; nie mówi także, jaki był wynik jego pobytu w Esalen. Wspomina tylko, że po wyjeździe stamtąd:

wziąłem udział w treningu uwrażliwiającym w Institute of Person Carla Rogersa [w rzeczywistości miało to miejsce w WBSI] w La Jolla. Komunikowanie się na tych sesjach bywało pogłębione i uczciwe, a członkowie grup często zbliżali się do siebie. Na zakończenie każdego dnia gromadziliśmy się na podwórku domu katolickiego kapelana na terenie uniwersytetu, by uczestniczyć w Eucharystii. Te msze przeżywano bardzo głęboko; były pełne emocji. Jednak emocjonalne uniesienia nie mogły nie mieć końca⁷⁹.

W styczniu 1968 roku archidiecezja Los Angeles przygotowywała się do wyprowadzenia sióstr zakonu Niepokalanego Serca ze szkół. 8 stycznia siostra Anita próbowała wciągnąć do walki rodziców uczniów, przedstawiając im swój punkt widzenia w liście rozesłanym do wszystkich proboszczów parafii, w których

pracowały niepokalanki. Gdy nuncjusz apostolski w Stanach Zjednoczonych poprosił Caspary, aby unikała omawiania tej sprawy na forum publicznym, siostra Anita zorganizowała objazdowe prelekcje. Później przyszedł czas na kampanię pisania listów, która skłoniła dwudziestu dziewięciu jezuitów do podpisania listu otwartego popierającego zakonnicę. To z kolei spowodowało, że podobna liczba jezuitów z tej samej prowincji zakonnej zadeklarowała, iż nie popiera postępowania sióstr niepokalanek. Dzięki staraniom podjętym dla nagłośnienia i upublicznienia sprawy, zdaniem monsignora Patricka Roche'a, niepokalankom „udało się stworzyć atmosferę dezorientacji i niezadowolenia, która uniemożliwia porozumienie”⁸⁰.

21 lutego 1968 roku Kongregacja do spraw Duchowieństwa, działając z niezwykłą jak na rzymską kurię energią, unieważniła uchwały zakonnic, oznajmiając, że muszą one nosić jeden rodzaj habitu, codziennie muszą uczestniczyć we mszy, a celem ich działalności oświatowej jest „praca dla zbawienia dusz”. Najokrutniejszym ciosem było jednak polecenie kurii, aby zarówno w tym, jak i innych sporach, podporządkowały się władzy miejscowego biskupa. Na reakcje nie trzeba było długo czekać. 9 marca 1968 roku gazeta „The Pasadena Independent Star” podała do wiadomości, że spośród sześciuset niepokalanek pięćset dwadzieścia pięć chce odejść z zakonu i utworzyć „luźną konfederację religijnych kobiet”. Zakonnicę próbowały zorganizować kolejną publiczną kampanię, żeby zmusić Rzym do zmiany decyzji, ale petycja, na której ten zamiar się opierał, zawiodła, gdyż nie udało się zgromadzić pod nią planowanych pięciu tysięcy podpisów. Pod odrębną petycją podpisało się stu dziewięćdziesięciu czterech prominentnych amerykańskich duchownych, między innymi Harvey Cox, autor *The Secular City*, oraz Arthur Lichtenberger, urzędujący biskup amerykańskiego Kościoła episkopalnego, czyli ktoś, komu w chwili podpisywania tego dokumentu, dobro Kościoła katolickiego niewątpliwie najbardziej leżało na sercu⁸¹. Skutkiem tych wszystkich niesnasek, siostry, które nie odeszły z zakonu, podzieliły się na dwa wrogie obozy, „z których żaden nie był otwarty na kompromis”⁸². Ostatecznie spór rozstrzygnięto na drodze prawnej, a rozstrzygnięcie było korzystne dla frakcji liberalnej, której przyznano większość majątku należącego do zgromadzenia.

29 lipca 1968 roku, kiedy konflikt wokół zakonu Sióstr Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny zaczął wygasać, w Watykanie ogłoszono encyklikę *Humanae Vitae*, zatwierdzającą tradycyjny katolicki zakaz stosowania antykoncepcji. Na nowo rozpętała się awantura, tym razem zorganizowana przez ojca Charlesa Currana, teologa moralnego, wykładowcę na waszyngtońskim Uniwersytecie Katolickim, który, aby użyć tutaj odpowiedniego porównania, z historii niepokalanek uczynił burzę w szklance wody. Starania Johna Rockefellera III o zmianę nauczania Kościoła w sprawie antykoncepcji zakończyły się fiaskiem, ale dążenia do stworzenia w nim wewnętrznych podziałów powiodły się. Dzięki zabiegom Rockefellera podjętym na uczelni Notre Dame, encyklika *Humanae Vitae* stworzyła w łonie Kościoła opozycję, która przetrwała do następnego milenium. Dzięki kampanii medialnej, która z jednej strony była kontynuacją kampanii prowadzonej przez niepokalanki, z drugiej zaś doprowadziła do jej zahamowania, Charlesowi

Curranowi udało się przekonać większość katolików w Stanach Zjednoczonych do poglądu, że encyklika *Humanae Vitae* nie jest odzwierciedleniem nieomyłnej nauki Kościoła i że amerykańscy katolicy mogą z czystym sumieniem stosować antykoncepcję. Liberalne duchowieństwo kolaborowało z Rockefellerami w rozwiązywaniu „problemu katolickiego”, które opierało się na powszechnej akceptacji antykoncepcji przez katolickie małżeństwa. W rezultacie antykoncepcja stała się rozwiązaniem „problemu katolickiego” i to na dwa sposoby: przede wszystkim zmniejszyła przyrost naturalny katolików, który spędzał sen z oczu Paulowi Blanshardowi oraz tym, którzy od końca II wojny światowej udzielali mu swego poparcia. Z chwilą kiedy katolicy przyjęli stosowanie antykoncepcji na sposób warszawskiej warstwy rządzącej, przestali stanowić dla niej demograficzne zagrożenie. Po drugie, kwestia antykoncepcji podzieliła katolików na dwa obozy: liberałów, którzy ją akceptowali, oraz konserwatystów, którzy jej byli przeciwni. Gdy podział ów się dokonał, katolicy utracili polityczną siłę, którą dysponowali w czasach monsignora Johna Ryana.

Latem 1968 roku mniej więcej w okresie między wyciszeniem zamętu wokół zakonnic a narastaniem kolejnego, tym razem wokół encykliki *Humanae Vitae*, W.R. Coulson wspólnie z Carlem Rogersem prowadził zajęcia ze studentami; w pewnej chwili zauważył, że Rogers nagle przerwał, załamał się i rozplakał na oczach całej grupy. Powodem tego wybuchu płaczu był rozwód jego córki Natalie z Lawrence H. Fuchsem, profesorem nauk politycznych na uniwersytecie Brandeis. Pełna relacja o tym, co wówczas się wydarzyło, pojawiła się dopiero w roku 1980, kiedy Natalie, która powróciła do swego panińskiego nazwiska, opowiedziała historię swojego „wyzwolenia” z małżeństwa i od rodziny w swoich wspomnieniach zatytułowanych *Emerging Woman*. W 1958 roku Natalie postanowiła chodzić na zajęcia prowadzone przez kolegę jej męża, Abrahama Masłowa, tego samego, który w 1949 roku napisał, że najbardziej autentyczni są ludzie w największym stopniu ulegający instynktowi, ale w 1968 roku zmienił zdanie co do „esaleńskiego, orgiastycznego, dionizyjskiego rodzaju kształcenia”. Natalie Fuchs najwidoczniej wzięła sobie do serca wcześniejsze poglądy Masłowa, gdyż we wspomnieniach przedstawiła nie tylko okoliczności porzucenia rodziny i męża, ale też związki seksualne z rozlicznymi mężczyznami, kłótnie z ich rozwścieczonymi żonami oraz to, jak odkryła dla siebie masturbację; długą relację poświęciła też zażywaniu LSD, które przyjmowała w Esalen pod kuratelą Lois Bateson. Lois była żoną Gregory’ego Batesona, byłego męża Margaret Mead i, podobnie jak ona, jedną z głównych postaci wojny psychologicznej.

„Zachęta ze strony Abe’a Masłowa pomogła mi zdobyć się na odwagę, żeby zostać studentką”⁸³ – napisała w swoich wspomnieniach Natalie. Teraz Carl Rogers mógł przekonać się czarno na białym, jakie zachowania wywołują jego techniki psychologiczne. Zaczęło się okazywać, że grupy spotkaniowe przypominają rozszczepienie atomu: w najlepszym razie jest to błogosławieństwo, w najgorszym, niebezpieczeństwo napromieniowania tych, którzy mają z tym nazbyt bliska styczność. Podobnie jak Wilhelm Reich, który w Rangeley w stanie Maine włożył rad do akumulatora,

Carl Rogers zaczynał dostrzegać toksyczne skażenie, któremu ulegali uczestnicy grup spotkaniowych wystawieni na skutki stosowanych tam metod. Mieszkający na wschodnim wybrzeżu Harold Lyon pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych był współpracownikiem asystenta Rogersa. Uczestniczył w zajęciach grupy spotkaniowej prowadzonej przez niego w Nowym Yorku i to, co tam usłyszał, zaczął brać sobie do serca. W 1977 roku Lyon napisał książkę, w której starał się udokumentować wpływ grupy spotkaniowej na jego życie duchowe:

Doszedłem do punktu, w którym uzyskałem coś, co mogę określić mianem „religii ja”. Uważam, że większość odpowiedzi znajduje się we mnie samym, a uczenie się odnajdywania miłości, piękna i siły wewnątrz siebie jest rzeczywiście oddawaniem czci wewnętrznemu ja. Mówiąc krótko, wierzę w Boga. Bóg jest w każdym z nas. My wszyscy jesteśmy Bogiem... Medytuję teraz nad bogiem w mym własnym wewnętrznym ja i za każdym razem, kiedy to czynię, odkrywam w sobie nowe zasoby niezmierzonej miłości oraz piękna⁸⁴.

Krótko po tym, jak został Bogiem, Lyon, który w owym czasie był pracownikiem oświaty publicznej oraz autorem publikacji zatytułowanej *Learning to Feel, Feeling to Learn: Humanistic Education for the Whole Man*, został aresztowany za przestępstwa seksualne i wkrótce po tym przystąpił do pisania książki o „uzależnieniu od seksu”. Kiedy wiadomość o jego aresztowaniu ukazała się na pierwszej stronie „Washington Post”⁸⁵, Lyon stracił rządową posadę i został osadzony w więzieniu, gdzie doznał kolejnego oświecenia: uznał, że jednak nie jest Bogiem i nawrócił się na chrześcijaństwo. Obecnie Lyon nie ma w domu ani jednej książki o psychologii, gdyż obawia się, że mogą też zatruć kogoś innego i wyrządzić jeszcze więcej szkód.

James Kavanaugh cieszył się krótkim rozgłosem w połowie lat sześćdziesiątych, po napisaniu zapomnianego dziś bestsellera zatytułowanego *A Modern Priest Looks at His Outdated Church*, w którym nawoływał między innymi, aby Kościół zaaprobował antykoncepcję. Krótko po ukazaniu się tej książki Kavanaugh przestał być nowoczesnym księdzem, zrzucił sutannę i został psychoterapeutą. Niedługo później przestał także być terapeutą, ponieważ jego zezwolenie na wykonywanie zawodu zostało zawieszono, kiedy oskarżono go o molestowanie seksualne pacjentek⁸⁶. W roku 1970 trzynastu uczniów i zwolenników Rogersa powołało do życia Ośrodek Terapii Uczuć (patrząc z perspektywy czasu, trzeba uznać, że była to nader odpowiednia nazwa), planując stworzyć jego filie w Europie, ale plany te udaremnił skandal, w rezultacie którego cała trzynastka stanęła przed kalifornijską Radą Lekarską; części z nich zarzucono molestowanie seksualne pacjentek i zmuszanie tych, które zaszły z nimi w ciążę do dokonywania aborcji⁸⁷.

Powodów łez Carla Rogersa mogło być więcej. Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy dowiedział się o rozpadzie małżeństwa córki, dotarła do niego informacja, że trening uwrażliwiający jest wprowadzany na uczelniach jako zajęcia obowiązkowe. Polityczny przewrót, o którym marzył, właśnie się dokonywał, ale nie za sprawą prawicowych oszołomów, przed którymi ostrzegał swoich czyteln-

ników, lecz dzięki pozbawionej zahamowań lewicy wykorzystującej narzędzia, które stworzył. Jak napisał Coulson, ciąg wydarzeń przekonał Rogersa, że „obowiązkowy trening uwrażliwiający będzie po prostu złem”, nie mógł już jednak powstrzymać rozwoju wypadków, tak samo jak nie potrafił zapobiec rozpadnięciu się małżeństwa Natalie. Grupy spotkaniowe, w organizowaniu których miał tak duży udział, zaczęły teraz żyć własnym życiem, a kierowane przez terapeutów mniej sumiennych niż on, powodowały wiele szkód w psychice ludzi.

Zawsze uważałem, że ludzie, wedle swojego życzenia, mogą wybierać taką czy inną drogę. Sama myśl o tym, że istnieje obowiązek zapisania się na te zajęcia, a co za tym idzie, także do grupy spotkaniowej, budzi moje głębokie oburzenie... obecnie jestem zaangażowany w jedno z najpoważniejszych starć w moim zawodowym życiu, aby uzyskać wolność, rzeczywistą wolność, dla pewnej grupy, którą zdarzyło mi się polubić. I to dlatego byłem taki płaczliwy i zdenerwowany, kiedy w zeszłym tygodniu mówiłem o wartości wolności. A jeśli myślicie, że był to z mojej strony rodzaj gry, że z pasją mówiłem o wolności i jednocześnie zmuszałem was, żebyście tu byli, jeśli tak myślicie, nie znacie mnie. Nikt nie będzie uczestniczył w tych zajęciach, ponieważ są przymusowe⁸⁸.

Niestety, mimo sprzeciwów Rogersa, trening uwrażliwiający jest dzisiaj obowiązkowy na uczelniach, w przemyśle, instytucjach rządowych, a także w Kościele. Dopóki Rogers miał grupy spotkaniowe pod swoją kontrolą, utrzymywały się one w granicach pewnej przyzwoitości. Rogers nie mógł jednak sprawować nadzoru nad nimi wszystkimi, nie był także w stanie zapobiec temu, aby jego mniej etyczni koledzy nie wykorzystywali ich dla realizacji własnych celów i korzyści. Według Coulsona, jedyną rzeczą, jaką mógł w tej sytuacji powiedzieć Rogers, to: „No cóż, ja tego nie robię”. Na to jednak jego koledzy mogliby mu odpowiedzieć: „Cóż, oczywiście, że tego nie robisz, gdyż urodziłeś się we wcześniejszej epoce, my jednak to robimy i to jest cudowne. Wyzwoliłeś nas, żebyśmy byli sobą”.

Rogers odczuwał to w taki sposób, ponieważ doskonale wiedział, że grupy spotkaniowe nierozłącznie wiążą się z manipulacją. Jako że był obeznany z ich historią, wiedział, że kiedy powstawały, były częścią powojennego programu wojny psychologicznej. Wiedział również, że jego współpracownicy, na przykład Jack Gibb, zajmowali się tą dziedziną i rozumiał, że sytuacja ta może zostać łatwo wykorzystana przez ludzi mających mniej skrupułów niż on. W książce poświęconej psychoterapii grupowej napisał:

Grupy spotkaniowe mogą aż nazbyt łatwo w coraz większym stopniu przecho-
dzić w ręce tych, którzy je wykorzystują, tych, którzy zajęli się tą dziedziną głównie
z myślą o własnej, osobistej korzyści, finansowej albo psychologicznej. Chimerycy,
sekciarze, naturyści, manipulatorzy, ci, którym potrzebna jest władza lub uznanie,
mogą zdominować grupy spotkaniowe. Jeśli w ten sposób, to w moim odczuciu bę-
dzie to zmierzać do katastrofy. Stopniowo ludzie to zauważą, dostrzegą, czym wte-
dy one będą: rodzajem oszukańczej gry, której głównym celem nie jest rozwój,
zdrowie i konstruktywna zmiana, lecz korzyść tych, którzy ją prowadzą⁸⁹.

Rogers wiedział, że manipulacja jest nieodłączną cechą grup treningowych, gdyż ich uczestnicy sami mu o tym mówili:

Na niedawnym warsztacie, kiedy jeden z mężczyzn zaczął opowiadać o obawach, które odczuwa w związku z impasem w stosunkach z żoną, inny członek grupy przerwał mu, mówiąc: „Jesteś pewny, że chcesz dalej o tym mówić, a może to grupa powoduje, że posuwasz się dalej niż byś chciał? Skąd wiesz, że tej grupie można zaufać? Jak się z tym poczujesz, kiedy wrócisz do domu i opowiesz żonie, co tutaj ujawniłeś albo postanowisz to przed nią ukryć? Posuwanie się dalej jest po prostu niebezpieczne”. Wydawało się oczywiste, że ostrzeżenie wypowiedziane przez drugiego członka grupy wyrażało również jego własną obawę przed obnażeniem siebie oraz brak zaufania do grupy⁹⁰.

Carl Rogers uważał z pewnością, że grupie można zaufać, ale jego przekonanie opierało się bardziej na „wierze” niż racjonalnym osądzie, do którego doszedł po starannym przeanalizowaniu faktów. Rogers, podobnie jak jego intelektualny poprzednik Ralph Waldo Emerson, był ekskongregacjonalistą, dla którego koncepcja grzechu pierwotnego po prostu przestała istnieć. To była jego religia, a kiedy przestał doradzać osobom w oczywisty sposób chorym, wówczas ludziom o bardziej tradycyjnych, augustiańskich poglądach, którym zdarzyło się trafić do jego grupy spotkaniowej, narzucał własne przekonania, czyniąc to pod płaszczykiem pozostawienia im pełnej swobody. Arnold Green w artykule *Social Values and Psychotherapy* (Wartości społeczne a psychoterapia), który ukazał się w roku 1946 w periodyku „Journal of Personality”, całą koncepcję grup spotkaniowych uznał za formę społecznej kontroli. „Rogers utrzymuje” – pisał Green – „że nie może dążyć do żadnych moralizatorskich ani wynikających z sądów wartościujących celów. Co ciekawe jednak, w każdym poszczególnym przypadku uznaje za sukces, kiedy klient utożsamia się z dążeniami, które znalazłyby gorącą aprobatę u każdego metodystycznego duchownego”⁹¹.

Rogers poczuł się dotknięty tą krytyką i odniósł się do niej wprost w swojej książce *Client-Centered Therapy*, która ukazała się pięć lat później.

Ani w odniesieniu do praktyki, ani w odniesieniu do teorii nie możemy zgodzić się z opinią Greena, jakoby psychoterapia skoncentrowana na kliencie była tylko delikatnym sposobem przekazywania sygnałów sugerujących przyjęcie określonych kulturowych wartości. Hipoteza ta dałaby się po części utrzymać w stosunku do wczesnych przypadków stosowania terapii skoncentrowanej na kliencie, nie wydaje się jednak, aby można ją było w jakikolwiek sposób podtrzymać do obecnego sposobu jej stosowania przez doświadczonych terapeutów. Wraz z rozwojem terapii skoncentrowanej na kliencie, coraz bardziej oczywiste staje się, że nie można jej interpretować w oparciu o takie założenie⁹².

Rogers wysunął te same argumenty w 1962 roku w dyskusji z B. F. Skinnerem, który twierdził, że terapia ta, bez względu na to, do jakiego stopnia jest, jak

się utrzymuje, rzeczywiście niedyrektywna, nadal pozostaje „warunkowaniem instrumentalnym”. O tym, jak subtelnie Rogers potrafił manipulować ludźmi, świadczy opisany przez niego przypadek czterdziestoczteroletniej kobiety, „przez całe swoje życie całkowicie zdominowanej przez matkę”⁹³. Ponieważ jest ona „zbyt zastraszona, żeby powiedzieć matce, iż spędziła wieczór z przyjacielem (Georgem), którego kocha”⁹⁴, Rogers postanawia wyzwolić ją od matki i robi to najprawdopodobniej w równie przemyślny sposób, jak wyzwalał zakonnice od konwentu, czyli udzielając swego poparcia wszelkim wyborom skutkującym uchYLENIEM się od odpowiedzialności albo zerwaniem rodzinnych więzi w imię wartości, które na pierwszym miejscu stawiają „niezależność”. Kobieta, o której mowa, w końcu odchodzi od siedemdziesięciokilkuletniej matki i przeprowadza się do samodzielnego mieszkania. Rogers gorąco chwali jej postępowanie, używając przy tym określeń nawiązujących do wartości, które chce propagować: „W końcu odcięła pępowinę i zdobyła się (z pewnością nie bez trudu) na to, żeby powiedzieć: «Jestem odrębną od ciebie osobą». Teraz naprawdę świętuje swój Dzień Niepodległości, jej czwarty lipca”⁹⁵. Cóż to jest, jeżeli nie przykład „przekazywania sygnałów sugerujących przyjęcie określonych kulturowych wartości”?

Jeżeli opuszczenie matki oznacza jednocześnie odrzucenie porządku moralnego w sprawach związanych z życiem seksualnym, jest to cena, którą, zdaniem Carla Rogersa, kobieta ta powinna zapłacić. Rogers zastanawia się, czy grupa spotkaniowa

zmieniła jej postawę wobec relacji między kobietą a mężczyzną, odwołując ją od ortodoksyjnej moralności? Czy sprawiła, że stała się niestabilna emocjonalnie? Bez wątpienia, odpowiedzią na te wszystkie pytania musi głośnie tak! Okazało się, że jest strasznie destabilizująca; wywołała głębokie poczucie bycia nieszczęśliwym oraz stan depresji; zmieniła jej relacje z matką w taki sposób, że doprowadziła matkę do hysterii; wywołała gwałtowne fluktuacje jej reakcji emocjonalnych; spowodowała, że jej miłosne uczucia dla żonatego mężczyzny stały się dla niej bardziej akceptowalne⁹⁶.

Mimo to, Rogers nadal trwa na stanowisku, że była to niewielka cena za umożliwienie jej pozbycia się kolejnego jarzma, w tym wypadku sędziwej matki. Na co wygląda taka wolność? Na wyzbyty jakiegokolwiek zakotwiczenia konsumpcjonizm. Wspomniana kobieta egzystuje teraz samotnie, prowadzi „samodzielne życie we własnym mieszkaniu”, „mebluje je, cieszy się kolekcjonowaniem sztuki... i... zaczyna zajmować się trochę wymyślaniem przepisów i sprawia sobie drobne przyjemności”⁹⁷. Nawet jeśli nie uświadamiał sobie, co w istocie robi, Rogers był czynnikiem socjalizacji dla pozbawionych zakotwiczenia mieszkańców przedmieść konsumenckiej kultury, którzy uważali, że konsumpcja jest istotniejsza od więzi rodzinnych. Nawet Kurt Back, który jest pozytywnie nastawiony do grup spotkaniowych, uważa, że ich podstawą jest system wartości, który sprzyja wykorzenieniu i konsumpcji, przenosząc je nad więzi rodzinne, powściągliwość i samokontrolę. Zdaniem Blacka, dla grup spotkaniowych najpodatniejszym gruntem były

nowe przedmieścia Zachodu, zwłaszcza zaś Kalifornia... unaoczniające bezpośredni związek między zmianą miejsca pobytu a treningiem uwrażliwiającym. Dla nowo przybyłych i dla tych, którzy nie byli osadzeni w społeczności, grupy spotkaniowe stały się cenionymi „klubami samotnych serc”. Nowe normy bezpośredniości oraz pozwalanie sobie na doświadczanie silnych emocjonalnych przeżyć, sprzyjają szybkiej integracji z nowym otoczeniem, ale też porzucaniu go bez emocjonalnej traumy⁹⁸.

Rogers raczej nie był „niedyrektywny”, kiedy przekonywał czterdziestoczteroletnią kobietę do zerwania z matką i nawiązania romansu z żonatym mężczyzną; manipulował nią w wyrafinowany sposób, sterując jej uczuciami. Jego terapia opierała się na pełnym zestawie kulturowych wartości, które pasowały jak ulał do konsumpcyjnej kultury tamtych czasów, ale jednocześnie były też wartościami, których istnienia Rogers nie byłby w stanie uznać nawet przed samym sobą. Podstawą wartości, które wyznawał, nie były długotrwałe związki oraz moralne poświęcenie, lecz „możliwość szybkiego pojawienia się bliskości między i pośród ludźmi, bliskości, która nie jest sztuczna, lecz rzeczywista oraz głęboka, wychodząc naprzeciw postępującej zmienności życia. Tymczasowe związki będą w stanie zyskać głębię i znaczenie, jakie dotąd przypisywano jedynie tym, które trwały przez całe życie”⁹⁹. Grupy spotkaniowe były dla mieszkańców przedmieść okazją błyskawicznego zadzierzgnięcia bliskich więzi. Jeżeli wiązało się to z nawiązaniem stosunków seksualnych, jeżeli ich małżeństwa się rozpadały, jeżeli całe rodziny ulegały dezintegracji, stając się zbiorem pozbawionych zakotwiczenia jednostek, bezcelowo przemakających się przez własne i cudze życie – tak jak to stało się w przypadku Natalie Rogers i jej córki Frances, która była lesbijką – była to i tak niewielka cena za „szczytowe doznania”, których doświadczali na grupach spotkaniowych.

W takim systemie wierność seksualna nie jest wartością prymarną. Rogers nigdy nie przyznał się do umniejszania moralnego porządku; świadczą o tym jednak delikatne wskazówki, które padły z jego ust podczas rozmowy, kiedy wspomniał o filmie *Rachelo, Rachelo*, chwalać główną bohaterkę za to, że

była gotowa akceptować własne seksualne uczucia i oddać się młodzieńcowi, którego bez wątplenia wyidealizowała. Nie był to romans, który można nazwać udanym; jej chłopak ją porzucił, ale mimo to jednak nauczyła się, że jedynie podejmując ryzyko, może prawdziwie dotrzeć do drugiego człowieka. Pozostaje jej właśnie ta wiedza i to ona dodaje jej sił, żeby wyjechać w nieznaną¹⁰⁰.

Rogers nigdy nie używał słów takich, jak „dobry” i „zły”, ale jego terapia, podobnie jak cała działalność, opiera się na jego rozumieniu tych pojęć. Terapia niedyrektywna z powodzeniem przełamywała bariery obronne, które wnoszą neurotycy, aby nie dopuścić do siebie prawdy o sobie samych, której z jednej strony pragną, z drugiej zaś nie chcą. I dlatego właśnie w przypadku stosowania jej wobec osób zdrowych, jako forma socjotechniki i kontroli okazywała się nawet jeszcze skuteczniejsza.

Carl Rogers nigdy nie przyznał, że eksperyment z siostrami niepokalankami zakończył się niepowodzeniem. Fakt ten może mieć dwojakie wytłumaczenie: (1) nie potrafił sam przed sobą się do tego przyznać, lub (2) uważał, że był to sukces. Druga z tych możliwości jest jeszcze gorsza niż pierwsza, gdyż dopuszcza, że w swoim mniemaniu wyświadczył zakonnicom przysługę, wyzwalając je z „ciasnych przestrzeni konwentu”. To z kolei stawia przed nami kolejne pytanie: czy Rogers posłużył się grupą spotkaniową jako bronią psychologiczną wymierzoną przeciwko Kościołowi katolickiemu? W.R. Coulson, który współpracował z Rogersem, po trzydziestu latach nadal nie potrafi jednoznacznie sobie na to pytanie odpowiedzieć. W wywiadzie opublikowanym w „Latin Mass” w 1994 roku Coulson stwierdził, że Rogers „prawdopodobnie był antykatolikiem; wtedy tego nie dostrzegałem, gdyż chyba sam również nim byłem. Żywiliśmy niechęć do hierarchii [Kościoła]”. W innym, późniejszym wywiadzie, który z nim przeprowadziłem, powiedział, że ponieważ z Rogersem pracowało wielu katolików, „uważał na to, co mówi o katolicyzmie”. Ostatecznie Coulson przedstawił trzecią możliwość: „Z drugiej strony, nie musiał niczego mówić. Gdyby zdołał przyciągnąć katolików do tej metody, skutek mógł być tylko jeden. To bardziej przystawało do jego poglądów”. Jakie to były poglądy, widać wyraźnie w jego książkach. Zdaniem Rogersa, grupy spotkaniowe umacniały „niezależność jednostki, otwartość i prawość” i dlatego „nie sprzyjają bezkrytycznej wierności instytucji”. Jako przykład rezultatów działania grup spotkaniowych przedstawia czytelnikowi informację, że „księża i zakonnice, duchowni i profesorowie porzucili swoje zakony, kościoły i uczelnie dzięki odwadze, którą wynieśli z tych spotkań, postanawiając, że zamiast wewnątrz instytucji, będą pracowali na rzecz zmian poza nią”¹⁰¹.

Daleki od skruchy wobec faktu, że uczestnictwo w grupach spotkaniowych doprowadziło zakonnice i księży do porzucenia ich powołania, Rogers uważa, iż było to rzeczą na wskroś pozytywną, a jego sposób przedstawienia tej sprawy umożliwia nam pewien wgląd w jego orientację religijną oraz zrozumienie, dlaczego, doprowadziwszy zakon Sióstr Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny do upadku, sądzi, że zrobił coś dobrego. Z przytoczonego powyżej cytatu wynika, że kluczem do zrozumienia intencji Rogersa w sprawie niepokalanek jest zrozumienie jego poglądów religijnych, ponieważ z braku wskazań zdrowotnych dla prowadzenia terapii z siostrami, jedynym wyznacznikiem, na którym mógł ją oprzeć, były jego osobiste przekonania moralne oraz religijne. I nie ma tu znaczenia, na ile delikatnie kierował rozmową i do jakiego stopnia skrywał swoje intencje.

Rogers, kongregacjonalista, który przez dwa lata uczęszczał do seminarium Union Theological Seminary, później je rzucił i w Columbia Teachers' College zauroczył się naukami Johna Deweya. Zawsze niechętnie mówił o religii, a już szczególnie nie był skłonny wypowiadać się na temat własnych przekonań religijnych. W artykule, który ukazał się w roku 1985, Rogers z aprobatą przytacza wypowiedź uczestniczki warsztatów dotyczącą grupy spotkaniowej: „Było to dla mnie głębokie, duchowe doświadczenie. Czułam duchową jedność grupy. Razem oddychaliśmy, odczuwaliśmy, nawet wypowiedzieliśmy się identycznie. Czułam moc «siły życia» – czymkolwiek

ona jest, która przenikała każdego z nas¹⁰². Czymkolwiek była, skłoniła Rogersa do chwilowej refleksji nad tym, co transcendentne: „Jestem zmuszony uznać, że jak wielu innych nie doceniałem znaczenia owego mistycznego, duchowego wymiaru”.

Thomas C. Oden, dostrzegając skłonność Rogersa do przedstawiania religii w sposób, który niezmiennie stawiał ją w opozycji do wszelkich struktur instytucjonalnych oraz hierarchii, dostrzegł w akceptacji takiej postawy przez ludzi narodziny nowej postaci osiemnastowiecznego pietyzmu i opisał to w wydanej w 1972 roku książce *Intensive Group Experience: The New Pietism*. Cechą wspólną grup spotkaniowych i pietyzmu jest, jego zdaniem, przekonanie, że religii nie należy kojarzyć z żadną instytucją. Jest ona raczej odmienną formą świadomości, która dzięki starannie ukonstytuowanym przeżyciom emocjonalnym stymulowanym przez udział w grupie religijnej umożliwia „bezpośrednie, transcendentalne doświadczenie Boga, jak to się dzieje na przykład podczas pozbawionego liturgii spotkania kwaków, którego istotą są spontaniczne, potwierdzające wiarę wypowiedzi, wynikające z poczucia obecności i inspiracji Ducha Świętego, czy też, jak w przypadku metodystów, za sprawą uwalniającego emocje przebudzenia. W każdym z wymienionych przykładów rzeczywiste dążenie do zmiany porządku społecznego musi wyrastać z osobistego przeżycia i doświadczeń jednostki. Kiedy postawa taka zaczyna się upowszechniać, przybiera postać ruchów politycznych, tak jak to było w przypadku abolicjonizmu w Nowej Anglii. W ten sposób zarówno pietyzm, jak i grupy spotkaniowe zawsze podkreślały wyższość doświadczenia nad posłuchem dla autorytetów. Jedynym uznawanym przez nie autorytetem jest siła działająca w ukryciu, a objawiająca się głosem ducha – Ducha Świętego albo ducha jednostki. Rzeczą najważniejszą jest doprowadzenie do zmiany świadomości, która z kolei prowadzi do zmian kulturowych i w dużej mierze wynika z erotycznych oraz mistycznych doświadczeń jednostek, kiedy dochodzi do „spotkania”. Śladem Odena poszedł Michael Weber, który dostrzegł podobieństwa między treningiem uwrażliwiającym a pietystyczną postacią spowiedzi powszechnej. „Ojcem Spowiednikiem, zgodnie z luterzańską koncepcją kapłaństwa wszystkich wiernych, może być teraz kobieta albo brat; oto grupa, która wysłucha i uzdrowia, która chroni i akceptuje. Penitent zostaje wyzwolony z mroków konfesjonau i zimnej cnotliwości osobistego duchowego doskonalenia się¹⁰³”.

Weberowskie ujęcie zdemokratyzowanej spowiedzi ujawnia związek między pietyzmem a iluminatyzmem, dostrzeżony również przez innych. Agethen zauważa, że istniał on „przede wszystkim w protestanckich landach północnych Niemiec”, gdzie pietyzm i iluminatyzm najszybciej się rozwijały, a ich rozprzestrzenienie się doprowadziło do powszechnego zaakceptowania idei oświecenia. Iluminatyzm i pietyzm cechowała skłonność do psychologizacyjnej autoanalizy i sofistyki psychologicznego ujęcia stosowanego w odniesieniu na przykład do skruchy za grzechy oraz woli ich wyznawania, co z kolei opierało się na rachunku sumienia i obserwacji samego siebie¹⁰⁴. Wszystko to za pośrednictwem praktyk religijnych osiemnastowiecznych sekt religijnych, takich jak kwakrzy, zostało przejęte i stało się częścią psychicznego zakresu treningu uwrażliwiającego.

Ten sam rodzaj metod jeszcze w latach pięćdziesiątych stosowali kwakrzy. Morton Kaplan opisuje wydarzenie, którego był świadkiem w roku akademickim 1953-1954 jako wykładowca na Haverford College, kwakerskiej uczelni położonej pod Filadelfią. Wyszło wtedy na jaw, że jeden ze studentów żywi uprzedzenia wobec Murzynów. Przez ponad rok zespoły złożone z nauczycieli i studentów spotykały się z nim na specjalnych sesjach, dopóki nie oświadczył, że już wyzbył się swoich uprzedzeń. Kwakrzy nazywali to „delikatną perswazją”, ale, zdaniem Kaplana, było to zwykłe pranie mózgu; wczesna postać metody organizowania presji niewielkiej grupy na jednostkę, której rozwinięciem był trening uwrażliwiający. „Nie rozumieli, że, moim zdaniem, dla tego młodego człowieka lepiej by było, żeby zachował swoje uprzedzenia, niż aby poddano go tak bezwzględnemu praniu mózgu”¹⁰⁵.

Jedna z fundacji budzących najgorsze skojarzenia, Josiah Macy Jr. Foundation, swoją gorliwość w finansowaniu wojny psychologicznej oraz rzeczy takich, jak pigułka antykoncepcyjna, wywodzi z „kwakerskiej tradycji prostoty, szczerości i poświęcenia w służbie ludzkości”, czego odzwierciedleniem ma być życie jej założycielki, Kate Macy Ladd. Kleiner również – zważywszy na środowisko rodzinne czynnych uczestników wojny psychologicznej, którzy wymyślili trening uwrażliwiający – nie widzi niczego zaskakującego w fakcie, że trening ów ma podteksty religijne. I tak na przykład, ojciec McGregora

był duchownym ze środkowego zachodu; wyrósł w wielkiej tradycji amerykańskiej i utożsamiał się z wielką, liberalną tradycją amerykańskiego protestantyzmu, tradycją myśli Ralphi Waldo Emersona, spotkań kwaków i wspólnego budowania stodół. Być może nie było to sprawą przypadku, że tak wiele innych osób związanych z NTL – Lee Bradford, Ken Brenne, Ron Lippitt i Carl Rogers, sławny orędownik grup treningowych – wywodzili się z podobnych środowisk... Tradycyjny pietyzm religijny to siła (rozumiana jako legitymizacja moralna) i ukierunkowanie zabiegów socjotechnicznych – oba te elementy od samego początku były cechą grup spotkaniowych, co nie umknęło uwadze specjalistów od prania mózgu, takich jak Edgar Schein, który był doskonale świadomy, że określone ćwiczenia i zadania stawiane przez prowadzącego, mogą praktycznie zmusić grupę do intensywniejszego komunikowania się tu i teraz oraz większego zaangażowania emocjonalnego¹⁰⁶.

Jako że konfesyjne aspekty grup treningowych czyniły z nich formę iluminatyzmu, oznaczało to również, iż były rodzajem społecznej kontroli, ale ponieważ postrzegano je przez pryzmat amerykańskiego pietyzmu, ludzie, którzy owe techniki stosowali, mogli rozgrzeszać się z wszelkich nieczystych intencji – i tak chyba było w przypadku Carla Rogersa. On po prostu jedynie wyzwał zakonnice z ich konwentów, gdzie były niewolnicami Babilońskiej Nierządnicy. Skoro Luter w taki sam sposób znalazł sobie żonę, dlaczego więc wychowani w tej samej tradycji Amerykanie mieliby uważać to za naganne? Grupy treningowe dokonały zdemokratyzowania iluminatyzmu. Były także typowym produktem angielskiej doktryny, która unikała jawnego stosowania siły i dla osiągnięcia celów wołała posługiwać się tajemnymi stowarzyszeniami, działającymi na sposób masonerii.

Carl Rogers w roli prowadzącego grupę zawsze przedstawiał się jako ten, który do niczego swoich klientów nie zmusza i był pod tym względem klasycznym reprezentantem nie tylko angielskiego światopoglądu, ale też ruchów religijnych, będących jego odzwierciedleniem, oraz tajnych stowarzyszeń, które wprowadzały go w życie. Podobnie jak Newton, Rogers nie stawiał hipotez. Terapia, którą przedstawiał jako niedyrektywną i skoncentrowaną na kliencie, była jednak metodą stosowaną przez iluminatów dla uzyskania psychicznej kontroli nad jednostką poprzez finezyjne manipulowanie jej uczuciami (epigoni Rogersa nie posługiwali się już manipulacją równie subtelnie jak on). Czyniąc grupy spotkaniowe formą egzoterycznego wyzwolenia a jednocześnie tajemnej kontroli, Rogers zaproponował coś w pełni zgodnego z własną tradycją religijną oraz spuścizną etniczną. Kiedy zaś zastosował swoje metody na chętniej i niczego niepodejrzewającej grupie kalifornijskich zakonnic, wykorzystał ową technikę w sposób całkowicie zgodny z interesami warstwy etnicznej, której był członkiem i która w tamtym czasie była już zaangażowana w kulturową wojnę domową wymierzona przeciwko Kościołowi katolickiemu.

Rogers o własnej przynależności etnicznej wypowiadał się jeszcze bardziej niechętnie niż o swoich poglądach religijnych, ale Natalie Rogers, w sobie właściwy sposób, uzupełnia tę lukę. W *Emerging Woman* napisała:

Wyrosłam na całkowitą agnostyczkę, osobę pragmatyczną, sceptycznie nastawioną wobec wszystkiego, co dotyczyło religii albo duchowości, twardo stąpającą po ziemi. Pogardliwie odnosiłam się do koncepcji Boga i życia po śmierci. Na studiach jedyną filozofią, która zyskała moją akceptację, była Emersonowska koncepcja Nadduszy¹⁰⁷.

Opisując system wartości moralnych, w którym ją wychowywano, Natalie pisze: „dorastałam w czasach, kiedy wielu z nas przekazywano takie oto komunikaty: «Dziewczęta pozostają dziewicami aż do ślubu», ale też: «kontrola urodzeń i planowanie rodziny są prawem i obowiązkiem każdej odpowiedzialnej pary»”¹⁰⁸. W innym miejscu Natalie chwali swoją matkę za to, że „otwarcie opowiadała się za prawem kobiet do dokonania wyboru, czy i kiedy mają zająć w ciążę”¹⁰⁹. Równocześnie jednak krytykuje ją za to, że w niewystarczający sposób zadbała o jej edukację seksualną, tak aby uwolnić ją od moralnych uprzedzeń związanych z seksem: „Choć była postępową politycznie – poświęcała czas na działalność w ruchu Margaret Sanger i Planned Parenthood – jej stosunek do mojego postępowania nie był zbyt liberalny... Między czterdziestką a sześćdziesiątką nie wykorzystyłaś sposobności, aby w większym stopniu być sobą – bardziej niezależną w pracy artystycznej i w pełni efektywną [w działalności na rzecz] Planned Parenthood”¹¹⁰.

Z całokształtu relacji Natalie wynika, że członkowie jej rodziny byli typowymi postępowymi waspami, przedstawicielami grupy etnicznej, która zaakceptowała stosowanie antykoncepcji, a w konsekwencji wydała eugeniczną wojnę tym grupom, które jej stosować nie chciały, czyli głównie Murzynom i katolikom. Popieranie organizacji Planned Parenthood dla pokolenia rodziców Natalie

było równoznaczne ze wspieraniem eugenicznej krucjaty, wynikającej z obaw, jakimi napawał waspów zróżnicowany społecznie przyrost naturalny. Włączywszy stosowanie antykoncepcji do swego kodeksu moralnego, stali się ślepi na to, że jest ona sprzeczna z pozostałą częścią ich zasad moralnych. W rezultacie rodzina Rogersów dołączyła do wielkiego waspowskiego projektu etnicznego, ruchu eugenicznego, którego motorem była Planned Parenthood, w okresie powojennym przekształcona w centrum antykatolickiej krucjaty. W.R. Coulson nie pamięta, aby rozmawiał o swojej licznej rodzinie z Rogersem, ale jego żona wspomina, że po urodzeniu siódmego dziecka dostała pudełko zapalek z adresem Planned Parenthood. Pamiętała również, że Helen Rogers przekazała dotację w wysokości dziesięciu tysięcy dolarów na rzecz tejże organizacji.

Z powodu popierania Planned Parenthood Carl Rogers wszedł w konflikt etniczny z katolikami, którzy uczestniczyli w prowadzonych przez niego zajęciach terapeutycznych. To, że nigdy o tym nie wspomniał, wynikało w równej mierze z jego osobowości, jak i przynależności etnicznej, gdyż nie byłoby dla niego wygodne ani korzystne, gdyby wystąpił z jakąś jawną czy wrogą deklaracją o jednoznacznej intencji. W książce poświęconej grupom spotkaniowym napisał: „Prowadzący jest mniej skuteczny, jeśli naciska na grupę, manipuluje nią, ustanawia zasady jej funkcjonowania, stara się kierować nią w sposób, który realizuje jego własne, nieujawnione cele i dążenia”¹¹. Podczas utrwalonego na taśmie wideo wywiadu z roku 1976 Rogers powiedział Warrenowi Bennisowi:

Nikt nie będzie wiedział, dokąd zmierzam, dopóki nie zajdę na tyle daleko, że nikt już mnie nie zatrzyma... I w istocie, w dużej mierze takim właśnie sposobem idę przez życie. Nikt (śmieje się Rogers) nie będzie wiedział, dokąd zmierzam, dopóki nie zajdę na tyle daleko, że nikt już mnie nie zatrzyma, to jedna rzecz... ale nie lubię także, kiedy ktoś mi w tym przeszkadza... To dziwne słowo w tym miejscu, gdyż wydaje się dysonansem, ale podążam nią poniekąd ukradkiem¹².

W tym samym wywiadzie Rogers powiedział, że pomysł nieingerowania zapożyczył od swoich rodziców i nadał temu rewolucyjny wymiar: „Jednym z najbardziej fascynujących aspektów sprawowanej nade mną władzy rodzicielskiej było to, że robiono to tak delikatnie, iż nie wydawała się ona przymusem. Byłem grzecznym chłopcem, ale miałem wrażenie, że tak właśnie powinno być. Nie wydawało mi się, że jestem taki wbrew własnej woli”.

Bennis: „To pięknie. Marks powiedział, że oznaką zniewolenia jest to, że człowiek nie zdaje sobie z niego sprawy”.

Rogers: „Jest w tym dużo prawdy”¹³.

Mówiąc to, Rogers najwyraźniej zapomniał, że moralne zachowanie jest rzeczą naturalną, ponieważ, jak mówi Pismo, jest ono wypisane w ludzkim sercu. W czasie, kiedy udzielał tego wywiadu, Rogers całkowicie już przejął pogląd Watsona, że człowiek nie ma żadnej określonej natury. Wszystkie jego cechy są skutkiem uwarunkowania, a każda metoda i technika warunkowania jest potencjalnie praniem mózgu. Rogers jednak, w przeciwieństwie do Watsona,

potrafił to robić finezyjnie i – użyjmy jednak tego słowa – „ukradkiem”. Jako że nigdy nie działał wprost, nie sposób było mu się przeciwstawić. Niedługo po wygłoszeniu przez niego odczytu w Sonoma State (1969), w którym wyliczył cechy i przymioty człowieka przyszłości, jeden z kolegów Rogersa powiedział o nim, że jest „dosyć rewolucyjny”. Rogers przyswoił sobie to określenie i posługiwał się nim aż do śmierci.

Natalie próbowała iść za wskazaniem ojca, ale nie bardzo się jej to udało. „Mój ojciec, Carl Rogers, był dla mnie światem, z którego pochodzą moje filozoficzne korzenie. Ceni integralność każdego człowieka i daje temu świadectwo nie tylko słowem, ale także przykładem własnego życia. Nigdy nie starał się dominować, kontrolować czy starać się mnie do czegokolwiek nakłonić. Czuję się akceptowana i doceniana nawet wówczas, kiedy się ze sobą nie zgadzamy”¹¹⁴.

Nikt nie jest do niczego przymuszany podczas jego terapii. A raczej, nikt tego nie zauważa. Ów finezyjny system kontroli, oparty na manipulowaniu uczuciami, miał jednak niepożądane konsekwencje dla grupy etnicznej, która wykorzystywała go jako narzędzie wojny ze swymi przeciwnikami. Jedną z nich był pokoleniowy regres tych, którzy w taki sposób się nią posłużyli. Zapoczątkowało go seksualne wyzwolenie generacji Carla i Helen, kiedy zaczęła ona stosować antykoncepcję, choć ludzie ci postrzegali to oczywiście inaczej. Fatalny ten krok w kolejnym pokoleniu, do którego należy Natalie, zaowocował rozwodami, cudzołóstwem, masturbacją, zażywaniem narkotyków i obsesyjnym wyuzdaniem seksualnym, a w jeszcze następnym – do którego zalicza się córka Natalie, Frances Fuchs, obecnie kalifornijska aktywistka politycznego ruchu lesbijek – homoseksualizmem.

Waspowska elita zdecydowała się na antykoncepcję i wojnę psychologiczną, widząc w tym sposób na pokonanie katolików i zachowanie dotychczasowej hegemonii kulturowej, która wymykała im się z rąk. Ostatecznie jednak strategia ta obróciła się przeciwko nim, ponieważ ich własne dzieci zaakceptowały doktrynę seksualnego wyzwolenia z większym zapałem i gorliwością niż doświadczający seksualnej represji katolicy księża oraz zakonnice, którzy przyjmując ją, sami skazywali się na odejście z Kościoła. Ostatecznie rewolucja seksualna była przecież tylko innym określeniem na antykatolicką kampanię, a Carl Rogers, współczesny pietysta, starał się zniszczyć owych księży i zakonnice, wyzwalając ich, albo zwolnił ich, niszcząc to, co uczyniło z nich katolików.

Pewien katolicki ksiądz napisał:

Zanim zetknąłem się z grupami spotkaniowymi, nigdy nie doświadczałem własnego „ja” z taką intensywnością. Później zaś akceptacja i miłość ze strony grupy, która z taką wrażliwością odnosiła się do mojego zakłamania, były niczym dar, na który wcześniej nawet nie miałem nadziei, gdyż do tamtej pory nie śniłem nawet, że istnieje... Byłem wtedy w seminarium i zostałem wyświęcony na księdza. Ale moje powołanie kapłańskie zostało odmienione we mnie samym i w tym, co poza mną. We mnie, ponieważ z chłopca stałem się mężczyzną. W tym, co poza mną, gdyż znacznie swobodniej zacząłem podchodzić do kwestii autorytetu i ludzkiego szacunku. Wewnętrznie byłem o wiele bardziej obecny dla samego siebie i dlatego

także dla innych; moja skuteczność w pracy doradcy i terapeuty zwiększyła się o sto procent. Zacząłem się stawać... O wiele większą nadzieję pokładałam teraz w przyszłości człowieka. Skoro bowiem potrafimy dotknąć siebie nawzajem jako osób, tak jak to się dzieje na grupach spotkaniowych, wówczas dla każdego z nas rozpoczyna się „odkupienie”; otrząsamy się z przypominającej śmierć egzystencji samotności oraz pomniejszenia, stając przed możliwością doświadczania pełni życia. Mogę prawdziwie powiedzieć ludzkości „tak”, gdyż w głęboko osobisty sposób, w którym głębia uczucia dorównuje głębi przemyśleń, dane mi było odkryć, że każdy człowiek na świecie jest niewyczerpaną skarbnicą życia i miłości, którą trzeba jedynie otworzyć, aby stała się nam dostępna dla własnego ubogacenia i dla pokrzepienia innych¹¹⁵.

W innych księżkach terapia nie wyzwalała aż tak wielkiej dawki optymizmu. Weber przytacza historię pewnego seminarzysty z Niemiec, który uczestniczył w treningu uwrażliwiającym. Oto fragment jego relacji: „czułem się jak pozbawione własnej woli narzędzie w rękach prowadzącego grupę. Każde ćwiczenie wyzwalało we mnie pragnienie zwrócenia na siebie jego uwagi i pozyskania jego uznania. Nie potrafiłem się już modlić i cierpiałem także na zaburzenia psychosomatyczne”¹¹⁶.

10 grudnia 1968 roku Thomas Merton zakończył właśnie wygłaszanie porannego wykładu na konferencji w Bangkoku i zwrócił się do obecnych na sali, mówiąc, „myślę, że czas zniknąć”. Mertonowi udało się właśnie wyjść z seksualnego kryzysu, który poważnie zagroził jego duchownemu powołaniu. Zerwał związek z M., po części dlatego, że obawiał się „zniewolenia potrzebą własnego ciała”, po części zaś z racji „obiektywnego faktu, iż moje śluby to coś więcej niż jurydyczna powinność. Ma to bowiem głębokie, osobiste i duchowe korzenie. Nie mogę być w zgodzie ze sobą, nie będąc w zgodzie z tak głębokim zobowiązaniem”¹¹⁷. Po wygłoszeniu owego tajemniczego zdania do uczestników konferencji w Bangkoku, Merton poszedł do swojego hotelowego pokoju i tam, kąpiąc się w wannie, niechcący zrzucił do wody wentylator; porażenie prądem spowodowało oparzenia i wywołało śmiertelny atak serca.

Mniej więcej w tym samym czasie siostra Mary Benjamin z zakonu niepokalanek postanowiła zrzucić habit i odejść z konwentu. Opowiadając o swoim postanowieniu, nie powiedziała jednak, że na podjęcie takiej decyzji mogły mieć wpływ skutki jej seksualnych praktyk. Wspomniała jedynie, że zmieniły one jej wyobrażenia o konwencie, którego mury zaczęła teraz postrzegać jako „więzienie”.

Strach, który przygnał mnie tutaj w poszukiwaniu ochrony, stracił swą moc. Konwent mógł już teraz jedynie mnie ograniczać. Całą duszą doświadczałam głodu życia, które odtrąciłam jako dziecko. Przyszedł czas, by to nadrobić. Czułam się jak długodystansowiec, który ma właśnie wybiec na pierwszą milę maratonu¹¹⁸.

Pierwszym okrążeniem na trasie wspomnianego maratonu był wyjazd siostry Mary do Nowego Jorku w 1970 roku. Poleciała tam samolotem z walizką wypełnioną ubraniami z lumpeksu. Tam nawiązała stosunki seksualne z niejakim

Larrym, który we śnie ssał kciuk. Uprawiała tam też seks z innymi mężczyznami, od których zaraziła się pasożytami przenoszonymi drogą płciową. Później, znużona kochankiem, wdała się w jeszcze bardziej przelotne romanse z lesbijkami, aż w końcu, za podszeptem politycznych i duchowych prądów, których nigdy nie była w stanie pojąć, „ogłosiła się lesbą”. Wtedy zaczęła poszukiwać lesbijskiego odpowiednika wspólnoty, którą porzuciła, odchodząc z konwentu Sióstr Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny. W połowie lat osiemdziesiątych znowu mieszkała samotnie, czasem w rozstawianym w lasach namiocie, gdzie, jak twierdziła, wchodziła w kontakt z duchami.

Życie Ann Campbel po opuszczeniu klasztoru w 1971 roku potoczyło się bardzo podobną koleją. Pierwsze doświadczenie seksualne miała w 1969 roku; miała wtedy trzydzieści lat. Skutki tego kroku były zbieżne z tym, co przewidziałyby Wilhelm Reich:

Stopniowo przestałam uczestniczyć we mszy oraz sakramentach. Rozkład naszych zajęć był wtedy tak elastyczny, że nikt tego nie zauważył. Czasami chodziłam do spowiedzi i robiłam aluzje do moich występków; czasami z poczuciem winy przystępowałam do komunii i prosiłam Boga o wybaczenie. I tak trwało to przez dwa i pół roku¹¹⁹.

Kiedy w końcu w roku 1971 odeszła z konwentu, twierdziła, że „powodem tego były moje przekonania dotyczące społecznej sprawiedliwości, równości rasowej, pokoju oraz swobody intelektualnej”. Piętnaście lat później, po tym, co w tym okresie przeżyła, wyjaśnienia te nie były już dla niej samej równie przekonujące, jak kiedyś. Prawdziwą przyczyną jej odejścia z konwentu były powody natury seksualnej: „Uznałam w końcu, że moja miłość do tej kobiety jest sprzeczna ze złożonymi przeze mnie ślubami. A skoro tak, to jest ona sprzeczna z Bożym planem. Byłam gotowa płacić za to poczuciem winy i duchowego cierpienia, dopóki się z tego nie wyplączę. Moja teologia wyzwolenia mnie opuściła”¹²⁰.

Niezdolna znaleźć ukojenia ani w religii, ani w jej odrzuceniu, Campbell próbowała topić swój ból w alkoholu, ale alkohol dał jej jedynie „poczucie, że utraciłam kontrolę nad swoim życiem”¹²¹. W końcu, kiedy alienacja będąca skutkiem „wyzwolenia” od klasztornej życia oraz zerwania więzi rodzinnych była już dla niej nie do zniesienia, „picie, aby wymazać co czułam, stało się nocnym rytuałem”. Kiedy była zakonnice, takie jak Ann Campbell, naprawdę potrzebowały terapii, nie było nikogo, kto by ją im zapewnił. A patrząc wstecz, co ludzie pokroju Carla Rogersa mogliby im zaoferować? Przecież były już wyzwolone – także od seksualnej represji. Co więcej mogła im dać terapia, której początek stworzyli iluminaci, skoro ofiara przyjęła wartości i sposób myślenia, mające zapewnić jej szczęście? W roku 1970 zakon Sióstr Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny zniknął ze sceny. Operacja się udała; pacjent umarł.

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy rozpadł się zakon niepokalanek, po rozwodzie terapeuty Harry'ego, on i była zakonnica Genevieve wzięli ślub. Również w tym samym czasie, po pobycie w Esalen i rogersowskim Center for the

Person w La Jolla, ojciec Kieser postanowił poddać się terapii prowadzonej przez terapeutę „o ogólnej orientacji egzystencjalno-jungowskiej, która wzbudziła moją sympatię”¹²³. Jak pisze Kieser, terapeuta

nie próbował interpretować mojego postrzegania przez pryzmat własnych dogmatycznych poglądów (o ile wiem, nie miał takich). Nigdy też, poza samym procesem terapeutycznym, nie sugerował mi żadnego sposobu postępowania. Jego praca polegała na pomaganiu mi w dojściu do prawdy. Do mnie zaś, dzięki wolności uzyskanej za sprawą nowo odkrytej prawdy, której poznanie mi umożliwił, należało podejmowanie decyzji¹²³.

Przytłaczająca większość amerykańskich katolików, podobnie jak ojciec Kieser, nigdy nie dowiedziała się, skąd nadszedł cios. Przegrali kulturową wojnę, o której nawet nie wiedzieli, że jest przeciw nim prowadzona. Ponieważ zaś katolicy ową wojnę przegrali, jej zwycięzcy wykorzystali te same techniki – wojnę psychologiczną, feminizm, kontrolę urodzeń, pornografię, grupy spotkaniowe – aby podporządkować sobie większe obszary amerykańskiego życia i większe obszary świata. W ciągu kolejnych trzydziestu lat trening uwrażliwiający wprowadzono do szkół publicznych, gdzie przedstawiano go pod najrozmaitszymi przykrywkami, na przykład jako „kształcenie charakteru”, „informację o narkotykach” i „wychowanie seksualne”, bądź też pod nazwami własnymi programów edukacyjnych: DARE, Deciding, Tribes, Valuing Values, Choices and Decisions, the Michigan Model, Magic Circle, Me-ology, Quest, Here's looping at you, Values and Choices, Project Charlie, DECIDE etc. Atakowani w takiej formie przez „najgorszą postać inżynierii społecznej” amerykańscy uczniowie zostaną „wcieleni do oddziałów szturmowych nowego, poprawnego politycznie milenium”¹²⁴.

ROZDZIAŁ 14

NOWY JORK, 1969

Pod koniec lat sześćdziesiątych Jack Kerouac cieszył się sławą twórcy ruchu, który, jego zdaniem, coraz bardziej odchodził od tego, w co wierzył. Gdy ludziom, takim jak Mike Wallace mówił, że „beat” jest skrótem od „beatific”*, zapadała sceptyczna lub niezręczna cisza, po czym zmieniano temat. Jesienią 1968 roku William F. Buckley zaprosił go do swojego programu telewizyjnego *Firing Line*, aby Kerouac wypowiedział się na temat właśnie powstającego ruchu hippisowskiego. Autor *W drodze* pociągnął łyk whisky z kubka do kawy, po czym oznajmił: „Hipisi to najwyraźniej jakiś rodzaj ruchu dionizyjskiego”. Bezskutecznie i chaotycznie odwozono od bronienia hipisów jako „dobrych dzieciaków”, zdenerwowany Kerouac zaatakował swojego kolegę beatnika, Lawrence’a Ferlinghettiego za przekształcanie treści, które, zdaniem Kerouaca, były w istocie katolickie i radosne, w „bitnikowski bunt, bitnikowskie powstanie, słowa, których, będąc katolikiem, nigdy nie używam”. Kerouac coraz bardziej odsuwał się od ruchu, który stworzył. Stał się być może pobożniejszy, ale równocześnie pił coraz więcej, a to sprawiało, że jego pobożność w najlepszym razie sprawiała wrażenie niekonsekwentnej, w najgorszym zaś groteskowej. Pijaństwo rychło zrobiło swoje i przyszło mu za nie zapłacić. 20 października 1969 roku Jack Kerouac dostał krwotoku przetyku, który był skutkiem wielu lat picia alkoholu. W środku nocy matka zawiozła go do szpitala św. Antoniego, gdzie 21 października 1969 o 5:30 zmarł śmiercią typową dla alkoholika.

Tuż przed wyemitowaniem *Firing Line*, jadąc windą do studia, Kerouac rozmawiał krótko z jednym z założycieli nowojorskiego zespołu „Fugs”, Edem Sandersem, który chciał mu opowiedzieć, jak bardzo jego życie zainspirowało jego twórczość. Odpowiedź Kerouaca był krótka: „Odpieprz się ode mnie, dzieciaku”. Mniej

* Błogi, zbawienny, uszczęśliwiony (przyp. tłum.).

więcej w tym samym czasie, kiedy Kerouac po raz ostatni występował w telewizji, inny członek zespołu „Fugs”, Tuli Kupferberg, poznał jugosłowiańskiego filmowca Dušana Makavejewa. Makavejew przebywał w Nowym Jorku, gdyż otrzymał właśnie grant od Fundacji Forda. Po spotkaniu z Kupferbergiem i jego przyjaciółmi Makavejew wpadł na pomysł zrobienia filmu dokumentalnego z gatunku „realizujących wartości społeczne”, czyli inaczej mówiąc, pełnego nagich kobiet uprawiających seks. Miał to być film poświęcony postaci Wilhelma Reicha, ponieważ Nowy Jork był wówczas centrum świata kultury i z tego powodu właśnie tutaj powinien dokonać się jego wielki powrót. Reich zmarł w roku 1959 w więzieniu w Lewisburgu, w stanie Pensylwania, skazany za sprzedaż „akumulatorów orgonu” Amerykańskiej Agencji ds. Żywności i Leków. Umarł w przekonaniu, że prezydent Eisenhower wysyła nad więzienie samoloty wojskowe, żeby mu dodać ducha, i nadal mając nadzieję, że otrzyma dotację od „Rockerfellows” na swoje badania orgonu. Reich, który dziesięć lat później powrócił z martwych, nie był jednak reinkarnacją człowieka, który sprzedawał akumulatory orgonu i popierał prezydenta Eisenhowera, lecz tym, który w roku 1930 organizował w Berlinie ruch „sex-polu”.

W roku 1969, Nowa Lewica ponownie odkryła prace Reicha. Choć ich autor nie żył już od dziesięciu lat, to jednak nie miało znaczenia. Reich, którego dokonania postanowili promować kulturowi rewolucjoniści, przestał pisać i publikować w 1933 roku. 4 stycznia 1971 roku Christopher Lehmann-Haupt napisał recenzję kolejnego wydania (Farrar Straus) *Psychologii mas wobec faszyzmu*, co było świadectwem, że „powrót” Reicha zaczyna być traktowany poważnie. „Wilhelm Reich, austriacki seksuolog i wynalazca tak zwanego akumulatora orgonowego, powrócił” – ogłosił Lehmann-Haupt, który w tejże samej recenzji postawił tezę, że Reich był ojcem młodej kultury, rewolucji seksualnej i ruchu feministycznego. Ponadto lepiej niż Marcuse łączył dokonania Freuda z filozofią Marksa, o czym świadczyć miało zwłaszcza jego „credo, że człowiek seksualny to człowiek wyzwolony od autorytetów, religii oraz małżeństwa”. Innymi słowy, poglądy Reicha wydają się „bardzo sensowne”, a przynajmniej są takie dla kogoś, kto sympatyzuje z celami rewolucji seksualnej. Lehmann-Haupt był do tego stopnia zauroczony reichowską wizją seksualnego wyzwolenia, że postanowił nawet zrewidować swoje poglądy na jego teorię orgonu. „Być może czas ponownie przemyśleć wszystkie dokonania Wilhelma Reicha” – pisze w zakończeniu swojej recenzji.

Cztery miesiące później, 18 kwietnia 1971 roku, „New York Times” wrócił do sprawy Reicha, tym razem poświęcając jego myśli obszerny artykuł w niedzielnym magazynie. W *Wilhelm Reich: The Psychiatrist as Revolutionary* David Elkind opisywał, jak studenci komunardzi w Berlinie obrzucali policję egzemplarzami *Psychologii mas wobec faszyzmu* w miękkiej oprawie (czy to, że nie rzucali w nich książkami w twardych okładkach, wynikało z dobrego serca, czy może z oszczędności?). Reich znowu „staje się postacią żywą w całej Europie, przez studentów domagających się reform społecznych jest traktowany jak bohater lub święty”, a „wielu młodych Amerykanów” „odkrywa teraz, że Reich jest w dużej mierze ich wzorem rewolucjonisty”. I to właśnie było tu najważniejsze, ponieważ jego

przesłanie było bardziej pociągające dla amerykańskiej lewicy, która uważała, że może doprowadzić do upadku państwa dzięki seksualnej rozpuście, bez sublimacji, którą postulował Freud i bez rewolucji politycznej głoszonej przez Marksa.

Latem 1971 roku na ekrany wszedł film Dušana Makavejewa, który zaczął kręcić w Stanach Zjednoczonych dzięki grantowi uzyskanemu od Fundacji Forda. Nosił tytuł *WR: Mysteries of the Organism*. Podobnie jak *I am Curious (Yellow)*, był mieszaniną pornografii oraz politycznych tyrad, co miało upewnić widza, że jest to obraz społecznie zaangażowany, a wszelkie oskarżenie filmu o obscenicizność jest nieuzasadnione. Były w nim także sceny ukazujące Tuliego Kupferberga, który w wojskowym hełmie i z karabinem M16 w dłoni zaczepia ludzi na ulicach Nowego Jorku. Przekaz polityczny tego obrazu był oczywisty. Nowa Lewica chciała potępić Stalina i jednocześnie amerykański imperializm, kreując w tym celu mistyczną jedność we wspólnocie, opartą na akceptacji coraz większego pobłażania seksualnym zachciankom. Przypominało to postulat „czyń miłość, nie wojnę”, lub nieco bardziej rozbudowaną jego wersję, które zdaniem Makavejewa, były pokłosiem przesłania Reicha. „Był kimś w rodzaju współczesnego proroka” – powiedział Makavejew w wywiadzie, który ukazał się w 1971 roku w zimowym numerze „Film Quaterly”. „Zapoczątkował w Niemczech ruch sex-polu; w 1930 roku miał on trzydziestu tysięcy członków i organizował prelekcje we wszystkich zakątkach kraju. Reich marzył, żeby Partia Komunistyczna organizowała młodzież wokół sal tanecznych, aby nie ciągać jej na nudne polityczne odczyty, chodziło o to, żeby brać młodych, takimi jakimi są”¹. Oznaczało to oczywiście zachęcanie do masturbacji. W latach trzydziestych Reich napisał:

Seksualno-ekonomiczne doświadczenia kliniczne uczą nas, że ci, którzy nigdy nie mieli odwagi się masturbować, mają najmniej korzystne rokowania. Uczucia seksualne są tłumione (przez pewien czas nawet z powodzeniem), genitalia pozostają nieużywane, a kiedy autorytarne społeczeństwo w końcu zezwala na uzyskanie spełnienia, genitalia zawodzą, gdyż „zardzewiały”².

W ten sposób amerykańscy rewolucjoniści zajmowali się upewnianiem się, że ich genitalia nie „zardzewiały”, umacniając w sobie jeśli nie wolę obalenia państwa, to z pewnością „odwagę do masturbowania się”. Makavejew dużą część swego filmu poświęcił osiągnięciom Betty Dodson, „znanej autorce rysunków erotycznych oraz malarce erotycznych obrazów”, której specjalnością było uczenie kobiet masturbacji, gdyż dzięki niej czują się one „no wiesz... bardzo wyzwolone”³. Aby zasugerować historyczną ciągłość wpływów Reicha, na ekranie widzimy napisy: „Berlin, 1 maja 1931 roku... Belgrad, 1 maja 1971 roku”, po czym pojawia się Betty Dodson i opowiada o pewnej kobiecie, która uczestniczyła w jednej z „tych grup wyzwolenia kobiet, grupie rozwijania świadomości... naprawdę nie miała żadnego doświadczenia w masturbacji, żadnego o tym pojęcia! Była po trzydziestce... nie masturbowała się, była całkowicie uzależniona od... mężczyzny, partnera, który zapewniał jej orgazm, co samo w sobie jest już ohydne... zaczęła się masturbować i była zaskoczona... niektórymi rzeczami, których przy tym doświadczała, a jej orgazm stał się o wiele silniejszy”⁴.

Na wypadek, gdyby czytelnik filmu nie widział, David Elkind podniósł ten sam temat w artykule w „New York Timesie”: „Reich zauważył, że zawsze, kiedy pacjent informował go, że masturbując się, osiągnął pełne zadowolenie, symptomy jego zaburzeń słabły. Reich postanowił zatem poddać psychoanalizie poczucie winy pacjenta z powodu masturbowania się. Z chwilą kiedy owe chroniczne poczucie winy ulegało zmniejszeniu i pacjent był w stanie masturbować się regularnie i z pełnym zaspokojeniem, objawy zaburzeń ustępowały do poziomu, który w stopniu dotąd dla niego niemożliwym do osiągnięcia pozwalał mu wywiązywać się z pracy oraz udzielać się towarzysko”⁵. W filmie pojawiły się oczywiście sceny erotyczne z udziałem szczerze obdarzonej przez naturę Mileny, która uprawia seks z żołnierzami, a następnie wygłasza kwestie, będące typowo reichowskim bełkotem, na przykład: „Tkanka ciała pozbawiona życiowej energii zmienia się w tkankę nowotworową. Rak to histeria komórek skazanych na śmierć. Rak i faszyzm są ze sobą blisko spokrewnione”⁶. Materiał filmowy o masturbacji, jak się okazuje, nie jest tak stymulujący, jak rzeczywista aktywność seksualna.

Film Makawajewa wyznaczał szczyt pośmiertnej popularności Reicha. Techniki manipulacji powstałe na bazie reichowskich analiz były udoskonalane w placówkach takich, jak Esalen; robili to ludzie pokroju Fritza Perlsa, a stosowano je w miejscach wydawałoby się zupełnie nieoczekiwanych, na przykład w seminariach duchownych. Perls zapoznał się z pracami Reicha dzięki Paulowi Godmanowi i wspólnie stworzyli terapię Gestalt, która była oparta na teoriach Reicha, zwłaszcza w odniesieniu do funkcjonowania „zbroi mięśniowej”. Michael Weber twierdzi, że teorie Reicha poprzez terapię Gestalt Perlsa stały się w końcu przykrywką dla kontroli społecznej, która wyrządziła wiele szkód w niemieckich zakonach, co było zresztą zgodne z przewidywaniami Reicha. Równie destrukcyjny wpływ wywarły one w amerykańskich środowiskach korporacyjnych oraz akademickich, gdzie ćwiczenia służące „przełamywaniu lodów”, na przykład chodzenie z zawiązanymi oczami, stały się częścią repertuaru środków manipulacji psychicznej. „Wyzwalanie od represji” stało się potężnym narzędziem społecznej kontroli, zarówno w małych grupach, jak i w mass mediach.

Elizabeth Wurtzel nie wspomina o Reichu w swoich wydanych w latach dziewięćdziesiątych wspomnieniach, zatytułowanych *Bitch*, ale pisze w nich o feminizmie, który był, co udowodnione zostało w książce Kate Millet, egzotycznym reichianizmem. Sesje rozwijania świadomości z lat siedemdziesiątych były, jak powiedział Makawajew, bezpośrednim przedłużeniem ruchu „sex-polu” stworzonego przez Reicha w latach trzydziestych XX wieku. Wurtzel jednak wiele miejsca poświęca omawianiu wykorzystywania seksu jako narzędzia społecznej kontroli, co w sobie tylko właściwy sposób określa mianem „władzy cipki”⁷.

„Dalila miała dobry pomysł... Ucieleśnia ona klęskę męskich prerogatyw w kwestii kontrolowania ludzkich uczuć”⁸. Historia Samsona i Dalili to, według Wurtzel, „pierwszy przykład” tego, co dziś nazywamy polityką seksualną. Samson jest niezwyciężonym wojownikiem, o czym boleśnie przekonali się Filistyni, ale z powodu namiętności do Dalili staje się „niewolnikiem własnego penisa”⁹ i w rezul-

tacie łatwo zostaje pokonany. Seks jest postacią politycznej kontroli – to lekcja, którą z klęski i upadku Samsona wyniósł Izrael, a motyw ten stale przewija się w Biblii, zwykle w postaci bolesnej nauczki, czyli na przykład militarnej porażki w następstwie idolatrii, będącej pretekstem dla folgowania seksualnej rozwiązłości.

Wurtzel jest tutaj bliska prawdy. Ale czy rzeczywiście? Najpierw wychwala Dalilę jako „prekursorkę wszystkich silnych, nowoczesnych, zdecydowanych kobiet... kobiet, które po prostu wiedzą, czego chcą”, czyli takich, jaką pragnie być także Wurtzel, później jednak wobec obiektu swoich pochwał zgłasza wiele zastrzeżeń. Wurtzel podziwia kobiety, które posługują się seksem jako bronią, zwłaszcza zaś podoba jej się postać grana przez Madonnę w filmie *Sidla miłości*: „ona zabija cipką”. Jednocześnie jednak jest pełna obaw, kiedy stara się zastosować tę lekcję do własnego życia. Po raz kolejny sprawa zostaje sprowadzona do relacji między kontrolą a władzą, rozumem i zachcianką. Czy ci, którzy ulegają własnym pożądaniam, mają nad nimi władzę, czy też to one rządzą nimi?

„Jestem całkowicie wolna” – mówi nam panna Wurtzel

i jak długo trwa moje życie, dysponuję pełnią potęgi. Przekroczyłam trzydziestkę w czasach, gdy kobieta po raz pierwszy w historii może czuć się równie niezależna i wolna od wszelkich więzów, jak ja. A jednak mimo owej pełni władzy nad sobą, którą rozporządzam, nie będąc bezwolnym dodatkiem do jakiegoś mężczyzny, idę przez życie, czując się ogólnie bardzo bezradna¹⁰.

Jak większość feministek, Wurtzel ma trudność z czytaniem własnych tekstów. Dalila, podobnie jak w naszych czasach, kiedy jej duchowe spadkobierczynie pisują książki dla dziewcząt, jest agentką Dagonów. Dalila nie kontroluje potęgi, którą posiada, bardziej niż Wurtzel. To potęga rządzi nią. Poczucie bezradności, którego doświadcza Wurtzel, pojawia się nawet po wyzwoleniu się jej od represji, albo raczej trafniej będzie powiedzieć, przede wszystkim po wyzwoleniu się spod ucisku. Jedyną potęgą, którą z pewnością dysponuje, polega na psuciu własnego życia i Wurtzel najwidoczniej korzysta z niej ustawicznie: „Kiedy mam przed sobą mężczyznę, nawet takiego, którego naprawdę lubię i który jest trochę jak glina w moich rękach, odczuwam nieprzepartą chęć wykorzystania władzy, którą mi dał, żeby zrujnować mu życie”¹¹.

I swoje własne również, można by dopowiedzieć, gdyż jedyną drogą odnalezienia spełnienia w życiu jest dzielenie go z drugą osobą, czyli oddawanie jej go i otrzymywanie od niej tego samego. Wzajemne obdarzanie się jest istotą seksualności. Masturbacja to najpoważniejsze naruszenie tej prawdy. Nazywanie masturbacji (lub dowolnego innego seksualnego występku) „wyzwoleniem się od represji” wygląda tak samo groteskowo, jak uznanie samobójstwa za antidotum na morderstwa. Nikt już cię nie zabije, gdyż zabiłeś się sam. Odnosząc zwycięstwo nad represją, pokonałeś sam siebie, zniewalając się w imię wyzwolenia.

Wurtzel nie jest jedyną, której przyszło boleśnie doświadczyć tej prawdy. Reich odebrał podobną lekcję, ale nie w aż tak powikłany sposób. 5 stycznia 1951 roku Reich w swoim laboratorium w Rangeley w stanie Maine wyjął z osłony gram radu

i spowodował skażenie pomieszczeń, narażając wszystkich tam obecnych na chorobę popromienną. Myślał, że energia organu zniweluje działanie energii nuklearnej, ale okazało się, że jest odwrotnie. W ostatecznym jednak rozrachunku, jego eksperyment z „oranurem” nawet w przybliżeniu nie był równie toksyczny, jak jego eksperymenty seksualne. W obu przypadkach usiłował opanować jedno z najpotężniejszych sił natury i w obu przypadkach to one zyskały kontrolę nad nim.

Pod koniec lat siedemdziesiątych moda na Reicha się skończyła, nadchodził świt ery Reagana, a postać i dzieło Reicha pokrywały się kurzem niczym znoszony garnitur wiszący z tyłu szafy. Lewicowcy mogliby powiedzieć – i zrobili to – że Reagan był dyktatorską odpowiedzią na ekscesy rewolucji seksualnej, mimo to jednak nadal nie wydają się zdolni zaakceptować argumentacji Platona, która przecież tłumaczy tę zmianę. Rzeczywiste konsekwencje tego stanu rzeczy nie miały jednak wymiaru politycznego, lecz kulturowy i nie do końca jeszcze wykrystalizowany. Seks zaowocował horrorem. Film *Obcy – ósmy pasażer Nostromo* był sequelem *Głębokiego gardła*. W roku 1979 nikt już nie uważał seksu oralnego za dobrą zabawę. Kobiety zeznające przed Komisją Meese'a nie pozostawiły w tej sprawie żadnych wątpliwości. Katie Roiphe, wspominając tamte czasy, mówi o „ogólnej atmosferze niepokoju i obaw”, chociaż „nie było żadnego biologicznego zagrożenia, z którym można było wiązać nieokreślone przeczucia nieszczęścia – żadnej opryszczki, żadnego AIDS”¹². Patrząc z perspektywy czasu, choroby były najmniej przerażającymi konsekwencjami „wyzwolenia od represji”, czyli rewolucji seksualnej. Rzeczywistym źródłem przerażenia było uwolnienie zachcianek i popędów spod kontroli rozumu oraz następstwa, jakie to miało dla zwykłych ludzkich istot. Okazało się, że dążenie do „wyzwolenia od represji” przedziwnie zostało ukarane w sposób adekwatny do przewin; w istocie kara była przewiną. Wyzwolenie w najlepszym razie było zniewoleniem, nierzadko też śmiercią. W swoich wspomnieniach zatytułowanych *Last Night in Paradise* Katie Roiphe napisała:

Pamiętam, jak brałam z półki rodziców książkę *Looking for Mr. Goodbar* w żółtej, miękkiej oprawie i czytałam ją kilkakrotnie; pamiętam, jak prześladował mnie obraz nagiej kobiety w łóżku, wykrwawiającej się na śmierć. Pamiętam również obraz jej siedzącej w barze, popijającej białe wino, udającej, że czyta książkę i czekającej, żeby poderwać jakiegos obcego mężczyznę, obraz, na który cieniem kładła się moja wiedza o tym, co się z nią stanie. Jej śmierć w jakimś sensie wydawała mi się właściwa dla aktu przypadkowej przemocy. Miało to chyba także implikacje dotyczące mojego własnego życia, mężczyzn, barów, wina i obcych ludzi w przyszłości, która jawiła mi się niewyraźnie. Nie potrafiłabym wytłumaczyć, na czym polegało zagrożenie, które wówczas odczuwałam, kuląc się na perkalowej sofie rodziców i czytając tani *paperback*, a jednak to właśnie czułam¹³.

Oprócz *Obcego*, książka *Looking for Mr. Goodbar*, na podstawie której w roku 1978 nakręcono film, były znaczącymi wydarzeniami końca lat siedemdziesiątych, kiedy seks zmienił się w horror. Roiphe być może lepiej rozumiałaby przebieg wydarzeń, gdyby czytała *Państwo Platona*, ale system oświatowy, który promuje

masturbację, nie będzie marnował czasu na podkopywanie własnych wysiłków zmierzających do zniewolenia uczniów, zapoznając ich z dziełem greckiego filozofa. Eric Voegelin, który czytał Platona, sądzi, że jego opis

zmiany demokracji w despotę można uznać za arcydzieło platońskiej psychologii. W postawie demokratycznej wszystkie zachcianki są jednakowo ważne i rywalizują ze sobą, która z nich będzie zaspokojona... Ów stan miłej, estetycznej, ale jednak zgnilizny, sam z siebie się wyczerpuje, a wówczas otwiera się ostatnia otchłań zniewolenia. gdyż poza zwykłym bogactwem pragnień kryją się skrajne żądze „hulające w człowieku w jego snach”, zwykle jednak stłumione przez kontrolę rozumu i prawa. W snach jednak bestie te miotają się w morderczym szale, kazirodztwie, perwersjach¹⁴.

Dalszy ciąg wydarzeń jest jednak jasny. Demokrata, który odrzuca wszelkie ograniczenia, w pogoni za seksualnym zaspokojeniem zmienia się w tyrana, niosącego innym występki i przerażenia. „Rozpad dobrze uporządkowanej duszy nie wiedzie do braku ładu albo pomieszania, lecz do zdemoralizowanego porządku. Wydaje się, że Platon był przenikliwie świadom duchowości zła i fascynacji, która budzi tyrański porządek”¹⁵.

Mówiąc metaforycznie, tyran to nałóg. Innymi słowy, to namiętności, które domagają się zaspokojenia i rządzą rozumnym bytem, który powinien je kontrolować. Można tyrana jednak rozumieć także bardzo dosłownie – jako człowieka, który rządzi innymi, zepsutymi przez własne namiętności, sterując tymi samymi namiętnościami. Człowiek, którym władają jego żądze, jest także we władzy tego, który manipuluje jego pożądaniami. Ogólnie uważa się, że tyrania jest krótkotrwała i w ten sam sposób myślimy także o tyranach. Robespierre, Hitler, Stalin – wszyscy oni doszli do władzy na fali sprzeciwu wobec demokratycznego amoku. Rządy Stalina, patrząc na nie z perspektywy długości ludzkiego życia, trudno jednak uznać za krótkotrwałe. A myśląc o nim, zaczynamy dostrzegać jeszcze bardziej niepokojącą możliwość. Co będzie, jeśli zjawi się ktoś na tyle przebiegły, żeby zdemoralizowany porządek utrzymać na zawsze?

Pierwszą zasadą, którą trzeba uznać, jest to, że „życie seksualne nie jest sprawą prywatną”, mówi Reich. „Seksualna przebudowa człowieka, mająca zapewnić mu zdolność do przeżywania pełni seksualnej przyjemności, nie może być pozostawiona indywidualnej inicjatywie, gdyż jest to kardynalny problem całości społecznej egzystencji... Cała populacja musi zyskać bezpieczne poczucie, że rewolucyjne przywództwo robi wszystko, co w jego mocy, żeby zagwarantować seksualną przyjemność bez ograniczeń, bez żadnych «jeśli» ani «ale»”¹⁶.

Ważkim i prawdziwym pytaniem, które postawił Aldous Huxley jest pytanie o to, czy władza, która „normalność nazywa wynaturzeniem, a wynaturzenie normalnością” będzie na tyle sprytna, aby wypracować takie techniki zniewalania, które uczynią je na tyle przyjemnym, że nikt już nie dostrzeże tego horroru ani nie zechce mu się przeciwstawić.

ROZDZIAŁ 15

NOTRE DAME, INDIANA, 1970

W czerwcu 1970 roku wielbny Theodore M. Hesburgh, rektor Uniwersytetu Notre Dame, za „wybitne zasługi dla sprawy swobód akademickich” otrzymał Nagrodę Alexandra Meiklejohna przyznawaną przez Amerykańskie Stowarzyszenie Nauczycieli Akademickich (American Association of University Professors). Hesburgh był pierwszym katolikiem, któremu przyznano tę nagrodę, więc AAUP pospieszyło z wyjaśnieniem, że nie był to dla niej fakt bez znaczenia. Hesburgha nagrodzono za obronę niezależności katolickiej uczelni przed zakusami Kościoła katolickiego. Hesburgh otrzymał to wyróżnienie, ponieważ, zgodnie z tym, co powiedział w oświadczeniu, które wygłosił trzy lata wcześniej w Land o’Lakes, „uczelnia katolicka musi zachować rzeczywistą autonomię oraz akademickie swobody wobec wszelkich władz spoza samej akademickiej wspólnoty, czy to świeckich, czy to duchownych”. Aby rozwiać wszelkie wątpliwości co do tego, jakie władze mogą stanowić największe zagrożenie dla Notre Dame, AAUP cytuje stanowisko uczelni w odniesieniu do *Humanae Vitae*, ogłoszonej w 1968 roku encykliki papieża Pawła VI, która uznawała antykoncepcję za rzecz niemoralną. Hesburgh zyskał pochwałę AAUP, ponieważ „zewnątrzne, kościelne instrumenty nadzoru, obecne na innych katolickich uczelniach, nie otrzymały przyzwolenia na funkcjonowanie na Notre Dame”.

Osoby podzielające poglądy ideologiczne, będące źródłem takiej postawy, uznają ją bez wątpienia za nader budującą, ale była ona również zakłamaną. Hesburgh deklarował, że będzie bronił katolickiej uczelni przed „wszelkimi władzami”, ale w praktyce – o czym wyraźnie świadczy nagroda przyznana przez AAUP – bronił uczelni przed ingerowaniem w jej sprawy Kościoła katolickiego, zwłaszcza zaś rzymskiej kurii. Hesburgh mówi o tym wprost w swojej autobiografii *God, Country, and Notre Dame*, której cały rozdział poświęcił wolnościom akademickim. „W roku 1954 doszło do klasycznego sporu w kwestii swobód akademickich, Notre

Dame vs. Watykan”. W sporze tym ojciec Hesburgh stanął po stronie liberalnego amerykańskiego jezuita Johna Courtneya Murraya, a ich przeciwnikiem był Alfredo kardynał Ottaviani, od czasu Soboru Watykańskiego II ulubiony czarny charakter i obiekt niechęci każdego liberalnego katolika. W owym oświeceniowym moralitecie siły amerykańskiego postępu i światła odniosły zwycięstwo nad włoskimi siłami mroku i dogmatyzmu. Przypominało to nieco fabułę księżek Henry’ego Jamesa napisaną przez kogoś o mniej subtelnym umyśle.

Czytając autobiografię Hesburgha, szybko dochodzi się do przekonania, że paradygmat „amerykańska postępowość kontra rzymski autorytaryzm” nie miał przypadkowego charakteru, lecz był normatywny i obejmował całość zagadnienia. „Wszelkie władze” to dla Hesburgha Watykan. Skoro w takich kategoriach przedstawiał tę walkę, dobrze wypadł w oczach ludzi z AAUP w 1970 roku. Jednak opisanie owego konfliktu w takich kategoriach skutkuje ukazaniem jedynie połowy prawdy. Trudno bowiem uznać, żeby to Rzym stanowił w tamtych czasach najpoważniejsze zagrożenie akademickich swobód. Interesujące natomiast jest to, że w całej relacji Hesburgha, służącej przede wszystkim lansowaniu siebie jako obrońcy akademickich wolności, ani razu nie pada wzmianka o fundacjach i roli, jaką odgrywały one wówczas na Notre Dame. Można wręcz odnieść wrażenie, że jedynymi osobami zagrażającymi owym swobodom byli sędziwi duchowni, tacy jak kardynał Ottaviani, bądź też, że postępowcy usadowieni w fundacjach Forda, Rockefellera i Carnegiego przejawiali wówczas całkowity brak zainteresowania tym, na co mają pójść ich pieniądze.

Pod wieloma względami stosunek uczelni Notre Dame do swobód akademickich był skrajnie stronnicy. Odcięła się od Rzymu, ale w ramach rekompensaty zwróciła oczy ku Nowemu Jorkowi i Waszyngtonowi, siedzibom fundacji i Sądu Najwyższego. Stanowisko Hesburgha w kwestii obrony swobód akademickich staje się w pełni zrozumiałe dopiero w kontekście konkretnych przykładów. Postawa uczelni Notre Dame w sprawie wyświatlenia w 1989 roku na terenie jej kampusu filmu Martina Scorsese *Ostatnie kuszenie Chrystusa* jest doskonałym przykładem praktycznego stosowania przez nią podwójnych standardów. Pewna liczba osób, wśród których byli zarówno wykładowcy, jak i studenci, twierdziła, że film jest bluźnierstwem, a katolicka uczelnia nie ma żadnego interesu w tym, aby narażać swoich studentów na oglądanie scen pokazujących stosunek seksualny między Jezusem Chrystusem a Marią Magdaleną. W odpowiedzi na to, następca Hesburgha, wielbny Edward Malloy napisał: „Film *Ostatnie kuszenie Chrystusa* jest tylko jednym z wielu wyświatlanych w tym roku na terenie kampusu. Ufam, że tym, którzy postanowią go obejrzeć, dostarczy on wielu okazji do dyskusji oraz analizowania go, także w ujęciu chrześcijańskim”. Przesłanie jest jasne: część ludzi może to postrzegać jako brak szacunku dla osoby Jezusa Chrystusa, ale najważniejsze są swobody akademickie, których na uczelni Notre Dame przestrzega się nawet wówczas, kiedy kwestia sporna dotyczy wysoce agresywnego i przeczącego prawdzie przedstawienia rzekomego życia seksualnego Jezusa. Studenci Notre Dame właściwie zrozumieli ten komunikat, który sprowadzał się w istocie do zale-

cania im bezwzględnej tolerancji w kwestiach związanych z seksualnością i seksem, nawet jeżeli miało to oznaczać pobłażanie oszczerstwom i pomówieniom rzuconym na ich Pana i Zbawiciela. „To, co Jezus robił w swoim życiu prywatnym, pozostaje wyłącznie Jego sprawą” – oznajmił jeden ze studentów drugiego roku.

Dwadzieścia pięć lat wcześniej, kiedy Notre Dame kierował przyszły laureat nagrody AAUP, postawa uczelni wobec filmów i wobec cenzury była jednak zupełnie inna. W grudniu 1964 roku władze Uniwersytetu Notre Dame oraz jego rektor Theodore M. Hesburgh, który wystąpił wówczas także jako powód, skierowały do Sądu Najwyższego pozew o wydanie wytwórni Twentieth-Century Fox zakazu rozpowszechniania filmu *John Goldfarb, Please Come Home*. Obraz ten, w którym główną rolę zagrała Shirley MacLaine, opowiadał historię zakupienia przez bogatego Araba drużyny futbolowej Uniwersytetu Notre Dame oraz najrozmaitszych komplikacji, które z tego wynikły. Hesburgh twierdził, że film ten „celowo i dla prywatnych korzyści wykorzystuje prestiż i dobre imię uniwersytetu, bez zgody i wbrew sprzeciwom uczelni”. Twierdził również, że rozpowszechnianie filmu „wyrządzi [Notre Dame] niepowetowane szkody”. Jeżeli determinację uczelni przy pozywaniu kogoś do sądu można uznać za wyznacznik tego, co uznaje ona za nienaruszalne i niezbywalne dobro, okazuje się, że w jej hierarchii wartości Jezus Chrystus pozostaje daleko w tyle za uczelnianą drużyną futbolową. Jest także jasne, że swobody akademickie na Notre Dame były naruszane właśnie z powodu podwójnych standardów stosowania ich w praktyce. Co zaś do „wszelkich władz spoza samej akademickiej wspólnoty” – nie chodziło o lewicę, gdyż uczelnia nie miała tam wrogów. Jedyne zagrożenie dla niej nadeszło ze strony Watykanu.

30 września 1970 roku, trzy miesiące po wręczeniu ojcu Hesburghowi nagrody za występowanie w obronie swobód akademickich, powołana trzy lata wcześniej na mocy uchwały Kongresu nr HR2525 Komisja ds. Obsceniczności i Pornografii przedstawiła swój raport końcowy i udostępniła go prasie. Organ ten, nazwany później Komisją Lockharta, został ukonstytuowany przez Kongres w roku 1967 głównie z racji zaniepokojenia upowszechnianiem materiałów o treściach obscenicznych, które zalały kraj w następstwie wydanego dziewięć lat wcześniej wyroku Sądu Najwyższego w sprawie Rotha.

20 kwietnia 1967 roku podczas przesłuchań prowadzonych na mocy uchwały HR 2525, powołującej Komisję ds. Obsceniczności i Pornografii, przewodniczący posiedzenia, członek niższej izby Kongresu, Dominick V. Daniels z New Jersey potępił „niepowstrzymany potok szkodliwej, twardej pornografii, [która] nieustannie zapełnia kioski z gazetami, chociaż niechciana wdziera się jednak do naszych domów i zagraża skażeniem młodych, bezkrytycznych umysłów”. Jednym z głównych celów komisji było „zbadanie skutków oddziaływania materiałów obscenicznych i pornografii na odbiorców – zwłaszcza małoletnich – oraz ich związków z przestępczością tudzież innymi przejawami antyspołecznych zachowań”. Członkowie Kongresu byli w tej sprawie ponaglani przez swoich wyborców, którzy za szczególnie naganne uważali rozpowszechnianie materiałów obscenicznych drogą pocztową, które pod koniec lat sześćdziesiątych zdawało się wymykać spod jakiegokolwiek

kontroli. Powszechnie uznawane zakazy były uprzednio nagminnie łamane w nielegalnych gazetkach lub na scenie. Sąd Najwyższy, wydając wyrok w sprawie Rotha uznał, że treści obsceniczne nie przynależą chronionego przez Pierwszą Poprawkę obszaru wolności słowa i prasy, ale okazało się, że ustanowiona przez sędziów definicja tego, co obsceniczne, praktycznie uniemożliwiała jej stosowanie. Wyznacznikiem bowiem miało być to, „czy w przypadku przeciętnego człowieka, stosując współczesne standardy społeczności, przewodni motyw owego materiału, traktowanego jako całość wywołuje w nim lubieżne zainteresowanie”. Sąd później dodatkowo osłabił jeszcze restrykcyjność własnego orzeczenia, wyjaśniając, że przez społeczność należy rozumieć cały kraj, a nie jakąś konkretną, geograficznie określoną jednostkę, taką jak hrabstwo albo okręg wyborczy. W konsekwencji niezdecydowanej postawy Sądu Najwyższego kraj został zalany materiałami o treściach obscenicznych, które rozsyłano drogą pocztową, a w niektórych miastach całe ich kwartały stały się siedliskami obsceniczności i pornografii, rządzonymi przez środowiska przestępcze, które ciągnęły z tego zyski. Zadanie uporania się z pierwszą falą tego ataku spadło na barki polityków¹.

Senator Karl Mundt z Południowej Dakoty powiedział na jednym z przesłuchań: „podejrzewam, że połowa adresowanych do mnie listów pochodzi od matek zrozpaczonych faktem, że poczta dostarcza to do ich domów i nie ma sposobu, żeby z tym skończyć. Mam poczucie, że ci, którzy lamentują i krzyczą o cenzurze, kierują się w tym innymi powodami niż obrona konstytucyjnych praw. Mam nadzieję, że odrzucicie ich argumenty. To fałszywy pretekst, za którym kryją się ludzie, którzy nie chcą otwarcie i merytorycznie opowiedzieć się za tym plugaństwem... Próbują się chować za szlachetnymi argumentami, jednocześnie taplając się w błocie, a ich starania zmierzają do umocnienia i zwiększenia przestępczości młodocianych w tym kraju”².

Kwestią podstawową – i wówczas, i teraz – były i są skutki oddziaływania pornografii na tych, dla których nie jest ona przeznaczona. Mundt zwraca się do tych, którzy „powiadają, że ludzie normalnych ona nie pociąga, a ludzie anormalni mają słuszne prawo otrzymać pocztą, co chcą. Rzecz jednak w tym, że w całym kraju jest ona wysyłana normalnym dzieciom z normalnych rodzin, a rodziny te nie wyrażają życzenia, aby z normalnych ludzkich istot zmieniać się w ludzi anormalnych”.

Było oczywiste, że nikt nie zamierza wyjść przed szereg i argumentować na korzyść pornografii – wówczas jeszcze nie – ale zapanowanie nad sytuacją utrudniała niezdecydowana postawa zarówno liberałów, jak i konserwatystów. Lawrence Speiser, dyrektor waszyngtońskiego oddziału American Civil Liberty Union, wezwał do zapoczątkowania badań naukowych, które „określą, czy istnieje zwykła zależność między czytaniem i oglądaniem nieprzyzwoitych materiałów, a popełnianiem przestępstw i innymi antyspołecznymi zachowaniami”. Dopóki nie stało się oczywiste, że Kongres, nie oglądając się na opinię ACLU i tak powoła stosowną komisję, American Civil Liberty Union zdecydowanie przeciwstawiała się temu pomysłowi. Ustępując przed tym, co nieuchronne, Speiser postanowił nadać

działaniom komisji kierunek zbieżny z interesami ACLU (taktyka ta okazała się o wiele skuteczniejsza), wyznaczając „naukowe” kryteria dla wyżej wspomnianych badań. „Jeśli potrzebne jest opracowanie naukowe, powinniśmy wystrzegać się tego, co nim nie jest”³. Na czym polega „naukowość” miało wkrótce okazać się oczywiste, gdyż Komisja Lockharta po nauki i konsultacje w sprawach związanych z seksualnością udała się nie gdzie indziej, tylko do Instytutu Kinseya.

Upadek współczesnego konserwatyizmu znalazł swoje odzwierciedlenie w zeznaniu felietonisty Jamesa J. Kilpatricka, podówczas redaktora pisma „Richmond News Leader”, który pisywał również do „Washington Evening Star”. „Jeśli każecie mi wybierać między brudami a cenzurą, wybiorę brudy” – powiedział przed Komisją. „Brudy są przynajmniej widoczne i można ich unikać, posprzątać, zakryć farbą albo zaakceptować jako brzydko pachnący dopust wolnego społeczeństwa. Działania cenzury natomiast nie zawsze daje się dostrzec; możecie doświadczyć jej skrytego działania. Ci z nas, którzy wierzą w wolne społeczeństwo, a wszyscy za nim jesteśmy, powinni akceptować społeczeństwo otwarte na idee, które dla nas są nie do przyjęcia”⁴. Kilpatrick skrytykował także przepisy przeciwko obsceniczności, ale jego opinie były tak przesycone moralnym i intelektualnym agnostycyzmem, że nie wykroczyły poza bezwartościowe sugestie. W tamtym historycznym momencie konserwatyizm w USA stał się tożsamy z libertarianizmem, wedle którego wszelka ingerencja w sferę zachowań uważanych za osobiste i prywatne jest całkowicie nieuprawniona. Trzeba było kolejnych piętnastu lat gorzkich doświadczeń, żeby ludzie uświadomili sobie, że pornografii do tej kategorii zaliczyć nie można. Przede wszystkim bowiem jest ona wielkim interesem, ponadto zaś jednym z głównych źródeł antyspołecznych czynów i zachowań.

Przeszedłszy stosowne szkolenie w Instytucie Kinseya, komisja doszła do wniosku, że „na nieprzyzwoitych filmach nie sposób zbić wielkiego majątku”⁵. W owym czasie cały przemysł pornograficzny był warty pięćset milionów dolarów, ale kiedy Komisja Meese’a postanowiła naprawić szkody wyrządzone przez Komisję Lockharta, jego obroty wynosiły już do ośmiu miliardów dolarów rocznie. Oprócz tego Komisja Lockharta stwierdziła, że „wzorce zachowań seksualnych są bardzo stabilne i kontakt z materiałami erotycznymi nie wpływa na nie w żaden znaczący sposób”. Opierając się na badaniach przestępczości seksualnej przeprowadzonych w Danii, komisja doszła do wniosku, że „zwiększony dostęp do materiałów o treściach *stricte* seksualnych przekłada się na spadek liczby popełnianych przestępstw seksualnych”. W podsumowaniu raportu Komisja Lockharta uznała, że „nie ma żadnego dowodu na to, iż kontakt z materiałami o charakterze seksualnym odgrywa istotną rolę jako przyczyna przestępstw lub zachowań przestępczych młodzieży i osób dorosłych. Komisja nie może stwierdzić, że kontakt z materiałami erotycznymi jest czynnikiem sprawczym przestępstw lub wykroczeń o charakterze seksualnym”⁶.

W ten sposób komisja, która z woli Kongresu miała ukrócić pornografię, stała się tubą przemysłu pornograficznego, za jej pośrednictwem upowszechniającym libertyńskie frazesy i antyrodzinną propagandę. Przekaz był jasny: pornografia

w sumie jest dobra. „Wykorzystanie graficznych przedstawień konkretnych zachowań seksualnych w połączeniu z ich omówieniem służy nie tylko informacji, lecz przyczynia się także do redukcji zahamowań i zawstydzenia związanych z mówieniem o seksie”. Spontanicznie zawiązujące się grupy obywatelskie mogą jednak „w istotny sposób wpływać na dostępność legalnych materiałów w swojej społeczności poprzez tworzenie wokół nich nadmiernie represyjnej atmosfery oraz, dążąc do osiągnięcia swych celów, stosowanie szykan”⁷.

Na podstawie przeprowadzonego przez siebie „śledztwa” komisja Lockharta zaleciła „uchylenie istniejących federalnych uregulowań prawnych, zakazujących bądź ingerujących w dystrybucję materiałów «obscenicznych» [*sic!*] wśród osób dorosłych”. Dwaj członkowie komisji, Otto N. Larsen i Marvin E. Wolfgang zalecali zniesienie wszelkich ograniczeń dotyczących upowszechniania materiałów o treściach obscenicznych wśród młodocianych. „Nie ma istotnych dowodów na to, że mają one na młodocianych wyłącznie szkodliwy wpływ. Może to nawet przynosić dobroczynne skutki”⁸.

Wnioski zawarte w raporcie najgwałtowniejszy sprzeciw wywołały w łonie samej komisji: wielebny Morton A. Hill i Winfrey C. Link w zdaniu odrębnym potępił dokument uchwalony przez większość jej członków, nazywając go „Wielką Kartą Swobód pornografów”⁹. Ich zdaniem, raport komisji Lockharta był „wypaczony oraz tendencyjny, służąc ochronie interesów przemysłu pornograficznego, który komisja, z zalecenia Kongresu miała ograniczyć”. W dalszym ciągu swojego oświadczenia stwierdzili też, że przewodniczący komisji, William B. Lockhart, został mianowany na swoje stanowisko przez ówczesnego prezydenta Lyndona Johnsona w jawnej sprzeczności z zaleceniami uchwalonymi przez Kongres. Paul Bender, główny ekspert komisji powołany przez przewodniczącego od dawna jest członkiem ACLU, podobnie jak sam Lockhart, a dwa miliony dolarów przyznane przez Kongres na działalność Komisji, obaj wykorzystali dla zagwarantowania sobie, że rezultaty prac komisji będą zbieżne z polityką ACLU w sprawie pornografii¹⁰. Oznaczało to całkowite pominięcie i zignorowanie świadectw funkcjonariuszy organów bezpieczeństwa publicznego oraz manipulowanie wszelkimi dostępnymi wówczas danymi naukowymi, aby były one poparciem dla tezy o braku szkodliwości pornografii. Hill, który na własny koszt przeprowadził odrębne dochodzenie w tej sprawie, zebrał dość materiałów na poparcie tezy odwrotnej, aby powstało z tego zdanie odrębne mniejszości – jedyny rzeczywiście przekonujący dokument w całym raporcie komisji Lockharta (ostatecznie, to właśnie ustalenia zawarte w zdaniu odrębnym mniejszości, nie zaś raport większości, zostały przyjęte przez Kongres, ale zanim do tego doszło, szkody wyrządzone publikacją raportu komisji Lockharta już się dokonały). W przeciwieństwie do raportu komisji, zdanie odrębne uwzględniło zeznania funkcjonariuszy organów porządkowych. Herbert W. Case, były inspektor policji z Detroit, powiedział: „W historii naszego wydziału nie było ani jednego morderstwa na tle seksualnym, którego sprawca nie byłby zapalonym czytelnikiem nieobyczajnych magazynów”. Detektyw porucznik Austin B. Duke z policji hrabstwa St. Louis oznajmił: „Nigdy nie zdarzyło mi się schwytać

młodocianego przestępcy seksualnego, który nie miałby takich wydawnictw przy sobie, w domu lub w swoim samochodzie”¹¹.

Stwierdzenia zawarte w zeznaniach Hilla i Linka miały potwierdzenie w rzeczywistości. Nawet pominiawszy „dobrodziejstwa”, będące konsekwencją piętnastoletniego okresu rozpowszechniania pornografii na skalę masową – co zawdzięczamy Komisji Lockharta – dowodów na to, że pornografia rzeczywiście stanowi przyczynę zachowań dewiacyjnych, od samego początku było aż nadto. Badania przeprowadzone przez Proppera, a opłacone z funduszy Komisji, w grupie młodszych chłopców wykazały „daleko posuniętą zależność między (a) wiekiem, w którym oglądali zdjęcia przedstawiające stosunek seksualny, a (b) wiekiem, w którym sami rozpoczęli życie seksualne... Propper, który przeprowadził badania na grupie czterystu siedemdziesięciu sześciu pensjonariuszy zakładów poprawczych, wielokrotnie podkreślał związek między wysoką podatnością na pornografię a «rozwiązłością seksualną» i dewiacyjnymi zachowaniami osób w bardzo młodym wieku oraz przynależnością do grup, w których występował wysoki wskaźnik przestępczości i zbrodni seksualnych”¹².

Powołując się na opracowania Davisa i Brauchta, Hill uznał, że oglądanie pornografii jest „najpoważniejszym wyznacznikiem seksualnych dewiacji w grupie osób młodych, narażonych na jej oddziaływanie... Ogólnie rzecz biorąc, kontakt z pornografią w podgrupie ludzi młodych wiązał się z różnorodnymi, przedwczesnymi heteroseksualnymi oraz dewiacyjnymi zachowaniami seksualnymi”¹³.

Badania przeprowadzone przez Moshera i Katza, które również sponsorowała komisja, „wyraźnie potwierdzają tezę, że agresja wobec kobiet wzrasta, jeżeli służy ona instrumentalnemu zaspokojeniu pobudzenia seksualnego (będącego następstwem oglądania pornografii)”¹⁴. Opracowanie Goldsteina, również zleczone przez komisję, wykazało, że gwałciciele to grupa wykazująca najwyższy współczynnik „skłonności do masturbowania się” pod wpływem pornografii, zarówno w przypadku osób dorosłych (osiemdziesiąt procent), jak i nastolatków (dziewięćdziesiąt procent). Biorąc pod uwagę przestępstwa, za jakie zostali osadzeni w więzieniu, zdaje się to świadczyć o tym, że pornografia (oraz towarzysząca jej masturbacja) nie służy jako *katharsis*, nie zapobiega przestępczości seksualnej ani nie „trzyma ich z dala od ulicy”. Osiemdziesiąt procent gwałcicieli wyraziło „chęć naśladowania aktu seksualnego, którego byli świadkami bądź zobaczyli go w materiałach pornograficznych, z którymi mieli styczność”. Zapytani, czy tuż po ich obejrzeniu albo niedługo później rzeczywiście to uczynili, trzydzieści procent ankietowanych odpowiedziało „tak”¹⁵.

Hill i Link skrytykowali następnie przyjęte przez komisję opracowania, na podstawie których sformułowała swoje stanowisko, zwłaszcza zaś sławetne badania Kutchinsky’ego, które rzekomo wykazały, że po zalegalizowaniu w Danii pornografii liczba popełnianych tam przestępstw seksualnych znacząco spadła. Oto, co w zdaniu odrębnym napisali na ten temat Hill oraz Link:

Faktem jest, że w społeczeństwie współczesnej Kopenhagi, w którym seks przedmałżeński i posiadanie nieslubnych dzieci nie oznacza żadnej społecznej

stygmatyzacji, gdzie twardą pornografię sprzedaje się w każdym kiosku stojącym na rogu ulicy oraz w „porno-” czy też „sex-shopach”, którymi usiane jest miasto, gdzie pokazy seksu na żywo są legalne i wykorzystywane w publikacjach codziennych gazet, gdzie prostytutki blokują chodniki i machają z otwartych okien, w takim społeczeństwie dziwi mnie niepomnie, że w ogóle mówi się tam o jakichkolwiek przestępstwach seksualnych... Jediną przyczyną trzydziestojednoprocentowego statystycznego spadku przestępstw seksualnych jest fakt, że to, co uprzednio uznawano za czyn przestępczy, jest teraz ignorowane, bądź uznawane za legalne¹⁶.

Późniejsze badania nad skutkami pornografii potwierdziły trafność ocen zawartych w zdaniu odrębnym Hilla i Linka i tym samym całkowicie zdyskredytowały teorię *katharsis*, na której opierał się raport większości Komisji Lockharta. Pornografia nie daje zaspokojenia, jak twierdzi raport. Może skutkować zaspokojeniem w odniesieniu do konkretnego filmu lub zdjęcia, ale jednocześnie oglądający, który w ten sposób się zaspokoił, potrzebuje coraz bardziej uduwnionych sposobów stymulacji, aby osiągnąć podniecenie, które wcześniej zapewniała mu relatywnie „normalna” pornografia. Oprócz tego, pornografia wytwarza u odbiorcy fundamentalnie zaburzony ogląd seksualności, który może skutkować dokonywaniem napaści na kobiety. W artykule z 1984 roku zatytułowanym *Massive Exposure to Pornography* Zillman i Bryant stawiają tezę, że „masowe upowszechnienie pornografii skutkuje ogólną banalizacją gwałtu. Można jedynie spekulować, czy wynika to z typowego dla pornografii sposobu ukazywania kobiet jako osób społecznie niczym się niewyróżniających, z historyczną euforią reagujących na niemal każdy seksualny lub pseudoseksualny bodziec i gotowych spełniać wszelkie seksualne zachcianki. Wydaje się, że taki wizerunek kobiet nawet w nich samych wzbudza przekonanie, iż są z natury niezwykle wyuzdane”¹⁷.

ROZDZIAŁ 16

HIALEAH, FLORYDA, 1970

Wczesnym popołudniem 28 października 1972 roku, w szczytowym okresie ponownej popularności Wilhelma Reicha, oficer dyżurny policji w Hialeah na Florydzie odebrał zgłoszenie od mężczyzny imieniem Harry, który twierdził, że jego żona zachowuje się bardzo agresywnie i trzeba ją obezwładnić. Kiedy funkcjonariusz policji przybył na miejsce zdarzenia, zobaczył, że sławna niegdyś „pin-up girl” Betty Page okłada pięściami swego męża Harry’ego i obrzuca go wyzwiskami. Policjant Fitzpatrick odprowadził Betty do radiowozu, po czym poszedł do domu poszkodowanego, żeby spisać jego zeznania. Wróciwszy do samochodu zobaczył, że siedząca na tylnym siedzeniu Bettie ma zadartą sukienkę, zsunięte majtki i masturbuje się wieszakiem, który zostawił w radiowozie. Stwierdził, że podejrzana „postradała zmysły, kompletnie zwariowała”.¹

Bettie uznano za niezdolną do stanięcia przed sądem i poddano leczeniu psychiatrycznemu. Siedem lat później była już na wolności i przeprowadziła się do Kalifornii. Pewnego razu sąsiad zauważył ją wyłaniającą się nagle z krzaków i wymachującą ośmiocalowym, ząbkowanym nożem do chleba, którym zaczęła dźgać jego żonę. Kiedy pospieszył jej na pomoc, zaatakowała także i jego. Dorosłe życie Bettie Page polegało w swoim czasie na rozbudzaniu namiętności u innych; teraz, spędziwszy je w rozpustnych związkach z wieloma mężczyznami, te właśnie namiętności zawładnęły jej życiem i rządzą jej zachowaniem. „Podwojone pożądanie to miłość. Podwojona miłość to obłąd”, napisał Prodikos, filozof sofista żyjący w V wieku przed Chrystusem. Według Bruce’a Thorntona, który nawiązuje do tejsze właśnie tradycji, „niepohamowana namiętność jest w istocie rodzajem szaleństwa, destrukcją racjonalnej kontroli umysłu nad ciałem, zawieszeniem władzy rozumu, przez co dusza pogrąża się w chaosie pierwotnych żądz i emocji”.²

Odkąd skończyła osiemnaście lat, Bettie Page prowadziła rozpustny tryb życia. W szkole średniej była jedną z najlepszych uczennic i chciała zostać nauczycielką. W połowie lat pięćdziesiątych, kiedy dobiegała czterdziestki, zapadła na chorobę psychiczną. Nie potrafiła ukończyć żadnego z licznych kursów biblijnych, na które się zapisywała i stanowiła zagrożenie dla życia i zdrowia osób ze swego otoczenia. Foster przytacza zwykle w takich razach freudowskie wytłumaczenia tego faktu, w tym także najbardziej przekonujące – zgodne z teorią uwiedzenia, którą Freud w swoim czasie jednak odrzucił – czyli takie oto, że będąc dzieckiem, była seksualnie molestowana przez ojca. Nie sposób pomniejszać traumy towarzyszącej takim doświadczeniom i dlatego w tym przypadku należy przyjąć, że wraz z upływem czasu jej znaczenie dla psychiki stawało się coraz większe, co z kolei pozwala przypuszczać, że funkcjonowała ona jako wspomnienie przesłonowe dla czegoś bardziej związanego z teraźniejszością, a konkretnie, dla jej zachowań seksualnych w dorosłym życiu.

O ile skutki zachowania umiarkowania są kulturowo relatywne, konsekwencje lubieżności takimi nie są. Ostatecznymi następstwami rozwiązłości, zgodnie z porządkiem rzeczy, jest rozpad „osobowości. Nasze „ja” konstituują relacje z innymi; remedium na traumę, której powodem był występki ojca polegający na złamaniu zasad owego porządku, mógł być wyrozumiały i empatyczny mąż, z którym Betty pozostawałaby w stałym, monogamicznym związku – jej życie potoczyło się jednak inaczej. Łatwe zarabianie pieniędzy za sesje fotograficzne musiało wiązać się z zawieraniem równie łatwych i błahych związków z mężczyznami, w pewnej chwili jednak rzeczywistość psychiczna doszła do głosu, a kiedy to się stało, namiętności swobodnie wytworzone przez „ja” zaczęły dominować, a ona nie było już w stanie ich kontrolować.

W roku 1957 Bettie wypadła po prostu z nowojorskiego rynku „pin-up girls” i przeprowadziła się na Florydę, gdzie związała się z trzynastą lat od niej młodszym mężczyzną. W końcu wzięli ślub, ale, podobnie jak to bywało z wcześniejszymi jej małżeństwami, ten związek również nie potrwał długo, a każdy rozpad kolejnego związku przyczyniał się do osłabienia spoiwa jej osobowości. Wówczas, podobnie jak wiele innych kobiet, Bettie poszukała pociechy w religii. Gdyby żyła w czasach, kiedy święty Paweł pisał list do rozpustnych Koryntian, podczas religijnych obrzędów musiałyby mieć nakrytą głowę i zamknięte usta. Bettie nie miała dzieci. Kiedy dobiegała czterdziestki z pewnością uświadomiła sobie, że już mieć ich nie będzie i niejako kompensując to sobie, zaczęła hodować rośliny. „Skrupulatnie podlewała i dbała o rośliny, jakby były jej dziećmi, których nigdy nie miała”³ – pisze Foster.

Religia, którą w końcu przyjęła Bettie, miała niewiele wspólnego moralnością tradycyjnie przypisywaną chrześcijaństwu. Bettie nadal była na tyle ładna, żeby poderwać mężczyznę na potańcówce – i to właśnie zrobiła w Miami, kiedy poznała rozwiedzionego technika telefonicznego Harry’ego Leara. Nadal chciała wyjść za mąż, i dopięła swego, ale nie była w stanie utrzymać tego małżeństwa, ponieważ jej choroba psychiczna psuła relacje między małżonkami, aż wreszcie zniszczyła je ostatecznie. Mimo iż na wielu kursach biblijnych poznawała teologię, doszła

do przekonania, że jest siedmiu bogów, a była tego pewna, ponieważ zamknięta w łazience prowadziła z nimi długie rozmowy. Po jednej z takich wyjątkowo długo trwających konferencji, która miała miejsce w domu pewnej sędziwej wdowy w Kalifornii, Bettie wybiegła z łazienki z zębatym nożem do krojenia chleba i zaczęła dźgać nim sąsiadkę, prawie ją zabijając.

Bettie miała wówczas czterdzieści dziewięć lat. Policjant orzekł, że jest psychicznie chora, a jego ocenę potwierdził wyrok sądu, który skazał ją na pobyt w zakładzie psychiatrycznym. Czymże jednak jest choroba psychiczna? Psychiatrizy ze szkoły Thomasa Szasa określenie „choroba psychiczna” porównują do powiedzenia, że Bóg ma zapalenie wyrostka robaczkowego. Umysł nie może być chory, nie jest bowiem bytem fizycznym. W epoce Freuda znaczyło to tyle co uniewinnienie oraz „zwycięstwo kultury terapeutycznej”, by przywołać w tym miejscu sformułowanie użyte przez Philipa Rieffa. Co oznacza choroba psychiczna? Prócz tego, że zachowanie człowieka przestaje spełniać kryteria, według których społeczeństwo ocenia je jako cywilizowane, ten stan umysłu oznacza także niezdolność „ja” do łączenia doświadczeń i pragnień w spójny wzorzec zachowań. W przypadku osoby zdrowej, jej „ja” panuje nad pragnieniami, w przypadku osoby chorej dzieje się odwrotnie. Czterdziestodwuletnia Bettie znalazła się w sytuacji, kiedy pragnienia – związane z pożądaniem seksualnym i agresją – zawładnęły jej „ja”. Bettie robiła po prostu to, co kazały jej głosy, czyli namiętności, które wymknęły się spod kontroli. Zamiast przyznać, że rozpusta nieuchronnie przywodzi człowieka do właśnie takiego stanu, kultura promująca seksualną rozwiązłość wołała twierdzić, że szalony jest potwór, którego stworzyła, aby folgować amoralnym zachciankom. Bettie jako osoba niepoczytalna została uznana za niewinną i wysłano ją do szpitala psychiatrycznego. Mówiono, że jest „chora psychicznie”, podczas gdy trafniejszą diagnozą byłoby stwierdzić, że jej „ja” załamało się pod ciężarem pożądań i doszło do tego, że to one, a nie „ja”, zaczęły rządzić jej zachowaniem.

Kultura, która uczyniła z Bettie Page swoją ikonę, raczej się do tego nie przyzna, gdyż oznaczałoby to, że była współwinna jej upadku. Zamiast tego jedynym wytłumaczeniem radykalnego zerwania ciągłości osobowości aż do poziomu rozpadu ma być, jak słyszymy, to, że sypiała z tymi wszystkimi mężczyznami i zbikowała. Przy tym wszyscy prześlizgują się nad szkodami, jakie od pięćdziesięciu lat wyrządza pornografia w umysłach tych, którzy ją oglądają. Mówi się nam też, że Bettie uwielbiała horrory, ale jej biograf rozumie związek między seksem a horrorem dokładnie tak samo, jak ona – kobieta skazana, aby jej życie potoczyło się torem, którego nie rozumiała.

Konsekwencje wprowadzania tego rodzaju zachowań w obręb szeroko rozumianej kultury ponieśli również inni. Philip Cushman w „American Psychologist” pisze o historycznej trajektorii, która zwykle cechuje „wyzwolenie” przez wigów seksualności i określana jest mianem „wyodrębnienia pustego „ja”. W przeciwieństwie do „ja” wiktoriańskiego, które wyznaczają związki powstałe dzięki przestrzeganiu prawa moralnego,

dzisiejsze „ja” jest skonstruowane jako puste. W rezultacie państwo kontroluje ludność nie poprzez narzucanie popędem obywateli ograniczeń, jak było to w czasach wiktoriańskich, ale poprzez kreowanie i manipulowanie ich pragnieniami, spełnianie ich, organizowanie i rozpowszechnianie. Osiągnięcia nauk społecznych, zwłaszcza zaś psychologii, często służą korzyściom państwa, pomagając budować „ja” będące w istocie narzędziem kontroli.

Cushman stwierdza też, że „ja”, które pojawiło się po zakończeniu II wojny światowej, jest „puste po części z racji utraty rodzinnej wspólnoty i tradycji. Jest to „ja” poszukujące „poczucia nieustannego zaspokajania go przez dobra konsumpcyjne, kalorie, przeżycia, polityków, romantycznych partnerów i empatycznych terapeutów starających się zwalczyć typowe dla tej epoki, narastające poczucie wyobcowania i rozbicia”.

Kulturowy paradygmat zubożonej dekadencji, którego tak obawiał się Weaver w pracy *Idee mają konsekwencje*, stał się więc normą. Socjotechnicy wykreowali świat, w którym seksualne ekscesy coraz częściej kończą się popadnięciem w obłąd, ponieważ jednak kulturowe instrumentarium zaakceptowało tę zmianę, nazywając ją „wyzwoleniem”, rzadko zdarza się, aby zjawisko to opisywano w sposób dokładny i przenikliwy. Zubożenie, będące rezultatem upowszechniania niemoralnych zdjęć, filmów i obrazów, któremu początek dały plakaty z Bettie Page, zmieniło ludzi w seksualne potwory.

Krótko przed zatrzymaniem Bettie Page przez policję z Hialeah, młoda kobieta nazwiskiem Linda Boreman leżała na kozetce przed domem swoich rodziców niedaleko Fort Lauderdale na Florydzie, dochodząc do zdrowia po wypadku samochodowym. Odwiedził ją wówczas jej szkolny kolega z New Jersey i przedstawił ją swemu przyjacielowi, Chuckowi Traynorowi. Traynor był sześć lat starszy od Lindy i wydał jej się średnio przystojny. Znacznie lepiej jednak prezentował się w oczach Lindy jego samochód, ciemnoczerwony jaguar XKE, gdyż nie był to wóz podobny do tych, którymi jeździli chłopcy, z którymi się umawiała na randki. Traynor różnił się od nich także w inny sposób, ale o tym Linda jeszcze wówczas nie wiedziała.

Linda Boreman wychowała się w Yonkers. Jej ojciec był policjantem, a matka wysłała ją do szkoły katolickiej. Podczas pobytu tam Linda początkowo chciała zostać zakonnica, później jednak zmieniła zdanie; zapragnęła wyjść za mąż i założyć rodzinę. W Traynorze dostrzegła szansę na uwolnienie się spod kurateli rodziców. Jak się miało okazać, wpadła w ten sposób z deszczu pod rynnę. Na pierwszych kilku randkach nic się nie wydarzyło. Później jednak szybko to się zmieniło. Traynor przekonał Lindę do uprawiania seksu i za każdym razem, kiedy ulegała jego żądaniom, on domagał się więcej; jego seksualne zachcianki stawały się coraz bardziej perwersyjne i dziwaczne, a zniewolenie Lindy stopniowo się pogłębiało. Seksualne żądania, które wysuwał Traynor, były metodą niszczenia „ja”, zgłaszającego wobec tych praktyk moralny sprzeciw. Kiedy to się udało, seksualna partnerka stała się seksualnym obiektem, a obiekt seksualny stał się z kolei niewolnicą.

Aby utrzymać nad nią kontrolę, Traynor regularnie hipnotyzował Boreman i kazał jej robić rzeczy, których bez hipnotycznej sugestii na pewno by nie zrobiła. Twierdząc, że to pomoże jej rzucić palenie, Traynor posłużył się hipnozą, żeby wyeliminować u Lindy odruch gardłowy i nauczył ją techniki fellatio, która uczyniła ją sławną Lindą Lovelace, gwiazdą *Głębokiego gardła* – najlepiej sprzedającego się filmu w dziejach porno. To jednak było jeszcze sprawą przyszłości. Zanim naiwna dziewczyna została gwiazdą porno, Traynor zrobił z niej prostytutkę i wykorzystywał wszystkie metody, jakie alfons stosuje wobec kobiet, żeby mu były posłuszne. W rezultacie, Boreman, jak sama o sobie powiedziała, stała się „robotem”⁴ i pod wieloma względami było to spełnienie przepowiedni markiza de Sade, który pisał, że kobiety będą „wyłącznie maszynami do rozkoszy”. O orgii z pięcioma mężczyznami, którą Traynor zorganizował w jednym z moteli na Florydzie, Boreman powiedziała: „Czułam się, jakby odebrano mi moje «ja». Już nie byłam osobą. Byłam robotem, warzywem, nakręcaną zabawką, ssącą i pieprzącą się lalką. Stałam się czymś rzeczą”⁵.

Wykorzystywanie seksu jako narzędzia dominacji pogłębiało się w trakcie jej związku z Traynorem, który w końcu zabrał ją do Nowego Jorku i tam, w dobrze znanych Bettie Page nowojorskich loftach, dokonał się decydujący zwrot w kierunku jej degradacji jako człowieka. W Nowym Jorku Traynor zorganizował nakręcenie filmu, w którym Boreman uprawiała seks z psem. Skutki były łatwe do przewidzenia. Każde kolejne upokorzenie coraz bardziej podporządkowywało Lindę Traynorowi. Taki właśnie był bowiem główny cel jej upokarzania i degradacji: miała być posłuszna, uległa i czuć się, jak sama to później określiła, „całkowicie pokonana”⁶.

Po epizodzie z psem, Boreman zabrano na przyjęcie, podczas którego jej technika fellatio zwróciła uwagę producenta filmów pornograficznych, niejakiego Gerry’ego Damiano, który rzucił pomysł nakręcenia na trzydziestopięciomilimetrowej taśmie wysokobudżetowego filmu opierającego się na teźże specjalności Lindy. Sześć miesięcy później Boreman, teraz występująca jako Linda Lovelace, dostrzegła nagle, że świat nie widzi już w niej przedmiotu handlu białymi niewolnikami, lecz postrzega ją jako gwiazdę. W roku 1972 pornografia zyskała status godnego szacunku zajęcia. Jak pisał „New York Times”, stała się „chic” i to do tego stopnia, że jego reporterzy godziną przerwę na lunch spędzili na oglądaniu jej filmu⁷. Do reporterów „Timesa” z przyjemnością oglądających molestowaną seksualnie Lindę dołączyli „Johnny Carson, Mike Nichols, Sandy Dennis, Ben Gazzara i Jack Nicholson, a także niektórzy francuscy dyplomaci akredytowani przy ONZ, którzy upierali się, że zapłacą czekami podróźnymi”⁸. Według „Mesa”, wszyscy oni uważali, że „nie ma niczego złego ani wstydliwego w zaspokajaniu ciekawości – a może nawet ich jawnie lubieżnego zainteresowania – przez pójście i obejrzenie *Głębokiego gardła*”⁹.

Sąd jednak najwyraźniej był odmiennego zdania, gdyż 18 grudnia 1972 roku kinu, w którym wyświetlano *Głębokie gardło*, wytoczono proces, co oczywiście wzbudziło wszystkie zazwyczaj podnoszone przy podobnych okazjach podjejrzenia i zastrzeżenia – w tym przypadku Johna Moneya z Uniwersytetu Johna

Hopkinsa, protegowanego Kinseya, który gotów był świadczyć, że film odwołuje się do wartości społecznych. Sędzia jednak nie wziął tego pod uwagę, oznajmił bowiem, że „to gardło należy podciąć”, po czym 7 marca 1973 roku wydał werdykt skazujący i obciążył winnych grzywną w wysokości dwóch milionów dolarów.

Zastanawiając się nad znaczeniem owych wydarzeń, William Pechter, publicysta „Commentary” zdobył się jedynie na stwierdzenie, iż, jego zdaniem, świadczy to o tym, że „chcemy pornografii. Chcemy jej, ale nie chcemy się przyznać, że jej chcemy i dlatego wolimy, żeby udawała sztukę albo pojawiała się w jakimś innym społecznie szanowanym kostiumie”¹⁰.

ROZDZIAŁ 17

WASZYNGTON, 1974

W styczniu 1974 roku, kiedy Linda Lovelace wciąż przyciągała widzów zapelniających salę kina Adult New World w Nowym Jorku, John D. Rockefeller przygotowywał się do wzięcia udziału w bukareszteńskiej konferencji poświęconej demografii świata. Odczuwał przy tym głęboką satysfakcję, daną jedynie tym nielicznym w historii, którzy własnym wysiłkiem zmienili oblicze świata. Rockefellera zamiast chwały i docenienia jego starań czekała tam jednak przykra niespodzianka, gdyż Watykan, kraje bloku wschodniego i państwa Trzeciego Świata zgodnie odrzuciły zgłoszone przez niego propozycje. Doprowadzenie do tego, że Watykan i komuniści zajęli to samo stanowisko, samo w sobie było niemałym osiągnięciem, a Johnowi D. Rockefellerowi III udało się tego dokonać całkowicie samodzielnie. Przyzwyczajony do skutecznego kształtowania opinii publicznej zgodnie ze swymi interesami, Rockefeller nie zamierzał dać się odwieść od pomysłu wprowadzenia na świecie limitów liczby urodzeń tylko z tego powodu, że świat go nie zaakceptował. Zwrócił się zatem do rządu Stanów Zjednoczonych, przekonany, że to, czego nie udało mu się osiągnąć perswazją, da się zrobić ukradkiem.

Dnia 24 kwietnia 1974 roku Henry A. Kissinger zapoczątkował nową erę podporządkowywania sobie zagranicy, wysyłając do sekretarza obrony, sekretarza ds. rolnictwa, dyrektora Centralnej Agencji Wywiadowczej, zastępcy sekretarza stanu oraz szefa Agencji ds. Międzynarodowego Rozwoju memorandum *Implications of Worldwide Population Growth for U.S. Security and Overseas Interests* (Konsekwencje wzrostu światowego przyrostu naturalnego dla bezpieczeństwa oraz interesów zagranicznych Stanów Zjednoczonych), którego kopię otrzymał także Szef Połączonych Sztabów. Opracowanie to zyskało później nazwę *National Security Study Memorandum 200* (Memorandum ws. Stanu Bezpieczeństwa Państwa) lub w skrócie *NSSM 200*. Znalazło się w nim następujące stwierdzenie:

„Prezydent zlecił sporządzenie opracowania dotyczącego wpływu wzrostu światowego przyrostu naturalnego na bezpieczeństwo Stanów Zjednoczonych oraz ich zagraniczne interesy. Opracowanie to powinno obejmować okres co najmniej do roku 2000 oraz uwzględniać kilka alternatywnych, racjonalnie uzasadnionych prognoz światowego przyrostu naturalnego”.

Bezpośrednią przyczyną sporządzenia NSSM 200 była klęska amerykańskich starań o wprowadzenie na świecie określonych limitów liczby urodzeń na zorganizowanej pod auspicjami ONZ bukaresztańskiej Konferencji Zaludnienia i Rozwoju. Stolica Apostolska wspólnie z krajami komunistycznymi oraz państwami Trzeciego Świata, na czele których stała Algieria, oskarżyły Stany Zjednoczone i Zachód o praktykowanie, jak to zostało określone, „imperializmu antykoncepcji”. John D. Rockefeller potraktował to chyba bardzo osobiście i kilka ostatnich lat swego życia spędził na krytycznym analizowaniu przedsięwzięcia kontrolowania przyrostu naturalnego, ale wówczas ideologia ta zyskała status podstawy polityki zagranicznej USA, on zaś nie mógł już tego cofnąć. NSSM 200 została ponownie zatwierdzona jako fundament polityki demograficznej Stanów Zjednoczonych 26 listopada 1975 roku w oddzielnym dokumencie, National Security Decision Memorandum 314 (SDM 314), który potwierdził założenia polityki zawarte w opracowaniu, a także dodatkowe jej punkty dodane przez Kissingera. Podpis pod nim złożył Brent Scowcroft i choć pod koniec lat osiemdziesiątych została odtajniona, wciąż pozostaje w mocy.

Rockefellerowi udało się zmienić świat dosłownie w ostatniej chwili. Konferencja bukaresztańska obradowała kilka zaledwie miesięcy po tym, jak głosiciele demograficznej katastrofy, na przykład Paul Eldrich, opublikowali swoje przewidywania głoszące, że przeludnienie sprowadzi na świat klęskę głodu. W obiegu publicznym funkcjonowały już wtedy książki, takie jak *Population Bomb* Eldricha oraz nie tak sławna, ale nawet bardziej jeszcze złowieszcza w wymowie praca Paddocka *Famine 1975*. Oprócz tego, na uroczystości wręczenia dyplomów Uniwersytetu Notre Dame studentom rocznika 1969 ówczesny prezes Banku Światowego, Robert S. McNamara, nie przebierając w słowach, oznajmił, że „jako przewidywaną datę lokalnego pojawiania się głodu zwykle podaje się lata 1975-1980”¹. Mówiąc to, powtarzał po prostu tezy Paula Eldricha, który w *Population Bomb* napisał: „Muszę jeszcze spotkać kogoś obeznanego z sytuacją, kto uważa, że w roku 1971 albo w ogóle kiedykolwiek, Indie będą samowystarczalne”². We wrześniu 1977 roku czyli dwa lata po tym, kiedy miała pojawić się zapowiadana klęska głodu, mająca zniszczyć Indie, indyjskie rezerwy zboża szacowano na około 22 milionów ton, kraj zaś stanął w obliczu problemu składowania zapasów, „które wylewały się z magazynów, co znacznie zwiększało koszty składowania”; trzeba było znaleźć sposób, aby nie „zniszczył ich deszcz, albo nie zostały zjedzone przez szkodniki”³.

W połowie lat siedemdziesiątych Indie zaczęły eksportować żywność, wcześniej jednak dane im było doświadczyć praktycznego wprowadzania kontroli urodzeń, czego dokonywali ludzie pokroju McNamary, który absolwentom rocznika 1969 oznajmił na uniwersytecie Notre Dame, że „konflikt między ilością żywności

a liczbą ludności w swoim czasie da nam o sobie znać. Próby powstrzymania go, poprawienia sytuacji, również okazały się nieskuteczne. W wielu krajach zapanuje głód. Pod koniec tego okresu może pojawić się powszechna klęska głodu. Cierpienia i rozpacz dotkną nas na niespotykaną dotąd skalę⁴.

Indie rzeczywiście poważnie ucierpiały, ale nie z powodu braków żywności, ale działalności ludzi pokroju Roberta McNamary. Ogłaszając swoją receptę na rozwiązanie problemu „przeludnienia”, McNamara oznajmił, że „planowanie rodziny musi być wprowadzone w sposób humanitarny, ale na masową skalę”. Postulaty pana McNamary zostały zrealizowane w pięćdziesięciu procentach: programy planowania rodziny wdrażano w Indiach na masową skalę, ale trudno uznać, aby robiono to w sposób humanitarny. Masowe sterylizacje przeprowadzano bez zgody lub wiedzy nieszczęsnego chłopstwa; w zamian dawano im w podarunku radio tranzystorowe, wielu z tych ludzi zmarło później w wyniku infekcji. Jest to jedna z najczarniejszych kart historii ruchu eugenicznego, trudno więc dopatrywać się w nim, jak chcieli niektórzy, najwspanialszego ruchu społecznego XX stulecia. Od połowy 1975 roku, kiedy to Indira Ghandi ogłosiła wprowadzenie stanu wyjątkowego, do jego zakończenia i upadku jej rządu w marcu 1977 roku wazektomii poddano sześć i pół miliona mężczyzn, w większości przypadków wbrew ich woli; na skutek powikłań pooperacyjnych zmarło ich tysiąc siedmiuset siedemdziesięciu czterech⁵.

W listopadzie 1976 roku, w szczytowym okresie wspomnianej akcji masowego okaleczania ludzi, McNamara polecał do Indii, żeby wesprzeć tamtejsze ministerstwo zdrowia oraz kibicować wcielaniu w życie programów planowania rodziny. Pochwalił także indyjski rząd za „polityczną wolę i determinację” w staraniach na rzecz rozwiązywania, jak to nadal określał, „problemu przeludnienia”.

Zgodnie z memorandum Kissingera, podstawowym elementem amerykańskiego programu kontroli urodzeń powinna być odpowiednia motywacja i zdecydowanie w działaniach. Najważniejszych jego zwolenników w Kongresie powinno się zachęcić „do umacniania pożądanych postaw tych członków Kongresu, którzy obecnie popierają amerykańskie działania na polu demografii, oraz do przekonywania do tego innych”⁶. Kolejnym kluczowym aspektem sprawy jest rola multilateralnych instytucji, takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, których udział w rozdzielaniu amerykańskich funduszy pomocowych pozwoli uprzedzić stawianie USA zarzutów stosowania „imperializmu antykoncepcyjnego”. W opracowaniu podkreślono na przykład, że trzynaście państw – adresatów antykoncepcyjnej interwencji (Indie, Bangladesz, Pakistan, Nigeria, Meksyk, Indonezja, Brazylia, Filipiny, Tajlandia, Egipt, Turcja, Etiopia i Kolumbia) – przyjęło już „otwarte stanowisko” w kwestii udzielenia im pomocy w ograniczaniu przyrostu naturalnego. Jednakże w innych państwach, w odniesieniu do których interwencja ta ma wysoki priorytet – takich jak na przykład Indie i Egipt – „pomoc amerykańska jest ograniczona z racji charakteru stosunków politycznych oraz dyplomatycznych, zaś w przypadku Nigerii, Etiopii, Meksyku i Brazylii z powodu braku zdecydowanego zainteresowania ich rządów dla programów ograniczania liczby ich ludności”⁷. W takich przypadkach, o ile państwa te sobie życzą,

pożądana jest pomoc techniczna i finansowa z zewnątrz, nadchodząca ze strony innych darczyńców, oraz/lub prywatnych i międzynarodowych organizacji (wiele spośród nich otrzymuje dotacje z AID)⁹⁸. W dokumencie stwierdza się również, że „[amerykański Departament] Stanu i AID odegrały istotną rolę w powołaniu do życia Funduszu Ludnościowego Narodów Zjednoczonych (UNFPA – United Nations Fund for Population Activities), aby koordynował wielostronne multilateralne działania w tej dziedzinie, uzupełniając bilateralne starania AID oraz innych państw udzielających pomocy⁹⁹. W dokumencie wielokrotnie akcentuje się konieczność unikania w krajach rozwijających się podejmowania bezpośrednich działań na rzecz kontroli urodzeń oraz formułowania wobec nich bezpośrednich zaleceń w tej dziedzinie: „Istnieje także niebezpieczeństwo, że niektórzy przywódcy krajów najsłabiej rozwiniętych, wszelkie naciski ze strony państw wysoko uprzemysłowionych w kwestiach dotyczących planowania rodziny uznają za przejaw ekonomicznego lub rasowego imperializmu, to zaś mogłoby wywołać ich poważny sprzeciw¹⁰”.

We wspomnianym dokumencie przyznaje się również, że wykorzystanie organizacji międzynarodowych do realizowania celów amerykańskiej polityki zagranicznej wymaga dodatkowych funduszy, które powinny być im przekazywane do czasu, gdy przywódcy słabiej rozwiniętych państw zgodzą się przyjąć proponowaną im pomoc w ograniczaniu przyrostu naturalnego. Posłużenie się organizacjami międzynarodowymi w realizowaniu strategii polityki zagranicznej USA ma jednak także dodatkowy cel: „Kwestią zasadniczą jest, aby starania o pozyskanie i umocnienie zaangażowania przywódców krajów najsłabiej rozwiniętych nie były przez nich postrzegane jako polityka państw uprzemysłowionych zmierzająca do ich osłabienia, lub zagarnięcia ich zasobów na rzecz krajów «bogatych». Upowszechnienie się takiego przekonania może wywołać silny sprzeciw, sprzeczny z celem zachowania stabilności demograficznej¹¹”. Ostatnie zdanie ujawnia rzeczywisty cel wprowadzania kontroli urodzeń – państwa uprzemysłowione, w których przyrost naturalny jest niski, chcą zachować dominującą pozycję w świecie poprzez zniwelowanie przewagi demograficznej państw o wysokich wskaźnikach urodzeń.

Ofensywa demograficzna zapoczątkowana przez neomaltuzjański reżim, który doszedł w USA do władzy w latach sześćdziesiątych, miała dwie zasadnicze wady: po pierwsze, była z gruntu nieuczciwa. Był to zwyczajny imperializm ukryty pod płaszczykiem humanitaryzmu, a jego forpocztę stanowiła ONZ oraz Bank Światowy. Po drugie, ofensywa na rzecz kontroli urodzeń sprawdziła się tylko tam, gdzie w ogóle nie była potrzebna. Innymi słowy, w krajach rozwiniętych spętęgowała spadek liczby urodzeń, a to przecież było właśnie główną przyczyną obaw sukcesorów Malthusa, wynikających ze zróżnicowanego przyrostu naturalnego. Kontrola urodzeń nie przyniosła żadnych efektów w Afryce, gdyż Afrykanie nie doświadczyli jeszcze transformacji demograficznej, czyli takiego poziomu dobrobytu, po osiągnięciu którego posiadanie dzieci postrzegane jest jako obciążenie. W bogatej północnej części świata, gdzie taki poziom zamożności został osiągnięty i dokonała się transformacja demograficzna, propaganda na rzecz antykoncepcji

przyniosła tylko pogorszenie i tak już złej sytuacji demograficznej. Powód, dla którego kontrola urodzeń nie sprawdziła się w Afryce, jest bardzo prosty. W Malawi nie ma dochodu rozporządzalnego; w Burkina Faso nie można posłać kobiet na studia prawnicze. Twoja żona nie mogłaby dostać pracy jako nauczycielka na godziny w Kenii czy pracować w markecie K-Mart w Liberii. Nie dość że nie istnieje tam żadna nadwyżka dochodów, ale nie ma tam również żadnej nadwyżki ludności; w istocie, każde dosłownie państwo subsaharyjskie cierpi na zbyt małe zaludnienie i to właśnie jest główną przyczyną panującego tam głodu i ubóstwa. Najskuteczniejsze instrumenty obniżenia przyrostu naturalnego – zamożność, modernizacja, feminizm, oświata etc. – w krajach biednych nie mają zastosowania. Gdyby kraje uprzemysłowione chciały rzeczywiście uczciwie wspomagać rozwój państw biednych, mogłyby doprowadzić w nich do zmniejszenia liczby urodzeń, ale ponieważ celem kontroli urodzeń było pozbawienie tych krajów ekonomicznej i politycznej dźwigni rozwoju, jaką był i jest dla nich wysoki przyrost naturalny, kampania na rzecz antykoncepcji całkowicie spaliła tam na panewce. Mieszkańcy biednych afrykańskich krajów po prostu nie mieli niczego do stracenia, gdyż w ich sytuacji jedynym rzeczywistym majątkiem były dzieci i one też stanowiły ich jedyną gwarancję pomocy na stare lata. W rezultacie, jedynym osiągnięciem orędowników wprowadzania tam kontroli urodzeń był, jak napisał jeden z nich, „swąd palonej gumy”. Nie mogli się również pochwalić tym, że zasiane przez nich ziarno zaczęło kiełkować w Afryce, gdyż fundacje nie potrafiły znaleźć żadnego sposobu ani metody perswazji, mogącej skłonić Afrykańczyków do rezygnowania z posiadania dzieci, które nadal były przez nich postrzegane jako dobrodziejstwo. Bank Światowy oczywiście wmuszał tym krajom stosowne pożyczki, ale ponieważ nie skutkowały one podniesieniem tam stopy życiowej do odpowiedniego poziomu, ona także na nic się zdała.

Peter J. Donaldson w książce *Nature Against Us* cytuje notatkę sporządzoną przez Johna Sullivana, człowieka, który uczestniczył w realizowaniu programów kontroli urodzeń. Notatka zatytułowana jest „Swąd palonej gumy” i nawiązuje do prośby o dotację w wysokości pięćdziesięciu tysięcy dolarów dla ekspozytury w Nepalu z przeznaczeniem na zorganizowanie i dopilnowanie spalania prezerwatywy, których termin przydatności do użycia minął i dlatego należy je zniszczyć¹². Donaldson, o czym należy pamiętać, był zdecydowanym zwolennikiem programów kontroli urodzeń i sam czynnie wprowadzał je w życie. Oto jego opinia:

W Azji, dokąd wysłano siedemdziesiąt pięć procent wszystkich środków antykoncepcyjnych zakupionych przez AID, problemem nie jest ich niedostatek, lecz nadmiar. Oprócz doprowadzenia do swądu palonej gumy w Nepalu misja AID w Bangladeszu zgłosiła prośbę o moratorium na dostawy środków antykoncepcyjnych przyjmowanych doustnie. Misja na Filipinach zrezygnowała z sześciu milionów dolarów pożyczki, po części dlatego, że okazało się, iż ich co najmniej trzyletni zapas spoczywa w magazynach... Pakistan ma identyczny problem; termin przydatności do użycia tamtejszych niewykorzystanych zapasów minął¹³.

W ciągu kilku lat, odkąd NSSM 200 stała się podstawą polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych – szybko, gdyż już pod koniec lat siedemdziesiątych – skuteczność programów AID zaczęli kwestionować ci, którzy je wprowadzali. Donaldson podkreśla, że w roku 1990, kiedy ukazała się jego książka, środowisko ludzi wdrażających programy kontroli urodzeń miało poczucie daremności swych starań. Dawne rozwiązania, spopularyzowane przez Reimverta Ravenota i jego następcę w AID, którym za prezydentury Reagana był Peter McPherson, mające za podstawę podaż, po prostu się nie sprawdzały i w większości wypadków jedynym ich rezultatem, jak napisał John Sullivan, był właśnie ów „swąd palonej gumy”. Donaldson wspomina, że aby skłonić go do przemyślenia stosowanych metod, do dyrektora programu wysłano rysunek satyryczny przedstawiający pracownika AID łopatą wyrzucającego z helikoptera stopy prezerwatyw oraz pigułek antykoncepcyjnych, ale nie wywarło to zamierzonego wrażenia na adresacie, być może dlatego, że w żarcie tym było zbyt wiele prawdy, żeby ją przyjąć do wiadomości. Kiedy jednak ludzie wdrażający programy kontroli urodzeń doszli do wniosku, że Trzeci Świat nie jest szczególnie zainteresowany „planowaniem rodziny”, w coraz większym stopniu zaczęli koncentrować się na przymusowym ograniczaniu liczby urodzeń realizowanym w sposób, który zastosowano w Indiach i nadal stosuje się w Chinach. W roku 1994 oenzetowska Konferencja na rzecz Zaludnienia i Rozwoju w Kairze przyznała w istocie, że nie sprawdziło się „planowanie rodziny” w sposób, którego satyrycznym odwzorowaniem był rysunek człowieka wyrzucającego łopatą kondomy z helikoptera, a przymusowa „kontrola urodzeń”, którą praktykowano w Azji, również zawiodła. W miejsce obu tych nieudanych rozwiązań, które cechowała toporność, marnowanie pieniędzy i nieodłączny przymus, funkcjonariusze ONZ podjęli w Kairze kolejną próbę obniżenia przyrostu naturalnego krajów rozwijających się, ale tym razem usprawiedliwieniem ich działań miał być feminizm, „zdrowie kobiety”, i „postęp”.

Czytając częstokroć pesymistyczne raporty ludzi realizujących programy kontroli urodzeń, szybko dochodzi się do wniosku, że jeżeli chodzi o stosunek do kontroli urodzeń, istnieją na świecie dwie odmiennie zorientowane społeczności. Kiedy jakiś kraj osiąga pewien poziom dobrobytu lub modernizacji (albo jedno i drugie), małżeństwa decydują się na posiadanie mniejszej liczby dzieci, ponieważ potomstwo jest dla nich obciążeniem ekonomicznym. W kręgach specjalistów zajmujących się kontrolowaniem przyrostu naturalnego zjawisko to nosi nazwę „transformacji demograficznej. Kiedy dokonuje się ono w jakimś państwie, ograniczenie liczebności rodziny pojawia się niejako automatycznie; zanim jednak do tego dojdzie, czyli inaczej mówiąc, zanim dany kraj osiągnie wspomniany poziom zamożności, żadne ilości prezerwatyw ani pigułek nie zmniejszą przyrostu naturalnego – i tak właśnie dzieje się teraz w Afryce, ku zmartwieniu i zakłopotaniu demografów obawiających się konsekwencji wysokiego afrykańskiego wskaźnika urodzeń. Zdaniem Donaldsona, dla zaistnienia transformacji demograficznej wystarczy dziś znacznie mniejszy poziom zamożności niż to było wcześniej, nie neguje on jednak istnienia owej prawidłowości.

Po wyroku Sądu Najwyższego w sprawie *Roe vs. Wade* (1973) zaczęto przeciwstawiać aborcję antykoncepcji, co samo w sobie nie jest wolne od hipokryzji i fałszu; tak było w okresie rządów administracji Reagana i Busha, które w kontekście stale rosnących nakładów na ograniczenie przyrostu naturalnego w krajach Trzeciego Świata przedstawiały antykoncepcję jako zwycięstwo prawa do życia. Skoro na tym polegać ma zwycięstwo biednych, wystarczy ono za wszelkie ich klęski. Skutkiem tych cynicznych politycznych zabiegów był samonapędzający się system, w którym siły antyaborcyjne umacniały kontrolę urodzeń w imię zwalczania usuwania ciąży. Konserwatysta i „obrońca życia” Newt Gingrich latem, po rewolucji republikańskiej 1994 roku, kiedy parlament zaprzestał finansowania programu planowania rodziny Title-X, a przyznał środki na finansowanie kontroli urodzeń, osobiście przeciw temu zaprotestował. Donaldson przywołuje przypadek Jamesa Buckleya, konserwatysty i twórcy polityki Mexico City, który w roku 1982 jako podsekretarz stanu, doradca w sprawach bezpieczeństwa, nauki i technologii, „odgrywał istotną rolę w walce o uchronienie budżetu AID przed cięciami Urzędu ds. Administracji i Budżetu”¹⁴. Information Project for Africa stwierdza, że w Kolumbii „wczesny program populacyjny ugrzązł w fali powszechnej krytyki bez szans na realizację”. Tak było do czasu aż organizacja Planned Parenthood

wymyśliła debatę o aborcji [i] owa starannie zaplanowana dywersja opłaciła się. Aborcja szybko stała się głównym przedmiotem sporu, a przeciwnicy kampanii na rzecz kontroli urodzeń przestali mówić o niej jako o programie depopulacji. W porównaniu ze sztucznie nagłośnionym „problemem aborcyjnym”, finansowani przez USA zwolennicy antykoncepcji wydawali się mniejszym złem. Pomysłodawcy „globalnej rodziny” mogli nareszcie zająć się wprowadzaniem do użytku szerokiego wachlarza środków antykoncepcyjnych, które wcale nimi nie były – pigułek poronnych, spirali antykoncepcyjnej, pewnych środków przyjmowanych ustnie, wkładek hormonalnych oraz zastrzyków... To zagranie na odciążenie uwagi okazało się na tyle użyteczne, że na początku lat osiemdziesiątych rzecznik Planned Parenthood mógł ogłosić walne zwycięstwo, mówiąc, że przywódcy religijni w Kolumbii „rozsądniej” zaniechali sprzeciwu we wszystkich sprawach z wyjątkiem aborcji¹⁵.

Wszystko to udowadnia bezskuteczność zwalczania zła złem. Ci, którzy utrzymują, że finansowanie antykoncepcji zmniejszy liczbę dokonywanych aborcji, są albo obłudni, albo źle poinformowani. Jednak debata w sprawie pomocy dla zagranicy i jej związków z kontrolą urodzeń jest pożyteczna, nawet jeżeli jej obraz wydaje się zniechęcający, stanowi bowiem najlepszą drogę do zrozumienia rzeczywistego znaczenia tak zwanej „rewolucji seksualnej”. Chesterton, mówiąc o kontroli urodzeń, nazwał ją „brakiem kontroli i brakiem urodzeń”. Pod tym względem miał słuszość tylko w połowie; antykoncepcja oznacza brak urodzeń i zanik samokontroli, ale w dziedzinie seksualności brak samokontroli wiąże się z powstaniem i funkcjonowaniem instrumentów kontroli politycznej, która wypełnia moralną pustkę będącą konsekwencją niemoralnych postępów i działań.

Tak więc, aby nie stawiać sprawy na głowie, ale przedstawić ją we właściwym porządku i perspektywie, powiedzieć trzeba, że rewolucja seksualna w USA była wewnętrznym odpowiednikiem politycznej socjotechniki, którą poza granicami Stanów, w pozostałych częściach świata nazywano kontrolą urodzeń. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy tu do czynienia z dwiema odrębnymi sprawami; w przypadku kontroli urodzeń zostaje ona narzucona z zewnątrz, w przypadku „rewolucji seksualnej” jest to zjawisko wewnętrzne i znajdujące w kraju przychylną akceptację swych ofiar, które dokonują tego wyboru w imię „wyzwolenia”. Różnica ta, chociaż jaskrawa, nie jest tu jednak najważniejsza. Istotę owej dychotomii lepiej oddaje rozbieżność między retoryką a rzeczywistością. Programy ograniczania liczby urodzeń zawsze oficjalnie przedstawia się jako coś pożytecznego, ale w dokumentacji tajnej pisze się jasno, że celem ich jest osłabienie krajów, w których są realizowane. Próby przerzucania mostów nad przepaścią dzielącą retorykę od rzeczywistości znajdują odzwierciedlenie w książkach, takich jak *Bitter Pills* Donalda Warwicka, w której autor ujawnia, że „choć prawdziwym celem polityki państwa było obniżenie wskaźnika urodzeń w Kenii, oficjalnym uzasadnieniem dla programów planowania rodziny było zwiększenie odstępów między kolejnymi porodami, w imię poprawy stanu zdrowia”¹⁶ tamtejszej populacji. To naprowadza nas na podstawową hermeneutyczną zasadę odczytywania rzeczywistego znaczenia i sensu kontroli urodzeń: zdrowie jest zawsze usprawiedliwieniem i przykrywką dla zmniejszania przyrostu naturalnego w danym kraju.

Prawda ta pozwala nam zauważyć kolejne pewniki, na przykład to, że przyrost naturalny nie jest dla kraju obciążeniem, ale jego atutem – wynika to jasno z ekspertyz wojskowych. W kolejnych memorandumach Rady Bezpieczeństwa Narodowego z połowy lat siedemdziesiątych rozpatrywano konsekwencje spadku przyrostu naturalnego w Stanach Zjednoczonych przy jednoczesnym jego wzroście w krajach Trzeciego Świata:

Stany Zjednoczone oraz ich zachodni sojusznicy stanowią coraz mniejszy procent światowej populacji. O ile w roku 1950 mieszkańcy Stanów Zjednoczonych stanowili sześć procent ogółu ludności świata, o tyle w roku 1988 było to pięć procent, a przewiduje się, że w roku 2000 liczba ta zmaleje do czterech procent¹⁷.

Z perspektywy możliwości wystawienia armii oraz prowadzenia wojny następstwa spadku przyrostu naturalnego są oczywiste: „spadek wskaźnika urodzeń sprawi, że Stanom Zjednoczonym i ich sojusznikom z NATO, ale też Związkom Radzieckim i krajom Układu Warszawskiego trudno będzie utrzymać potencjał wojskowy na obecnym poziomie”¹⁸.

Zjawisko to skutkowało zmniejszeniem ryzyka konfrontacji między Wschodem a Zachodem i mogło przyczynić się do ostatecznego rozwiązania tego problemu będącego następstwem upadku sowieckiego imperium. Jednakże, odmiennie niż w wypadku byłego Związku Radzieckiego i pozostałych państw Układu Warszawskiego, kraje południowej półkuli mają o wiele wyższy przyrost naturalny

niż państwa Zachodu, co prowadzi do konfrontacji między Północą a Południem, która zastąpi zimną wojnę i stanie się głównym przedmiotem troski takich osób, jak ludzie związani z Radą Bezpieczeństwa Narodowego. Te same analizy, wedle których w relacjach między Wschodem a Zachodem istnieje demograficzny impas, przewidują, że „wyjątkowo wysokie wskaźniki urodzeń” w krajach rozwijających się „mogą doprowadzić tam do rozbudowy ich sił zbrojnych jako skutecznej alternatywy bezrobocia”, i państwa te „mogą spożytkować związane z tym zmiany dla zagospodarowania niewykorzystanych zasobów ludzkich w celach zapewnienia sobie wewnętrznego oraz zewnętrznego bezpieczeństwa”¹⁹.

Ten sam dokument Rady Bezpieczeństwa Narodowego analizuje skutki spadku liczebności populacji Zachodu i przewiduje, że rosnący współczynnik osób starszych w stosunku do osób w wieku produkcyjnym będzie skutkował zmniejszeniem liczby osób czynnych zawodowo, jednocześnie zaś zwiększy zapotrzebowanie na świadczenia społeczne, redukując tym samym wysokość środków możliwych do przeznaczenia na cele militarne. Co więcej, „starzejące się” społeczeństwo „oznacza zmniejszenie produktywności oraz możliwość ekonomicznego zastoj”, to zaś może także skutkować „zmniejszeniem całości istniejących zasobów finansowych, ponieważ baza produkcyjna się skurczy”²⁰.

Innymi słowy, spadek przyrostu naturalnego i wskaźnika urodzeń oznacza osłabienie państwa oraz jego potęgi militarnej. Jeżeli jest to prawdą w odniesieniu do Stanów Zjednoczonych, jest nią również w przypadku pozostałych państw. Tak więc amerykańska „pomoc” innym krajom w celu obniżenia ich przyrostu naturalnego jest w rzeczywistości próbą militarnej ich osłabienia i co do tego dokument NRB oraz inne niedawno odtajnione dokumenty nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości.

Zmniejszenie liczby ludności oznacza też zmianę jakościową. Wspomniany dokument NRB świadczy również, że w obrębie populacji Stanów Zjednoczonych również dokonują się zmiany, jako że „wzrasta proporcjonalna liczebność czarnych, Latynosów oraz Azjatów”²¹. W raporcie pojawia się pytanie, czy armia amerykańska będzie w stanie pozyskać „wykwalifikowany” personel niezbędny dla posługiwania się najbardziej zaawansowanymi technicznie środkami prowadzenia wojen przyszłości: „Jednym z najważniejszych problemów, z którymi przyjdzie zmierzyć się amerykańskiej armii po zlikwidowaniu obowiązkowego poboru, nie będzie to, czy zdoła ona uzyskać odpowiednią liczebność, ale to, czy potrafi przyciągnąć odpowiednią liczbę ludzi z właściwymi kwalifikacjami”²². Wymagania stawiane na stanowiskach związanych z obsługą zaawansowanych technicznie urządzeń dyskwalifikują aż siedemdziesiąt procent mężczyzn i niemal dziewięćdziesiąt procent kobiet. „Ponieważ liczba ludności nadal spada, zwiększy się rywalizacja o obsadzanie stanowisk między wojskiem, uczelniami i pracodawcami. Kiedy to się stanie, najprawdopodobniej wzrosną też koszty rekrutacji, a poziom płac trzeba będzie podwyższyć, aby dorównał tym z rynku cywilnego. Podnoszenie płac i premie za zaciągnięcie się lub ponowne zaciągnięcie się [w szeregi armii] w połączeniu z innymi wydatkami na obronę mogą znacznie uszczuplić budżet federalny”²³.

Sytuacja demograficzna Stanów Zjednoczonych jest zła, ale jeszcze gorzej jest w krajach europejskich, gdzie liczba urodzeń spada nawet poniżej progę zastępowania odchodzącej generacji następnym pokoleniem. Niedostatki zasobów ludzkich w państwach NATO doprowadzą do „zwiększenia napięć w kwestii podziału ponoszonych dotąd obciążeń... i nawet wysoce prawdopodobne jest, że sojusz zmieni swoją przyszłą strategię obronną”²⁴.

Zgodnie z poglądami Darwina i jego zwolenników rzeczywista groźba spadku wskaźnika urodzeń pojawia się jednak wówczas, kiedy liczebność innej populacji w tym samym czasie nie spada, ale rośnie, tak jak dzieje się to w przypadku Północy i Południa. Mieszkańcy półkuli południowej mogą bowiem w ciągu kilku pokoleń wyprzeć bogatych sąsiadów z północy i zająć ich miejsce. Afryka, jako kontynent o najwyższym przyroście naturalnym, jest źródłem najpoważniejszych obaw. Opracowanie NRB stwierdza, że „w latach 1985-2030 populacja Afryki wzrośnie więcej niż podwójnie i będzie liczyła miliard dwieście tysięcy mieszkańców, czyli około szesnaste i pół procent ludności świata. Nigeria, która w 1988 roku miała w przybliżeniu sto trzy miliony mieszkańców, według prognoz w roku 2009 podwoi, w 2024 potroi tę liczbę; w 2035 roku będzie ona czterokrotnie wyższa, zatem w ciągu pięćdziesięciu lat przysporzy populacji świata trzysta dwanaście milionów ludzi. Spodziewane jest, że w roku 2035 liczba ludności Nigerii będzie większa niż w Stanach Zjednoczonych i w Związku Radzieckim łącznie, zajmując pod tym względem trzecie miejsce na świecie”²⁵.

Tak więc wynika z tego, że ONZ oraz amerykańscy rzecznicy kontroli urodzeń zapomnieli poinformować kobiety Trzeciego Świata, iż przyrost naturalny jest zjawiskiem korzystnym, nie zaś obciążeniem, jak im to przedstawiano, a wzrost liczby ludności Afryki oraz jej spadek w USA bardzo niepokoi amerykańskich wojskowych. Analizując wyrażane przez nich obawy, poznajemy kilka podstawowych prawd odnoszących się do kwestii zaludnienia. Po pierwsze: promowanie programów kontroli urodzeń leży w żywotnym interesie Stanów Zjednoczonych, nie zaś w interesie krajów, do których kierują one taką pomoc. Stany Zjednoczone starają się w ten sposób utrzymać pozycję oraz potęgę, ponieważ wskaźnik urodzeń w kraju jest bardzo niski. To z kolei prowadzi do dodatkowych wniosków. Na przykład takiego oto, że odpowiednia liczba ludności stanowi ekonomiczny warunek wstępny zamożności oraz militarnej potęgi. Nawet armie korzystające z najnowszych osiągnięć technicznych muszą mieć zaplecze w postaci dużej liczby ludności zatrudnionej w przemyśle produkującym zaawansowane technologicznie rodzaje broni bądź pracującej na rzecz zakładów z nim powiązanych. Ekspansji Zachodu, zapoczątkowanej odkryciem Nowego Świata przez Kolumba, towarzyszyła bezprecedensowa ekspansja demograficzna, bez której kolonizowanie nowych ziem po prostu byłoby niemożliwe. Rozwój technologiczny przyczynił się znacznie do zbudowania dominującej pozycji Zachodu, ale zgodnie z tym, co powiedział Julian Simon, postęp i rozwój techniczny jest zjawiskiem związanym ze wzrostem demograficznym. Jego stałą są ludzie wytwarzający dobra na potrzeby swych rodzin. Im większa ich liczba, *ceteris paribus*, tym większy majątek

są w stanie wyprodukować i tym większy dobrobyt osiągnąć. Simon twierdzi, że „w dłuższej perspektywie czasowej, im więcej ludzi, tym mniejsze są niedostatki żywności, jej ceny spadają, a konsumpcja rośnie”²⁶.

Jak to się dzieje, że całość produkcji oraz wydajność w przeliczeniu na pracownika i na akr ziemi wzrasta tak szybko? Podaż rośnie w tak szybkim tempie dzięki wiedzy agrotechnicznej pozyskiwanej za sprawą badań oraz rozwoju, którego katalizatorem jest narastający popyt oraz zwiększone możliwości rolników docierania ze swoimi produktami na rynek dzięki rozwiniętym systemom transportu²⁷.

Kontrola urodzeń to mit. Mity jednak tworzy się przede wszystkim po to, aby wierzyły w nie tłumy. Prawdy zastrzeżone zostają dla utajnionych wojskowych dokumentów. Oprócz tej, że ludzie wytwarzają majątek i tą drogą osiągają dobrobyt, tworząc świat „nieograniczonych zasobów” (określenie Simona), na przestrzeni XX stulecia objawiła się również jeszcze jedna prawda, a mianowicie, że osiągnięcie określonego stopnia dobrobytu skutkuje zmniejszeniem liczebności rodzin.

W roku 1944 król Anglii Jerzy VI powołał do życia Królewską Komisję ds. Zaludnienia, która miała zbadać problem spadku krajowego przyrostu naturalnego i jego skutków dla Wspólnoty Brytyjskiej. Pierwszym ustaleniem komisji było stwierdzenie, że Brytyjczycy zaprzestali tworzenia rodzin wielodzietnych. Wszystko inne, wszelkie pozostałe zjawiska demograficzne były tego następstwem.

Powszechne stosowanie kontroli urodzeń jest niewątpliwie faktem, a nasze badania jego przyczyn wykazują, że chociaż jej zakres i skuteczność mogą się zmieniać, żadne zmiany w środowisku społecznym w obecnych okolicznościach najprawdopodobniej nie skłonią mężczyzn i kobiet do zaniechania stosowania środków kontroli urodzeń. Ta fundamentalna – i decydująca – postawa wobec współczesnego życia powinna zostać uznana za punkt wyjścia dla rozważań dotyczących prawdopodobnego przyszłego trendu demograficznego²⁸.

Królewska Komisja ds. Zaludnienia doszła również do wniosku, że problem ten nie dotyczy tylko Anglii, lecz jest typowy dla państw zamożnego Zachodu:

Obserwowany obecnie spadek liczebności rodziny, zbliżający się do poziomu zastępowalności pokoleń, a nierzadko od niego niższy, jest zjawiskiem wspólnym dla większości populacji cywilizacji Zachodu i do niej wyłącznie się ogranicza. Podczas gdy w bieżącym stuleciu ich wskaźnik wzrostu drastycznie się zmniejszył, narody Wschodu odnotowały znaczące jego zwiększenie, wynikające z gwałtownego spadku śmiertelności oraz utrzymywania się wysokiego przyrostu naturalnego²⁹.

Przywodzi to na myśl scenę z książki angielskiego autora, niebędącej pracą naukową, ale napisanej mniej więcej w tym samym czasie. W trylogii J.R.R. Tolkiena *Władca pierścieni* drużyna pierścienia zauważa, że w mieście Minas Tirith jest wiele opustoszałych domostw. Co gorsza, jego władca Denetor, który powinien

go bronić, w skrytości ducha poddał się rozpacz i jest przekonany, że „Zachód przegrał”. Królewska Komisja ds. Zaludnienia, najlepiej jak potrafiła, starała się jakoś uporać z „niewymiernymi względami” natury moralnej:

W świetle poglądu, iż przyrost naturalny poniżej poziomu zastępowalności pokoleń jest oznaką istnienia jakiegoś zła w postawie społeczeństwa wobec życia, która prawdopodobnie wiąże się z innymi formami dekadencji, pozostaje wiele do wyjaśnienia. Kult nieposiadania dzieci i moda na rodzinę posiadającą jedno dziecko były oznaką czegoś głęboko niepokojącego w kontekście okresu międzywojennego oraz ducha tych czasów i być może nie jest rzeczą nieuzasadnioną łączenie tego z sofistyką i samozadowoleniem, które przyczyniły się do kataklizmu drugiej wojny światowej³⁰.

Królewska Komisja ds. Zaludnienia uznała, że pogorszenie się stanu angielskiego społeczeństwa wynika z jednego tylko źródła: „główną przyczyną tego spadku i bardzo prawdopodobne, że jedyną, jest upowszechnienie się świadomego ograniczania liczebności rodziny”³¹. Wynikający z konkretnej postawy życiowej spadek liczebności rodziny miał także wyraźny wymiar klasowy, ponieważ zachodził „najszybciej w wyżej postawionych grupach zawodowych”, natomiast „wśród rzymskich katolików zdecydowanie wolniej niż w pozostałej części populacji”³².

Wspomniana różnica w poziomie dzietności związana z wysokością dochodów i wykształceniem skłoniła komisję do przywołania widma zróżnicowanej płodności, stale obecnego w ruchu eugenicznym przed wojną:

W grupach społecznych o najwyższych dochodach i poszczególnych rodziców z każdej warstwy społecznej, ci lepiej wykształceni i inteligentniejsi mieli przeciętnie mniej liczne rodziny niż pozostali. Na podstawie materiałów przedstawionych nam przez ekspertów nie podejmujemy się sformułować oceny, że zróżnicowanie wskaźnika płodności wiąże się nieodłącznie z tendencją do obniżania się przeciętnego poziomu inteligencji narodu, jest to jednakże kwestia o pierwszorzędnym znaczeniu, wymagająca dogłębnego zbadania³³.

Ideologia stojąca za kontrolą urodzeń sprowadza się do prostej zależności między faktami. Fakt pierwszy: zamożność oraz potęga militarna są wytworami ludzi; fakt drugi: zamożni mają mniejsze rodziny. Angielska klasa wyższa uznała racje Darwina, kiedy zrezygnowała z posiadania wielodzietnych rodzin. W rezultacie zaczęła obawiać się „zróżnicowanej płodności”, która oznaczała, że liczebność rodzin „najlepszych” (czyli ludzi z ich warstwy społecznej) spadała, ale zjawisko to nie objęło pozostałej części świata, zwłaszcza zaś mającej bardzo wysoki przyrost naturalny populacji półkuli południowej. Jako zawołani darwińscy uświadomili sobie, że z czasem populacja o wyższym wskaźniku dzietności wyprze i zastąpi tę, w której dzietność jest niższa. Z tej właśnie obawy i lęku zrodził się pomysł kontroli urodzeń.

Ruch eugeniczny w początkowych latach swego istnienia, mówiąc słowami Margaret Sanger, dążył do zachowania „narodu czystej krwi” oraz głosił hasło: „więcej dzieci od użytecznych, mniej od bezużytecznych”. Rzecz jasna to Sanger i jej zwolennicy mieli określać kryteria użyteczności oraz kryteria odnoszące się do kwestii przynależności do określonej rasy i klasy społecznej. Niechętny stosunek do ruchu eugenicznego był rezultatem nadużyć popełnionych przez jednego z jego najzagorzalszych zwolenników, czyli Adolfa Hitlera. Hitler zrobił dla eugeniki to samo, co Churchill dla sodomii. Przysporzył jej złego imienia. Kiedy zaś po drugiej wojnie światowej Stany Zjednoczone zyskały status największego mocarstwa, kraju, którego rząd w dużym stopniu polegał na skuteczności reklamy oraz pijarowskich zabiegów, uczyniono rzecz z tej perspektywy naturalną i nazwę American Birth Control League (Amerykańska Liga na rzecz Kontroli Urodzeń) zmieniono na Planned Parenthood (Świadome Rodzicielstwo). Jednak organizacji tej nadal przyświecały te same cele, co ruchowi eugenicznemu, jedyna różnica polegała na tym, że do ich osiągnięcia dążono teraz odmiennymi środkami.

Istotne zmiany, które dokonały się w łonie ruchu eugenicznego po II wojnie światowej, nie odnosiły się do celów, które eugenicy chcieli osiągać, ale instrumentów i środków, które wybrali do ich realizacji. Byli to ci sami ludzie, nadal kierujący się obawami przed konsekwencjami zróżnicowanej dzietności, ale po wojnie, wraz z rozwojem mass mediów, takich jak telewizja oraz wzrostem wpływów fundacji non-profit w dziedzinie badań naukowych a także w środowiskach akademickich, stało się oczywiste – przynajmniej w krajach zamożnych – że najlepszą drogą urzeczywistniania celów eugeniki jest psychologiczna manipulacja oparta na wykorzystaniu środków masowego przekazu. Niech ludzie sami realizują nasze cele. Przedstawmy kontrolę urodzeń jako wyzwolenie. Próby zmniejszania wskaźnika urodzeń jako wynik troski o „zdrowie”. Ukoronowaniem tych idei i sposobów wcielania ich w życie była właśnie rewolucja seksualna lat sześćdziesiątych.

W okresie od końca II wojny światowej do lat sześćdziesiątych siły opowiadające się po stronie wstrzemięźliwości moralnej prowadziły długą, ale niezakończoną powrotem walkę o postawienie tamy fali polityki prowadzonej w duchu iluminatów, czyli zakładającej manipulowanie ludźmi poprzez ich występki. W tym kontekście Sobór Watykański II był główną kontrofensywą podjętą przez Kościół katolicki, szybko jednak doszło do tego, że prowadząc ją, zaczęto posługiwać się tymi samymi instrumentami kultury, które w założeniu miała ona zwalczać. W latach sześćdziesiątych sukcesorzy Malthusa, luźno powiązana grupa bogaczy i fundacji reprezentujących anglo-amerykański punkt widzenia na rzeczywistość, stopniowo, dzięki wielu dobrze finansowanym i organizowanym kampaniom publicznym, zaczęli zdobywać władzę nad świadomością ogółu. Jednym z najważniejszych dokonań było zaszczepienie społeczeństwu lęku przed konsekwencjami przeludnienia, co w roku 1965 stało się tematem przesłuchań przed komisją Kongresu, później zaś zostało zaakceptowane i przyjęte jako fundament polityki zagranicznej rządu Stanów Zjednoczonych.

Jeśli spojrzeć na historię wprowadzania kontroli urodzeń, rzuca się w oczy, że kamieniami milowymi na drodze rozwoju tego rewolucyjnego ruchu była Komisja

Drapera z 1959 roku, odrzucenie kontroli urodzeń przez prezydenta Eisenhowera pod naciskiem katolickich biskupów oraz orędzie o stanie państwa wygłoszone w 1965 roku przez Lyndona Johnsona, w którym prezydent wspomniał o zagrożeniach wynikających z przeludnienia. W owym czasie nikt jednak nie wiedział, że Jonson zrobił to na prośbę Johna D. Rockefellera III oraz Bernarda Berelsona, który jesienią 1964 roku pojechał do Waszyngtonu na specjalne spotkanie w tej sprawie. Po przemówieniu Johnsona, wiosną 1965 roku Sąd Najwyższy ogłosił wyrok w sprawie *Griswold vs. Connecticut*; stanowił on, że zakaz sprzedawania środków antykoncepcyjnych jest sprzeczny z konstytucją. Leo Pfeffer stwierdził później, że sąd orzekł depenalizację antykoncepcji, ponieważ rząd sam chciał mieć udział w kampanii antykoncepcji, ale nie mógł przecież angażować się w rozpowszechnianie środków, które do czasu wydania wspomnianego wyroku były uznawane za nielegalne. Po sprawie *Griswolda* przyszła kolej na trwające przez kilka lat przesłuchania przed komisją Grueninga, które, zdaniem Phyllis Piotrow, były jednym z najważniejszych i najbardziej znaczących wydarzeń antykoncepcyjnej rewolucji. Podczas tych posłuchań, którym przewodniczył Ernest Gruening – senator ze stanu Alaska i przyjaciel Margaret Sanger – przed Kongresem pojawiał się jeden „ekspert” za drugim i wszyscy oni opowiadali się za tym, żeby rząd zaangażował się w promowanie i dystrybuowanie środków antykoncepcyjnych. Pod koniec lat sześćdziesiątych Stany Zjednoczone promowały już antykoncepcję zarówno u siebie w kraju, jak i za granicą. Z patriotycznego punktu widzenia była to polityczna sprzeczność, ponieważ to, co osłabiało obce państwa, osłabiało też Amerykę. Jej najlepszym wytłumaczeniem jest jednak to, że dla ludzi pragnących prowadzić neomaltuzjańską politykę dobro kraju nie było wartością najwyższą. Skoro, jak dowodzą tajne do niedawna dokumenty, zwiększanie liczebności populacji jest korzystne dla gospodarki oraz potęgi militarnej państwa, jaki był powód tego, że sukcesorzy Malthusa – Draper, Rockefeller *et consortes* – chcieli promować w kraju kontrolę urodzeń?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy nieco precyzyjniej opisać ich stanowisko. Poglądy Hitlera w tej samej sprawie były bardziej spójne. Był za aborcją dla niearyjczyków, ale sprzeciwiał się jej stosowaniu przez aryjki. Hitler był niemieckim nacjonalistą i rasistą; właściwa przynależność rasowa była warunkiem *sine qua non* bycia obywatelem III Rzeszy. Sukcesorzy Malthusa, w przeciwieństwie do innych, bardziej tradycyjnie nastawionych zwolenników polityki demograficznej, nie kierowali się interesem narodowym. Działali w imię tego, co postrzegali jako interes klasowy (w dużej mierze zbieżny z przynależnością rasową, w tym przypadku, anglo-amerykańską). Owa klasa społeczna miała charakter międzynarodowy, a ludzie do niej należący prowadzili interesy na całym świecie. Oprócz tego, i to chyba jest najważniejsze, neomaltuzjanie zaangażowali się w walkę rewolucyjną we własnym kraju. Najważniejszym ich celem było przejęcie kontroli nad rządem USA i wykorzystanie go jako narzędzia swojej polityki zagranicznej. Promowanie kontroli urodzeń we własnym kraju nie leżało w prawdziwym interesie Stanów Zjednoczonych – gdyż potęgowało to spadek przyrostu naturalnego,

który w środowisku sukcesorów Malthusa i tak był już niski – ale miało to sens jako kontratak wymierzony w krajowych przeciwników. Ponieważ zaś wrogiem była dla nich każda społeczność, w której utrzymywał się wysoki poziom dzietności, upowszechnianie kontroli urodzeń umacniało ich pozycję w prowadzonej przez nich rewolucyjnej walce o zmianę istniejących wzorców kulturowych na inne, bardziej odpowiadające ich celom.

Najważniejszym wewnętrznym przeciwnikiem neomaltuzjańskich rewolucjonistów był oczywiście Kościół katolicki. Pierwsza krajowa kampania na rzecz kontroli urodzeń wymierzona była w katolików oraz czarnych, ponieważ były to społeczności o najwyższym wskaźniku przyrostu naturalnego. Kontrola urodzeń, zanim wyeksportowano ją za granicę, została zastosowana w ojczyźnie. Seksualna rewolucja lat sześćdziesiątych była zatem w istocie demograficznym atakiem na katolików, który przeprowadzono na tyle skutecznie, że w ciągu dziesięciu lat skutecznie zneutralizował on wszelką opozycję i sprzeciw wobec eugenicznych metod rządzenia. Wystarczy rozejrzeć się wokół, aby zrozumieć, że w odniesieniu do stanowiska katolików sprzeciwiających się wprowadzaniu kontroli urodzeń, atak ten miał wręcz porażającą skuteczność. Pod wieloma względami można uznać go za bezprecedensową i genialnie zrealizowaną kampanię dezinformacji. Siłą sprawczą powojennego wyżu demograficznego byli przede wszystkim katolicy. Zgodnie z przewidywaniami Narodowej Rady Bezpieczeństwa, wzrost liczby ludności umocnił USA jako potęgę gospodarczą i militarną. W roku 1960 prezydentem zajął antykatolickiego kraju, jakim były Stany Zjednoczone, po raz pierwszy wybrany został katolik. Demograficzne „Mane, tekel, fares” zostało już wypisane na murze. Stany Zjednoczone były na drodze do stania się krajem katolickim, a przynajmniej tego właśnie na pewno najbardziej obawiali się zorientowani w demografii, by nie rzec mający na jej punkcie obsesję, neomaltuzjanie. Wtedy kres temu wszystkiemu położyła jednak antykoncepcja, która zakończyła okres demograficznego boomu, a oprócz tego dokonała też podziałów wewnątrz katolickiej opozycji, która była jej przeciwna. Czarni przegrali demograficzne wojny lat sześćdziesiątych, a klęska ta miała jeszcze bardziej dramatyczny charakter. W konsekwencji wdrażania zorientowanych na antykoncepcję programów zwalczania „ubóstwa”, zniszczono murzyńską rodzinę. Procent nieślubnych dzieci zwiększył się z dwudziestu do siedemdziesięciu. Przywódcy czarnych stali się najpierw zakładnikami fundacji, takich jak Fundacja Forda, które finansowały ruch praw obywatelskich, później zaś zakładnikami rządu federalnego. W połowie lat siedemdziesiątych sukcesorom Malthusa udało się zdominować rząd i zyskali możliwość urzeczywistnienia swoich eugenicznych teorii, czyniąc z nich jego oficjalną politykę. Kontrola urodzeń, która początkowo była narzędziem podporządkowywania sobie przeciwników w kraju, teraz służyła temu samemu celowi poza granicami USA.

Tymczasem ta sama neomaltuzjańska kampania prowadzona w kraju skutkowałą stałym spadkiem przyrostu naturalnego i wzrostem różnicowania dzietności, który był przecież podstawową przyczyną jej rozpoczęcia. Paradoksalnie, gdyby sukcesorzy Malthusa rzeczywiście skoncentrowali swoje wysiłki na podniesieniu

standardu życia w Trzecim Świecie (jak oficjalnie utrzymywali), mogliby doprowadzić tam do spadku przyrostu naturalnego, co przecież było ich dążeniem. Rzecz jednak w tym, że ludzie ci, którzy mienili się posiadaniem szerokich horyzontów, byli w rzeczywistości niezwykle krótkowzroczni.

Następstwa neomaltuzjańskiej rewolucji lat sześćdziesiątych okazały się totalną katastrofą. W kraju doprowadziły do zniszczenia czarnej rodziny oraz osłabienia demokratycznych instytucji, a wyzwolenie seksualne stało się narzędziem politycznej kontroli, z czego nieliczni tylko zdawali sobie sprawę, a dosłownie nikt nie miał pojęcia, co zrobić, żeby z tym skończyć. W polityce zagranicznej była to również katastrofa, ale innego rodzaju, dotknęła bowiem głównie naszych „przyjaciół”, czyli wszystkich, którzy dali AID wolną rękę w ich kraju. W połowie lat osiemdziesiątych Indira Gandhi, Anwar Sadat, szach Iranu oraz Ferdynand Marcos zostali pozbawieni urzędu, zmarli, zostali zabici albo wygnani ze swego kraju. Łączyło ich to, że ze szkodą dla własnych obywateli zgodzili się wdrażać zaproponowane przez Amerykanów metody kontroli urodzeń, a ich narody, co było do przewidzenia, zareagowały na to w bardzo gwałtowny sposób.

Indira Gandhi w 1984 roku została zamordowana przez swego własnego ochroniarza; identyczny los spotkał Anwara Sadata, który – jak pisze jeden z jego biografów – „przechwalał się, że David i Nelson Rockefellerowie, szefowie Chase Manhattan Bank oraz Robert McNamara, prezes Banku Światowego, są jego osobistymi przyjaciółmi i dlatego może wykorzystać swoje prywatne kontakty w świecie, żeby doprowadzić do gospodarczego przełomu”. Sadat wiedział, jaki los spotkał szacha, podobnie jak on przyjaciela Rockefellerów, którego żona, tak samo jak żona Ferdynanda Marcosa, patronowała irańskiemu programowi kontroli urodzeń. Los, który spotkał Sadata, bliższy był jednak losu Indiry Gandhi niż szacha Iranu. 6 października 1981 roku Sadat zginął z ręki młodego oficera artylerii, który spodziewał się, że w ten sposób zapoczątkuje w Egipcie rządy islamistów, tak jak dwa lata wcześniej stało się to w Iranie.

Według Freda Schiecka, w latach osiemdziesiątych szefa manilskiego oddziału Amerykańskiej Agencji ds. Międzynarodowego Rozwoju (AID), Imelda Marcos wyraziła „bezpośrednie, osobiste i oficjalne zainteresowanie” wdrażaniem na Filipinach programów kontroli urodzeń, zarządzając procesem rozdawania rodakom pigułek antykoncepcyjnych, prezerwatyw oraz wkładek domacicznych o łącznej wartości siedemdziesięciu milionów dolarów³⁴. Z czasem jednak i ona zaczęła uświadamiać sobie, że działalność AID w jej kraju może mieć katastrofalne następstwa i dla niej osobiście, i dla wszystkich, którzy brali w tym udział. W połowie 1985 roku, na rok przed upadkiem rządu Marcosa, Imelda powiedziała Schieckowi, że po cichu będzie współpracowała z nim dalej, ale oficjalnie musi wycofać swoje poparcie dla kontroli urodzeń, ponieważ stała się ona bardzo źle widziana. Dwa lata później pracownicy AID skarżyli się, że rząd Aquino „płaszczy się przed Kościołem”, co oznaczało, iż nie zamierza on kontynuować polityki, która doprowadziła do upadku rządu Marcosa³⁵.

Przymus nigdy nie sprawdza się w dłuższej perspektywie, a już z pewnością nie w tak osobistej i delikatnej sprawie, jaką jest posiadanie dzieci; nieliczenie się

z ludźmi zawsze skutkuje ich sprzeciwem. Oprócz tego jednak wydaje się, że sukcesorzy Malthusa sami urzeczywistnili scenariusz wydarzeń, którego najbardziej się obawiali; dostrzegł to Alfred Sauvy, który przestrzegął, że maltuzjańska propaganda oraz lęk przed „przeludnieniem” najbardziej uderzą w ludzi najbardziej niechętnie nastawionych do posiadania dzieci.

Obawa wynikająca ze świadomości, że inni się rozmnażają, prowadzi do pomniejszenia życiowej energii, nawrotu postaw maltuzjańskich w społeczeństwach już nadwątlonych procesem demograficznego starzenia się. Jednocześnie populacje stanowiące powód tych obaw nie zmieniają się... W ten sposób, oprócz zwykłych niebezpieczeństw zagrażających kaznodziejom zwracającym się wyłącznie do osób już nawróconych, pojawia się ryzyko, że ich liczebność z pokolenia na pokolenie będzie się zmniejszać. W rezultacie zróżnicowanie poziomów dzietności między państwami, regionami, klasami społecznymi etc. coraz bardziej się zwiększa, chociaż dążyło się do jego zmniejszenia³⁶.

Być może jest to po prostu inny sposób powiedzenia, że cisi posiadają ziemię.

ROZDZIAŁ 18

FILADELFIA, 1976

W październiku 1976 roku, kiedy w Filadelfii uroczystie obchodzono dwusetną rocznicę podpisania Deklaracji Niepodległości, profesor prawa Leo Pfeffer przyjechał do miasta, aby w Towarzystwie Badań Naukowych nad Religią wygłosić wykład zatytułowany: *Kwestie, które dzielą: zwycięstwo świeckiego humanizmu*. Rewolucja seksualna w Ameryce już się skończyła, a zakończyła się, dlatego że zwyciężyła, a rozmiary tego triumfu przekroczyły najśmielsze marzenia najzagorzalszych jej zwolenników. W ciągu minionych piętnastu lat Ameryka zrewidowała i zmieniła własną kulturę, likwidując wszelkie przepisy i prawa kolidujące z seksualnym libertynizmem. Gdyby Ameryka była programem komputerowym, można by rzecz, że zostały zmienione jej ustawienia domyślne. Na początku siódmej dekady XX stulecia, amerykańska kultura opierała się na protestanckiej interpretacji chrześcijaństwa, którego założenia, aczkolwiek w niedoskonały sposób, stanowiły z grubsza dążenie do zachowania i przestrzegania porządku moralnego. Pod koniec tej dekady ustawienia domyślne zostały zmienione na rzecz kultury głoszącej indywidualizm, racjonalizm oraz hedonizm, zwłaszcza w sferze seksualności. Nie były to tylko zmiany, które dokonały się w ludzkich zachowaniach, gdyż zostały one utrwalone w kulturze i konstytucji, a przynajmniej, jak się wówczas mówiło, w zasadach rządzących ludzkim życiem; jednym z głównych animatorów tych zmian był Leo Pfeffer.

Jadąc wygłosić wykład w Filadelfii, Pfeffer był profesorem prawa konstytucyjnego oraz dziekanem Wydziału Nauk Politycznych nowojorskiego Island University z siedzibą w Brooklynie. Jego osiągnięcia trudno uznać za szczególnie wybitne. W zawodzie, w którym prestiż jest odwrotnie proporcjonalny do ilości czasu, który spędza się w salach wykładowych, profesor Pfeffer wydawał się zajmować podrzędne stanowisko na podrzędnej stanowej uczelni. Jeśli jednak wziąć pod uwagę nagrody, które dotąd otrzymał, mówią nam one znacznie więcej o jego

osiągnięciach i zmianach, do wprowadzenia których wydatnie się przyczynił. Pfeffer urodził się na Węgrzech 25 grudnia 1910 roku. Przyjechał do Stanów Zjednoczonych jako dwuletnie dziecko, obywatelstwo otrzymał w roku 1917, a ożenił się w 1937 roku. W roku 1976, kiedy wygłaszał wykład w Filadelfii, był już laureatem nagród organizacji Americans United for the Separation of Church and State (Amerykanie Zjednoczeni na rzecz Rozdziału Kościoła i Państwa), Minnesota Jewish Community Council (Rada Społeczności Żydowskiej Stanu Minnesota), New York Unitarian Universalist Church (Nowojorski Unitariański Kościół Uniwersalistyczny), Brooklyn Civil Liberties Union (Brooklyńska Unia Swobód Obywatelskich), Horace Mann League (Liga Horacego Manna), Unitarian-Universalist Association (Towarzystwo Unitariańsko-Uniwersalistyczne), American Jewish Congress (Amerykański Kongres Żydowski) oraz Committee for Public Education and Religious Liberty (Komitet na rzecz Oświaty Publicznej i Swobód Religijnych).

W okresie, kiedy wygłaszał wspomniany wykład, był specjalnym doradcą Amerykańskiego Kongresu Żydowskiego oraz Koalicji Religijnej na rzecz Praw Aborcyjnych, a także członkiem komitetu doradczego Narodowego Projektu na rzecz Filmu i Humanistyki. W latach późniejszych otrzymał nagrodę Amerykańskiego Kongresu Żydowskiego (1980) oraz nagrodę Humanisty Roku 1988. Biografię Pfeffera czyta się niczym mapę rewolucyjnych zmian, które w ciągu minionych dwudziestu lat objęły amerykańskie społeczeństwo. Podejmując temat „zwycięstwa świeckiego humanizmu”, miał ku temu wszelkie niezbędne kwalifikacje. Brał czynny udział dosłownie we wszystkich starciach i konfliktach, które doprowadziły do owego zwycięstwa. Poczynając od wyroku w sprawie Schemppa wydanego na początku lat sześćdziesiątych, a na orzeczeniu w sprawie Lema (1970) skończywszy, Pfeffer był twórcą strategii prawnej, która wyrugowała ostatnie pozostałości protestanckiej kultury ze szkół publicznych i udaremniła finansowanie katolickich szkół ze środków rządowych. Jeśli jego słuchacze chcieli dowiedzieć się, w jaki sposób osiągnięto wspomniane zwycięstwo, Pfeffer mógł im zdać na ten temat relację z pierwszej ręki.

Pfeffer ze szczerością zwycięzcy, który niczego już się nie musi obawiać ze strony swoich przeciwników, nigdy nie ukrywał, kogo zwalczał przez wszystkie te lata. Dla Pfeffera wrogiem rzecz jasna był Kościół katolicki. We wspomnieniach, które ukazały się rok przed jego filadelfijskim wykładem (gorzkim paradoksem jest, że opublikował je katolicki magazyn „Commonweal”) Pfeffer obszernie wyjaśnia powody swojej niechęci do Kościoła:

Nie lubiłem go, ponieważ był monolityczny, autorytarny, ogromny i przerażająco potężny. Odstępiał mnie pogląd, że jakkolwiek ludzka istota może w dowolnej dziedzinie podawać się za nieomylną, tym bardziej w sferze wiary i moralności, a jeszcze bardziej raziła mnie arogancja skazywania na wieczne potępienie tych, którzy w niego nie wierzą¹.

Kościół, którego Pfeffer nienawidził (i nie jest to chyba nazbyt mocne słowo), to instytucja, którą poznał jako żydowski imigrant z Nowego Jorku. W okresie, kiedy dorastał i rozpoczął wykonywanie zawodu prawnika, Kościół katolicki był, jego zdaniem, „jedną z najpotężniejszych, a być może jedyną potężną siłą polityczną w kraju”. Był to czas, kiedy, mówiąc jego słowami, „Pius XI i Pius XII władali katolickim światem, a kardynał Spellman rządził w Stanach Zjednoczonych. Mój stosunek do Kościoła katolickiego ukształtował się jeszcze przed epoką Soboru Watykańskiego II i Jana XXIII”².

We wspomnieniach zamieszczonych w „Commonweal” wspomina o wymówkach, które czyniła mu córka, kiedy wbrew swojej woli jednak nie „wyszła za mąż za oficera-katolika z Alabamy”, ponieważ był on dla niego ucieleśnieniem katolicyzmu, wojska oraz Południa Stanów, czyli wszystkiego, czego Pfeffer w Ameryce nie znosił. W innym miejscu wspomnień opowiada o wrażeniu, jakie wywarły na nim, jako młodym człowieku, katolickie szkoły:

Często widywałem dzieci ustawione w szeregach i maszerujące oddzielnie klasami. Wszystkie były białe; każdą z grup stanowili sami chłopcy lub same dziewczęta; wszyscy chłopcy ubrani byli w ciemnoniebieskie spodnie i białe koszule, a wszystkie dziewczęta w ciemnoniebieskie sweterki i białe bluzki; wszystkie nauczycielki były białe i nosiły identyczne zakonne habitę³.

Kiedy już zaczął o tym mówić, powody swojej niechęci wobec Kościoła przedstawiał coraz bardziej otwarcie, wyliczając przy tym pełną wrogości litanię wykroczeń Kościoła przeciwko liberalnemu *Weltanschauung*. Pfefferowi nie podobało się, że Kościół był przeciwny konstytucyjnej Poprawce o Równouprawieniu; denerwowało go, że „wśród dzieci przed szkołą parafialną przy drodze do mego biura rzadko widziałem czarne twarze”; nie podobało mu się, że Watykan nadal obstaruje przy dogmacie nieomylności papieża i *Humanae Vitae*, wydanej w 1968 roku encyklice papieskiej zabraniającej stosowania antykoncepcji; przeciwstawiał się nawet praktyce chodzenia do spowiedzi przed pierwszą komunią („Wiem, że to nie moja sprawa, ale zapytał mnie pan o to, nieprawdaż?” – dodał, zdając sobie sprawę, że jego nienawiść nawet wedle przyjętych przez niego standardów wymyka mu się spod kontroli)⁴. Pfeffer nie lubił Kościoła z powodu jego rozmiarów i z powodu jego jedności, wewnętrznej spójności oraz powszechności, gdyż stanowiły one o jego politycznej potędze. Nie lubił go również dlatego, że był, jak mówił, „monolityczny”, gdyż, jego zdaniem, „monolityczność” „prowadzi do autorytaryzmu”⁵.

Pfeffer nie miał nic przeciwko religii jako takiej; był przeciwny jedynie religiom „monolitycznym” i „autorytarnym”, czyli tym, mającym dostateczną siłę, aby mieć coś do powiedzenia w kwestii tego, jak powinna wyglądać obyczajowość i kultura. Ale nawet to nie do końca oddaje istotę sprawy. James Hitchcock zauważył, że ani sam Pfeffer, ani lewicowo-liberalne media nie zaprotestowały, kiedy Sąd Najwyższy w roku 1973 ustanowił obowiązującym w kraju prawem stanowisko w sprawie aborcji dosłownie identyczne ze stanowiskiem Zjednoczonego

Kościół Metodystyczny; nie przeszkadzało mu także, że autor opinii w uwzględnionej w tej sprawie był metodystą⁶. Powód ku temu jest raczej prosty. Media i ich mocodawcy w pełni zgadzali się z orzeczeniem wydanym przez sąd. W kwestii rozdziału państwa od Kościoła, niektóre wyznania są równiejsze niż inne, a część z nich jest również wyraźnie bardziej niebezpieczna; z punktu widzenia Pfeffera, Kościół katolicki zaliczał się do obu tych kategorii.

Gdyby Kościół katolicki był skłonny ogłosić antykoncepcję i aborcję odpowiednio ósmym oraz dziewiątym sakramentem, należałoby wątpić, czy ludzie pokroju Leo Pfeffera byliby tym oburzeni jako przejawem jego autorytaryzmu. To, że Kościół jednak tego nie uczynił, jest właśnie rzeczywistym powodem wrogości lewicowych liberałów. W całym okresie powojennym Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych przeciwstawiał się pierwszemu artykułowi wiary świeckiego humanizmu, czyli wyzwoleniu seksualnemu. Od utworzenia Legionu Przyzwitości w 1933 roku po najbardziej zdecydowany sprzeciw wyrażony czterdzieści lat później wobec wyroku w sprawie Roe vs. Wade, Kościół konsekwentnie bronił seksualnej moralności, mimo że główne wyznania protestanckie przyzwoliły na jej upadek. Wrogość liberałów demonstrowana wobec Kościoła zmniejszyła się tylko raz, a było to na początku lat sześćdziesiątych, kiedy obradował Sobór Watykański II i rysowała się możliwość, że Kościół osiągnie *modus vivendi* z nowoczesnością, wyrażając zgodę na stosowanie antykoncepcji. Marzenie to rozwiało się w roku 1968, kiedy papież Paweł VI odrzucił ten warunek *sine qua non* dobrych stosunków i współpracy z liberalną władzą. Z chwilą kiedy znana stała się treść encykliki *Humanae Vitae*, lewicowi liberałowie zerwali wszelkie relacje z Kościołem i zamiast współpracy wybrali jawny atak oraz podżeganie wiernych do buntu. Złagodzenie postawy seksualnych rewolucjonistów prowadzących wojnę kulturową z Kościołem skończyło się w roku 1968. Odtąd ponownie jawnie podjęli z nim walkę.

Wroga postawa Pfeffera wobec Kościoła nigdy znacząco się nie zmieniła, ale można powiedzieć, że do pewnego stopnia jednak uległa złagodzeniu, głównie dlatego że wpływy Kościoła w społeczeństwie zmniejszyły się, a nasilił się zamęt w jego szeregach – w niemałej części za sprawą działalności Pfeffera. „Jaka jest dzisiaj moja opinia o Kościele katolickim?” – pytał retorycznie w połowie lat siedemdziesiątych. „Mówiąc w skrócie, nadal go nie lubię, ale nie lubię go mniej niż wtedy, a powód jest taki, że chociaż nadal jest taki, jaki był, jest go zdecydowanie mniej, jeżeli rozumie pan, co mam na myśli”⁷.

Bez trudu możemy domyślić się, o co chodziło Pfefferowi. Z jego perspektywy akceptowalny Kościół to Kościół wewnętrznie skonfliktowany. Im bardziej jego postawa upodabniała się do chwiejnego, niejednoznacznego i sprzecznego stanowiska kościołów protestanckich oraz żydowskiej synagogi, tym większą aprobatę znajdował u Pfeffera. Jeśli Kościół katolicki nie był już tak potężny, jak za czasów Piusa XII i kardynała Spellmana, istotny udział w osłabieniu jego potęgi i wpływów miał właśnie Pfeffer. W przeciwieństwie do *Kulturkampf*, którą Bismarck prowadził w Niemczech w latach siedemdziesiątych XIX stulecia, w trakcie wojny

prowadzonej przez Pfeffera i Rockefellerów w Ameryce w latach sześćdziesiątych XX wieku przeciwników kuszono marchewką rządowych dotacji, kontraktami wydawniczymi, pieniędzmi fundacji oraz usługami prawnymi *pro bono*, mniejszy nacisk kładziono natomiast na regulacje rządowe. W rezultacie w latach sześćdziesiątych w Ameryce rewolucjonistom kulturowym udało się stworzyć wewnątrz Kościoła swoistą piątą kolumnę, która pomagała realizować ich plany. Dotując jawnie schizmatyczną grupę starokatolików, Bismarck doprowadził jedynie do umocnienia solidarności katolików. W państwie niemieckim nie znalazł się w tamtym czasie żaden pruski Charles Curran czy Theodore Hesburgh. Historia rewolucji kulturalnej w Ameryce lat sześćdziesiątych to historia Kościoła katolickiego uwikłanego w wojnę na dwa fronty. Musiał on walczyć z wrogami zewnętrznymi, takimi jak Pfeffer i Rockefellerowie, ale też kolaborantami we własnych szeregach, którzy często brali pieniądze od kulturowych rewolucjonistów w zamian za osłabianie pozycji Kościoła. Warto pamiętać, że wspomnienia Pfeffera poświęcone kampanii przeciwko Kościołowi, ukazały się w piśmie katolickim. We wspomnianym artykule Pfeffer wymienił także nazwiska katolików, którzy jego zdaniem sprzyjali jego sprawie. „W 1960 roku głosowałem na Johna Kennedy’ego” – informuje czytelników, po czym przedstawia listę katolików, na których mógłby w przyszłości oddać głos. Oto oni: „Robert Drinan, sędzia William Brennan, Eugene McCarthy, senator Filip Hart i/lub Jane Hart, Dorothy Day, Theodore Hesburgh i niemal wszyscy członkowie rady redakcyjnej «Commonweal», chociaż” – dodaje sarkastycznie – „niekoniecznie chciałbym, żeby moja córka poślubiła któregoś z nich”⁸.

Kiedy zagłębiały się w treść relacji Pfeffera opowiadającej, w jaki sposób doprowadził rewolucję kulturalną do ostatecznego zwycięstwa, oczywiście staje się, że głównym obszarem sporu była szeroko rozumiana seksualność. Pfeffer opowiedział się po stronie protestantów za depenalizacją antykoncepcji i walczył ramię w ramię ze swymi żydowskimi ziomkami, aby unieważnić obowiązujący w Hollywood kodeks produkcyjny, wprowadzony z inspiracji katolików. Jako przykład nadmiernych wpływów kardynała Spellmana na amerykańską kulturę, Pfeffer przypomina, że na początku lat pięćdziesiątych w stanie Nowy Jork film Roberto Roselliniego *Cud** okrzyknięto bluźnierstwem i zakazano jego wyświetlania. W roku 1952 Sąd Najwyższy w orzeczeniu w sprawie Joseph Burstyn Inc. vs. Wilson nakazał stanowi Nowy Jork anulowanie obowiązujących tam dotąd przepisów o obrazie uczuć religijnych.

Kolejnym obszarem rewolucji kulturalnej była wedle Pfeffera batalia o to, jaka koncepcja rodziny powinna mieć status obowiązującej. W latach sześćdziesiątych najważniejszą kwestią sporną była antykoncepcja, ale niebawem, gdyż już na początku lat siedemdziesiątych, stała się nią aborcja. Aby zrozumieć, jak wielkie zmiany dokonywały się wtedy w Ameryce, warto przypomnieć, że w wielu stanach USA sprzedawanie środków antykoncepcyjnych było wtedy nielegalne. Jednak już pod koniec tej dekady rząd nie tylko wycofał zakaz sprzedaży tych środków,

* *Cud* jest historią kobiety, która zachodzi w ciążę z mężczyzną, uważanym przez nią za św. Józefa (przyp. tłum.).

ale sam je dystrybuował. Dwa przytoczone powyżej przykłady nie są oczywiście jedynymi, które unaoczniają, jak wyglądała sytuacja przed i po rewolucji; łączy je także związek przyczynowy. Prawo musiało się zmienić, ponieważ rewolucjoniści chcieli, żeby rząd i władze czynnie włączyły się w upowszechnianie antykoncepcji. Zdaniem Pfeffera:

regulacje prawne dotyczące antykoncepcji należało usunąć z kodeksów, ponieważ uniemożliwiały one państwu zachęcanie do stosowania antykoncepcji, to zaś wydaje się dzisiaj coraz bardziej niezbędne. Ludzie o średnich dochodach oraz ludzie zamożni, osoby pozostające w związkach małżeńskich oraz osoby niezamężne stosowały antykoncepcję; biedacy mieli dzieci. Kiedy biedni, zwykle należący do mniejszości rasowych, korzystają z zasiłków, płacący podatki Amerykanie buntują się i oczekują od państwa, żeby coś w tej sprawie zrobiło.

Dlaczego w odniesieniu do przepisów dotyczących antykoncepcji podjęto bardziej zdecydowane działania? Odpowiedzią na to może być fakt, iż sędziowie uznali potrzebę usunięcia owych zapisów z kodeksów, aby umożliwić stanom organizowanie akcji afirmatywnej zmierzającej do propagowania oraz wspomaganie kontroli urodzeń lub też, co najmniej, niezakazywania robienia tego samego grupom zrzeszającym osoby prywatne; oprócz tego jednak zrozumieli również, że realia polityczne w poszczególnych stanach nie sprzyjają anulowaniu tych praw, czego świadectwem były dwie nieudane próby dokonania tego w Connecticut⁹.

Przedstawiwszy główne obszary sporu amerykańskiej *Kulturkampf*, Pfeffer pisze o tym, kim jego zdaniem są przedstawiciele obu konkurujących ze sobą obozów. Także i tutaj linia podziału dotyczy w istocie poglądów na seksualność. Z jednej strony mamy katolików, którzy:

pragną Ameryki, w której nawet jeżeli nie wszyscy będą katolikami, to jednak wszyscy będą przestrzegać katolickich wartości: żadnych rozwodów, żadnej antykoncepcji, żadnej aborcji, żadnych obscenicznych książek lub zdjęć, żadnego homoseksualizmu, wszyscy na swój sposób oddają cześć Bogu, rząd jest rządem opiekuńczym i wspiera religię, dzieci i dorośli są zaś jednakowo posłuszni odpowiednio rodzicom i prawu¹⁰.

Ich przeciwnikami w wojnie kulturowej są „liberałowie, protestanci, liberalni Żydzi oraz deści [czyli świeccy humaniści]”, którzy:

chcą innej Ameryki; takiej, w której jednostka cieszy się maksymalną swobodą myśli i wyrażania swoich poglądów, gdzie stosuje się antykoncepcję, zachęca do kontroli urodzeń i unika się rodzenia dzieci niechcianych bądź takich, którym nie sposób zapewnić odpowiedniej opieki, Ameryki uznającej i respektującej prawo kobiety do rozporządzania własnym ciałem, gdzie życie seksualne osób dorosłych odmiennej albo tej samej płci pozostaje wyłącznie ich prywatną sprawą, instytucje rządowe unikają wszelkich postaci religijności, szkoły publiczne wolne są od sekciarstwa, a obywatele nie zmusza się, aby walczyli w wojnie, którą uważają za niemoralną, ani w jakiegokolwiek innej¹¹.

Tego samego miesiąca, kiedy Leo Pfeffer wygłosił wykład o zwycięstwie świeckiego humanizmu, proklamując triumf oświecenia nad Kościołem katolickim, ten ostatni, jak gdyby pragnąc potwierdzić światu, że został pokonany, ogłosił uroczyste obchody dwusetnej rocznicy powstania Stanów Zjednoczonych; miały one przebiegać pod hasłem „Call to Action” (Wezwanie do działania). Jeśli sprzeciw Charlesa Currana wobec encykliki *Humanae Vitae* w latach sześćdziesiątych można uznać za odpowiednik zdobycia Bastylli, „Call to Action” da się porównać do przysięgi złożonej w sali do gry w piłkę*. Działania, których kulminacją były wydarzenia, do których doszło na konferencji „Call to Action”, obradującej w Detroit od 20 do 24 października 1976 roku, rozpoczęły się dwa lata wcześniej. Biskupi byli zainteresowani uczestnictwem w obchodach dwustulecia państwa, kraj jednak nie był w nastroju do świętowania. Afera Watergate, złożenie urzędu przez prezydenta Nixona oraz trwająca i niekończąca się wojna w Wietnamie całkowicie zaprzętały wtedy uwagę obywateli. Podczas gdy takie właśnie wiadomości wypełniały wieczorne dzienniki telewizyjne i koncentrowały na sobie zainteresowanie Amerykanów, rewolucja kulturalna, która rozpoczęła się w połowie lat sześćdziesiątych, nadal dążyła do realizowania swych celów, tyle że mniej rzucającymi się w oczy sposobami.

Na początku lat sześćdziesiątych koncepcja „niewidocznych zarządców” Eddiego Bernaysa, którzy sterują społeczeństwem za pomocą instrumentów i narzędzi kultury, była już częścią intelektualnego dziedzictwa pewnej liczby organizacji żydowskich, a te wykorzystywały ją w kampanii na rzecz likwidacji modlitwy w szkołach publicznych. Później tymi samymi metodami posłużyło się Hollywood w wojnie przeciwko Kodeksowi Produkcyjnemu i Legionowi Przyzwyczajenia, której stawką było kontrolowanie przemysłu filmowego. Na początku lat sześćdziesiątych kluczową kwestią sporną była obecność nagości na ekranach kin. Hollywood poczuło się finansowo zagrożone przez telewizję, która odbierała jej rodzinną publiczność, oraz przez nowe magazyny erotyczne, takie jak „Playboy”, powstające po opublikowaniu raportu Kinseya; zamieszczały doskonale technicznie kolorowe fotografie, a po ogłoszeniu wyroku Sądu Najwyższego w sprawie Rotha, ocierały się o granice pornografii, sprawdzając, jak daleko mogą się jeszcze posunąć. Pod wieloma względami była to kontynuacja wojny, jaką Republica Weimarska stoczyła z *Kultur bolschewismus*, z tą wszakże różnicą, że tym razem konserwatyści nie stawili żadnego skutecznego oporu. Rolę tę starali się przyjąć na siebie katolicy, ale utrudniały to im zdominowane przez Żydów mass media oraz podziały we własnych szeregach, które pojawiły się po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II. Leo Pfeffer wiedział, że katolicy zostali wymanewrowani i starał się to przedstawić możliwie delikatnie: „Amerykańska diaspora, po części dlatego, że wielu Żydów, proporcjonalnie o wiele więcej niż przedstawiciele

* Przysięga w sali do gry w piłkę została złożona 20 czerwca 1789 roku przez posłów Stanu Trzeciego, którzy nie zostali wpuszczeni na salę obrad Stanów Generalnych. Zebrani uroczystie przyrzekli nie rozchodzić się do czasu, gdy Francja nie otrzyma nowej konstytucji (przyp. tłum.).

innych wyznań, ma komercyjne i zawodowe powiązania z kinem oraz różnymi mediami, jest zdecydowanie negatywnie nastawiona do krucjaty na rzecz moralności oraz cenzury w sztuce i literaturze”, którą w połowie stulecia zapoczątkowali irlandzcy katolicy¹². Jako że w latach sześćdziesiątych główne wyznania protestanckie zrezygnowały z roli arbitrów w kwestiach związanych z seksualnością i ewangelicy nie stanowili już liczącej się siły politycznej, bitwa o hollywoodzki Kodeks Producentki była w istocie starciem żydów z katolikami; mówił o tym Pfeffer w swoim wykładzie poświęconym zwycięstwu świeckiego humanizmu: „Po I wojnie światowej, amerykańscy katolicy pochodzenia irlandzkiego zaczęli przewodzić walce z tym, co nieprzyzwoite... katolickie organizacje, takie jak Krajowy Legion Przyzwoitości... stały się najbardziej wojowniczo nastawionymi i najskuteczniejszymi w kraju obrońcami moralności oraz cenzury”¹³.

Po kilku nieudanych próbach, do których zaliczyć można film Billy Wildera *Pocałuj mnie głuptasie*, który wszedł na ekrany w roku 1964, rok później Hollywood udało się w końcu złamać zapisy kodeksu w obrazie Ely Landaua *The Pawnbroker*. W filmie tym kobieta grająca czarną prostytutkę rozpina bluzkę i pokazuje piersi; było złamanie rozdziału siódmego, podrozdziału drugiego Filmowego Kodeksu Produkcyjnego i jednego z ostatnich tabu dotąd nienaruszonych przez Hollywood. Opowiadając historię złamania postanowień kodeksu produkcyjnego, przedstawiam ją zwykle z perspektywy Legionu Przyzwoitości, który w filmie tym nie widział zwiastuna poważnej sztuki filmowej, lecz, jak powiedział jeden z jego członków, monsieur Thomas Little, „otwarcie przed pozbawionymi skrupułów operatorami możliwości szybkiego zarobienia pieniędzy”¹⁴. Kolejne siedem lat historii kina udowadnia, że Little i Legion mieli rację, gdyż niewielka początkowo strużka w postaci sekwencji filmowych, w których pojawiały się nagie piersi, zmieniła się w istny potop ekranowej nagości, czego ukoronowaniem było pojawienie się na ekranach *Głębokiego gardła* (1973) oraz produkcji *Diabeł w pannie Jones*, dwóch filmów pornograficznych, które tamtego roku znalazły się na szczycie listy najbardziej dochodowych produkcji.

Lato 1965 było zatem okresem, kiedy siły „wyzwolenia” odniosły dwa wielkie zwycięstwa i natychmiast posłużono się nimi jako narzędziami społecznej kontroli. Przemysł filmowy mógł teraz wykorzystywać nagość dla przyciągnięcia widzów do kin, a rząd posługiwać się antykonsepcją jako instrumentem rozwiązywania problemów społecznych. To pierwsze doprowadziło do znaczącego rozkwitu przemysłu pornograficznego, który zmienił oczekiwania seksualne mężczyzn w sposób wyjątkowo szkodliwy dla kobiet, drugie zaś do zniszczenia tradycyjnej koncepcji finansowego utrzymywania rodziny, w następstwie czego kobiety opuściły domowe zacisze i weszły na rynek pracy. W ciągu trzydziestu lat dokonała się zmiana polegająca na tym, że mężczyzna przestał być jedynym żywicielem rodziny, a na pieniądze, które kiedyś zarabiał samodzielnie, mąż i żona musieli pracować wspólnie. Za obu podanymi powyżej przykładami majaczy widmo zniewolenia, co jest rzeczywistością także w wymiarze szerszym, ponieważ „wyzwolenia” te w obu przypadkach zaowocowały powstaniem

niestabilnego seksualnie społeczeństwa, w którym coraz więcej ludzi, po części mimowolnie, pozwalało wykorzystywać się finansowo dla zaspokojenia swych namiętności, stając się w rezultacie seksualnymi i finansowymi helotami. Wedle klasycznej tradycji filozoficznej, rozum jest jedynym gwarantem stabilności dowolnego systemu społecznego. Im większej liczbie ludzi trafiała do przekonania oświeceniowa idea zamiany życia opartego na racjonalności na życie oparte na folgowaniu namiętnościom, tym większa ich liczba zaczynała podlegać kontroli „niewidzialnych zarządców”, którzy manipulowali nimi, posługując się metodami iluminatów stosowanymi w reklamie i innych sferach rzeczywistości. Rzecz jasna, jednym ze skutków seksualnego wyzwolenia jest także społeczny chaos, wynikający głównie z rozpadu instytucji rodziny; nie bez powodu rewolucja seksualna lat sześćdziesiątych przyniosła znaczący wzrost popularności horroru jako gatunku filmowego i literackiego.

Oprócz powodów, które wymieniłem powyżej, udało się to również dlatego, że władza nad osobą ludzką, którą umożliwia „kontrola urodzeń”, o wiele głębiej wnika w sferę prywatności i dlatego jest znacznie wszechstronniejsza i pełniejsza niż jakakolwiek inna forma politycznego zwierzchnictwa. Michael Schooyans podkreśla, że nawet „marksistowski proletariatus nadal uważał dzieci za swój jedyny majątek... Jednocześnie współczesny stan rzeczy wtłacza jednostkę w najbardziej niebezpieczną dla niej sytuację, gdyż pozbawia ją wszelkiej kontroli nad *własną konkretną przyszłością*, nad rzeczywistą przyszłością jej potomstwa: to dotąd nieznanego rodzaju *alienacji*”¹⁵.

Skutek „kontroli urodzeń” to zniewolenie gorsze niż niewolnictwo, które istniało w starożytności. Środki do niego prowadzące są jednak inne. Zamiast siłą zmuszać ludzi, aby realizowali cele rządzących, „niewidzialni zarządcy” sprawiają, że rządzi nimi także, postępują bowiem wedle niewyartykułowanych seksualnych dyrektyw, a dzieje się tak, dlatego że kontrolując działania odpowiedzialne za przekazywanie życia, kontroluje się ludzkie życie u jego źródła, a zatem w najbardziej kluczowym punkcie. Według Schooyansa:

Ten rodzaj dominacji jest jeszcze bardziej perfidny, groźny i fatalniejszy w skutkach. Nie jest niczym nowym, ale rozrósł się w bezprecedensowy sposób za sprawą dwóch decydujących czynników. Z jednej strony korzysta ze stosowania zaawansowanych technik propagandy oraz indoktrynacji. Z drugiej zaś, jego skuteczność jest zapewniana przez media, które gwarantują *publicity*... Współczesny totalitaryzm nie musi już uciekać się do stosowania fizycznego przymusu; obecnie jest to kwestia zniszczenia ego w tym, co najgłębiej osobiste. Dlatego właśnie współczesny totalitaryzm obrał sobie za cel życie intelektualne. Uderza w masy, ale intelektualiści osłabiają go, filtrując, kierując i obracając informacjami. Krzewi nośną ideologię, gdyż ideologia potrafi osłabiać inteligencję, pozbawiać ją zdolności do krytycznego myślenia i uwięzić w „gułagu ducha”. Krok po kroku, intelektualiści są usidlani przez manipulatorów wiedzy na usługach konkretnej partii, rasy, armii, możliwych tego świata. Nauka jest rozwinięta do tego stopnia, że dostarcza nowych technologii, które można włączyć do ogólnej strategii dominacji¹⁶.

Jak zawsze, narzędziem kontroli jest pożądanie: „Człowiek, pod pozorem bycia wyzwolonym i podekscytowany możliwościami maksymalizowania własnej przyjemności, lekceważy ryzyko i konsekwencje odczuwania seksualnych doznań”¹⁷. Obejmując kontrolę nad przyjemnością u samego jej źródła, neoiluminaci obejmują tym samym kontrolę nad ludzkim życiem, gdyż wywodzi się ono z tego samego źródła, a dodatkowo obejmują również władzę nad sumieniem człowieka; manipulują jego poczuciem winy w taki sposób, aby bronił on uczynków i zachowań, które najbardziej go zniewalają. Lewicowo-liberalna polityka sprowadza się do tego, że początkowo podlega do seksualnych występków, następnie zawłaszcza siły rozrodcze, nieodłącznie związane z seksualnością, na koniec zaś politycznie wykorzystuje poczucie winy, wywołanej niewłaściwym spożytkowaniem sił rozrodczych, dla tworzenia wszechobecnego systemu, który nadaje nowe znaczenie słowu totalitaryzm. Schooyans jest jednym z nielicznych, którzy dostrzegają wszystkie konsekwencje tej biurokratycznej rewolucji:

Stoimy w obliczu wojny totalnej, wykraczającej poza wszystko, co dotąd znaliśmy, a horyzont już płonie jej ogniem. Obecna wojna jest naprawdę wojną totalną w tym sensie, że dysponując środkami dającymi władzę nad życiem, celem jej jest uzyskanie kontroli nad istotami ludzkimi w tym, co najbardziej niezbywalne; nad ich egzystencją, osobistą zdolnością formułowania sądów i podejmowania decyzji, a także odpowiedzialnością przed własnym sumieniem. Obecnie tocząca się wojna każdy z wymienionych aspektów traktuje jednocześnie jako stawkę, środek i cel¹⁸.

Oto, co w latach sześćdziesiątych oznaczała tocząca się w Ameryce *Kulturkampf* i dlatego właśnie Leo Pfeffer pojechał w 1976 roku do Filadelfii w dwusetną rocznicę podpisania Deklaracji Niepodległości, gdzie ogłosił zwycięstwo w wojnach kulturowych i proklamował triumf świeckiego humanizmu. „Dziel i rządź” – na tym polegała strategia, którą siły oświecenia, pod kierownictwem ludzi, takich jak Leo Pfeffer, wykorzystały przeciwko katolikom, a pierwszą ofiarą tej batalii padł porządek społeczny państwa.

20 października, kiedy w Cobo Hall w Detroit rozpoczęła się konferencja Call to Action, biorący w niej udział biskupi szybko zorientowali się, że nie panują już nad tym, co sami zorganizowali. Konferencja Call to Action z 1976 roku pokazała, że piąta kolumna, którą Rockefeller finansował na uczelni Notre Dame, ujawniła się i zamierza poprowadzić Kościół wytyczoną przez siebie drogą.

„Amerykańscy katolicy przemówili” – napisał Mark Winiarski w „National Catholic Reporter”, gazecie najwierniej reprezentującej interesy duchownej piątej kolumny. Idea „demokratycznych” konsultacji została wykorzystana jako pretekst dla wyartykułowania bardzo szczególnych postulatów duchownych dysydentów, którzy chcieli w istocie zastrzec dla siebie to, co w obu światach uznawali za najlepsze: zasoby Kościoła i wyzwolenie seksualne. To dlatego pismo „Reporter” napisało o pierwszej konferencji Call to Action, że „katolicy” przemówili. Lud Boży przemówił i, *mirabile dictu*, zapragnął tego samego, co zwolennicy seksualnego oświecenia,

czyli: „kapłaństwa kobiet, małżeństw księży, nienakładania ekskomuniki na rozwiedzionych wiernych, którzy ponownie weszli w związki małżeńskie, zastosowania klauzuli sumienia w kwestii kontroli urodzeń, powołania krajowej rady arbitrażowej dla kontrolowania biskupów, praw obywatelskich dla gejów”¹⁹.

Innymi słowy, program Call to Action niczym nie różnił się od programu Leo Pfeffera i Rockefellerów, a celem tych starań było osłabienie głównego przeciwnika rewolucjonistów, którym był Kościół katolicki. Jakby i tego było mało, ludzie zebrani pod szyldem Kościoła na konferencji w Detroit w 1976 roku zażądali, aby „NCCB [Krajowa Konferencja Biskupów Katolickich] oraz wydawcy katolickcy, począwszy od stycznia 1978 roku, zaprzestali używania w oficjalnych kościelnych publikacjach wszelkich seksistowskich określeń oraz przedstawień graficznych”²⁰. Oprócz tego domagali się również, aby „NCCB oraz każda z diecezji przystąpiła do realizacji programów akcji afirmatywnych”. W części oświadczenia zatytułowanej „Osobowość” konferencja postulowała między innymi, że po to, aby nie naruszać godności osoby ludzkiej, udzielając komunii, hostię powinno się podawać wiernym do rąk, a Kościół powinien uznać konstytucyjną Poprawkę o Równouprawnieniu oraz całkowicie sprzeczną z jego nauką Poprawkę o ochronie życia poczętego. W dziale zatytułowanym „Ludzkość” znalazł się dezyderat następującej treści: „Mieszkańców Trzeciego Świata należy zaprosić do naszego kraju; podniosłoby to bowiem świadomość naszego narodu”²¹.

Ludność Trzeciego Świata niewątpliwie poczuła się zaszczycona powyższym zaproszeniem, ale rychło, kiedy propozycje te zaczęły iść coraz dalej, a ich treść nabierała coraz to bardziej politycznego charakteru, wielu komentatorów zaczęło się zastanawiać, czy ciało to rzeczywiście reprezentuje amerykańskich katolików, a jeśli nie, o czyje interesy zabiegają jego członkowie? Nawet zawsze powściągliwy w ocenach Thomas Stahel na łamach pisma „America” pytał: „Kim są ludzie, którzy zgłosili te propozycje?”²².

Wielu biskupów również było tego ciekawych. Można uznać, że odpowiedzi na to pytanie udzielił arcybiskup Filadelfii, kardynał John Król, którego podsłuchano, kiedy mówił, że konferencja została zawłaszczona przez „buntowników”²³. Biskup Kenneth Povish z Lansing w stanie Michigan porównał to zgromadzenie do konwencji Partii Demokratycznej z 1972 roku, na której nominację na kandydata w wyborach prezydenckich otrzymał senator George McGovern: „Pamiętam, jak mój ojciec, który przez całe życie głosował na demokratów, zapytał wtedy: «kto mnie reprezentował na tej (tutaj padło wulgarne słowo) konwencji?»”²⁴. Nawet zwykle ugodowo nastawiony arcybiskup Joseph Bernardin krytycznie odniósł się do rezultatów konferencji: „skutkiem był pośpiech i determinacja w formułowaniu zaleceń w skomplikowanych sprawach bez niezbędnej refleksji, dyskusji i brania pod uwagę rozmaitych punktów widzenia”²⁵. Oprócz tego, „nadmierną rolę wydawał się tam odgrywać interes poszczególnych grup występujących w roli orędowników konkretnych spraw”. Później jednak Bernardin w typowy dla siebie sposób po dwóch dniach wyparł się własnych słów i w oświadczeniu dla NC News Service stwierdził, że to, co powiedział, nie oznacza, iż „nie uznaje” konferencji²⁶.

Na czym polegała strategia kryjąca się za mobilizowaniem katolickiego duchowieństwa do zajmowania konkretnego stanowiska w sprawach dotyczących seksualności, zrozumieć można na przykładzie Wilhelma Reicha oraz Marcina Lutra. Odwołanie się do szesnastowiecznych Niemiec i luteriańskiej rewolty jest tu uzasadnione. Luter wiele czasu poświęcił na korespondencję z różnymi księżmi oraz duchownymi, nakłaniając ich, aby zawierali małżeństwa i w ten sposób łamali złożone przez nich uroczyste śluby. Motywy, które nim kierowały, kiedy namawiał apostatów-księży oraz zakonnice, są oczywiste. Każda osoba duchowna, która uczyniła to, co zalecał, automatycznie przechodziła do jego obozu, a Luter wykorzystywał to dla uzyskania możliwie jak największych korzyści politycznych. Libido znajdujące swą kulminację w akcie złamania ślubów było motorem Reformacji. Był to również wyjątkowo skuteczny sposób organizowania byłych duchownych w opozycji wobec Kościoła katolickiego. Złożywszy dwie sprzeczne ze sobą przysięgi, nie mieli już możliwości odwrotu. Ich przysięgi małżeńskie były oczywiście nieważne, jednak zgodnie z naturalną kolejną rzeczy, zwłaszcza kiedy na świat przychodziły dzieci, wybór, którego dokonali, stawał się ostateczny. Jeden z nieszczęsnych księży, którzy wpadli w taką właśnie pułapkę, w liście do brata, który pozostał mnichem, napisał: „Wewnątrz mnie toczy się nieustanna wojna. Często postanawiam sobie naprostować me ścieżki, ale kiedy wracam do domu, a żona i dzieci wychodzą mi na spotkanie, moja miłość do nich odzywa się silniej niż moja miłość do Boga i przewyciężenie samego siebie staje się dla mnie niemożliwe”²⁷.

Genialność tego rewolucyjnego planu polega na wykorzystaniu seksualnych namiętności jako narzędzia społecznej kontroli. Łamiąc śluby czystości, osoby duchowne stawały się zwolennikami seksualnego wyzwolenia oraz społecznego programu rewolucji kulturalnej, co z kolei powodowało, że angażowały się w działalność na rzecz zmian w Kościele katolickim, które, ich zdaniem, należało zaprowadzić od wewnątrz. Duchowni, którzy podejmowali życie seksualne, stawali się trwającą przy swoich przekonaniach rewolucyjną kadrą, zdecydowaną sprawić, żeby Kościół dostosował swe prawa do ich sposobu postępowania. A ponieważ kulturowi rewolucjoniści sterowali duchownymi, manipulując powodującymi nimi namiętnościami, oznaczało to, że Kościół musiałby dostosować swą naukę do ich programu totalnej społecznej kontroli.

W maju 1974 roku, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy amerykańscy biskupi i ich pomocnicy opracowywali wstępne plany obchodów przypadającej w roku 1976 dwusetnej rocznicy istnienia państwa, które zyskały sobie później nazwę *Call to Action*, ojciec John Krejci, urlopowany z diecezji w Nebrasce, kończył pisanie doktoratu z socjologii na Uniwersytecie Notre Dame; tematem jego dysertacji było *Przywództwo i zmiana w dwóch meksykańskich wioskach*.

Począwszy od połowy lat sześćdziesiątych, uczelnia Notre Dame, na której Krejci uzyskał doktorat, była kluczową częścią dwóch różnych światów. O wewnętrznych różnicach i podziałach nikt tam jeszcze nie słyszał; miały się one ujawnić dopiero latem 1968 roku, kiedy Charles Curran zorganizował protest przeciwko encyklice *Humanae Vitae*. Rok wcześniej, po zakończonej powodze-

niem walce o uzyskanie stałego etatu wykładowcy na katolickim uniwersytecie, ojciec Hesburgh wygłosił w Land o'Lakes oświadczenie, dzięki któremu on sam oraz kilku innych rektorów katolickich uczelni skutecznie wyłączyło spod nadzoru Kościoła znaczną część jego własności, którą stanowiły kierowane przez nich kolegia i uniwersytety. W tamtym czasie jednak nikt chyba jeszcze nie zdawał sobie sprawy z rzeczywistego znaczenia wygłoszonej w Land o'Lakes deklaracji.

W rezultacie zakony i konwenty nadal posyłały zakonnice, księży oraz mnichów do instytucji, które nie były już instytucjami kościelnymi, za to stały się wierne i oddane największym w kraju fundacjom, w nadziei, że najpierw otrzymają pieniądze od nich, później zaś będą mogły liczyć na środki z funduszy federalnych. Zapoczątkowało to proces coraz większej ingerencji fundacji i rządu w system oświaty. Pod koniec lat sześćdziesiątych w miesiącach letnich kampus uniwersytetu Notre Dame wypełniały dosłownie tysiące zakonnice i innych osób duchownych, oficjalnie w celu uzupełniania wykształcenia, ale też aby przyswajając tam sobie ducha czasów w czystej jego postaci. Notre Dame zaangażowała się w sprawę seksualnego wyzwolenia z kilku powodów. Po pierwsze, wynikało to z konsekwencji zaistnienia w świadomości społecznej antykoncepcji i wpływu, jaki wywarło to na kulturę, a na uczelnię Notre Dame w szczególności. Donald Barrett był tam wtedy profesorem socjologii. Był również członkiem papieskiej komisji ds. kontroli urodzeń. Tyle wiadano wówczas oficjalnie. W tajemnicy utrzymywano natomiast fakt, że Barrett był uczestnikiem konferencji organizowanych przez Rockefellera i zwrócił się do Rady ds. Zaludnienia o dotację na prowadzenie badań dotyczących stosowania antykoncepcji. Fundacja Forda przyznała mu na to około pół miliona dolarów, co nie przeszkadzało mu brać udział w posiedzeniach papieskiej rady ds. kontroli urodzeń i deliberować tam nad moralnymi aspektami antykoncepcji i dopuszczalnością jej stosowania²⁸. Wszędzie indziej uznano by to za konflikt interesów. W Kościele katolickim w Ameryce widziano w tym dowód na niezależność myślenia i dojrzałość. William D'Antonio, który pod koniec lat sześćdziesiątych zajmował na uczelni Notre Dame stanowisko szefa wydziału socjologicznego, zyskał rozgłos, gdyż jego nazwisko ukazało się w komunikatach Planned Parenthood potępiających papieża.

Jedną z tysięcy zakonnice, które przyjechały do Notre Dame w latach sześćdziesiątych, była Jean Gettelfinger. Podobnie jak ojciec Krejci, miała tam otrzymać dyplom z socjologii. W przeciwieństwie do niego studiów jednak nie ukończyła. Zamiast tego znalazła tam męża, a był nim właśnie ojciec Krejci. Jean Gettelfinger należała do licznej rzeszy zakonnice, które zamieniały wtedy pobyt w klasztornych celach na studia na wyższych uczelniach, głównie katolickich, co, jak się miało okazać, zamiast przysłużyć się dobru religijnej wspólnoty, było częstokroć okazją, żeby ją opuścić. Jeden z obserwatorów sytuacji na Notre Dame powiedział, że nie było to wtedy niczym niezwykłym; ze swej strony możemy dodać, że przyczyna tego zjawiska nie jest łatwa do zrozumienia. Ogólnie panujące wówczas wśród osób duchownych poczucie, że w Kościele szykują się zmiany, na Notre Dame ulegało umocnieniu oraz intensyfikacji, głównie dlatego, że tamtejsi wykładowcy i administracja były jedną z głównych sił, które ów trend napędzały.

Dodajmy do tego fakt, że nie mówimy tu o jakichś abstrakcyjnych siłach historii, lecz o czymś tak osobistym, jak libido i zaprzęgnięcie go w służbę rewolucji kulturalnej, a będziemy mieli niejaki wyobrażenie o tym, jaki ferment panował na Notre Dame pod koniec lat sześćdziesiątych. Zakonnice i księża widywano spacerujących ręka w rękę nad jeziorami. Dużo i często mówiło się o „trzeciej drodze”, czymś pośrednim między stanem małżeńskim a celibatem, który łączyłby to, co w nich obu najlepsze. Nieziszczalne marzenie o małżeństwach osób duchownych, pożyciu seksualnym i stosowaniu antykoncepcji oraz wiele innych koncepcji, stanowiących program Call to Action, mnożyło się niczym zarazki w gorącej atmosferze panującej podczas letnich zajęć w Notre Dame oraz innych podobnych jej uczelniach w całym kraju. A ponieważ szerzenie i umacnianie się tych niedorzecznych pomysłów łączyło się z celami kulturowych rewolucjonistów, kierowane przez nich instytucje jeszcze je podsycali.

Ojciec Krejci i siostra Gettelfinger porzucili stan duchowny i wzięli ślub. Nie był to pojedynczy przypadek. W przeciwieństwie do nich, wielu księży i wiele zakonnice żyło ze sobą, ale nie zrzucało sutanny ani habitu, żeby zawrzeć małżeństwo. Grupa ta, do której dołączyli ci, którzy z bycia osobami duchownymi zrezygnowali, zaczęła coraz bardziej zdecydowanie lobbować na rzecz wprowadzenia zmian w prawie kościelnym dotyczących seksualności oraz życia zakonnego, najczęściej zaś jednego i drugiego.

Nietrudno zrozumieć, dlaczego tak się działo. Jako osoby duchowne mieszkające w najbogatszym kraju na świecie, księża i zakonnice musieli żyć w zgodzie ze słubami ubóstwa, co w najlepszym razie realizowało się w bardzo złagodzonej, w istocie symbolicznej formie. O dyscyplinie życia religijnego na Notre Dame niech świadczy fakt, że wiele par małżeńskich z dziećmi przyjeżdżało tam na wakacje, żeby popływać w jeziorach i pograć w golfa. Po dziewięciu miesiącach surowego i ascetycznego życia, letni pobyt w Sibaris, jakim było Notre Dame w miesiącach kursów wakacyjnych, był niewątpliwie dużą zmianą. Zmianą tym większą, że świadomość tego, iż wszystko inne także się zmienia, wywoływała u nich przekonanie, że wszystko jest możliwe. A jeśli to, co nieuchronne, właśnie nadchodzi, dlaczego nie postępować tak, jak gdyby zmiany były już faktem dokonany? Kiedy zaś okazało się, że Kościół jednak się nie zmienił, rozczarowanie przekształciło się w gniew, gniew zaś w determinację, aby zmiany, które powinny się były dokonać, ale do nich nie doszło, wymusić siłą. A wydawało się, że było to już na wyciągnięcie ręki – to, co najlepsze w obu światach! Życie osób duchownych wolne od materialnych trosk w połączeniu z seksualnym spełnieniem właściwym stanowi małżeńskiemu. Była to przecież szansa na to, aby, zgodnie ze znanym powiedzeniem, zjeść ciastko i mieć ciastko.

Kiedy ojciec Krejci otrzymał doktorat i rozpoczęły się pierwsze konsultacje w sprawie konferencji Call to Action, która miała odbyć się w roku 1976, koncepcja „trzeciej drogi” – czyli, mówiąc wprost, niezgody, a więc przyczółka dla rewolucji kulturalnej – utorowała sobie drogę do wnętrza Kościoła i doprowadziła do głębokich podziałów wśród duchowieństwa. Rolę narzędzia przekazu tych treści odegrał w dużej mierze katolicki system oświatowy, zwłaszcza zaś system

studiów wyższych oraz kształcenia ustawicznego, w tym letnie programy realizowane na Notre Dame, które upowszechniano w całym kraju. Z perspektywy demograficznej, Call to Action miała bardzo specyficzny charakter. Była to organizacja głównie duchownych, byłych duchownych oraz ludzi, których życie zawodowe było związane z Kościołem, zrzeszająca kobiety i mężczyzn, którzy choć nadal pracowali dla Kościoła, przejęli system wartości seksualnych, a nierzadko też seksualne obyczaje właściwe dla dominującej w kraju kultury. W ciągu dziesięciu lat, od połowy lat sześćdziesiątych do października 1976 roku, czyli rozpoczęcia obrad konferencji Call to Action, Notre Dame odegrała kluczową rolę w formowaniu tej grupy.

W styczniu 1977 roku, trzy miesiące po zakończeniu konferencji Call to Action w Detroit i po wygłoszeniu przez Leo Pfeffera w Filadelfii deklaracji zwycięstwa w wojnach kulturowych, Fundacja Rockefellera ogłosiła, że jej nowym prezesem mianowany został wielbny Theodore Hesburgh. 14 stycznia 1977 roku Hesburgh zgodził się przyjąć to stanowisko, co wywołało falę oburzenia aktywistów ruchu obrony życia w całym kraju, a w szczególności katolickiej części tego środowiska. Hesburgh poczuł się tym dotknięty i odpowiedział na zarzuty w artykule opublikowanym w uczelnianej gazecie Notre Dame. Oznajmił swoi krytykom, że są źle poinformowani w kwestii stanowiska Rockefellera wobec aborcji. „Fundacja nie ma niczego wspólnego z aborcją”. W sprawozdaniu nigdzie nie znajdziecie słowa „aborcja”. Na koniec ojciec Hesburgh zalecił swoim przeciwnikom, aby zanim zaczną wygłaszać podburzające oświadczenia, najpierw poznali fakty.

W artykule zamieszczonym w tejże samej gazecie 20 kwietnia 1977 roku profesor Charles E. Rice z Wydziału Prawa Uniwersytetu Notre Dame, nie pozostawiając cienia wątpliwości, wykazał, że słowo „aborcja” jednak pojawia się w sprawozdaniu Fundacji Rockefellera. Sprawozdanie za rok 1977 mówi o przyznaniu dotacji w wysokości pięciu tysięcy dolarów dla American Civil Liberties Union Foundation z przeznaczeniem „na rozpowszechnianie wśród amerykańskich położników-ginekologów broszury edukacyjnej *Spór o aborcję – lekarza przewodnik po prawie*. Organizacja Planned Parenthood Federation of America w drugim kwartale 1974 roku otrzymała dziewięćset tysięcy dolarów na „Ośrodki Rozwoju Programu Planowania Rodziny”²⁹.

Rice sypie jak z rękawa przykładami finansowego wspierania aborcji przez Fundację Rockefellera: dotowana przez Fundację Rockefellera publikacja *Abortion Research Note* wydana w lutym 1977 roku informowała, że we wrześniu 1976 roku utworzono Krajową Radę ds. Aborcji (National Abortion Council), która jest następczynią Towarzystwa na rzecz Badań nad Aborcją (Association for the Study of Abortion), kolejnej organizacji wspieranej przez Fundację Rockefellera. Krajową Radę ds. Aborcji powołano, stawiając przed nią „podstawowy cel, jakim jest zapewnienie dostępu do wysokiej jakości usług aborcyjnych”. Finansowana przez Fundację Rockefellera „Abortion Research Notes” zawiadamia, że uczestniczy ona w spotkaniu organizacyjnym NAC i „z przyjemnością przedstawia Deklarację Zasad NAC”, której treść odzwierciedlają te oto stwierdzenia: „Rzeczą

podstawową jest, aby aborcja była łatwo dostępna za niewygórowaną opłatą” oraz „Zgoda rodziców i współmałżonka nie powinna być wymagana”³⁰.

Rice pisze także, że Fundacja Rockefellera wspiera Centrum Prawne ds. Zaludnienia (Population Law Center), dawniej Instytut Prawa Konstytucyjnego Jamesa Madisonsa (James Madison Constitutional Law Institute), który, zdaniem Rice'a, „odgrywa kluczową rolę w zmienianiu amerykańskiego prawa w taki sposób, żeby zezwalało ono na aborcję”. W drugiej połowie 1974 roku Fundacja Rockefellera przyznała instytutowi grant w wysokości pięćdziesięciu tysięcy dolarów na „program dotyczący prawa ludnościowego”. Rice wymienia także podobną dotację przyznaną w 1972 roku i uważa to za szczególnie znamienne, gdyż „w roku 1972 Instytut Prawa Konstytucyjnego Jamesa Madisonsa sporządził proaborcyjną apelację w procesie *Roe vs. Wade*, a w powiązanej z nią sprawie *Doe vs. Bolton* sporządził główne proaborcyjne pismo procesowe oraz zebrał i przedstawił argumenty prawne związane z medycznym aspektem tejże sprawy”³¹.

Ojciec Hesburgh przez cały ten czas był członkiem rady dyrektorów Fundacji Rockefellera. Dlatego trudno pojąć, co miał na myśli, mówiąc że „fundacja nie ma niczego wspólnego z aborcją”. Po ukazaniu się artykułu Rice'a, kiedy National Catholic News Service poprosił Hesburgha o wyjaśnienia, odmówił wszelkich dalszych komentarzy.

10 lipca 1978 roku John D. Rockefeller zginął w wypadku samochodowym. Miał wówczas siedemdziesiąt dwa lata. Sześć miesięcy później, 26 stycznia 1979 roku, jego brat Nelson zmarł w tajemniczych okolicznościach, w które zamieszana była jego sekretarka.

Dwadzieścia lat po pierwszych obchodach organizowanych przez Call to Action, 6 marca 1996 roku biskup Fabian Bruskewitz z Lincoln w stanie Nebraska otrzymał list napisany na papierze firmowym z logo Call to Action Nebraska, zawiadamiający go o utworzeniu Call to Action Nebraska, „filii organizacji krajowej Call to Action”. Właśnie on był zapewne bezpośrednim powodem sławnej dziś reakcji biskupa. Jednym z sygnatariuszy listu był John Krejci, profesor socjologii Uniwersytetu Wesleyan w Lincoln. Ów list oraz zbliżająca się dwudziesta rocznica konferencji Call to Action w Detroit skłoniły Bruskewitza do obłożenia ekskomo-niką Call to Action oraz kilku innych ugrupowań i organizacji z jego diecezji. 11 kwietnia 1996 roku James McShane, reprezentujący Call to Action, spotkał się z biskupem, aby przedstawić mu swoje racje. Jak sam przyznał, niewiele zdołał uzyskać. Kiedy Shane poskarżył się na surowość kary, biskup Bruskewitz zbył jego żale, mówiąc, że jej „ciężar łatwo można udźwignąć posłuszeństwem i skrucą”³².

ROZDZIAŁ 19

EVANSVILLE, INDIANA, 1981

Rankiem 4 lutego 1981 roku Tom Schiro obudził się z poczuciem, że dzieje się coś złego. Od listopada był tymczasowo zatrudniony w przedsiębiorstwie Tri-State Repair przy remoncie budynku firmy na 1201 E. Tennessee Street w miejscowości Evansville w stanie Indiana. Od czasu, kiedy został objęty programem resocjalizacyjnym hrabstwa Vandenberg, mieszkał w Rescue House, domu pobytu dla byłych więźniów. Schiro aresztowano za gwałt, ale nigdy go za to nie skazano, chociaż miał na swoim koncie wyroki za inne przestępstwa. Jakimś trafem, kiedy go zwalniano i kierowano do domu resocjalizacyjnego w Evansville, nie wzięto pod uwagę zawartości jego akt kryminalnych. W 1978 roku Schiro oskarżono o gwałt na siedemnastoletniej dziewczynie z Mt. Carmel (Indiana), ale zarzuty oddalono. Ken Hood, dyrektor Rescue House miał później powiedzieć, że gdyby wiedział, że Schiro jest przestępcą seksualnym, nigdy nie zgodziłby się, aby objąć go programem resocjalizacyjnym. We wrześniu 1980 roku nikt chyba jednak nie wiedział, że Schiro, według jego własnych wyliczeń, dopuścił się już dziewiętnastu albo dwudziestu gwałtów.

Schiro był także alkoholikiem i narkomanem; leczenie, które przeszedł pod koniec 1980 roku i na początku 1981 roku koncentrowało się na uwolnieniu go od dwóch wspomnianych nałogów. Schiro chodził na spotkania AA i wydawało się, że czyni postępy. Niestety, miał także jeszcze jeden nałóg, dla leczenia którego nie stworzono wtedy jeszcze żadnego programu leczenia. Był uzależniony od pornografii. Według Mary Lee, którą poznał w maju 1979 roku i z którą żył do czerwca 1980 roku, kiedy został osadzony w więzieniu, Schiro zawsze miał przy sobie jakieś wydawnictwa pornograficzne. Jej zdaniem, nie mógł bez tego żyć, podobnie jak bez masturbowania się, co robił przeciętnie dziesięć albo dwanaście razy dziennie. W ciągu wszystkich tych lat wykształciły się w nim stałe schematy zachowań, a pornografia i masturbacja były ich integralną częścią. Mary Lee

powiedziała, że „zawsze, kiedy zaczynał przeglądać te książeczki, podniecał się”. A kiedy przeglądał je i ogarniało go podniecenie, „wychodził nocą z domu”. Schiro od dwunastego roku życia był podglądaczem. Upatrywał sobie jakieś domostwo, zwykle mieszkania w suterenie, i śledził, co robią nocą jego lokatorzy. Stawał pod oknem i masturbował się, patrząc, jak śpią albo uprawiają miłość. Po pewnym czasie zaczął włamywać się oknem do mieszkań i gwałcić kobiety, urzeczywistniając w ten sposób fantazje, które snuł, oglądając rozmaite pisma pornograficzne.

Schiro wyszedł z więzienia jesienią 1980 roku i wówczas nie pił ani nie zażywał narkotyków, ale wkrótce wrócił do dawnych nałogów. Uważał, że fakt, iż pracuje, usprawiedliwia oddawaniu się temu, co mu sprawia przyjemność, więc stopniowo zaczął wracać do oglądania pornografii. Wraz z pornografią powróciły do jego życia wszystkie związane z nią zachowania. Zaczęło się od pornografii, później zaczął palić marihuanę, potem przyszła kolej na alkohol i masturbowanie się, a na koniec wrócił do nocnych wypraw. Początkowo robił to tylko raz w miesiącu, ale z czasem ciągnęło go do tego coraz częściej. Mary Lee powiedziała, że „to była równia pochyła. Wszystko to działo się naprawdę szybko. Najpierw było to raz w miesiącu, potem raz do dwóch razy w tygodniu, a w listopadzie już każdej nocy”¹.

Zachowania Schiro były konsekwencją oglądania pornografii. To ona sprawiła, że zaczął pić, a kiedy był pijany, puszczały mu wszelkie hamulce i czuł, że musi urzeczywistnić swoje fantazje, a więc to, co zobaczył w pornograficznych księgarniach. Kiedy wraz z Mary Lee przeprowadził się do Evansville, zachowywał się jeszcze gorzej i bardziej agresywnie. Zaczął bić Mary Lee; pewnego razu wybił jej dwa przednie zęby. Pod koniec jesieni 1980 roku utracił nad sobą wszelką kontrolę. Kiedy Lee była w pracy, Schiro zabrał jej dwuletniego syna Williego do galerii handlowej w Evansville i wykorzystał jako rekwizyt ułatwiający zebranie; nagabywał ludzi o pieniądze, mówiąc, że potrzebuje ich na jedzenie dla dziecka. To, co wyżebrał, wydał w księgarni z pornografią. Bywało, że za jednym razem wydawał dwadzieścia dolarów na oglądanie „filmów za grosik”*. W księgarniach dla dorosłych były także dostępne tak zwane „peep shows”. Za ćwierć dolara Schiro mógł obejrzeć dwie do trzech minut piętnastominutowego filmu, który odtwarzano na zasadzie pętli. Filmy za grosik zawierały zazwyczaj najostrożniejszą pornografię spośród wszystkich oferowanych w sklepie materiałów. Mary Lee zapytała pewnego razu, skąd wziął pomysł na wyjątkowo kuriozalny sposób uprawiania seksu, on zaś odpowiedział, że widział to na tych filmach.

Na początku grudnia Schiro oznajmił Robertowi Wheelerowi, swojemu pracodawcy z Tri-State Repair, że widział, jak jedna z kobiet mieszkająca w domu po przeciwnej stronie ulicy wyszła odebrać pocztę w samych tylko majtkach i górze od pizamy. Czegoś takiego Schiro nigdy nie zapomniał. Widok ten zapadł w jego trawioną pornografią psychikę, sprawiając, że zaczął na jego temat fantazjować, a fantazje te zaczęły z kolei domagać się urzeczywistnienia. Postanowił, że gwałcić

* Chodzi o filmy, za których obejrzenie płaci się dwadzieścia pięć centów (ang. quarter, czyli „ćwiartka” to jedna czwarta dolara; przyp. tłum.).

tę kobietę. 4 lutego nie był już w stanie oprzeć się pożądaniu. Mary Lee zeznała, że kiedy Schiro obudził się tamtego ranka, wiedział, że dzieje się coś złego. Powiedział, że uczucie, które odczuwa, staje coraz silniejsze i boi się, że stanie się coś złego.

4 lutego 1981 roku wywołane oglądaniem pornografii obsesje Schira stopniowo brały go we władanie. Nieubłaganie stawał się aktorem własnego pornograficznego filmu. Przez cały dzień w pracy Schiro odurzał się wdychaniem przemysłowego rozpuszczalnika. Po wyjściu z pracy o 14.30 poszedł do pobliskiej tawerny, gdzie ukradł pół kwarty whisky. Butelkę zabrał do pornograficznej księgarni i opróżnił ją tam podczas zwykłego rytuału oglądania najpierw czasopism dla dorosłych, później zaś pornograficznych filmików. Doktor Frank Osanka, psycholog zajmujący się przypadkami molestowania dzieci oraz zjawiskiem pornografii, zeznał na procesie Schira, że filmiki te zawierały więcej treści sado-masochistycznych i były bardziej zorientowane na przemoc i gwałt niż jakiegokolwiek inne filmy pornograficzne dostępne w sklepach handlujących takimi materiałami. Im bardziej Schiro zatruwał sobie psychikę pornografią, tym agresywniej się zachowywał. Pewnego razu, zapomniawszy się ubrać, obnażony wybiegł z kabiny, w której oglądał „filmiki za grosik”, żeby rozmienić u kasjerki pieniądze. Kobieta z obsługi wydała mu drobne, a on wrócił, żeby wykupić możliwość oglądania kolejnych filmów. Następnym razem zrobił to samo, ale teraz zachowywał się agresywnie i został wyrzucony ze sklepu. Wtedy ruszył w kierunku domu na 1210 Tennessee Street, żeby się spotkać z kobietą, która kiedyś wyszła odebrać pocztę w samych tylko majtkach i górze od piżamy.

Nigdy nie udało mu się na nią natknąć. Zamiast niej zastał jednak w mieszkaniu jej współlokatorkę. Był wieczór i Laura Jane Luebbehusen zdążyła już przebrać się w szlafrok. Popijała drinka, oglądała telewizję, później zamierzała wziąć kąpiel i położyć się spać. Przyjechała do Evansville z Ferdinand w Indianie, niewielkiego miasteczka położonego pięćdziesiąt mil na południowy wschód. Pracowała w firmie Charles Chips jako kierownca ciężarówki. Była lesbijką i mieszkała z młodszą i ładniejszą od siebie kobietą, którą Schiro dostrzegł z okna budynku, w którym pracował. Ta, której szukał, nazywała się Darlene Hooper. Pracowała jako hostessa w Executive Inn w Evansville. Była kiedyś mężatką, a noc 4 lutego spędziła właśnie z byłym mężem. Istnieją dowody na to, że lesbijski związek Luebbehusen i Hooper był bliski rozpadu. Na karteczce, którą po odkryciu zbrodni znaleziono w koszu na śmieci, Luebbehusen napisała do Hooper: „Kochanie, naprawdę cię kocham i nie chcę, żebyś odeszła. Musimy przestać ze sobą walczyć. Kocham cię. Laura”².

O 21.30 Schiro zapukał do drzwi domu na 1210 Tennessee Street. „Zepsuł mi się samochód” – oznajmił Luebbehusen. „Mogę skorzystać z telefonu? Chciałbym zadzwonić do taty”.

„Jasne” – oparła Jane i wpuściła go do mieszkania.

Gdyby Mary Lee zapoznała się wcześniej z raportem Komisji Lockharta, wiedziałaby, że „kontakt z materiałami erotycznymi nie ma żadnego wpływu na postawę moralną”³, a „zwiększony dostęp do materiałów o treściach *stricte* seksualnych przekłada się [przynajmniej w Danii] na spadek liczby popełnianych przestępstw

seksualnych”⁴. Miałaby również okazję dowiedzieć się, że „badania wykazują, iż przestępcy seksualni w okresie dorastania mieli mniejszy kontakt z materiałami erotycznymi niż pozostali dorośli”. Na koniec, posiadałaby cenną wiedzę, że „badania empiryczne podjęte w celu wyjaśnienia tej kwestii nie przyniosły żadnego dowodu na to, że kontakt z materiałami o charakterze seksualnym odgrywa istotną rolę jako przyczyna przestępstw, lub zachowań przestępczych młodzieży oraz osób dorosłych”⁵.

Ponieważ jednak Mary Lee nie zapoznała się ze szczytnymi ustaleniami Raportu Lockharta, pozostało jej tylko przeprowadzić własne badania empiryczne, w toku których była nieustannie bita i straciła dwa przednie zęby, gdyż zachowania Schira, pod wpływem niekontrolowanych namiętności, które wyzwalala w nim pornografia, stawały się coraz bardziej agresywne, wręcz furiackie. Na podstawie jej zeznań można z pierwszej ręki dowiedzieć się, jak pornografia zmienia zachowania człowieka, podsycając w nim namiętności do tego stopnia, aż osiągają one takie natężenie, że wymykają się wszelkiej racjonalnej kontroli. Mary Lee zauważyła powtarzalność „tego samego schematu”; najpierw oglądanie filmów pornograficznych, później picie alkoholu i zażywanie narkotyków, a na koniec dewiacyjne praktyki seksualne. Kiedy ów schemat uległ utrwaleniu, można było przewidzieć zachowania Schiro. „Weźmy na przykład, że rozmawiamy, gadamy sobie, oglądamy telewizję albo coś w tym rodzaju, a on ni stąd ni zowąd się wkurza, jakbym powiedziała coś, co mu się nie podoba, sama nie wiem, po prostu nagle bum i mu odbija”. Właśnie podczas jednej z podobnych, niemożliwych do przewidzenia scysji, Mary Lee straciła dwa przednie zęby. Innym razem Schiro posiniaczył jej zębra i podbił oko. Jeszcze innym razem ugryzł ją a później goił po ulicy. „To było straszne” – opowiadała przed sądem – „Zachowywał się jak opętany przez złego ducha... śmiał się niemal nieludzkim śmiechem i wciąż powtarzał «nie uciekniesz przede mną»”⁶.

Schiro, gdy był przytomniejszy, zdawał sobie chyba sprawę z tego, że stał się niewolnikiem własnych chorych namiętności. Kiedyś, gdy znowu zaatakował Mary, powtarzał jej: „to ty mnie do tego zmuszasz. Ja tego nie chcę, ale nie mogę przestać, a ty mnie do tego zmuszasz”⁷.

Zeznanie Lee to obrazowy przykład tego, w jaki sposób pornografia zniewala swoje ofiary.

Wiedział, że ludzie mówią, że to jest złe, i wiedział, że ktoś, kto jest normalny, nie robi takich rzeczy i on nie chciał ich robić. Ale nie potrafił przestać. Coś wewnątrz niego mu na to nie pozwalało. Nie miał jednak nad tym żadnej kontroli, gdyż nienawidził tego, co robi. Płakał i mówił, „dlaczego ja to wszystko robię? Pomóż mi przestać. Co mam zrobić, żeby z tego wyjść? Nie chcę już tego robić”. Chciał być taki, jak facet z sąsiedztwa, wiecie, taki, co ma samochód w garażu i psa. Nienawidzę tego, co zrobił, ale nie mogę powiedzieć, że nienawidzę Toma, gdyż wiem, że jest chory. Nie potrafił przestać robić tego wszystkiego, co zrobił.

Ten sam wzorzec zachowań powtórzył się podczas spotkania z Laurą Jane. Dzięki kłamstwu, że zepsuł mu się samochód, udało mu się wejść do jej mieszkania; potem namówił ją do uprawiania seksu. Później bez żadnego konkretnego powodu rozgniewał się na nią i zaczął ją bić po głowie najpierw butelką, a następnie jakimś metalowym przedmiotem. Laura Jane walczyła z nim, dopóki jej nie udusił. Wtedy przeciągnął zwłoki do salonu i odbył z martwą kobietą stosunek analny. Lee w swoim zeznaniu powiedziała, że robiąc to, „cały czas płakał i mówił: «Boże, powstrzymaj mnie. Nie pozwól mi tego robić. Proszę, pomóż mi. Boże, po prostu nie umiem przestać»”⁸.

Proces Schira przyciągnął umiarkowaną uwagę, gdyż toczył się w połowie lat osiemdziesiątych, kiedy trwały posłuchania przed Komisją Meesea. Ogólnie jednak świadectwa ludzi, których pornografia doprowadziła do popełnienia morderstwa lub innych przestępstw, były zatajane przez media, one bowiem chciały przedstawiać masturbowanie się przy oglądaniu pornografii jako rzecz nie tylko zupełnie nieszkodliwą, ale też jako przejaw wolności. Podobnie postąpiono z zeznaniami seryjnego mordercy Teda Bundy'ego, który na kilka godzin przed swoją egzekucją powiedział doktorowi Jamesowi Dobsonowi, że to pornografia doprowadziła go do tego, co zrobił. Wydawca evanvillskiej gazety, który wręczył mi egzemplarz autobiografii Schira, oznajmił, że pornografia nie miała żadnego wpływu na postępowanie Schira, chociaż jej autor i jego dziewczyna twierdzą coś wręcz przeciwnego. Zatajanie prawdy trwa nadal i dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze, przemysł wydawniczy inwestuje dzisiaj ogromne pieniądze w pornografię i nie leży w jego interesie uświadamianie ludziom, że prowadzą działalność, która polega na ich zniewalaniu. Po drugie, „wyzwolenie” jest przecież wielkim mitem założycielskim oświecenia. Gdyby wyszło na jaw, że wyzwolenie seksualne prowadzi do zniewolenia, wówczas ci, którzy szermują nim dla własnej korzyści, utraciliby możliwość kontroli ludzkich zachowań. Na koniec zaś, nikt nie chce przyznać, że namiętności mogą wymknąć się nam spod kontroli, ponieważ jest to sprzeczne z kluczowym, prometejskim mitem oświecenia. Benjamin Franklin ujarzmił energię elektryczną i zaprzął ją w służbę ludzkości, seksualni rewolucjoniści wyzwolili energię seksualną z ograniczeń, jakie nakładała na nią moralność. Powiedzieć teraz, że „wyzwolone” namiętności to w istocie bezwzględni władcy, którzy zniewalają tych, którym zawdzięczają swe uwolnienie, oznaczałoby zaprzeczyć uświęconej doktrynie oświeceniowej myśli. Dlatego właśnie świadectwa ukazujące prawdę w tej sprawie są zatajane.

Trzydzieści godzin po tym, jak Schiro pojawił się na progu budynku przy Tennessee Street, Darlene Hooper znalazła zmaltretowane zwłoki Laury Jane, leżące na podłodze salonu tuż przy drzwiach wejściowych do ich mieszkania. Stężenie pośmiertne już się rozpoczęło. Twarz i włosy ofiary były pokryte krwią. Poplamione krwią dżinsy leżały kilka stóp dalej. Skórzana kurtka i podkoszulek były owinięte wokół szyi ofiary, która została zgwałcona, kiedy jeszcze żyła, której zadawano ciosy w głowę butelką i metalowym przedmiotem i na koniec uduszono. Morderca jednak na tym nie poprzestał. Martwa już kobieta została zgwałcona

także po śmierci, a sprawca odbył ze zwłokami stosunek analny. Biorąc pod uwagę stan umysłu Schiro oraz wewnętrzną logikę pornografii, to, że kogoś zabije, było jedynie kwestią czasu. Śmierć jest lejtmotywyem wszystkich pornograficznych praktyk. Nekrofilia to tylko logiczne rozwinięcie ukrytych w niej tendencji. Są ludzie, którzy giną z własnej ręki na skutek samouduszenia się podczas masturbacji, są tacy, którzy mordują swoje ofiary, zwłaszcza dzieci, gdyż obawiają się, że zostaną schwytani; są tacy, którzy przypadkowo zabijają swoje ofiary w trakcie wynaturzonych praktyk; są wreszcie tacy, jak Schiro, który, zdaniem psychologa Franka Osanka, „naoglądał się tylu inscenizowanych scen stosunków seksualnych oraz morderstw, że po prostu sam musiał tego spróbować”⁹.

Osanka napisał: „Po kilku rozmowach z nim, doszedłem ostatecznie do wniosku, że chciał zabić tę kobietę, już kiedy tam wszedł i po prostu go o to zapytałem: «Chciałeś ją zabić?», a [on odpowiedział] «Tak». Wcale się tego nie wypierał. Kiedy zaś zapytałem, dlaczego, odparł, że nigdy przedtem tego nie zrobił”¹⁰.

Czyny i zachowania Thomasa Schira można wywieść od rodzaju oglądanej przez niego pornografii. Kolejne jego życia przypominają drogę rozwoju pornografii po 1961 roku. Pewnego dnia roku 1967, tego samego, w którym powołano Komisję Lockharta, która miała zająć się ukróceniem obscenów i pornografii, sześciolatek Tom Schiro znalazł w domu filmy należące do jego ojca. Jeden z nich nosił tytuł *Bedtime*; był to stary pornograficzny film, nakręcony w latach II wojny światowej. Relacje o tym, w jaki sposób Schiro zapoznał się z jego treścią, są rozbieżne. Sam Schiro twierdzi, że wyświetlił mu go ojciec. Ten jednak utrzymuje, że Schiro znalazł go samodzielnie. Jedno jest pewne; odkąd Schiro go obejrzał, już nigdy go nie zapomniał. Był nim zafascynowany i to również nigdy się nie zmieniło. Czternaście lat później, kiedy zamieszkał z Mary Lee, upierał się, żeby i ona go zobaczyła. Zapamiętała, że film był stary i „poszarpany na milion kawałków. Chyba powiedział, że pochodzi z czasów II wojny światowej... ale powiedział, że od wielu lat go ogląda”. Zdaniem Osanki: „*Bedtime* to film ukazujący leżących w łóżku kobietę i mężczyznę, którzy oddają się różnym praktykom seksualnym. Znaczącym elementem filmu jest to, że kamera wciąż wraca, aby pokazać twarz tej kobiety”.

„Wyraz twarzy kobiety jest taki, że przez cały czas wygląda, jakby odczuwała dyskomfort, doświadczała bólu i jakby było to dla niej nieprzyjemne doświadczenie, a jednocześnie jej ciało z zachwytem reaguje na seksualną stymulację; jednak na twarzy widoczny jest grymas, gniew albo ból, więc sprawia to wrażenie, że rozkoszuje się bólem, który sprawia jej seks”¹¹. Była to lekcja wychowania seksualnego, której Schiro miał nigdy nie zapomnieć. Osanka dopytywany w kwestii wyrazu twarzy kobiety przyznał, że może on tyleż oznaczać ból, co wstręt albo nawet znudzenie. Sześciolatek Schiro zobaczył coś, czego nie był w stanie zrozumieć. Żadne z jego doświadczeń nie mogło posłużyć jako weryfikator tego, z czym się zetknął i jakie wyciągnął z tego wnioski. Nie było nikogo, kto by mu uświadomił, że film ten był tylko plugawym zniekształceniem rzeczywistego znaczenia ludzkiej seksualności. Dla Schiro stał się eksplikatorem seksu. Lekcja ta znalazła swoje potwierdzenie później, kiedy Schiro zaczął się stykać z coraz bardziej wynaturzoną

i pełną przemocą pornografią. Był to bodziec na tyle potężny, że zmuszał Schiro do konkretnych zachowań, powodował, że życie stało się naśladownictwem fikcji. Schiro zinternalizował ów film jako pierwszą i najmocniej na niego oddziałującą lekcję wychowania seksualnego, jego zachowania nabrały charakteru samosprowadzającej się przepowiedni. Seks oznaczał przemoc i ból, Schiro jednak uznał, że mimo to, ofiara z radością to akceptuje. Kiedy zaczął urzeczywistniać swoje erotyczne fantazje, jedynie utwierdziło go to w jego wypaczonym przez pornografię pojmowaniu seksu.

Zdaniem Osanki:

To, co się stało z Tomem, przydarza się wielu pedofilom, czyli osobom, które notorycznie molestują dzieci, to zaś oznacza, że kierował nim psychoseksualny popęd, będący rezultatem przedwczesnego, niekontrolowanego zetknięcia się z materiałami erotycznymi, zanim fizycznie i psychologicznie gotów był zintegrować je w swojej osobowości. Wiele jego późniejszych zachowań seksualnych, w tym seksualna agresja, jest odtwarzaniem treści tego filmu. I tak na przykład, w przypadku podglądactwa nie ma wielkiej różnicy między podglądaniem przez okno, które jest ekranem, i masturbowaniem się, a masturbowaniem się przy oglądaniu filmu¹².

Losy Schiro to podręcznikowy przykład tego, jakie konsekwencje niesie ze sobą uzależnienie od pornografii. Jego życie stało się pogonią za materiałami erotycznymi, od magazynów z aktami kobiet, jakie można było kupić na stacji benzynowej lub w kiosku, po filmy pornograficzne w kinach „drive-in”, gdzie mógł oglądać obrazy sado-masochistyczne oraz takie, w których pokazuje się napastowanie seksualne oraz popełnianie przy tej okazji morderstwa. Zdaniem Osanki, Schiro czerpał ogromną przyjemność z ich oglądania, a szczególnie delectował się bólem, który widział na twarzach ofiar. Schiro dojrzywał w czasach, kiedy początkowy strumyczek pornografii zmieniał się w falę potopu. Na jego nieszczęście fala porwała go, a nieszczęście jego ofiar polegało na tym, że porwała je razem z nim.

Pierwszy film pornograficzny przedstawiający sadomasochistyczne praktyki Schiro obejrzał jako jedenastolatek. Tak jak w przypadku *Bedtime*, zapamiętywał szczegóły filmów widzianych wiele lat później. Opisał Osance sceny z filmów, które oglądał co najmniej dziesięć lat wcześniej; przedstawiały one najokrutniejsze akty przemocy, gwałcenie kobiet i zabijanie ich nożem, chłostanych biczem mężczyzn. Osanka nie miał wątpliwości, że przypomnianie sobie tych właśnie scen sprawia Schiro przyjemność. „Są dla niego ważne z powodu zaburzeń, na które cierpi. Przytłacza go przemożna potrzeba rozładowania wewnętrznego napięcia orgazmem, na który się uwarunkował i przez lata rozwijał; rozładowanie to staje się możliwe tylko poprzez coraz to dziwniejsze postaci masturbacji. Na przykład, nawiązując do liczby gwałtów i ich szczegółów, opowiedział, że bardzo często, zanim się włamał do jakiegoś domu, w ogóle nie miał erekcji, dlatego leżał na podłodze i oglądał swoje magazyny ze zdjęciami, żeby wywołać w ten sposób erekcję, móc następnie wejść do sąsiedniego pokoju i rozpocząć rytuał pochylania się nad ciałem ofiary tak, aby ejakulować na jej twarz. Praktyka kierowania wytrysku na ofiarę jest

obecnie motywem stale obecnym w pornografii. [Schiro] szczególnie podobają się te właśnie fragmenty filmu, kiedy ogląda «peep-shows» – powiedział Osanka na procesie. Twarda pornografia nie była jednak dla Schiro jedynym „podręcznikiem” deprawacji. Twierdził, że metody włamywania się do domów, żeby tam dopuszczać się gwałtów, nauczył się z filmu telewizyjnego *Cry Rape*.

Na życiu Schiro w decydujący sposób zaważyło to, że pornografia wpływa na ludzkie zachowania. Jest pomocna przy masturbacji. Jeszcze bardziej znaczące jest jednak to, że kiedy pornograficzne obrazy stały się częścią masturbacyjnych fantazji, Schiro odczuł potrzebę ich odgrywania. To jedyny sposób zapewniający uzależnionej osobie stymulację niezbędną dla dopełnienia aktu masturbacji. Według Osanki, „większość ludzi przez dłuższy czas mających kontakt z pornografią, masturbuje się, kiedy ją ogląda. Ludzie nie masturbują się, przeglądając pisma poświęcone pociągom albo bejsbolowi, robią to, oglądając pisma pornograficzne. Masturbacja połączona z oglądaniem zdjęć albo filmów sprawia, że część osób fantazjujących na ich temat zaczyna wierzyć, że dla nich tego rodzaju rzeczy również są dostępne i coraz bardziej pragną je urzeczywistnić w realnym życiu. Ponieważ w przypadku Schiro zaczęło się to bardzo wcześnie, dla niego seksualność to masturbacja. Nie był zdolny zgwałcić kobiet, które zniewolił, jeżeli nie pobudził się seksualnie masturbacją”¹³.

Edward Donnerstein, uznany autorytet w dziedzinie pornografii oraz agresji seksualnej, zeznał na procesie Schiro, że „istnieje bezpośredni związek między oglądaniem pewnych rodzajów pornografii, zwłaszcza obrazów ukazujących agresję, czyli takich, z którymi Schiro zetknął się bardzo, bardzo wcześnie i które wyjątkowo silnie pobudzały go seksualnie, a umacnianiem się bezdusznej postawy wobec gwałtu, ugruntowywaniem się przekonania, że kobiety chcą być zgwałcone i sprawia im to przyjemność, oraz coraz agresywniejszym ich traktowaniem... Pan Schiro rzeczywiście wierzy, że jego ofiary tego rodzaju akty agresji uważają za bardzo przyjemne”¹⁴.

Zdaniem Donnersteina, Schiro „oglądał pornografię pokazującą gwałty na kobietach, akty sadyzmu wymierzone przeciwko kobietom i mężczyznom oraz pornografię pokazującą masochistyczne i bardzo agresywne rodzaje aktów seksualnych, a w rozmowach konsekwentnie powtarzał, iż uważa je za bardzo, bardzo podniecające seksualnie, podniecające do tego stopnia, że zwłaszcza wtedy, kiedy pił alkohol, pragnął wyrwać stronę [pisma pornograficznego, które oglądał] i gdyby to było możliwe, zgwałcić albo odbyć stosunek z kobietą ze zdjęcia, ponieważ jednak nie mógł tego zrobić, wyszukiwał sobie ofiary, które stawały mu opór”¹⁵.

Raport Komisji Lockharta, mimo wszelkich jego wad, oraz faktu, że Kongres, który ją powołał, odrzucił jej ustalenia, został szeroko nagłośniony i upowszechniony przez ludzi kierujących liberalnymi mediami jako „dowód”, że pornografia jest nieszkodliwa. Zalecenie, aby znieść ówczesnie obowiązujące przepisy, oraz fakt, że wnoszenia oskarżeń o naruszenie obyczajności praktycznie całkowicie zaprzestano, wywołały w ludziach wrażenie, iż wspomniane zapisy kodeksu prawnego *rzeczywiście* zostały unieważnione. Clive Barnes, którego stosunek do

tej sprawy, już choćby poprzez sam fakt propagowania przyjętych przez nią ustaleń, stanowił typowy przykład sposobu reagowania liberalistów na raport komisji, stwierdził, że „w erotyce kobiety są płcią dyskryminowaną, a wynika to z supremacji mężczyźni”¹⁶. Wniosek był z tego taki, że więcej sprostności uczyni Amerykę lepszą.

Nie trzeba było długo czekać, aby rzeczywistość udowodniła, że prawdą jest coś dokładnie odwrotnego. W roku 1973, wraz z pojawieniem się na ekranach *Głębokiego gardła*, filmy pornograficzne zdobyły sobie prawo obywatelstwa w świadomości społecznej. Dzięki lewicowo-liberalnej prasie, która starała się pozyskać społeczny szacunek dla kobiety oddającej się na szerokim ekranie najbardziej wynaturzonym aktom seksualnym, odtwarzająca postać głównej bohaterki Linda Lovelace z dnia na dzień zyskała status celebrytki. Nora Ephron napisała artykuł, którym zacytowała wypowiedź Lovelace: „Doskonale bawiłam się, kręcąc ten film. Nie mam żadnych zahamowań w seksie. Mam nadzieję, że każdy, kto pójdzie go obejrzeć, wybędzie się części swoich zahamowań”¹⁷.

W latach siedemdziesiątych coraz bardziej oczywiste stawało się, że uwolnienie seksu od wszelkich ograniczeń oznacza jego przemianę w coś innego. W tamtym czasie, sadomasochizm rozpowszechnił się do tego stopnia, że został wykorzystany w kampanii reklamowej płyt Rolling Stonesów. *I am Black and Blue from the Rolling Stones, and I love it* – głosił napis na ustawionych w Hollywood billboardach przedstawiających skrzepowaną liną kobietę z siniakami na udach. Stopniowo coraz wyraźniej było widać, że seks nie pozostanie tym, czym był. W roku 1976 na ekrany wszedł film *Snuff*, w którym znalazła się scena zamordowania kobiety i rozczłonkowania jej ciała, wywołująca seksualne podniecenie u oglądających go widzów. Obraz ten sprowokował pierwszy zakrojony na szeroką skalę i nagłośniony przez media protest przeciwko pornografii od czasu, kiedy Komisja Lockharta ogłosiła światu, że dzięki większej dostępności pornografii Ameryka będzie lepszym miejscem. Feministki z całego kraju oprotowały *Snuff*. W San Francisco w 1978 roku organizacje feministyczne zorganizowały marsz w dzielnicy czerwonych latarni. W 1979 roku w Nowym Jorku organizacja Kobiety Przeciwko Pornografii co dwa tygodnie organizowała protesty i akcje informacyjne połączone z obchodzeniem 42. ulicy oraz Times Square. Andrea Dworkin i Catherine A. Mackinnon zabiegały o wprowadzenie w Indianapolis i Minneapolis przepisów delegalizujących pornografię, która, ich zdaniem, była pogwałceniem praw kobiet.

W połowie lat osiemdziesiątych było już jednak oczywiste, że kwestia stosunku do pornografii wywołała w łonie ruchu feministycznego podziały i konflikty. Znaczna część feministek, głównie lesbijek, nie widziała w pornografii niczego złego, gdyż sama z niej korzystała. Mackinnon zaatakowano na łamach miesięcznika lesbijek „Off our Backs”. Komentując artykuł Alice Henry na temat pornografii, który ukazał się w listopadowym numerze pisma, Sharon Page z Chicago chwali autorkę oraz redakcję pisma „za przerwanie milczenia i pokazanie, że nie wszystkie radykalne feministki zgadzają się z antypornograficznymi wywodami oraz strategią Mackinnon/Dworkin... Pornografia i erotyka *mogą* – o ile się o to

upomniny – odgrywać pozyteczną rolę, pokazując korzystające z przyjemności kobiety i nie umieszczając tego w kontekście małżeństwa ani posiadania dzieci”. Był to początek stosowania strategii, którą przemysł wydawniczy przyjął w latach dziewięćdziesiątych, widząc w niej sposób na łagodzenie feministycznych protestów przeciwko pornografii.

Andrea Dworkin, którą kontakt z nadmierną ilością pornografii pozbawił chyba umiejętności rozumnego myślenia, reprezentowała typowo feministyczne, mocno przesadzone podejście do problemu, potępiała bowiem nie tylko pornografię, lecz także stosunki seksualne, widząc w nich coś z gruntu samczego. Jej zdaniem, mężczyźni byli *ipso facto* zjawiskiem patologicznym. Pornografia zaś stanowiła najbardziej rzucający się w oczy symptom owej choroby, w taki sam sposób, jak owrzodzenie jest oznaką opryszczki. Męskość to *radix malorum**. W książce *Pornography: Women Possessing Men* Dworkin napisała: „Terror jest wiodącym motywem i konsekwencją męskiej historii oraz męskiej kultury... Terror emanuje z mężczyzny, terror tłumaczy jego podstawową naturę, terror jest jego najważniejszym celem”. Zdaniem Dworkin, nie ma absolutnie żadnej różnicy między małżeństwem a gwałtem. Małżeństwo jako instytucja wywiedziona z gwałtu jako praktyki. Gwałt, pierwotnie definiowany jako uprowadzenie, stał się małżeństwem przez zawłaszczenie. Pojęcie małżeństwa rozumianego jako branie z czasem rozszerzyło swój zakres znaczeniowy; stało się nie tylko używaniem, ale trwającym całe życie posiadaniem, prawem własności”. Podobnie jak większość feministycznych wywodów, poglądy wygłaszane przez Dworkin domagają się objaśnienia. Można z nich wywnioskować, że Schiro był gwałcicielem, ponieważ był mężczyzną. Pornografia po prostu pozwoliła ujawnić się jego samczości. Mężczyźni wykorzystują kobiety seksualnie, ponieważ są mężczyznami. Wykorzystywanie kobiet istnieje, ponieważ istnieją mężczyźni etc.

Teza, że seksualna perwersja, wykorzystywanie kobiet i pornografią są funkcją męskości, w świetle dowodów jest jednak nie do obrony. Przede wszystkim feministki, a zwłaszcza lesbijki, w coraz większym stopniu stają się odbiorcami pornografii. By się o tym przekonać, wystarczy przeczytać reklamy wydawnictwa Lambda Press i Naiad Press. Drugie z nich nie ma żadnych oporów przed sprzedawaniem praw autorskich na opowiadania zamieszczone w wydanym przez siebie bestsellerze *Lesbian Nuns* pornograficznemu pismu, jakim jest „Forum”, którego właścicielem jest „Penthouse” – jedno z trzech największych czasopism erotycznych. Nowe pismo lesbijek „On our Backs” z zamieszczania sadomasochistycznych materiałów uczyniło standard. W rezultacie i tam także, podobnie jak stało się to w heteroseksualnym i męskim homoseksualnym półświatku, życie zaczyna naśladować fikcję. Gloria Kaufman, feministka z South Bend, w majowym wydaniu pisma „Off our Backs” opowiada, że dwie młode akolityki ruchu feministycznego wysłała na Michigan Womyn’s [sic!] Music Festival, gdyż jej zdaniem miało to dla nich być „pouczającym doświadczeniem”. Niestety, trafiły tam na sadomasochistyczne „warsztaty”, gdzie było im dane zobaczyć „grupę ko-

* *Radix malorum* (łac.) korzeń wszelkiego zła (przyp. tłum.).

biet w skórzanych strojach stojącą nad leżącą na ziemi dziewczyną, pokaleczoną i zakrwawioną na całym ciele; wszędzie na ziemi była krew”¹⁸.

Kaufman pisze następnie, że musi odnieść się do sprawy, którą w ruchu feministycznym postrzega jako sprzeczność: „Jak to jest, potępiamy mężczyzn kaleczących kobiety, ale tolerujemy kobiety kaleczące kobiety?”¹⁹. Pluralizm w łonie ruchu feministycznego to dla Kaufman powód do dumy. Słyszała argumenty sadomasochistek, ale nie przekonały jej: „Sadomasochiści powiedzą, że krwawienie jest powierzchowne i pod kontrolą. Mnie to nie uspokaja”²⁰. Kaufman najbardziej jednak obawia się, że sadomasochistki przysporzą feminizmowi złej sławy. Jej argumentom trudno odmówić logiki: „Ponieważ sadomasochistki są lesbijkami, część feministek o orientacji heteroseksualnej umacnia to w homofobii... Homofobię, której źródłem są irracjonalne obawy i lęki, trudno zwalczyć, ale jest to możliwe. Homofobia wynikająca z wiedzy o rzeczywistych aktach sadyzmu jest o wiele trudniejsza, być może niemożliwa do przezwyciężenia”²¹.

Innymi słowy, najlepszymi argumentami na rzecz homofobii są fakty.

Aby jej lesbijskie czytelniczki nie doszły do wniosku, że jest zbyt nietolerancyjna, Kaufman wyjaśnia, że jest tylko przeciwna temu, żeby „womyn” kaleczyły inne „womyn” publicznie: „niech to będzie jasne, że nie kwestionuję niczyjego sposobu wyrażania swojej seksualności prywatnie, we własnym domu”.

Pogląd, że dewiacyjne zachowania seksualne pokazywane w pornograficznych filmach i praktykowane na Michigan Womyn's Music Festival, można utrzymać w określonych granicach i dlatego pewne jest, że nikogo one nie krzywdzą, jest podstawą liberalnej gloryfikacji rozpowszechniania pornografii. Tom Schiro dorastał w czasach pogłębiającej się dekadencji; najpierw uprawiał masturbację, później został podglądaczem, następnie gwałcicielem, a na koniec mordercą – była to jasno wytyczona droga, którą każdy, kto obeznany był z tematyką pokazywaną w pornografii w ciągu minionych dziesięciu lat, powinien był umieć przewidzieć.

Wiemy, do czego Schiro się doprowadził, ale okres jego wczesnego dzieciństwa był wolny od jakichkolwiek patologii. Kiedy miał pięć dni, został adoptowany. Przybrani rodzice nie rozwiedli się; nie molestowali go seksualnie ani nie znęcali się nad nim psychicznie. Wręcz przeciwnie. Był rozpieszczany i psuty. W dziewięciostronicowej autobiografii, którą napisał po aresztowaniu, czytamy: „Odkąd pamiętam, mama i tata dawali mi wszystko, czego zapragnąłem. Zawsze dostawałem, co chciałem. Moje urodziny przypadają dwa dni przed Bożym Narodzeniem, więc dostawałem podwójną liczbę prezentów. W ciągu trzynastu lat dostałem czternaście rowerów”. Kiedy Schiro nie miał na coś ochoty, po prostu tego nie robił. Jeżeli nie chciał pójść do szkoły, udawał, że jest chory. „Pielęgniarka powiedziała mi kiedyś, że wcale nie jestem chory, ale wtedy zacząłem płakać, gdyż wiedziałem, że mama przyjdzie i mnie stamtąd zabierze. I tak zrobiła”²².

Na temat gwałtu napisano wiele nieprawdziwych rzeczy, a celowały w tym feministki. Według nich, jest to przejaw męskich rządów terroru nad kobietami. Feministka Susan Brownmiller w swej często cytowanej książce *Against Your Will* czyni z gwałtu uniwersalną zasadę:

Odkrycie przez mężczyzn, że ich genitalia mogą służyć jako broń służąca wywoływaniu strachu, na równi z opanowaniem ognia i wynalezieniem kamiennej siekiery uznać należy za jedno z najważniejszych odkryć czasów prehistorycznych. Moim zdaniem, od czasów prehistorycznych do dziś, gwałt odgrywa podstawową rolę. To nic innego, jak świadomy proces zastraszania, w którym wszyscy mężczyźni utrzymują wszystkie kobiety w stanie strachu²³.

Jeśli jednak przyrzeć się rzeczywistemu życiu prawdziwych gwałcicieli, wyjaśnienie ich zachowań nie ma wcale takiego waloru ogólności, a ich przyczyna wydaje się leżeć raczej po stronie namiętności, które kumulowały się za sprawą sztucznych stymulacji, takich jak narkotyki i pornografia, wywierających wyjątkowo szkodliwy wpływ na ich osobowość. Kiedy Mary Lee opisywała przed sądem seksualne praktyki Schiro, wyjaśniła w istocie, że wypaczona seksualność, którą pokazuje i którą podsyca pornografia, sama w sobie prowadzi do popełnienia gwałtu. Oto jak Lee opisywała swoje pożycie miłosne: „Po prostu leżał na mnie i pompował, aż skończył i zsunął się ze mnie. Próbowала mówić «nie», ale on nie uznawał «nie»”. Innymi słowy, gwałciciel to ktoś, kto nie uznaje „nie”. Siłą napędową życia Toma Schiro były stymulowane pornografią fantazje, które z czasem stawały się coraz bardziej dziwaczne i w coraz większym stopniu zaczęły nim kierować. Jego uzależnienie od narkotyków i alkoholu uczyniło go jeszcze podatniejszym na chęć urzeczywistnienia w prawdziwym życiu scen, na oglądaniu których spędzał tyle czasu. Kiedy zaś zrobił to po raz pierwszy, obudziło się w nim nieprzeparowane pragnienie uczynienia tego raz jeszcze i kolejny raz w coraz bardziej wynaturzony sposób; wkroczył na równię pochyłą.

Opowiadając o jednym ze swych najwcześniejszych wspomnień, napisał: „Pamiętam, jak chodziłem do księgarń i przeglądałem magazyny dla kobiet i albumy i miałem nadzieję, że są w nich rozbierane zdjęcia. Zacząłem zaglądać w okna. To było podniecające... W siódmej klasie zacząłem palić trawkę. Zawsze często płakałem, głównie z tego powodu, że nie miałem przyjaciół²⁴”.

Ojciec dawał mu niewiele wskazówek moralnych. Kiedy złapano go na podglądactwie, a ojciec przyjechał po niego na posterunek policji, Schiro usłyszał od niego jedynie: „Jeśli będziesz chciał sobie popieprzyć, zwróć się do mnie. Załatwimy ci jakąś dziwkę, to lepsze niż podglądanie przez okno”. Mimo że ściągnął wstyd na całą rodzinę, Schiro kolejny raz uniknął jakiegokolwiek kary. „Nie sądzę, żebym dostał jakąś karę albo coś z tych rzeczy” – dodaje Schiro. Zdaniem psychologa Franka Osanki, Schiro nabrał złych nawyków, które nieuchronnie potęgowały się, wchodząc w kolejne etapy:

Uzyskanie dojścia do magazynów dla kobiet, które są łatwo dostępne [umożliwiło mu] czytanie w nich ogłoszeń o innych publikacjach i wyszukiwanie ich. W przeszłości skutkowało to tym, że nastolatek w tajemnicy przed wszystkimi jechał do jakiegoś pornograficznego kina drive-in albo, jak to zrobił Schiro, wchodził jakoś w układ z dorosłym, który miał takie materiały i tak jak Schiro, stymulował się nimi seksualnie, aby na koniec dotrzeć do którejś z księgarń dla

dorosłych. Tam stykał się ze znacznie ostrzejszymi i coraz bardziej wynaturzonymi treściami, co moim zdaniem jest niebezpieczne, ale dzisiaj nie trzeba nawet przechodzić przez wszystkie te fazy. Obecnie w wypożyczalniach video, które nie są księgarniami dla dorosłych, jest zatrząsienie filmów oznaczonych potrójnym znakiem „X”; w wypożyczalniach filmów dla całej rodziny jest wyodrębniony dział z tymi właśnie filmami. A wiele z nich zawiera brutalniejsze sceny niż te sprzedawane w księgarniach dla dorosłych²⁵.

Ojciec Morton Hill, zapytany o istotniejszą jego zdaniem zmianę, jaka zaszła w pornografii od czasu opublikowania Raportu Komisji Lockharta ds. Obsceniczności i Pornografii, powiedział, że jest nią ekspansja pornografii na inne media, zwłaszcza na przemysł produkujący domowe kasety wideo.

Jeśli wziąć pod uwagę rodzaj praktyk seksualnych, z którymi oswaja się osoba oglądająca pornografię oraz nawyk masturbowania się, który nieuchronnie towarzyszy oglądaniu pornografii, nie należy się dziwić, że osoba uzależniona nie dostrzega żadnej magicznej linii oddzielającej gwałt od tego, co liberałowie nazywają zachowaniami prywatnymi. Schiro uznał gwałt za naturalne uzupełnienie swojego wynaturzonego życia seksualnego. Nauczył się nie uznawać czyjś „nie”. Skoro nie potrafił powiedzieć „nie” samemu sobie, dlaczegoż miałby uszanować „nie”, które słyszał od innych?

W autobiografii napisał:

W kwietniu 1977 roku przeprowadziliśmy się [do Indiany]. Potem zacząłem wciągać kokainę. Wszyscy myśleli, że jestem głupi i mam niewyparzoną głębę. Kiedy próbowałem powiedzieć ludziom jakiś komplement, zawsze wychodziło na to, że kogoś obraziłem. Nie wiem, ile dziewczyn przeleciałem w Princeton. Może osiem. Nie wiem, kiedy wpadłem na pomysł, żeby gwałcić, ale to mnie podniecało. Pewnej nocy poszedłem do Mt. Carmel, żeby pozaglądać w okna i poszukać dziewczyny, którą zgwałcę. Znalazłem. Wcześniej zawsze jeździłem bez celu samochodem i [masturbowałem się] zaczynałem dziewczyny przy drodze, pytałem o drogę w jakieś miejsce. To było jak nałóg. Nie mogłem przestać. Robiłem to tyle razy. Codziennie. Podniecało mnie to.

Schiro opisuje sprzeczne uczucia, które wywoływało w nim obnażanie się: „to było takie podniecające. Nie wiem, dlaczego tak czułem. Wiem, że mi odbijało. Zawsze bałem się, że mnie złapią, ale nie potrafiłem przestać”²⁶.

Wedle teorii *katharsis*, głoszonej przez Komisję Lockharta, Schiro powinien był zadowolony z oglądaniem pornografii i masturbowaniem się w czterech ścianach swojego mieszkania. To jednak się nie sprawdziło, a zwolennicy pornografii muszą znaleźć dla tego jakieś wytłumaczenie. Odpowiedź wykracza poza kategorię myślenia nawet biegłych psychologów, ponieważ odwołuje się do natury seksualności jako takiej, która jest wewnętrznie konformistyczna. Jeżeli nie jest nakierowana na współmałżonka i nie jest podporządkowana temu, żeby służyć życiu, zwróci się ku ludziom, których uczyni przedmiotami, później zaś będzie

prowadziła ku śmierci. Wielebny Richard Roach, teolog moralny z uniwersytetu Marquette, postrzega seks jako sytuację „albo, albo”. Odrzucenie nadanego jej przez Boga celu nieuchronnie prowadzi do demoralizacji, której ostatnie lata dają oczywiste świadectwo.

Kiedy seks zostaje pozbawiony właściwej mu małżeńskiej ekspresji, na jego miejsce wkracza sadomasochizm, ponieważ sama fizyczna konstrukcja płci ma formę dominującą i penetrującą oraz podporządkowaną i penetrowaną, bez względu na to, jaką aktywność wykazuje kobieta – i ta właśnie fizyczna konstrukcja jest potencjalnie sadomasochistyczna. Seks może poniżyć. W autentycznej małżeńskiej miłości taki element nie występuje i dlatego prawdziwa małżeńska miłość jest na dłuższą metę jedyną fizyczną miłością, która zapewnia ukojenie. We wszelkich odmianach nierządno seksu element ten pojawia się w zróżnicowanym stopniu nasilenia. W homoseksualizmie pojawia się od samego początku i w bardzo wysokim stopniu, nawet na wczesnym, romantycznym jego etapie, ponieważ jedna ze stron musi nienaturalnie i bezzasadnie podporządkować się drugiej i dla uzyskania przyjemności robić rzeczy odrażające, nawet jeżeli przy tym następuje wymiana ról; tak więc zagrożenie sadomasochizmem jest tu ogromne. Sama anatomiczna oraz psychologiczna konstrukcja seksualności jest zawsze potencjalnie taka i ratuje ją tylko dochowanie wierności Bożemu zamysłowi małżeńskiej miłości, dla której została stworzona.

Im większą władzę nad wyobraźnią Schiro zyskiwała pornografia, tym bardziej jego zachowania stawały się jawnie sadystyczne. W miesiącach poprzedzających dokonanie morderstwa wielokrotnie pobił Mary Lee. Często również podtapiał w wannie jej syna Williego. W oknie domu handlowego w Evansville upatrzył sobie jeden ze stojących tam kobiecych manekinów i nawiązał z nim specyficzne relacje. Opowiadał mu o swoich problemach, a pewnego razu, kiedy zmieniono perukę na głowie manekina, bardzo się zdenerwował. Prosił go nawet o pozwolenie na poślubienie Mary Lee. Według psychologa Osanki, takie zachowanie, w połączeniu z nakazywaniem swojej partnerce, aby podczas stosunku seksualnego leżała zupełnie nieruchomo, świadczą o rozwijaniu się u niego skłonności do nekrofilii. Zdarzyło się również, że Schiro wykazywał również zainteresowanie zatrudnieniem się w domu pogrzebowym, żeby uprawiać stosunki seksualne ze zwłokami. Seks z umarłymi był jedyną rzeczą, której nigdy dotąd nie próbował i myśl o tym stała się jego obsesją, do tego stopnia przemożną, iż zdaniem Osanki, Schiro miał świadomość, że kolejną swoją ofiarę zamorduje. Jedyną stałą na drodze Schiro do popełnienia aktu skrajnej przemocy była pornografia i korzystanie z niej. To ona napędzała jego obsesję.

Kiedy poznałem Mary, po miesiącu wspólnego życia brałem swoje magazyny z dziewczynami i patrzyłem na nie, kiedy się pieprzyliśmy. Miałem poczucie, że pieprzę dziewczyny ze zdjęć. To było podniecające. Mary chciała patrzeć mi w twarz. Tak naprawdę, to chyba nie podobało się jej to, co robiłem. Magazyny

z dziewczynami bardzo mnie podniecały, zawsze je oglądałem. Pamiętam, że kiedy podnieciłem się oglądaniem magazynów i filmów, nachodziła mnie chęć, żeby kogoś zgwałcić. Zawsze kiedy się [masturbowałem] myślałem o gwałcie i kobietach, które zgwałciłem; rozpamiętywałem, jakie to było podniecające i ból na ich twarzach. Dreszcz emocji, podniecenie²⁷.

Istnienie związku między amoralnym seksem a śmiercią to rzecz, której propagandyści rewolucji seksualnej w żadnym razie uznać nie mogą i nie chcą, ale nie zmienia to faktu, że jest ona rzeczywistością. Tom Schiro przekonał się o tym na własnej skórze. Znany jest także smutny związek między uprawianiem męskiego homoseksualizmu a wysokim wskaźnikiem samobójstw. Trudno tu o dokładne liczby, ale wiadomo, że współczynnik samobójstw w grupie osób aktywnych homoseksualnie, jest około dwadzieścia razy wyższy niż w innych grupach społecznych. W kulturze, w której seks jest niemal wszechobecny, szybko pojawia się obsesyjne zainteresowanie śmiercią. Dla Schira jedynym sposobem zaspokojenia coraz bardziej wynaturzonych, przemożnych seksualnych żądz z czasem stała się śmierć – tylko ona mogła go zadowolić, a jeśli ceną tego miało być pozbawienie życia młodej kobiety, gotów był cenę tę zapłacić i w ten sposób osiągnąć satysfakcję seksualną. Od 1982 roku Schiro przebywa w celi śmierci więzienia stanowego w Michigan City. Nadal masturbuje się dziesięć do dwunastu razy dziennie, teraz bez materiałów pornograficznych, tylko z myślą o martwym ciele kobiety, którą zamordował. Jego życie jest niekończącym się cyklem rozładowywania podniecenia i wyrzutów sumienia – stosownych w przypadku kogoś przebywającego w celi śmierci.

ROZDZIAŁ 20

WASZYNGTON, 1981

W maju 1983 roku Judith Reisman, która niedawno obroniła doktorat z teorii komunikacji i jako pracownik naukowy prowadziła badania na Uniwersytecie Hajfy, była gościem programu telewizyjnego prowadzonego przez Pata Buchanana, tuż po prawicy oraz byłego doradcę prezydenta Nixona. W toku rozmowy Reisman powiedziała, że zawierający oczywisty kontekst seksualny sposób ukazywania dzieci w magazynach takich jak „Playboy” jest przyczyną szerzącego się na ogromną skalę zjawiska seksualnego wykorzystywania dzieci przez młodocianych i dorosłych. Jedną z osób, które okazały daleko idące zainteresowanie stawianymi przez nią tezami, był Alfred Regnery (syn konserwatywnego wydawcy, Henry’ego Regnery’ego), niedawno mianowany szefem Biura Wymiaru Sprawiedliwości dla Nieletnich i Zapobiegania Przeszłości Młodocianych Departamentu Sprawiedliwości Stanów Zjednoczonych (United States Department of Justice’s Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention). OJJDP dysponowało budżetem na badania, a ponieważ Regnery nie chciał dawać dotacji ciągle tym samym beneficjentom, którzy otrzymywali je od jego poprzedników i którzy, jego zdaniem, reprezentowali zdecydowanie lewicową opcję, wydawało się, że oto znalazła się odpowiednia osoba, żeby nadać rozpęd reaganowskiej rewolucji, która wstrząsnęła waszyngtońskimi sferami politycznymi. 24 maja Reisman spotkała się z Regnerym oraz innymi urzędnikami Departamentu Sprawiedliwości, oni zaś zapewnili ją, że są zainteresowani dotowaniem badań, które mogą wykazać „związek przyczynowy między seksualizacją a przemocą wobec dzieci obecną w dominującym nurcie pornografii”. Zastrzegli jednak, że musi znaleźć uczelnię, która będzie zarządzała dotacją. Reisman wspomniała o tym Jackowi Martinowi, właścicielowi domu wydawniczego w Teksasie, który interesował się jej dotychczasowymi osiągnięciami. Martin odparł, że jest przyjacielem Richarda Berendzena, ówczesnego rektora

Uniwersytetu Amerykańskiego (American University). Uważał, że Berendzen będzie zainteresowany realizacją tego projektu na swojej uczelni.

Okazało się, że miał rację. Na początku czerwca 1983 roku Martin zorganizował spotkanie Reisman z doktorem Robertem Norrisem, wicerektorem wspomnianego uniwersytetu, ten zaś oznajmił, że uczelnia jest „raczej bardzo przychylnie” nastawiona do tego, jego zdaniem, istotnego i ważnego projektu, który nieprzypadkowo ma także szansę uzyskania wysokich dotacji rządowych na jego realizację. Norris poinformował też Reisman, że kiedy dotacja zostanie zatwierdzona, może ona liczyć na otrzymanie profesury, a jej dzieci zostaną zwolnione z opłacania czesnego. Potwierdzeniem ustnego oświadczenia Norrisa był oficjalny list datowany na 31 sierpnia 1983 roku, w którym uczelnia zawiadamiła Reisman, że otrzymała tytuł i stanowisko profesora American University. Po okresie, kiedy wszystko układało się jak najlepiej, w sposób wydawałoby się graniczący z cudem, bieg spraw zaczął się komplikować, a sytuacja Reisman pogorszyła się. Jako że była osobą zupełnie niedoświadczoną w wyjątkowo zajadłych politycznych walkach toczonych w sferze, gdzie naukowe ambicje wchodzą w kontakt z rządowymi pieniędzmi, nie była świadoma tego, co się dzieje, a kiedy to do niej dotarło, było już za późno.

Reisman, której panięskie nazwisko brzmiało Judith Ann Gelernter, urodziła się w roku 1935 w Newark w rodzinie niemiecko-rosyjskich komunistów żydowskich o poglądach, predestynujących ich do uczestniczenia w wykładach Aleksandry Kollontaj, które w latach pierwszej wojny światowej wygłaszała ona po przyjeździe do Nowego Jorku. Jednak w przeciwieństwie do Kollontaj, Gelernterowie, którzy zajmowali się handlem owocami morza, dostrzegali wyraźną różnicę między lewicową polityką a wyzwoleniem seksualnym. Reisman opowiada o swojej matce, która codziennie witała ją po powrocie ze szkoły, ojcu, który kochał żonę, oraz o rodzinie, która bez przygotowania zbierała się wokół domowego pianina, żeby śpiewać piosenki z musicali i słuchać ciotki Mary, która odrzuciła propozycję pracy w Metropolitan Opera, śpiewającej żydowskie i amerykańskie pieśni ludowe. Reisman odziedziczyła rodzinny talent muzyczny Gelernterów. Była wokalistką i producentką muzycznych programów telewizji edukacyjnej (PBS), współpracowała także w tej dziedzinie z Milwaukee Public Museum, Cleveland Museum of Art oraz popularnym w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych programem dla dzieci „Captain Kangaroo”.

Reisman potrafiła sprawić, że w jej własnej rodzinie również wszystko układało się jak najlepiej, aż do roku 1966, kiedy jej dziesięcioletnia córeczka Jennie i inne dzieci z sąsiedztwa padły ofiarą molestowania seksualnego ze strony trzynastoletniego chłopca, którego przedwczesne i wynaturzone rozbudzenie seksualne było skutkiem długotrwałego oglądania egzemplarzy „Playboya” z kolekcji należącej do jego ojca. Poszukując pomocy i wsparcia, aby przynajmniej wyjaśnić, co w istocie się stało, Reisman przeprowadziła rozmowę ze swoją ciotką, która powiedziała, że dzieci są „seksualne od urodzenia”. Od koleżanki z Berkeley usłyszała dokładnie to samo i wtedy zaczęła się zastanawiać, skąd wzięły taki pomysł.

Wówczas właśnie Judith Reisman zetknęła się z pracami Alfreda Kinseya. Po raz pierwszy, ale bynajmniej nie ostatni.

23 lipca 1981 roku Reisman wygłosiła referat zatytułowany *The Scientist as a Contributing Agent to Child Sexual Abuse: A Preliminary Study*, w której jako pierwsza od trzydziestu dwóch lat przywołała dane na temat seksualności dzieci, zawarte w tabelach od numeru trzydzieści do trzydzieści cztery, zamieszczonych w poświęconym mężczyznom, pierwszym tomie raportu Kinseya. Reisman postawiła pytanie, w jaki sposób można było uzyskać te informacje, nie popełniając przestępstwa. Wcześniej napisała do Paula Gebharda, współautora wspomnianego wyżej tomu raportu Kinseya, prosząc go o dodatkowe informacje dotyczące danych ze wspomnianych tabel. Gebhard odpisał, że pozyskano je od rodziców, nauczycieli szkolnych, kilku homoseksualistów oraz „części ludzi Kinseya”, którzy wykorzystując „manualne i oralne techniki”, odnotowywali liczbę orgazmów, które, jak twierdzili, potrafili wywołać u dzieci do drugiego roku życia i starszych¹. Na spotkaniu w Jerozolimie obecni byli dosłownie wszyscy liczący się specjaliści i badacze seksualności człowieka, ale reakcją na to, co usłyszeli, było ponure, pełne zaskoczenia milczenie, które przerwał dopiero pewien szwedzki dziennikarz, który głośno dał wyraz zdumieniu, że zgromadzeni na sali eksperci nie mają na ten temat niczego do powiedzenia.

Milczenie to jednak było zrozumiałe. Niemal każdy z obecnych na sali powoływał się na Kinseya jako na swojego mentora, a część osób wiedziała nawet, że w trakcie prowadzonych przez niego badań dopuszczano się przestępstw. Wszyscy doskonale wiedzieli, że badania Kinseya są fundamentem ich „nauki”, czy, inaczej mówiąc, legitymizują wszystkie ich dokonania. Cały ten domek z kart opierał się właśnie na pracach Kinseya. Jeżeli jego osiągnięcia zostałyby zdyskredytowane, zagroziłoby to seksualnemu imperium stworzonemu po jego śmierci, od którego teraz zależał przecież ich codzienny byt. Później, kiedy zaczęto mówić, że Reisman dostała rządowe pieniądze na udowodnienie swych tez i wykazanie związku między wykorzystywaniem dziecięcej seksualności przez Kinseya i robieniem tego samego przez „Playboya”, „Penthouse’a” i „Hustlera”, zdumione milczenie przekształciło się w pełną determinacji, zakulisową akcję. Według Reisman: „Instytut Kinseya potajemnie zagroził Uniwersytetowi Amerykańskiemu wytoczeniem procesu, jeżeli zezwoli na kontynuowanie moich prac”². Reisman ujawniła ten oraz inne fakty, kiedy podjęła starania, żeby pozwać Instytut Kinseya o zniesławienie i zeznawała przeciwko June Reinish, ówczesnej szefowej Instytutu. Nieświadoma kroków, jakie podjęto przeciwko niej, krótko po otrzymaniu dotacji zauważyła, że są kłopoty z jej rzeczywistym wypłaceniem. 22 sierpnia 1983 roku Pamela Swin, dyrektor ds. badań i rozwoju w OJJDP napisała do Regnery’ego, informując go, że projekt Reisman sprowadza się do ograniczonego przeglądu literatury badawczej i OJJDP może to zrobić kosztem czterdziestu do sześćdziesięciu tysięcy dolarów. Od lipca do grudnia 1983 roku Robert Heck, nadzorujący projekt Reisman z ramienia OJJDP, kilkakrotnie mówił jej, że napotyka na dziwne biurokratyczne utrudnienia. Aby przyspieszyć wypłacenie dotacji, Heck

usunął z dokumentacji wszelkie wzmianki o „Playboyu”, „Penthouse” i „Hustlerze” oraz wszystkie sugestie, że magazyny te mogą przyczyniać się do molestowania dzieci albo popełniania przestępstw przez młodocianych. Zrobił to, chociaż informacje, które usunął, były przecież częścią pierwotnych założeń jej badań, na podstawie których przyznano dotację. Wreszcie 22 grudnia 1983 roku Reisman dowiedziała się, że Kongres zatwierdził dotację na badania, których tematem miała być: „Rola pornografii i obecność przemocy w mediach a przemoc w rodzinie, molestowanie i wykorzystywanie seksualne nieletnich oraz przestępczość młodocianych”. Wysokość dotacji wynosiła 798 531 dolarów.

Po zatwierdzeniu dotacji, 28 grudnia 1983 roku Reisman spotkała się ze Stanleyem Matelski, szefem Działu Umów AU i dowiedziała się, że uczelnia waha się, czy powinna zgodzić się pełnić w tej sprawie rolę instytucji sponsorującej. „Nie wiemy, czy chcemy wejść w ten grant. Nie jesteśmy pewni, czy się pod nim podpisać”. Zapytany o powód nagłej zmiany postawy, gdyż przecież w czerwcu uczelnia entuzjastycznie odniosła się do jej propozycji, Matelski odparł, że dziennikarz Jack Anderson zadzwonił na AU, wypytywał o dotację i najwyraźniej nosił się z zamiarem napisania nieprzychylnego artykułu na temat projektu. W rezultacie, doktor Anita Gottlieb, szefowa działu *public relations* Uniwersytetu Amerykańskiego, a niegdyś współpracowniczka Andersona, zaleciła, żeby AU zrezygnował z grantu, gdyż uczelnia powinna unikać negatywnego rozgłosu. Odnosząc się do kwestii spodziewanego negatywnego rozgłosu, Matelski dał do zrozumienia, że pewna wysoko postawiona osoba z AU popiera sugestię, aby zrezygnować z przyjęcia dotacji.

Mniej więcej w tym samym czasie, w sprawę wmieszał się także szef personelu kongresmana Ike'a Andrewsa (NC), który zadzwonił na AU i oznajmił, że projekt Reisman jest „nielegalny”. James Wootton, zastępca dyrektora OJJDP, powiedział później, że Judith Reisman była po prostu pionkiem w grze prowadzonej przez ludzi, którym zależało na tym, żeby się pozbyć Regnery'ego, który, ich zdaniem, miał nazbyt konserwatywne poglądy; jednak gwałtowność i siła tego ataku wskazuje, że w grę wchodziło coś więcej niż stanowisko jednej z osób mianowanej z politycznego klucza. Stawką była w istocie wiarygodność wychowania seksualnego oraz przemysłu pornograficznego, albowiem ich istnienie opierało się na koncepcjach Kinseya, których słuszność teraz zakwestionowano.

Metoda ataku sprowadzała się do przedstawienia dotacji dla Reisman jako wyrzucania w błoto pieniędzy podatników, to bowiem mogło zdyskredytować projekt w oczach konserwatystów, którzy przychylnie przyjmowali to, co Reisman miała do powiedzenia na temat skutków pornografii. 6 lutego Jack Anderson spełnił swoją groźbę i napisał artykuł, który ukazał się w „Washington Post”, a następnie został przedrukowany przez gazety w całym kraju. Projekt Reisman nazwał „jeszcze jedną intrygą, którą czuć na odległość nauką voodoo”. 20 lutego 1984 roku w „USA Today” ukazał się artykuł odwołujący się do przeprowadzonego 19 stycznia wywiadu z Raleyem, który powiedział: „Nie widziałem równie źle przydzielonego grantu ani bardziej nieodpowiedzialnie przygotowanego wniosku”. Jeśli wziąć pod uwagę miliardy dolarów, które rząd do tej pory utopił z politycznego klucza we wszelkich możliwych

a niepotrzebnych projektach badawczych, agresywne słowa Raleya to coś więcej niż zwykła przesada. Najwyraźniej gra toczyła się o naprawdę wysoką stawkę i nie była nią, niewielka z punktu widzenia budżetu, kwota ośmiuset tysięcy dolarów.

Zlecenie wypłaty dotacji wystawiono ostatecznie 10 lutego, ale nie był to koniec kłopotów Reisman. Medialne ataki zachęciły i ośmieliły Raleya, który na 11 kwietnia 1984 wyznaczył posiedzenie podkomisji mającej zbadać sprawę grantu dla Reisman i przeprowadzić przesłuchania świadków. Ponieważ pieniądze te otrzymał Uniwersytet Amerykański, Reisman, za każdym razem, kiedy zwracała się o pomoc administracyjną do działu obsługi dotacji, napotykała ciągle biurokratyczne bariery, a wszystkie formalności przedłużały się w nieskończoność. Jej starania, aby porozmawiać o tym z rektorem Berendzenem spaliły na panewce, gdyż 16 maja dziekan Frank Turaj zawiadomił ją, że odtąd wszelkie kontakty z rektorem będzie utrzymywała za jego pośrednictwem. Mniej więcej w tym samym czasie Myra Sadker, która podpisała list mianujący Reisman profesorem, zrezygnowała z pracy, a na jej miejsce przyszedł nowy dziekan, David Sansbury i podczas pierwszej swojej wizyty w gabinecie Reisman oznajmił, że jego zdaniem wyniki jej badań mogą zostać wykorzystane dla ograniczenia wolności zagwarantowanych przez Pierwszą Poprawkę.

Magazyny erotyczne otwarcie ruszyły teraz do ataku. W lipcu 1984 roku „Playboy” zaatakował Reisman: *Tłuste granty i brudna polityka: paranoja Reagana na punkcie pornografii*. W sierpniowym numerze projekt Reisman nazwano *Programem cenzury Wielkiego Brata*. Miesiąc później Larry Flynt, przebywający wówczas w areszcie z oskarżenia o obrazę moralności, zamieścił również agresywny tekst w „Hustlerze”. Gazety, takie jak „Atlanta Journal” i „USA Today” postąpiły podobnie, tak samo zresztą jak „The Monitor”, organ Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego.

Krótko po opublikowaniu w „Playboyu” wspomnianego artykułu, senatorowie Arlen Specter, Howard Metzenbaum oraz Edward Kennedy przeprowadzili przesłuchania w sprawie grantu dla Reisman i przesłuchali w tej sprawie nie tylko ją samą, ale też Richarda Berendzena, dziekana AU Franka Turaja, Alfreda Regnery’ego, Jamesa Woottona, Roberta Hecka i Pamelę Swain z OJJDP. Ludzie z zespołu Reisman, którzy już pracowali pod presją terminów, byli nękami i zastraszeni, Reisman zaś zagrożono poważnymi konsekwencjami, jeżeli natychmiast nie stawi się przed komisją. W trakcie owych przesłuchań, Specter zadawał niedopuszczalne z punktu widzenia procedur pytania sugerujące oczekiwaną odpowiedź, na przykład: „Czy w konsekwencji prowadzonego postępowania nosi się pani z zamiarem odstąpienia od realizacji projektu?”. Zażądał również przedstawienia mu próbki dziecięcej pornografii, a kiedy Reisman pokazała senatorowi komiks „Chester the Molester”*, Spencer, zupełnie ignorując jego tytuł, stwierdził, że

* Komiks ten przez kilka lat był publikowany w „Hustlerze”. Tytułowy Chester molestuje seksualnie dzieci. Określenie „Chester the Molester” przeszło do języka potocznego i oznacza osobę odrażającą z wyglądu, molestującą dzieci, ale też pozera i dziwaka, który lubi zaczepiać małe dzieci (przyp. tłum.).

w komiksie nie ma żadnych przykładów molestowania. Znamienne, że kilka lat później ten sam komiks włączono do dowodów w procesie jego autora Daine'a Tinsleya, który został oskarżony, a następnie skazany za molestowanie seksualne własnej małoletniej córki.

Według Sysan Trento, „nikt nie pomógł Reisman przygotować się do przesłuchań”. W rezultacie stanęła przed komisją nieświadoma jej rzeczywistego celu, którym, zdaniem Trento, było lansowanie się w prasie wchodzących w jej skład polityków. O jaką konkretnie prasę chodziło i po czyjej stronie w tej sprawie opowiedziała się prasa, tego już Trento nie mówi. Później, kiedy Reisman dowiedziała się, że Howard Metzenbaum udzielił wywiadu magazynowi „Penthouse”, uznała, że powinna wtedy powołać się na konflikt interesów i odmówić stawienia się przed komisją.

Berendzen, rektor AU, na przesłuchaniach przed podkomisją niechętnie ale jednak bronił Reisman, powołując się na wolność i swobodę naukowych dociekań, kiedy jednak wrócił na UA, na uczelni podjęto działania zmierzające do utracenia projektu, a przynajmniej dokonania w nim radykalnych zmian. Gdy tylko AU potwierdziła odebranie grantu, Komisja ds. Etyki zażądała od Reisman, żeby w swoich badaniach, prowadzonych za pieniądze z dotacji nie recenzowała ani w żaden sposób nie nawiązywała i nie odnosiła się do prac Kinseya. 10 września Myra Sadker i Frank Turaj spotkali się z Reisman i przedstawili jej nowy plan organizacyjny projektu, który dawał Sadker całkowitą kontrolę nad jego realizacją. Sadker nazwano w nim „dyrektorem ds. badań” oraz „pierwszym autorem” projektu. Reisman nie zgodziła się na to i zagroziła im wytoczeniem procesu. 9 października wicerektor Milton Greenberg spotkał się z Reisman i poinformował ją, że uczelnia z dużą niechęcią zajmuje się przydzielonym jej grantem. Oprócz tego powiedział wprost, że jego zdaniem nie ma żadnego dowodu na to, iż to, co można zobaczyć na stronicach „Playboya”, „Penthouse'a” i „Hustlera” ma jakikolwiek wpływ na ludzkie zachowania. „Wszyscy pani koledzy czytają te magazyny, bez względu na to, co pani ustali, nikt pani nie posłucha” – powiedział Greenberg.

Ataki ze strony „Playboya” oraz „Hustlera” przyniosły wymierny skutek: dotacja dla Reisman została obcięta do wysokości dwustu tysięcy dolarów, ale to nie zadowoliło krytykujących sam fakt jej przyznania. 10 grudnia 1984 roku upowszechniono tę oto wypowiedź Raleya, która znalazła się w artykule United Press International: „zakres tego projektu powinien zostać zmniejszony rok temu, powinno się go zredukować do zera”. W 1985 roku, krótko po odejściu ze stanowiska szefa personelu obsługi podkomisji, Raley napisał wyjątkowo napastliwy artykuł zatytułowany *Reisman's \$734 000 Thrill*, w którym zaatakował Reisman. Opublikował go „Penthouse” w numerze z listopada 1986 roku, a towarzyszyły mu rysunki krytykowane przez Reisman.

W tym samym czasie nie słaby ataki prasowe, którym początek dał artykuł zamieszczony na pierwszej stronie „Washington Post” 3 maja 1985. Tym razem, pod płaszczykiem finansowej odpowiedzialności kontynuowano kampanię, która wcześniej doprowadziła do ocenzurowania projektu, lecz nie do cofnięcia

dotacji. Prasa robiła wszystko, żeby jeszcze przed ich ukończeniem, całkowicie zdyskredytować wyniki badań prowadzonych przez Reisman. Na pierwszy rzut oka mogło wydawać się, że reakcja ta jest rażąco niewspółmierna do przyczyny, która ją wywołała, później jednak okazało się, że administracja Reagana zamierza przedsięwziąć własne, zakrojone na szeroką skalę działania przeciwko pornografii i w tym kontekście atak na Reisman uznać można za uderzenie wyprzedzające, wymierzone w inicjatywę, która dopiero pojawiła się na horyzoncie wydarzeń. Celem ataków mediów było ośmieszenie lub zbagatelizowanie zajmowania się pornografią i przedstawienie takich przedsięwzięć jako marnowania pieniędzy podatników. 13 maja w magazynie „Time” przytoczono słowa Raley’a: „Nie potrzeba żadnych badań, żeby stwierdzić, że dziecięca pornografia jest złem. Robiąc coś w tej sprawie, możemy skorzystać z określonej pomocy”³. Raley nie powiedział jednak, że Reisman zajmuje się dokumentowaniem wykorzystywania dzieci w trzech największych pismach erotycznych – „Playboy”, „Penthouse” i „Hustlerze” – i bardzo wątpliwe jest, żeby chciał skorzystać z jakiegokolwiek pomocy w atakowaniu ich, zwłaszcza odkąd jeden z jego artykułów opublikował „Penthouse”. W tym kontekście przyczyna tak zachowawczej postawy staje się oczywista.

20 maja 1985 roku nowo mianowany prokurator generalny Edwin Meese zwołał w Departamencie Sprawiedliwości w Waszyngtonie konferencję prasową i przedstawił skład osobowy Komisji ds. Pornografii przy Prokuratorze Generalnym. Powołano ją rok po podpisaniu przez prezydenta Reagana Ustawy o Ochronie Dzieci (1984). Meese oznajmił, że „prezydent wyraził takie życzenie w związku z licznymi zarzutami i skargami sformułowanymi wobec pornografii, odnotowywane w całym kraju. Celem komisji jest ocena wpływu, jaki pornografia wywarła na społeczeństwo w ciągu minionych piętnastu lat, zwłaszcza w kontekście treści odnoszących się do przemocy oraz upowszechnienia się pornografii w innych mediach, takich jak kasecja wideo, telefon a nawet komputer”. Celem Komisji Meese’a było także „rozpoznanie natury, stopnia upowszechnienia i wpływu pornografii na społeczeństwo w Stanach Zjednoczonych oraz przedstawienie prokuratorowi generalnemu konkretnych wskazówek dotyczących skuteczniejszych, zgodnych z konstytucyjnymi gwarancjami, sposobów ograniczania rozpowszechniania się pornografii”. W zakres zainteresowań komisji wchodziło również „zapoznanie się z dostępnymi, empirycznymi i naukowymi dowodami dotyczącymi związku między dostępem do materiałów pornograficznych a zachowaniami antyspołecznymi oraz wpływem produkowania i upowszechniania dziecięcej oraz dorosłej pornografii na dzieci”. Ponieważ wydawało się to nawiązywać do projektu Reisman, nagle stało się jasne, dlaczego w sprawie przydziału jednego grantu podniesiono aż taką wrzawę. W roku 1985 seksualny permisywizm towarzyszący upowszechnianiu się pornografii był już na tyle ugruntowany, że przeciętny obywatel był przeciwny tylko pornografii dziecięcej. I dlatego, jeżeli miało dojść do postawienia tamy szerzeniu się pornografii, to tylko na fali sprzeciwu wywołanej seksualnym wykorzystywaniem dzieci. Komisja zakończyła prace rok po pierwszym posiedzeniu, które zorganizowano w Chicago 24 i 25 lipca 1985 roku.

Kilkanaście dni po ogłoszeniu przez prokuratora generalnego Meese'a decyzji o powołaniu komisji, rektor AU Greenberg wezwał Reisman do swego biura i oznajmił jej, że po 30 listopada 1985 roku w żadnym razie nie uzyska ona dalszej zgody na kontynuowanie prac, na które otrzymała dotację. Poformował ją także, że sprzęt firmy Xerox zostanie jej odebrany; może z niego korzystać najdalej do 27 listopada. 29 października Reisman dowiedziała się, że ostateczny termin ukończenia projektu został skrócony i przypada teraz dwa tygodnie wcześniej niż ten, który w maju wyznaczył jej Greenberg.

Ostatecznie, mimo zmiany terminu, konfliktów oraz wewnętrznych podziałów, jakie w wyniku zewnętrznych i wewnętrznych nacisków pojawiły się w gronie współpracujących z nią osób, Reisman pod koniec roku przygotowała projekt końcowego sprawozdania. Tuż po jego złożeniu zmuszono ją do odejścia z AU, ale oddany przez nią dokument został na uczelni, gdzie jej pracownicy dokonali jego „redakcji” i dopiero wtedy przesłali dalej w celu dodania w nim komentarzy, poprawek i uzupełnień. Zamiast dokonać redakcji złożonego przez Reisman dokumentu, UA przez dziewięć miesięcy pisała sprawozdanie *de facto* od nowa. Wersja autorstwa AU wraz z uwagami krytycznymi została następnie przesłana do Departamentu Sprawiedliwości, gdzie Verne Spiers, nowy dyrektor OJJDP, nie zwlekał z ogłoszeniem, że dostarczone opracowanie zostało odrzucone, ponieważ zawiera liczne i poważne wady. Reisman, która dzięki temu na dziewięć tygodni odzyskała dostęp do swego sprawozdania, rozpoczęła benedyktyńską pracę polegającą na przeczytaniu i poprawieniu liczącego tysiąc sześćset stron sprawozdania, ponownie wprowadzając do niego to, co AU z tekstu usunął.

Było to zadanie przekraczające możliwości jednego człowieka, ale wieloletni Jerry Falwell, który dowiedział się, w jakiej sytuacji została postawiona Reisman, spowodował, że poleciała do Lynchburga, gdzie zapewniono jej pomoc sekretarek i grafika. Ponieważ AU uniemożliwił Reisman dostęp do dysków jej komputerów oraz innych zgromadzonych danych, przez dziewięć tygodni porównywano ze sobą oryginalne sprawozdanie, które złożyła Reisman, z jego zmienioną wersją stworzoną na AU. Wszystkie dane pracowicie i drobiazgowo sprawdzono, odtworzono i wprowadzono ponownie, a cały dokument napisano od nowa. Mimo że Reisman uzyskała z AU obietnicę, że wszystkie zebrane przez nią materiały nie później niż do 21 stycznia 1986 roku zostaną przesłane powołanej przez prokuratora generalnego komisji ds. pornografii, nigdy ich tam nie dostarczono.

W styczniu 1986 roku, niedługo po zmuszeniu Reisman do rezygnacji ze stanowiska na American University, dziekanem Wydziału Komunikacji AU został mianowany Sanford Ungar, dziennikarz pracujący w publicznym radiu. Ungar uzyskał dyplom w innej specjalizacji, co sprawiło, że kiedy Reisman dowiedziała się o tej nominacji, wydało się jej to nieco dziwne. Jej powód wyszedł na jaw, kiedy tego samego lata Ungar wystąpił w roli rzecznika organizacji Amerykanie na rzecz Swobód Konstytucyjnych (Americans for Constitutional Freedom), grupy lobbingowej, którą Koalicja Medialna – czyli przemysł masturbacyjny – stworzyła do walki z Komisją Meese'a. Reisman twierdzi, że mianowanie to było częścią

umowy zawartej z bogatymi potencjalnymi donatorami, którzy mieli wyłożyć pieniądze na Szkołę Komunikacji Uniwersytetu Amerykańskiego. Latem 1986 roku Ungar wystąpił w programie informacyjnym McNeilla i Lehrera jako przedstawiciel ACF i przedstawił tę organizację jako przedsięwzięcie „firm i osób prywatnych zatroskanych niektórymi konsekwencjami działalności Komisji ds. Pornografii... zaniepokojonych wzniesaniem tego rodzaju hysterii, jaką jest obecna wrzawa wokół pornografii, oraz próbami zastraszania ludzi, żeby usunęli całkowicie legalne materiały ze sklepów, bibliotek, sal lekcyjnych”⁴.

Właśnie wtedy, kiedy Ungar został mianowany dziekanem na AU, 21 stycznia 1986 roku przed Komisją Meese’a zeznawała Linda Boreman. Opowiedziała, że podczas kręcenia *Głębokiego gardła* była kopana i bita, a Chuck Traynor zmuszał ją do uprawiania prostytucji. Przemysł masturbacyjny, rozumiejąc zapewne, jak porażające wrażenie może wywrzeć na ludziach treść zeznań Boreman, tydzień wcześniej przeprowadził uderzenie wyprzedzające. 16 stycznia 1986 roku Betty Friedan i inne prominentne osoby zorganizowały konferencję prasową, której celem było w istocie upowszechnienie pamfletu zatytułowanego *Komisja Meese’a zdemaskowana: raport Krajowej Koalicji Przeciw Cenzurze*. Oprócz Friedan byli tam obecni Kurt Vonnegut, Collen Dewhurst, który został później szefem Krajowego Funduszu na rzecz Sztuki, oraz Harriet Pilpel z ACLU, która zrobiła karierę na bronieniu Kinseya, wtedy od dawna już leżącego w grobie, i która zagroziła Patowi Buchananowi wytoczeniem procesu za napisanie przez niego artykułu poświęconego zdemaskowaniu przez Reisman zmarłego seksuologa. Friedan, która zawsze przedstawiała siebie samą jako osobę wrażliwą na potrzeby kobiet i temu właśnie zawdzięczała swoją pozycję, nie tylko pominęła milczeniem zeznania kobiet, których losy były podobne do tragicznych losów Lindy Boreman, ale zarzuciła im, że są zdrązdzyniami własnej płci, gdyż kolaborują z administracją Reagana w ogóle, a z prokuratorem generalnym Meese’em w szczególności. Ignorując zeznania tych kobiet, poniżanych i fizycznie maltretowanych w inspirowanych pornografią seksualnych eksperymentach, przeszła samą siebie, stwierdziła bowiem, że „ukrócanie pornografii jest wyjątkowo niebezpieczne dla kobiet”⁵.

Na podstawie czego wygłosiła takie stwierdzenie, tego oczywiście nie wyjaśniła. Nie znaczy to jednak, aby pani Friedan deklarowała, że lubi pornografię. „Uważam, że nader często... jest bardzo nudna, ale uznaję prawo innych, którzy wybrali ten sposób osiągnięcia podniecenia” – nawet jeżeli, co w tamtym czasie jasno wynikało z drogi rozwoju pornografii, zaspokojenie tych zachcianek musiało łączyć się z maltretowaniem i śmiercią kobiet. „Wie pan” – mówiła dalej Friedan – „istnieje pornografia, która niewątpliwie upadła kobiety. Upadła też mężczyźni i upadła seks. Szczególnie godna ubolewania jest pornografia popychająca do przemocy. Jednak te same siły, które chcą ograniczenia pornografii, nie robią niczego, żeby ograniczyć dostęp do broni palnej”⁶.

W wypowiedzi Friedan w sprawie broni palnej zawarty jest błąd logiczny, gdyż zarówno Komisja Meese’a, jak i owe nieszczęsne kobiety, które składały przed nią zeznania, rozumieli (kobiety boleśnie się o tym przekonaly), że pornografia

zawsze wywołuje niestabilność psychiki, która z czasem się pogłębia; zaczyna się od amoralnego seksu, a kończy na byciu maltretowanym, bywa też, że finałem tej drogi jest śmierć. Friedan stwierdziła w swoim wystąpieniu, że „największą nieprzyzwoitością w Ameryce jest mordercza przemoc”, ale nie zająknęła się nawet o tym, że w roku 1986 dowody jednoznacznie wskazujące na to, że owa mordercza przemoc wypływa z libido, z którego zdjęto ograniczenia wynikające z zasad moralności, były dostępne dla każdego; istniały w postaci świadectw, tych właśnie, które oświadczenie Friedan miało „przykryć” i wyciszyć. Oto co przed Komisją Meese'a powiedziała jedna z kobiet, której udało się wyzwolić od przymusowej prostytucji:

Sutener wszystkim nam robił zdjęcia pornograficzne. Filmował, jak uprawiamy z nim seks, a gdy nas brutalnie bił, nagrywał nasze krzyki i błagania. Bywało, że groził nam śmiercią. Później wykorzystywał te nagrania, żeby nas upokarzać i w naszej obecności puszczał je swoim przyjaciołom, żeby się podniecać i zastraszać nas oraz inne kobiety, które sprowadzał do domu.

W roku 1985 do świadomości społecznej zaczęła docierać prawda o aktach przemocy i osobistych tragediach spowodowanych dwudziestoma latami seksualnego wyzwolenia i niemal trzydziestoletnim okresem obowiązywania złagodzonych przepisów dotyczących obrazy moralności, kiedy zaś stało się oczywiste, że pornografia nie jest wykroczeniem niepociągającym za sobą żadnych ofiar, ludzie uznali, że czas coś z tym zrobić. 10 kwietnia 1986 roku prezes Southland Corporation, firmy, do której należało cztery i pół tysiąca sklepów 7-Eleven w całym kraju, oznajmił, że odtąd w ich placówkach nie będzie można kupić czasopism „Playboy”, „Penthouse” i „Forum”. W liście, w którym o tym poinformował, zostało również jasno powiedziane, że o podjęciu takiej decyzji przez Southland po części zdecydował „Raport Judith Reisman przedstawiony podczas jej przesłuchania przed Komisją dotyczący pornografii dziecięcej”. Jej zeznanie dotyczące „Wizerunków dzieci, przestępstw i przemocy w «Playboyu», «Penthouse» i «Hustlerze»” zostało przedstawione komisji 12 listopada 1985 roku, na dwa tygodnie przed zmuszeniem jej do odejścia z AU. Oświadczenie firmy Southland wywołało tak szeroki odzew społeczny, że inne sieci handlowe, a także małe sklepy rodzinne poszły za jej przykładem i deklarowały, że odtąd nie będzie w ich ofercie ani „Playboya”, ani innych czasopism erotycznych.

Cztery dni po wydaniu tego oświadczenia, Reisman wezwano do biura Jennifer Murphy, gdzie dowiedziała się, że uniwersytet jest poważnie zatroskany listem Southland Corporation. AU od listopada redagował sprawozdanie Reisman bez jej udziału i Murphy martwiła się, w jaki sposób może zostać wykorzystana ta informacja. Było już oczywiste, że Reisman i Komisja Meese'a stanowią poważne zagrożenie dla zysków przemysłu masturbacyjnego. Uznał on, że konferencje prasowe z udziałem Betty Friedan na pewno mu nie zaradzą. Trzeba było podjąć o wiele szersze i bardziej skoordynowane działania. Koalicja medialna potrzebowała wsparcia w organizowaniu powszechnego sprzeciwu wobec prac komisji Me-

ese'a, w którym powinny uczestniczyć grupy nacisku zdolne skupić na sobie uwagę mediów i odwrócić ją od ustaleń Reisman oraz wstrząsających świadectw ludzi, takich jak Linda Boreman. Nowa strategia zakładała nawiązanie bezpośrednich kontaktów z decydentami i wywieranie na nich wpływu „przyjacielską” perswazją.

16 maja 1986 roku Playboy Enterprises wystąpiło do sądu federalnego z pozwem przeciwko prokuratorowi generalnemu i członkom prokuratorской komisji ds. pornografii. W lipcu 1986 roku w piśmie „Esquire” ukazał się artykuł Sanforda Ungara, w którym autor zaatakował Komisję Meese'a. Ungar napisał, że Meese jest małomiasteczkowym rotarianinem, który pogubił się w meandrach waszyngtońskiej polityki. Co więcej, zarzucił Meese'emu, że stara się przypodobać tym samym ludziom, którzy pogardzają jego przekonaniem. Po odejściu z publicznego radia, Ungar został szefem działu *public relations* w waszyngtońskiej agencji lobbingowej Gray and Co. Meese i jego żona Ursula byli blisko zaprzyjaźnieni z rektorem AU Berendzenem oraz Bobem Grayem, prezesem wspomnianej już waszyngtońskiej agencji *public relations*. Przemysł masturbacyjny w obliczu zagrożenia zwrócił się właśnie do Gray and Co.

Na kontrofensywę nie trzeba było długo czekać. 30 maja 1986 roku Alfred Regnery zrezygnował ze stanowiska szefa OJJDP. 5 czerwca 1986 roku, niecałe dwa miesiące od złożenia przez Southland Corporation deklaracji, że w sklepach sieci 7-Eleven nie będzie się sprzedawało czasopism erotycznych, Steve Johnson z agencji Gray and Co. napisał list do Johna M. Harringtona, wiceprzewodniczącego Council for Periodical Distributors Associations, dziękując mu za udział w ubiegłotygodniowym spotkaniu. W zebraniu, o którym mowa, uczestniczyli też współpracujący z Gray and Co. Frank Mankiewicz i Ray Argyle. Johnson i Harrington omówili problemy, które już powstały lub pojawiają się w rezultacie zaleceń Komisji Meese'a, która swój raport końcowy miała przedstawić przed upływem miesiąca, oraz bieżącą i długofalową strategię, jaką należało przyjąć w celu zdyskredytowania prac komisji. Przemysł wydawniczy powołał *ad hoc* komisję nazwaną Koalicją Medialną, której zadaniem było torpedowanie starań i prac Komisji Meese'a. Lista członków Koalicji Medialnej to prawdziwe „who's who” przemysłu wydawniczego. Znalazły się na niej: American Booksellers Association, Association of American Publishers, Council of Periodical Distributors, International Periodical Distributors Association oraz National Coalition of College Stores. Oznaczało to, że część z tych organizacji ma bezpośredni interes w sprzedaży pornografii. Jest o tym wzmianka w liście Johnsona, który napisał, że interesy finansowe Koalicji Medialnej należy ukryć poprzez skierowanie uwagi opinii publicznej na kwestie związane z Pierwszą Poprawką. Okazało się, że nie będzie to łatwe ani tanie, gdyż, omawiając koszty takiego przedsięwzięcia, Johnson oszacował je wstępnie na siedemdziesiąt pięć tysięcy dolarów miesięcznie. Warto także pamiętać, że agencja Gray and Co. była tylko jedną z kilku agencji PR, z których usług korzystała Koalicja Medialna.

To samo ugrupowanie – we współpracy z prawnikiem ACLU Michaelem Bambergerem i wspólnie z fundacją Freedom to Read, ACLU, Association of American University Presses, NYCLU oraz wydawnictwem St. Martin's Press, w którym

później ukazała się apologia pornografii pióra Wendy McElroy zatytułowana XXX – wystąpiło w roli *amicus curie*, sporządzając opinię przychylną dla Paula Iry Ferbera, który w roku 1981 stawał przed sądem oskarżony o rozpowszechnianie dziecięcej pornografii. Te same organizacje, z Bambergerem jako swym reprezentantem, wytoczyły proces miastu Indianapolis, ponieważ uchwaliło ono przyjęcie przepisów, których autorką była feministka Catherine Mackinnon, stanowiące, że pornografia jest dyskryminacją seksualną.

Johnson stwierdza wyraźnie, że skuteczność działań Koalicji Medialnej jest ograniczona przez fakt postrzegania jej jako grupy występującej w obronie własnych interesów finansowych. Zdaniem Johnsona, „stworzenie... szerokiego frontu nacisku oraz powołanie jego krajowego rzecznika przyczyniłoby się do rozproszenia wrażenia, że przeciwnicy istnienia Komisji chronią własne interesy finansowe, bądź są nastawieni «pro pornograficznie»”. Johnson zaproponował, aby Koalicja Medialna wyznaczyła swoim „rzecznikiem krajowym [osobę] niemającą bezpośrednich związków z przemysłem wydawniczym”, ponieważ „pomogłoby to osobom opiniotwórczym, decydentom oraz opinii publicznej w zrozumieniu, że w istocie nie chodzi tutaj o pornografię, ale o swobody gwarantowane przez Pierwszą Poprawkę”.

W skład ugrupowania pod kierownictwem bezstronnego „rzecznika”, „weszliby naukowcy, działacze ruchu praw obywatelskich, przywódcy religijni, liderzy lokalni oraz przywódcy społeczni, politycy, osoby zarządzające firmami i fundacjami, autorzy i wydawcy, felietoniści, komentatorzy i ludzie show biznesu. Grupa ta mogłaby przyjąć nazwę «Amerykanie na rzecz Prawa do Czytania», lub «Amerykanie na rzecz Konstytucyjnej Wolności»”. William Buckley napisał później, że agencja Gray and Co. zadzwoniła do niego w sprawie sporu wokół pornografii, dając do zrozumienia, że powyższe plany zaczęto już wcielać w życie. Ostatecznie koalicja medialna zdecydowała, że nowe ugrupowanie powinno nosić nazwę „Amerykanie na rzecz Konstytucyjnej Wolności”. Zdaniem Susan Trento, organizacja ta była „marionetkową grupą lobbingsową, jedną z zakamuflowanych inicjatyw, w organizowaniu których celowała Gray and Co.”⁸.

Według Johnsona, plan Gray and Co. polegał na przyjęciu następującej strategii: przede wszystkim należało zaprzeczać, że pornografia w „jakikolwiek sposób stanowi przyczynę zachowań agresywnych i przestępczych”, co było przecieź istotą świadectw kobiet składanych przed Komisją Meese'a. Wysyp książek pisanych przez lesbijki i feministki (szczegółowo sprawę tę omawiam później), który nastąpił w latach dziewięćdziesiątych, był rozwinięciem tej właśnie strategii, realizowanej na koszt tego samego przemysłu, który firmie Gray and Co. płacił siedemdziesiąt pięć tysięcy dolarów miesięcznie za dyskredytowanie Reisman i Komisji Meese'a. W latach dziewięćdziesiątych do propagowania tezy, że pornografia jest nieszkodliwa, przemysł ów przestał wykorzystywać agencje *public relations*, a zamiast tego zaczął płacić kobietom za pisanie książek, w których głosiły, że pornografia pomogła im uzyskać seksualną niezależność, gdyż do tego, żeby osiągać orgazm, mężczyźni nie byli im już niezbędni. Innym aspektem

kampanii Gray and Co. wymierzonej w Komisję Meese'a było głoszenie tezy, że pornografia „odwraca naszą uwagę od rzeczywistych problemów ekonomicznych i społecznych”, a oprócz tego forsowanie opinii, że Komisja Meese'a jest „sterowana przez grupę ekstremistów religijnych, których taktyka i cele w oczywisty sposób nie są reprezentatywne dla głównego nurtu opinii publicznej”.

Oprócz prowadzenia kampanii *public relations*, którą kierować miał Frank Mankiewicz, Johnson zaproponował w swoim liście, aby za pośrednictwem agencji Gray and Co., oraz jej najważniejszego lobbysty, Gary Hymela, który był „głównym doradcą przewodniczącego Kongresu, Thomasa P. O'Neilla” i w związku z tym dzięki swej „wiedzy i kontaktom w parlamencie miał dostęp do procesu podejmowania decyzji ustawodawczych oraz administracyjnych”, podjąć starania zmierzające do wywierania bezpośredniego wpływu na prawodawców. W końcowym fragmencie listu, który uznać można za jawnie niemądry lub brutalnie cyniczny, Johnson zapewnia Harringtona, że lobbysci z Gray and Co. „nawykli do współpracy z personelem naszego działu *public relations* w organizowaniu na rzecz naszych klientów ogólnokrajowych kampanii oddolnego lobbingu”.

Celem takiej kampanii jest stworzenie wrażenia szerokiego „oddolnego” poparcia, a przecież Johnson sam przyznaje w tym samym liście, że „ustalenia oraz zalecenia Komisji [Meese'a] najprawdopodobniej znajdą szeroką akceptację społeczną”. W społeczeństwie, które mieni się być demokratycznym, najważniejsze było, aby finansowe interesy osób i instytucji czerpiących zyski z manipulowania seksualnością ukryć za fasadą „oddolnego” poparcia. Kłamstwo to nieodłączny element tego rodzaju manipulacji, bez niego nie może się ona udać.

List Johnsona dobrze ukazywał sposób działania systemu politycznego w Stanach Zjednoczonych, ale oprócz tego mówił też o tym, jak w ramach tego systemu funkcjonuje skomercjalizowane pożądanie seksualne. Istotą republiki jest oddanie sprawie dobra wspólnego. Istotą imperium jest władza – władza, której nie sprawuje naród, lecz jedna z frakcji nad inną. Podstawą istnienia republiki jest cnota, fundamentem imperium jest żądza. Imperium to politycznie zorganizowana pożądlivość. Każda z frakcji stara się wykorzystać potęgę państwa dla zaspokojenia własnych pożądań. W miarę jak politycy kolejno zaczynają gonić za pieniędzmi, żeby zapewnić sobie mandat lub reelekcję, o porządku państwa zaczynają decydować ci, którzy mogą zapłacić najwięcej. To oni kontrolują pożądaniami. Tak więc, aby zapewnić sobie pozostanie u władzy, podsycają nieposkromioną pożądlivość w przekonaniu, że ostateczny rezultat działań, które w istocie są transakcjami finansowymi, będzie dla nich korzystny. Wilhelm Reich uważał, że jedynie socjalizm zapewnia seksualną wolność, a nieograniczona wolność seksualna prowadzi do socjalizmu. Okazało się, że się mylił. Kapitalizm o wiele lepiej sprawdził się w wykorzystywaniu seksualnej pożądlivości, a system polityczny, który stworzył, jest o wiele skuteczniejszy w przekształcaniu poprzez wyzysk ekonomiczny, seksualnego pożądaniami w kontrolę polityczną. W latach dziewięćdziesiątych nieskrępowana pożądlivość stała się koniecznością płacenia za to, co wcześniej było dostępne za darmo. Oznaczało to zdegradowanie wszystkich aspektów

życia do pewnej postaci konsumpcjonizmu oraz promowanie – w imię wolności – duchowego i ekonomicznego zniewolenia. Ostatecznie zwolennicy oświecenia uwierzyli w to, co twierdził święty Augustyn, który w *Państwie Bożym* powiedział, że człowiek służy tylu panom, ile ma przywar, ale nadali temu zdaniu inne znaczenie. Oświecenie, przyjmując w istocie identyczną koncepcję, dokonało po prostu odwrócenia wartości. Aby uzyskać ekonomiczną i polityczną władzę nad ludźmi, promowało i umacniało ich przywary. Platon miał rację: taka wolność prowadzi do zniewolenia. Wyzwolenie seksualne było rodzajem politycznej kontroli.

W tym samym czasie, kiedy rozpoczynała się wspomniana pijarowska kampania, w OJJDP trwały czystki. 16 czerwca odszedł James Wootton, którego zmuszono do rezygnacji ze stanowiska; niedługo później objęto go również śledztwem FBI – wszystko po to, aby jeszcze bardziej go zastraszyć. Na miejsce Woottona przyszła Pamela Swain, która w sierpniu 1983 roku, tuż po przyjęciu projektu Reisman, nielegalnie udostępniła prasie swoją negatywną ocenę jej pracy. Apogeum kampanii dyskredytowania komisji przypadło na lipiec 1986 roku, kiedy Komisja Meese'a opublikowała swój raport końcowy, a jej przewodniczący, prokurator generalny Edwin Meese, pod naciskiem Boba Graya zdystansował się od treści raportu opatrzonego jego własnym nazwiskiem. Zdaniem Trento, „były prokurator Kalifornii, sławny z bezkompromisowości, zgodził się stanąć przed ludźmi i powiedzieć, że «Playboy» i «Penthouse» nie są nieobydajne. Oznajmił, że w młodości czytywał «Playboya»”. „Kiedy uświadomiono mu, jakie głupstwo popełnił, szybko się z tego wycofał. Naraziło go to na śmieszność” – powiedział jeden z członków kierownictwa agencji Gray and Co. Mimo prowadzonej przez nią działalności, a może właśnie dlatego, że ją prowadziła, Gray and Co. otrzymała dotację z Departamentu Sprawiedliwości na promowanie innych programów ministerstwa. W raporcie Komisji wzmianka o badaniach Reisman została sprowadzona do liczącego trzy linijki przypisu. Żadne z większych i znanych wydawnictw nie chciało podjąć się jego publikacji; ostatecznie zrobił to wydawca specjalizujący się w książkach kucharskich – dzięki niemu opinia publiczna zyskała dostęp do ustaleń Komisji Meese'a.

10 listopada 1986 roku bądź około 10 listopada Pamela Swain przyznała Judith Reisman, że chociaż AU przez dziewięć miesięcy przetrzymywał jej sprawozdanie i zmieniał jego treść, OJJDP postanowiło, że za trzy dni jego okrojona wersja zostanie przyjęta. Reisman dano trzy dni na dostarczenie jej oryginalnego sprawozdania do OJJDP. Nawijając do rozmowy telefonicznej z Reisman, Swain oświadczyła, że zgodnie z ustawą o dostępie do informacji, sprawozdanie w ciągu dziesięciu dni musi zostać opublikowane i podane do wiadomości prasy i opinii publicznej. Oczywiście nie było to zgodne z prawdą. 13 listopada 1986 roku Reisman dostarczyła cztery poprawione, liczące po tysiąc sześćset stron egzemplarze sprawozdania dyrektorom OJJDP – Verne'owi Spiersowi i Pamelii Swein. Załączono do nich pięć bardzo pozytywnych opinii i listów od recenzentów. Zamiast cieszyć się, że publiczne pieniądze nie zostały zmarnowane, Spiers w ciągu dwudziestu czterech godzin (lekceważąc zapisy ustawy o dostępie do informacji) przekazał wszystkie

cztery egzemplarze raportu do dyspozycji Uniwersytetu Amerykańskiego. OJJDP opublikowało wyłącznie niepoprawioną wersję sprawozdania i ona właśnie została powszechnie skrytykowana w prasie. 29 października 1991 roku kolejny dyrektor OJJDP, Robert Sweet junior, powiedział, że badania Reisman to „solidna praca, dostarczająca wysokiej jakości informacji w skomplikowanej i trudnej dziedzinie, sporządzona w sposób naukowy i niebudzący zastrzeżeń”¹⁰.

Na początku listopada Departament Sprawiedliwości zabiegał o zawarcie ugody w sprawie pozwu sądowego, złożonego przeciwko Departamentowi przez „Playboya”, proponując mu wydanie oświadczenia, że magazyn ten nigdy nie został uznany za nieobyczajny. Oświadczenie takie było jednak w istocie bez znaczenia. Obsceniczność, która niegdyś była ścigana z urzędu i nigdy nie wchodziła w zakres swobody wypowiedzi gwarantowanej przez Pierwszą Poprawkę, teraz, w następstwie wyroku Sądu Najwyższego w sprawie Rotha oraz późniejszych orzeczeń sądowych w sprawie pornografii, została pod nią podciągnięta i utraciła znaczenie jako termin prawny. W konsekwencji orzeczenia w sprawie Rotha, państwo mogło teraz ścigać prawnie jedynie twardą pornografię, gdyż tylko ona była teraz uznawana za obsceniczną, ale nawet i to zostało zarzucone, kiedy władzę w kraju objęła administracja Clintona. „Playboy” jednak zabiegał o kolejne ustępstwa. Wkrótce po tym, jak Departament Sprawiedliwości przedstawił swoją propozycję ugody, Meese oświadczył publicznie, że jako młody człowiek czytał „Playboya” i „Penthouse” i nie uważa ich za obsceniczne. Cztery miesiące po podjęciu próby załagodzenia sprawy, w marcu 1986 roku Meese, przemawiając w Filadelfii, oznajmił zgromadzonemu tłumowi: „W moim przekonaniu, nie ma takiego sądu, który uznałby, że «Playboy» i «Penthouse» spełniają ustaloną przez Sąd Najwyższy definicję obsceniczności. Nie uważam, że są w nich treści, które należy ścigać prawnie”. Meese oczywiście odwołuje się tutaj do zrewidowanej definicji obsceniczności, wprowadzonej w następstwie wyroku w sprawie Rotha, nie zaś do jej wcześniejszego rozumienia, ustalonego w wyroku w sprawie Regina vs. Hicklin, a stanowiącego, że „o tym, czy coś jest obsceniczne, decyduje to, czy materiał, któremu zarzuca się obsceniczność, może deprawować i psuć tych, których umysły są podatne na takie niemoralne wpływy, oraz to, w czyje ręce może dostać się tego rodzaju publikacja”¹¹. Konserwatyści przejęli przesłanki, którymi kierowali się kulturowi rewolucjoniści. To wszystko, w połączeniu z prasą, jaką potrafił posługiwać się Waszyngton, jeżeli uznał, że podstawa jego władzy została zagrożona, spowodowało, że Meese wyparł się treści raportu opatrzonego jego własnym nazwiskiem.

19 listopada 1986 roku Howard Kurtz z „Washington Post” opublikował artykuł opatrzony tytułem *Wadliwe, bezużyteczne opracowanie za 734 000 dolarów*. Kilka dni później w artykule zamieszczonym w „Chronicle of Higher Education”, George A. Comstock, profesor komunikacji społecznej na uniwersytecie Syracuse, którego jako eksperta z zewnątrz poproszono o ocenę projektu, napisał, że AU zmanipulował sprawozdanie Reisman, pomijając kluczowe ustalenia, które autorka zamieściła w swojej wersji raportu. Comstock uznał, że American University

„zupełnie nie był zainteresowany w jego ukończeniu”. „The Chronicle” stwierdził, że „negatywny rozgłos postawił uniwersytet w niewygodnej dla niego sytuacji”.

Nawet jeśli tak było, niedaleka przyszłość miała pokazać, że uczelnia szybko znajdzie się w o wiele bardziej niewygodnym dla siebie położeniu. W maju 1990 roku rektor AU Berendzen został aresztowany za przeprowadzenie „trzydziestu do czterdziestu” obscenicznych rozmów telefonicznych z trzydziestotrzyletnią kobietą, która odpowiedziała na ogłoszenie w sprawie opieki nad dzieckiem umieszczone przez Berendzena w lokalnej gazecie. W rozmowach z nią Berendzen nie tylko „bardzo szczegółowo” omawiał stosunki seksualne z dziećmi, „ale też zaoferował mnie i mojemu mężowi dzieci jako seksualnych niewolników”¹². Berendzen opowiadał również ze szczegółami o swojej „rozległej kolekcji pornografii dziecięcej na kasetach wideo”¹³. 23 maja 1990 roku wyrokiem Sądu Okręgowego Hrabstwa Fairfax Berendzen został uznany winnym popełnienia dwóch przestępstw obscenicznych rozmów telefonicznych. W ramach resocjalizacji Berendzen przebywał w Klinice Zaburzeń Seksualnych w Szpitalu Johna Hopkinsa, w której pracował doktor John W. Money, człowiek, który w roku 1973, zeznając w sądzie, oświadczył, że oglądanie takich filmów jak *Głębokie gardło* „może mieć walor oczyszczający ludzkie pożycie seksualne”¹⁴. Mimo że został skazany, Berendzen otrzymał od UA milion dolarów zadośćuczynienia i zachował stanowisko profesora uczelni.

ROZDZIAŁ 21

WASZYNGTON, 1992

Kontratak ze strony przemysłu wydawniczego nie był dla Komisji Meese'a zaskoczeniem ani nie zbił jej z tropu, inaczej niż zaprzaństwo jej przewodniczącego. Praktycznie wszystkie zalecenia Komisji Meese'a zostały uwzględnione w przepisach prawnych. Alan Sears, który był jej członkiem, pomagał również w tworzeniu projektu uregulowań prawnych, które wynikały z ustaleń poczynionych w trakcie jej prac. Pierwszym zaleceniem Komisji było powołanie specjalnej jednostki federalnej, której zadaniem miało być sądowe ściganie przestępstw obrazy moralności. W latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych działania te przyniosły wymierny skutek w postaci zahamowania, a nawet zmniejszenia fali pornografii. Kolejne miasta doprowadzały do zamykania na swoim terenie sklepów sprzedających materiały pornograficzne. Southland Corporation zakazała sprzedawania w sklepach 7-Eleven „Playboya”, „Penthouse'a” i „Hustlera”, co spowodowało gwałtowny spadek wysokości ich nakładów. Zdaniem Searsa, Floryda była na najlepszej drodze, żeby stać się stanem całkowicie wolnym od pornografii – wyjątkiem było tam tylko jedno hrabstwo, w którym prokurator okręgowy odmówił wnoszenia oskarżeń o obrazę moralności. Chodziło o hrabstwo Dade, gdzie urząd prokuratora okręgowego pełniła Janet Reno, która po objęciu w 1992 roku prezydentury przez Williama Jeffersona Clintona, została mianowana Prokuratorem Generalnym USA. Wydarzenie to było sygnałem końca federalnego ścigania pornografii. Administracja Clintona, wbrew obietnicom składanym podczas pierwszej kampanii wyborczej, wysłała przemysłowi wydawniczemu jasny komunikat, że może bezkarnie przystąpić do pornograficznej ekspansji. I tak właśnie się stało.

Z chwilą kiedy zagrożenie ściganiem z oskarżenia federalnego zniknęło, przemysł masturbacyjny przeszedł do zakrojonej na szeroką skalę pankulturowej ofensywy, której celem było wprowadzenie pornografii do głównego nurtu kultury.

W ramach tejże ofensywy powstały filmy, takie jak *Boogie Nights* i *Skandalista Larry Flynt* – propagandówki przemysłu masturbacyjnego. W przypadku drugiego z nich, autorzy wzięli sobie do serca wywody agencji Gray and Co. na temat Pierwszej Poprawki, gdyż jego początek przypomina filmy erotyczno-komediowe, zakończenie zaś to sądowy melodramat, w którym Larry Flynt oznajmia widzom, że niczyje prawa nie są bezpieczne, jeżeli jemu nie będzie wolno sprzedawać pornograficznych magazynów.

Boogie Nights to z kolei opowieść o Johnie Holmesie, gwiazdzie filmów porno, zamieszany w brutalne morderstwo i zmarłym na AIDS. Film *Boogie Nights* prawdziwie ukazuje rzeczywistość – na tyle prawdziwie, że Holmes nikogo nie morduje i nie umiera na AIDS. Jest zakwalifikowany jako film klasy R, co oznacza, że nie ma w nim cienia pornografii. Pod koniec filmu Holmes powraca na łono „rodziny” producentów i aktorów filmów porno, którzy, choć biorą narkotyki, sprawiają o wiele sympatyczniejsze wrażenie niż członkowie biologicznej rodziny Holmesa. W żadnej recenzji napisanej w USA nie podniesiono prostego faktu, dostrzeżonego przez prasę niemiecką, a mianowicie, że „sukces *Boogie Nights* czyni drugą stolicę filmu po przeciwnej stronie wzgórz Hollywood [czyli tam, gdzie ulokowanych jest dziewięćdziesiąt procent wytwórni filmów pornograficznych] miejscem odpowiednim dla kulturalnego towarzystwa”¹. Fakt, że coś tak oczywistego mogło zostać stwierdzone jedynie w niemieckim czasopiśmie, świadczy tym, jak głęboko sięgają wzajemne powiązania obu tych przemysłów i obrazuje, do jakiego stopnia produkcja pornografii i jej obrona stały się częścią istnienia całego przemysłu medialnego. Marianne Wellershof w artykule zamieszczonym w „Spieglu” napisała, że „jest tylko kwestią czasu, kiedy filmy porno zaczną znowu być wyświetlane w zwykłych kinach”².

Filmy kinowe i wysyp wspomnień pisanych przez kobiety to jedynie dwa elementy ofensywy kulturowej, której celem było przywrócenie pornografii pozycji utraconej pod koniec lat osiemdziesiątych za sprawą działalności feministek, takich jak Mackinnon i Dworkin, oraz dzięki pracom i ustaleniom Komisji Meese’a. Uczelnie również zwały szeregi i połączyły siły, organizując liczne konferencje, które miały zapewnić pornografii akceptację środowisk naukowych. Performerka Annie Sprinkle pokazała klipy pochodzące z jej pornograficznych filmów wideo na konferencji zorganizowanej na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz, której nadano nazwę „Exposed”^{*}. Wystąpiła tam wspólnie z Elizabeth Birch, szefową ogólnokrajowej organizacji homoseksualistów Human Rights Campaign (Kampania na rzecz Praw Człowieka). Prezydent Clinton, dając do zrozumienia, że seksualni dewianci są kluczową grupą jego wyborców, pojawił się na kwiecie HRC i wystąpił na okładce pisma tej organizacji. Sprinkle i Birch wspólnie pokazały, w jaki sposób pornografia staje się narzędziem politycznej kontroli. Sprinkle prezentowała zebrany materiał pornograficzny, a Birch opowiadała, w jaki sposób jej organizacja karała tych spośród członków Kongresu kadencji 1994 roku, którzy głosowali za przyjęciem Ustawy o Obronie Rodziny. Władza,

* „Obnażone”, „ujawnione”, „zdemaskowane” (przyp. tłum.).

czego ilustracją są subsydiowane przez państwo uczelnie, najpierw zachęca obywateli do aktywności seksualnej, a następnie karze ich za to groźbą ujawnienia ich postępów (czyżby stąd wzięła się nazwa konferencji?), jeżeli nie zechcą uczestniczyć w wykorzystywaniu występku do celów politycznych. Korzystając z tego, że jego siedziba znajduje się „po przeciwnej stronie wzgórz Hollywood”, w samym środku obszaru, gdzie ulokował się filmowy przemysł pornograficzny, Uniwersytet Kalifornijski na początku sierpnia 1988 roku zorganizował w Northridge pierwszą coroczną światową konferencję na temat pornografii. Jej uczestnicy mogli oglądać na żywo seksualne przedstawienia, które odbywały się w pomieszczeniach hotelu, które wynajęto na potrzeby konferencji. Pod koniec 1997 roku na Nowojorskim Uniwersytecie Stanowym (SUNY) odbyła się konferencja zatytułowana „Revolt Behavior” („Odrażające zachowanie”), która wywołała duże zainteresowanie mediów, po części przynajmniej dlatego, że jeden z członków zarządu uczelni po zakończeniu konferencji zażądał odwołania ze stanowiska dyrektora kampusu New Paltz. Druga kadencja administracji Clintona upływała pod znakiem zadowaniania się pornografią na uczelnianych kampusach. 29 marca 1999 roku James Atlas napisał o tym na łamach „New Yorkera”, stwierdzając, że „usankcjonowanie pornografii przez wykładowców jest teraz potwierdzonym faktem”¹. Atlas, jako jedna z najważniejszych osób aktywnie przykładających do tego rękę, wspomina w swoim artykule o Lindzie Williams, głównej prelegentce na konferencji o pornografii w Northridge, której książkę zatytułowaną *Hard Core, Power, Pleasure and the Frenzy of Visible* określa mianem „erudycyjnej i dobrze uargumentowanej oceny filmów pornograficznych”². Jego zdaniem, „Linda Williams stawia tezę, że obecność pornografii na wyższych uczelniach w naturalny sposób wyrasta z faktu, że polityka stanowi jeden z przedmiotów ich zainteresowań”. Atlas jednak oczywiście nie pisze już o tym, w jaki sposób pornografia staje się formą politycznej kontroli, a nie robi tego przede wszystkim z tego powodu, że zaślepiają go komunały establishmentu, który wmawia ludziom, że pornografia jest rodzajem wyzwolenia. Podobnie jak większość autorów wypowiedzi sponsorowanych przez wiadomy przemysł, które pojawiły się po opublikowaniu raportu końcowego Komisji Meese’a, Atlas i Williams za wszelką cenę starają się udowodnić, że kobiety nie tylko lubią pornografię, ale w istotny sposób są także zaangażowane w jej wytwarzanie. Atlas posuwa się nawet do stwierdzenia, że „kobiety zaczynają kontrolować środki produkcji pornografii”³.

Jak gdyby w celu podsycania tego złudzenia, ten sam przemysł wydawniczy, który w latach osiemdziesiątych zwrócił się do agencji Gray and Co. o pomoc w dyskredytowaniu Komisji Meese’a, w latach dziewięćdziesiątych sfinansował wysyp kobiecych memuarów, z których treści jednoznacznie wynikało, że kobiety są zdeklarowanymi odbiorczyniami pornografii, ponieważ jest im pomocna w masturbacji. W artykule *Women Behaving Badly*, który ukazał się w 1997 roku w lutymowym wydaniu magazynu „Vanity Fair”, Michael Schnayerson pisał o „nowej fali autorek wspomnień, w większości młodych i atrakcyjnych osób, [które] opisują intymne szczegóły dotyczące ich życia seksualnego, alkoholizmu, zaburzeń

psychicznych, a nawet kazirodczych związków”. Ten literacki ekshibicjonizm czyni je „gwiazdami świata wydawców”. Schnayerson stwierdza również, że owe panie piszące w latach dziewięćdziesiątych „wykorzystują memuary w sposób, którego mężczyźni nigdy nie stosowali, czynią z nich bowiem narzędzie wyzwolenia”.

Treść artykułu wskazuje na to, że wiarygodność tych wspomnień jest, najdelikatniej mówiąc, wątpliwa, a Schnayerson daje to nam wyraźnie do zrozumienia: „wiele z autorek wspomnień to w pierwszym rzędzie powieściopisarki”, i zalicza do nich także Kathryn Harrison, której opowieść o kazirodczym związku z ojcem okazała się zdradzać daleko idące podobieństwa do powieści, którą na ten sam temat napisała kilka lat wcześniej. Schnayerson zauważa, że „w nocce o autorce zamieszczonej w «Publishers Weekly», znajduje się informacja, że inni krytycy podejrzewają z kolei, iż powieść ta była w istocie zakamuflowanymi wspomnieniami”, nie potrafi jednak sformułować oczywistego wniosku, tego mianowicie, że jej wspomnienia równie dobrze mogą być zakamuflowaną fikcją. Rozważania na temat owego trendu w literaturze zamyka stwierdzeniem, że „dzisiejsi czytelnicy poszukują autorek, równie ekshibicjonistycznych i samotnych jak oni sami”. Jak gdyby potwierdzając słuszność wywodów Schnayersona, na okładce swej książki *Bitch: In Praise of Difficult Women* prezentuje pomalowaną aerografem pierś, jednocześnie pokazując potencjalnemu czytelnikowi wyprostowany palec.

Następczynie piękności z Amherst* i jej mniej utalentowane siostry po piórze, nazywane przez Hawthorne'a „tłumem bazgrzących kobiet”, zaczęły produkować teraz wspomnienia, opatrując je tytułami, takimi jak: *Talk Dirty to Me* i *Bitch*. Carol Avedon napisała *Nudes, Prudes and Attitudes: Pornography and Censorship* (1994). Rok później, wspólnie z Alisson Assister wypuściła *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism*. W 1995 roku wydawnictwo St. Martin's Press wydało książkę Wendy McElroy *XXX: A Woman's Right to Pornography*, a rok później przewodnicząca ACLU Nadine Stroessen opublikowała dzieło zatytułowane *Defending Pornography: Free Speech, Sex and the Fight for Women's Rights*, które ukazało się staraniem wydawnictwa Scribners.

Niezależnie od tytułów, przesłanie tych książek zawsze pozostaje to samo – dziewczyny lubią pornografię, pornografia wyzwala, masturbacja jest logicznym wyrazem feminizmu, przynosi seksualną niezależność i tak dalej. Pałac, która w swojej książce *The Edge of the Bed* mieni się królową cyberporno, pisze o nowym wymiarze pornografii, dostępnej za pośrednictwem komputerów, ale nawet ona zmuszona jest przyznać, że jest to po prostu inny sposób usprawiedliwiania oglądania obscenicznych obrazów, czyli inaczej mówiąc, współczesna wersja „filozofii «Playboya»”. Publikując wspomnienia panny Pałac, przemysł masturbacyjny świętował również zaanektowanie dla własnych celów jednego z najbardziej znaczących osiągnięć technologicznych. Udało mu się to w okresie, kiedy administracja Clintona doprowadziła do zaprzestania ścigania przestępstw

* Przydomek wybitnej amerykańskiej poetki Emily Dickinson (przyp. tłum.).

** Popularne pismo dla kobiet ukazujące się w USA w latach 1830-1878 (przyp. tłum.).

obrazy moralności. Właśnie wtedy przemysł masturbacyjny wkroczył do Internetu i uczynił go kolejnym kanałem rozpowszechniania pornografii. Kongres usiłował jakoś temu zaradzić, uchwalając ustawę o bardzo mylącej nazwie Communications Decency Act, która miała ograniczyć obecność pornografii w Internecie, w rzeczywistości jednak posłużyła ochronie osób rozpowszechniających pornografię przed odpowiedzialnością karną. Przekonała się o tym pewna matka, która, kiedy dowiedziała się, że jej syn był molestowany, próbowała podać do sądu America Online, portal, na którym znajdował się chatroom, gdzie dochodziło do molestowania chłopca. Jak pisze Pałac, „seks wirtualny spowodował znaczący wzrost akceptacji kulturowej dla masturbacji jako *bona fide* seksu, a nie jego substytutu. Seks wirtualny usankcjonował obopólną masturbację jako rzecz zdrową i przyjemną, którą mogą praktykować ludzie niebędący nawet w tym samym pokoju. Technologia cyfrowa sprawiła, że słowo masturbacja nie oznacza już tego, co robisz, kiedy jesteś samotnym nieudacznikiem, który nie ma z kim zrobić sobie dobrze, ale coś fajnego, bezpiecznego i wirtualnego”⁶.

Kiedy jeden z członków Komisji Meesea zadał pytanie, dlaczego twórcy pornografii nie produkują materiałów przeznaczonych dla kobiet, musiało to wzbudzić ich szczerzy śmiech. Nie robili tego, gdyż nie było na nie popytu. Wielu „samotnych nieudaczników” korzystało z pornografii, ale byli to wyłącznie mężczyźni. Książka Pałac jest być może próbą stworzenia popytu ze strony kobiet, ale najprawdopodobniej napisana została właśnie dla „samotnych nieudaczników”, którzy korzystają z internetowej pornografii i wynajdują mówiące o niej kobiety, żeby tą drogą zagłuszyć albo ulżyć wyrzutom sumienia wywołanym takim sposobem wykorzystywania kobiet. Pałac, wiedząc o tym, zapewnia swoich czytelników, że stała się „lepszym człowiekiem”

dzięki – a nie mimo – temu, że oddziaływał na mnie cały ten seks. Seksualne obrazy i myśli, którymi zarzucały mnie rock and roll, pornografia, telewizja, hollywoodzkie filmy i wirtualna przestrzeń, sprawiły ostatecznie, że poczułam się raczej wyzwolona niż prześladowana, bardziej oświecona niż przerażona... Kiedy zrozumiałam, jak wykorzystywać pornografię i doszłam do tego, w jaki sposób należy patrzeć na erotyczne obrazy i wykorzystywać własną seksualną wyobraźnię, aby przemienić pożądanie w samodzielnie uzyskany orgazm, moje życie uległo nieodwołalnej i pozytywnej zmianie... Pierwszy raz w życiu, poczułam się seksualnie niezależna⁷.

Innymi słowy, samotni nieudacznicy powinni się czuć w porządku, gdyż fajna, ładna, inteligentna (umie obsługiwać komputer), obeznana z wirtualnym dziewczyna, taka jak Lisa Pałac, masturbuje się podobnie jak oni i czuje się z tym na tyle doskonale, że napisała książkę, żeby podzielić się z nimi swoim szczęściem. Mimo swej pretensjonalności, książka Pałac nie jest tylko rozbudowaną reklamą przemysłu pornograficznego, który do czasu objęcia władzy przez ekipę Clintona i przed pojawieniem się Internetu przeżywał poważny regres. Pałac pisze, że „doskonale nadawała się do uprawiania wirtualnego seksu”, ponieważ „nie chodziłam z nikim do łóżka, lubiłam się masturbować i potrafiłam używać klawiatury”⁸.

Cóż to oznacza, kiedy tłum bazgrzących kobiet wylewa morze atramentu, żeby głosić pochwałę masturbacji? Pałac stara się podkreślić technologiczny aspekt zagadnienia: „W wirtualnym życiu możemy oderwać się od swoich ciał i wszystkiego, co z nimi związane: próżności, braku pewności siebie, seksualnej chemii”⁹. Wszystko to jednak nadal sprowadza się do zachęcania do masturbacji i brania na siebie całego odium związanego z tym aktem. Najwidoczniej jedynym sposobem, aby uczynić go atrakcyjnym dla głównie męskiej klienteli, jest głosić, że kobiety także to robią, uwielbiają to, a nawet piszą książki o tym, jakie to jest wspaniałe. Pytać kobiety, które piszą takie książki dla kobiet, o co właściwie im chodzi, to trochę tak, jakby pytać niewolnika-wioślarza na galerze, jak przebiega bitwa pod Salaminą. Intelktualna tradycja Zachodu głosi, że żądza zaciemnia umysł, a omawiane produkcje literackie są tego empirycznym potwierdzeniem. Aby zrozumieć, dlaczego to, że kobiety piszą podobne książki, jest rzeczą ważną, trzeba odwołać się do tekstu *Bachantek* Eurypidesa, który może w niezbyt zborny, ale na pewno proroczy sposób przedstawił, jaki los czeka miasto, kiedy kobiety porzucą swoje krosna i pójdą tańczyć nago na zboczach wzgórza. Gdyby coś podobnego zrobili mężczyźni, opisać powinien to nie Eurypides, ale Arystofanes. Wywoływałyby to bowiem odruch szczerego śmiechu. Ale – jak zauważył Penteusz, gdy Dionizos nawiązał do jego lubieżnej fascynacji tym widokiem – jeśli kobiety robią coś takiego, nie jest to sprawa do śmiechu, lecz zagrożenie społecznego porządku i fundamentów państwa. Kiedy to zrozumiemy, zaczniemy również pojmować znaczenie pozostałych elementów tej układanki. Zrozumiemy nie tylko to, dlaczego kobiety piszą takie książki – ostatecznie ladacznice gotowe sprzedawać się za odpowiednią cenę istniały zawsze – ale powód, dla którego przemysł wydawniczy promuje pogląd, że dziewczyny lubią się masturbować przy oglądaniu pornografii, oraz przyczynę, dla której władze tolerują upowszechnianą przez niego pornografię. Eurypides rozumiał, że ten, kto kreuje seksualne obyczaje kobiet, ma władzę nad państwem. Rozmowa między Penteuszem a Dionizosem dotyczy tej właśnie kwestii. Ten, kto steruje zachowaniami seksualnymi ludzi, ma władzę nad państwem, a ten, kto kontroluje obyczaje seksualne kobiet, kontroluje też zachowania seksualne. Oto pierwsza i podstawowa zasada polityki seksualnej. Ten, kto to rozumie, wie też, dlaczego pornografia, edukacja seksualna, aborcja i dotowanie antykoncepcji przez rząd stanowią niezbywalne podstawy obecnego reżimu. Bez nich nie mógłby on istnieć.

Aktualny wysyp tego rodzaju książek stanowi logiczną konsekwencję feminizmu, gdyż ludzie sterujący rewolucją kulturalną lat sześćdziesiątych nakłonili kobiety tego kraju, żeby porzuciły krosna i poszły tańczyć nago na zboczu wzgórza. Mówimy o restrukturyzacji społeczeństwa, które dokonało się, kiedy kobiety odeszły od krosien. Mówimy o napędzanej przez media wojnie z naturą, której celem jest nie dopuścić, aby kobiety powróciły i przekonanie ich, że dionizyjskie wyzwolenie to coś innego niż aborcja dzieci, rozbite rodziny i – aby zacytować słowa Agawe, wypowiedziane, kiedy odurzenie minęło – „zgroza, cierpienie, smutek”. Tłum masturbujących się kobiet jest całkowicie niezdolny ogarnąć myślą

całościowy obraz rzeczywistości, a nie tylko jego drobny wycinek. Niektóre z nich jednak, i wcześniej, i obecnie, miały przebłytki takiej świadomości, powoływały się bowiem na kogoś, kto go rozumiał, na przykład kogoś takiego jak Wilhelm Reich. W *Psychologii mas wobec faszyzmu*, której przekład ukazał się w USA w roku 1949 i która w latach siedemdziesiątych znacząco wpłynęła na poglądy wielu osób, Reich napisał: „Seksualnie rozbudzone kobiety, jako takie uznane i zaakceptowane, spowodowałyby całkowity upadek autorytarnej ideologii”¹⁰. Modernizm – zarówno w tej sprawie, jak i w każdej innej – to prawdy antyku postawione na głowie. To, co w intencji Eurypidesa było ostrzeżeniem, Reich i Nietzsche uczynili zachętą. Reich, głównie już pośmiertnie, odegrał w tym kluczową rolę. Był filozofem „seksualnej rewolucji” (to jego określenie) i nauczycielem tego, w jaki sposób seksualne dewiacje można wykorzystywać w polityce. *Die Sexualität im Kulturkampf* – tak brzmi oryginalny tytuł książki Reicha, który przetłumaczono jako *Seksualna rewolucja*. Zmiana ta daje do myślenia. Książka poświęcona roli seksualności w wojnie kulturowej zmieniła się w coś, co miało być opisaniem powszechnej oraz oddolnej rewolucji, podobnej do rewolucji amerykańskiej, która stworzyła Stany Zjednoczone. Rzecz jasna, w rzeczywistości nie było między nimi żadnego podobieństwa.

Książka Sallie Tisdale *Talk Dirty to Me* jest rozbudowaną wersją artykułu, który ukazał się w roku 1992 w lutym numerze magazynu „Harper’s”. W zamierzeniu miał on objaśniać „głębką filozofię seksu”, ale podobnie jak książka Pałac, jest jeszcze jedną powiastką dla dziewcząt – z tą tylko różnicą, że nie ma w niej mowy o komputerach. „To cudowna i straszna chwila dla każdej z nas” – unosi się Tisdale,

kiedy praktykujemy masturbację jako świadomy akt – kiedy wiemy, co robić, dlaczego chcemy i zamierzamy to robić. Chociaż w czasach mojej młodości karano mnie za nieświadomą masturbację, nie była ona grzechem, dopóki świadomie tego nie chciałam i nie robiłam. Ale nawet później masturbacji towarzyszył dziwny, potężny konglomerat emocji – pożądanie, poczucie winy, podniecenie, wstyd, marzenie, a zwłaszcza lęk, że zostanie się na tym przyłapaną. Strach, aby nikt inny nie dowiedział się o tym¹¹.

Tisdale wychwala pracę Betty Dodson, która w roku 1974 napisała książkę o mało zaskakującym tytule *Liberating Masturbation*. Zdaniem Tisdale, jest to „radosny, bezwstydnny pean na cześć dochodzenia do orgazmu w zaciszu własnego pokoju”¹². Pochwała wyzwolenia szybko jednak zmienia się w zwykły konsumpcjonizm, który tego rodzaju ludzie uznają za odstręczający, kiedy reklamy namawiają ich do zakupu pasty do podłóg, ale nie wówczas, gdy wykorzystuje się je w celu nakłonienia ich do kupna wibratora. Tisdale posługuje się wówczas takim samym bezsensownym bełkotem: „A wibratory sprawiają, że kobiecy orgazm zawsze jest równie szybki, łatwy do osiągnięcia, wielokrotny i prosty jak każdy męski orgazm. To są maszyny rewolucji”¹³.

Zacznijmy od tego, iż nie jest bynajmniej oczywiste, że kobiety pragną „szybkich, łatwych do osiągnięcia, wielokrotnych” orgazmów, nie zaś tych, będących odzwierciedleniem miłości i życia. Jedyną rzeczą, jakiej masturbujące się kobiety nigdy nie podważały, są zasady konsumpcjonizmu oraz sposób, w jaki siły rynkowe stały się motorem rewolucji seksualnej. To dlatego ich proza tak często sprawia wrażenie, jakby pisały ją po obejrzeniu reklam w telewizji śniadaniowej. Tisdale nie ma być może pojęcia, że istotą seksualności jest obopólność – żadna z masturbujących się kobiet tego nie praktykuje, a przynajmniej o tym nie mówi, ale potrafi jednak zauważyć, na czym może zrobić interes. Mimowolnie kreśli nam precyzyjny obraz dokonania „seksualnych maszyn”. Wyzwolenie seksualne oznacza po prostu przeniesienie seksu ze sfery miłości i rodziny do sfery handlu, gdzie można na nim zarobić. prostytutki zawsze były obeznane z tego rodzaju transakcją i biznesem. „Po prostu, jako dobrze zorganizowany, wielomilionowej wartości interes, trzeba go traktować serio” – pisze Tisdale, sugerując tym samym, że w przeciwnym wypadku, być może nie traktowałyby seksu poważnie¹⁴. „Pornografia jest odzwierciedlaniem wolnego rynku – ikony konserwatystów”¹⁵. A jeśli kobiety chcą być traktowane serio, muszą się sprzedawać zgodnie z zasadami funkcjonowania wolnego rynku. Innymi słowy, muszą zacząć wspierać sklepy z pornografią.

Jedynym sposobem poszerzenia zakresu pornografii jest wejście kobiet w obręb jej murów i rozsuniecie ich na zewnątrz, aby uczynić tam więcej przestrzeni. Wiem, że łamię zasady, kiedy wchodzę do sklepu dla dorosłych, gdzie moje pojawienie się budzi zdziwienie albo szczerą niechęć... I wiem, że jeżeli więcej kobiet wejdzie po prostu do tego sklepu, świat oraz ów bardzo męski sposób postrzegania kobiet zacznie się zmieniać¹⁶.

Sens tego jest oczywisty. Kobiety zmieniają świat, stając się seksualnymi konsumentkami. „Pornografia musi się zmieniać, ulepszać i to kobiety spowodują, że stanie się lepsza, ale nie wtedy, jeżeli będą ją ignorować”¹⁷. Tisdale namawia po prostu czytelniczki do częstego odwiedzania sklepów z pornografią – wszystko to, rzecz jasna, w imię wyzwolenia, ale okazuje się, że ten rodzaj wyzwolenia napędza ogromne pieniądze wiadomemu przemysłowi, a w dzisiejszych czasach – dobie fuzji – należą do niego studia filmowe, telewizja, wysokonakładowe czasopisma oraz nowojorskie domy wydawnicze, takie jak ten, który wydał książkę Tisdale. Patrząc na nie z punktu widzenia przynależności do określonego gatunku literackiego, seksualne memuary najbardziej pasują do kategorii płatnych ogłoszeń politycznych.

Na tym jednak nie koniec. Masturbujące się kobiety pokroju Tisdale aspirują do przedstawiania nam całościowego ujęcia sprawy, to znaczy politycznego i ekonomicznego wyzwolonego aspektu oraz ich wzajemnych relacji. Pornografia jest rzeczą dobrą, gdyż „likwiduje tradycyjnie przypisywaną kobiecie pasywność, wytwarza emocjonalny ferment, pobudza do introspekcji i ukazuje świat bez tradycyjnej rodziny... Ukazuje seks jako Rewolucję”¹⁸.

Rewolucja oznacza w tym przypadku tyle, że przemysł opłacający pismaków pokroju Tisdale i Pałac zamierza uwolnić kobiety z „więzów” moralności. Wyzwolenie seksualne kolejny raz okazuje się formą kontroli. Wolność ponownie zostaje utożsamiona z konsumpcjonizmem; oznacza podporządkowanie własnych zachowań finansowym interesom przemysłu masturbacyjnego, do którego należy firma, która wydała książkę Tisdale. Masturbacja to także dobry interes, ponieważ jej przesłanie głosi: „przestań się opierać pragnieniu”¹⁹. Tym ostatnim stwierdzeniem panna Tisdale zdradza nam *clou* całej sprawy. Nie mówi jednak, że masturbacja tworzy świat bezwolnych konsumentów, których folgowanie przyjemnościom prowadzi do coraz większego uzależnienia i alienacji, czyli jednocześnie do coraz bardziej pogłębiającego się nałogu pornografii oraz fantazji, które ona wyzwala. W imię wyzwolenia konsument pornografii staje się coraz bardziej odcięty od wszelkich ludzkich kontaktów, także tych z płcią przeciwną, które normalnie prowadzą do zawarcia małżeństwa, posiadania dzieci oraz współtworzenia społeczności zapewniających ludziom niezależność i wsparcie. Wszystko to zostaje unicestwione przez seksualizację kultury, którą promuje pornografia i masturbacja. W tym sensie masturbacja i pornografia są oczywistymi narzędziami społecznej kontroli. W świecie, w którym seks nie prowadzi do zawarcia małżeństwa ani posiadania dzieci, może skutkować jedynie alienacją, uzależnieniem i śmiercią. Ci, którzy sterują kulturą konsumencką, starają się stymulować pragnienia dające się zaspokoić jedynie środkami, nad którymi władzę ma kontrolujący, pobierając za nie stosowną opłatę. Człowiek uzależniony od własnych przywar uczy się je kochać, a jednocześnie darzyć nienawiścią samego siebie. Ci sami, którzy go zniewolili, poświęcają czas i pieniądze na przekonywanie go – między innymi za pośrednictwem książek, o których mowa – że osiągnął najwyższy stopień wyzwolenia, podczas kiedy w rzeczywistości sam sobie nałożył pęta. Taki właśnie jest cel wszystkich tych usprawiedliwień ideologii i racjonalizacji przedstawianych w „Playboyu” i gdzie indziej. Filozofia dnia codziennego zanikła i to również jest celem książek takich, jak *Talk Dirty to Me*. Zachęcanie do masturbacji to po prostu jeszcze jeden sposób degradowania życia i miłości dla osiągnięcia finansowych korzyści, innymi słowy: rugowanie „poziomego” związku między małżonkami w tym samym wieku oraz związku „wertykalnego”, łączącego nas z przyszłymi pokoleniami. Masturbacja to skrajna postać solipsyzmu, a w konsekwencji najdoskonalsza forma kontroli. Masturbacja zamyka przed człowiekiem wszelkie możliwości rzeczywistego kontaktu z innymi, pozostawiając mu tylko jedną drogę zaspokojenia, którą kontroluje pornograf, a osoba masturbująca może realizować wszelkie swoje fantazje i zachcianki tak długo, dopóki na jej karcie kredytowej są jakieś środki.

W przeciwieństwie do wyzwolenia seksualnego z lat ubiegłych, kiedy na przykład w latach sześćdziesiątych w imię wolnej miłości i wolnych związków promowano niewierność i cudzołóstwo, współczesne wyzwolenie seksualne doby lat dziewięćdziesiątych oznacza jedno i niemalże tylko jedno – masturbowanie się przy oglądaniu pornografii. Jeśli się nad tym zastanowić, powód tego jest raczej banalny: masturbowanie się przy oglądaniu pornografii jest bardziej zyskowne niż

dwie poprzednie możliwości; jest także bardziej lukratywne niż jakkolwiek inna forma aktywności seksualnej, w tym także związana z nim prostytutka. W czasach, kiedy dzięki postępowi technologii obrazy nabierają coraz większego realizmu, gdy każdy z nich można dostarczyć drogą elektroniczną do domu każdego, kto ma komputer, a w przyszłości, każdego posiadacza odbiornika TV, możliwości finansowego wykorzystania tego zjawiska są zbyt wielkie, aby je ignorować. Za wyzyskiem finansowym idzie kontrola polityczna – to on otwiera kolejne drzwi. Być może właśnie dlatego Tisdale tak uporczywie stara się uczynić masturbację synonimem seksu. Jej zdaniem, seks ma w istocie charakter masturbacyjny: „W tym sensie, każdy rodzaj seksu jest masturbacją – ciało innego człowieka jest obiektem, dzięki któremu osiągamy intensywną, lecz całkowicie wewnętrzną przyjemność, a nasz orgazm jest samotworzącym siebie wszechświatem... Być może właśnie to najlepiej wyjaśnia, dlaczego orgazmy osiągane masturbacją mogą być silniejsze i intensywniej fizycznie odczuwane niż te dzielone z partnerem. Są po prostu bezpieczniejsze”²⁰.

Ponownie mamy tu do czynienia z bezsensownym podejściem, które stawia znak równości między seksem a ciastem z pudełka. Autonomia seksualna definiowana jest w sposób zrównujący ją z seksualną alienacją i zniewoleniem, a jedynym, co czyni owe wywody po części zrozumiałymi, to komunały rodem z Madison Avenue i ACLU. Tak jak w przypadku aborcji, którą przedstawia się jako bezpieczniejszą niż urodzenie dziecka, pornografia pokazywana jest jako bezpieczniejsza aniżeli małżeństwo. W równaniu tym nie uwzględniono jednak agresji oraz skłonności do przemocy, jaką wywołuje ona w osobach od niej uzależnionych. „Co zaś do kwestii pornografii jako wzorca stosowania przemocy, nie dość że takie obrazy trudno znaleźć, to w moim przekonaniu pogląd ten zakłada istnienie o wiele większej liczby osób skłonnych do czynnej agresji niż świadczy o tym rzeczywistość. A ile morderstw popełnia się z powodów, za którymi stoi religia?”²¹.

To doprowadza nas do kolejnego celu, jaki przyświecał pisaniu i wydawaniu tego rodzaju książek dla kobiet, czyli ich roli w atakach przypuszczanych na Komisję Meese'a i współpracujące z nią feministki. Identyczne zasady stosowano także w innych przypadkach. Jeżeli chce się osłabić pozycję Kościoła katolickiego, najlepszym sposobem jest stworzyć grupę lobbującą, na przykład podobną do organizacji Katolicy na rzecz Wolnego Wyboru, którą sponsorują firmy farmaceutyczne produkujące środki antykoncepcyjne. Jeżeli chce się zaprzeczyć pogładowi, że pornografia jest przyczyną maltretowania kobiet, najlepiej będzie, jeżeli zrobi to właśnie kobieta. Wszystko, o czym w trakcie przesłuchań przed Komisją Meese'a opowiedziały kobiety, których doświadczenia były podobne do przeżyć Lindy Boreman, zostało wymazane ze świadomości kulturowej memuarami masturbujących się pań. Jak pisze Palac:

W roku 1985 Komisja Meese'a, opierając się na niepotwierdzonej teorii, że pornografia jest szkodliwa, zaleciła bardziej restrykcyjne jej traktowanie. Począwszy od połowy lat osiemdziesiątych Andrea Dworkin i Catherine Mackinnon propo-

nowały wprowadzenie antypornograficznych przepisów w Minneapolis, Indianapolis oraz w Cambridge w stanie Massachusetts, mających umożliwić kobietom składanie pozwów sądowych w sprawie szkód, jakie wyrządziła im pornografia. We wszystkich trzech przypadkach ich wnioski nie przepadły, ale były wielkim sukcesem, jeśli idzie o wywoływanie strachu. Cenzurę nadal przedstawia się i promuje jako obronę konieczną przed potworami, które ponoć gdzieś tam się czają²².

Czy Chuck Traynor był potworem? Zamiast uczciwie odpowiedzieć na to pytanie, Pałac pomija milczeniem wszelkie relacje o cierpieniach kobiet, które miały podobne doświadczenia jak Linda Boreman; ani słowem nie nawiązuje także do świadectw wielu innych przedstawicielek swojej płci, które składały zeznania przed Komisją Meese'a i opowiedziały, że były maltretowane przez swoich partnerów, którzy swoimi czynami starali się naśladować to, co wcześniej ujrzeli na ekranie. Zamiast powiedzieć prawdę o ludziach, którzy ucierpieli z powodu pornografii, Pałac próbuje łączyć Komisję Meese'a z „opresywnymi” latami pięćdziesiątymi.

Kto tak naprawdę chciałby powrotu do, dajmy na to, lat pięćdziesiątych, kiedy czarni musieli jeździć z tyłu autobusu, kiedy senator Joe McCarthy niszczył ludziom życie, polując na domniemanych komunistów, kiedy ludzie woleli raczej umrzeć niż przyznać się do depresji, wyjść z ukrycia, leczyć się z alkoholizmu albo poruszać jakieś drażliwe kwestie, gdyż rzeczywistość przeczyła wychuchanemu obrazowi typowej amerykańskiej rodziny? Ja na pewno bym tego nie chciała²³.

Nie chciał też tego przemysł, którego staraniem została wydana książka Pałac, a powód był oczywisty. Działalność Komisji Meese'a poważnie zaszkodziła amerykańskiemu przemysłowi pornograficznemu. We wszystkich książkach, o których wspominam, autorki piszą o Dworkin i Mckinnon, które w wielu sprawach padły ofiarą własnych ideologicznych skrajności, ale jednocześnie stworzyły zupełnie nowy front walki z pornografią, którego podstawą były poglądy lewicowe, co na pewien czas uniemożliwiło wiadomemu przemysłowi podjęcie skutecznych przeciwdziałań. Oprócz feministycznego ataku na pornografię, działacze utożsamiający się z przeciwną stroną politycznego spektrum z coraz większym powodzeniem organizowali bojkoty całodobowych sklepów i sklepików, dzięki czemu w latach osiemdziesiątych sprzedaż „Playboya”, „Penthouse'a” i „Hustlera” gwałtownie spadła.

Wilhelm Reich znacznie wyraźniej niż większość ludzi dostrzegał związek między rewolucją seksualną o rewolucyjną polityką, na pewno zaś znacznie bardziej klarownie niż kobiety, które cytowały go w swoich memuarach. Sallie Tisdale czytała jego prace. Podobnie jak przeciętny student jest dostatecznie inteligentna, żeby zrozumieć, co pisze Reich, ale już nie na tyle bystra, aby ogarnąć całość sytuacji, czyli dojrzeć konsekwencje, jakie z filozofii Reicha płyną dla kobiet oraz kultury dążącej do „wyzwolenia z ucisku”.

Stosunek Tisdale do Reicha ma również wymiar bardzo osobisty. Jako że urodziła się tego samego roku, kiedy on umarł w więzieniu, nie miała szansy,

aby się z nim przespać. Mogła jednak zrobić coś innego: w wieku szesnastu lat pojechała na letni obóz i tam przeszła terapię, prowadzoną zgodnie z wytycznymi Reicha. Tisdale pisząc o tym, nie wdaje się w żadne szczegóły, ale wydaje się, że to, co tam się działo, mogłoby podpadać pod oskarżenie o molestowanie nieletnich, gdyby wcześniejsze regulacje prawne dotyczące tego przestępstwa nadal pozostawały w mocy.

Nawet teraz, dwadzieścia lat później, kiedy spotykam jedną z osób, które razem ze mną uczestniczyły w terapii, aby wyjaśnić, co w związku z tym czuję, wystarczy, mi użyć słowa „grupa”. Terapia Reicha była trudna, brutalna, silnie oddziałująca i niebezpieczna; była bolesna fizycznie, a czasem emocjonalnie niszcząca. Skuteczni, niemal nawiedzeni terapeuci, którzy prowadzili z nami fizyczne i psychologiczne ćwiczenia, mające na celu przebicie naszej zbroi mięśniowej i emocjonalnej, być może wyrządzili mi tyleż złego, co i dobrego. W moim krótkim życiu byli jednak pierwszymi i jedynymi dorosłymi, którzy rozmawiali ze mną, widząc we mnie istotę seksualną i dostrzegając nie tylko to, że jestem seksualna, lecz również, że cierpię z powodu seksualności – że seks jest rzeczą ważną, zasadną i rzeczywistą. Według Reicha „ciało samo daje świadectwo prawdzie”. Moi reichowscy terapeuci byli pierwszymi ludźmi w moim życiu, którzy mówili mi prawdę o moim własnym ciele²⁴.

Jakie to były prawdy, o tym już Tisdale nie napisała. Szczegóły jednak nie są najważniejsze. W czasach, kiedy idee Reicha przeżywały renesans w Stanach Zjednoczonych, zmienił on Sallie Tisdale i uczynił ją tym, kim jest obecnie. I do tego sprowadza się cała ta historia, jej początek, rozwinięcie i zakończenie. Ona sama jednak domaga się objaśnienia. Reich, znany z tego, że podniósł sprawę seksualności młodocianych, w tym także masturbacji, wymyślił terapię, która seksualizowała dzieci, ale oprócz tego wskazał również drogę politycznego wykorzystywania dzieci. To właśnie spotkało Sallie Tisdale, chociaż ona sama nie rozumie, co w istocie się jej przydarzyło. Filozofia ta była podstawą rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych, a jej polityczne aplikacje są nadal doskonalone przez ludzi, którzy być może są inteligentniejsi od Tisdale, być może nie, ale wciąż zajmują się politycznymi konsekwencjami wtedy ustalonych zasad. Innymi słowy, Reich był człowiekiem, który wiedział, w jaki sposób politycznie wykorzystywać seks. W latach dziewięćdziesiątych reichowska ideologia sekspolityki stała się częścią potocznej filozofii lewicy, a administracja Clintona uczyniła z niej narzędzie kontroli.

Tuż po objęciu urzędu prezydent Clinton, oprócz dopuszczenia homoseksualistów i biseksualistów do pełnienia służby wojskowej, uchylił większość antyaborcyjnych rozporządzeń przypisanych do finansowanych przez rząd Stanów Zjednoczonych programów kontroli urodzeń, które zostały ustanowione przez administrację Reagana, a następnie przedstawione przez nią na konferencji ONZ w Meksyku w 1984 roku. Administracja Clintona opowiadała się również za zniesieniem zakazu bezpośredniego finansowania przez USA programów aborcyjnych realizowanych za granicą. Po czym, jakby postępując zgodnie z zasadą, że czyny nie powinny przemawiać dobitniej niż słowa, rzecznik Białego Domu

Dee Dee Myers w kwietniu 1993 roku zapewniła prasę, że administracja Clintona postrzeżę aborcję jako „część całościowego podejścia do polityki demograficznej”²⁵.

Nieco więcej niż miesiąc później, 11 maja 1994 roku, Timothy Wirth, podsekretarz stanu ds. problemów globalnych w Departamencie Stanu USA, wygłosił przemówienie, w którym skrytykował rządy niezgadające się ze stanowiskiem administracji Clintona w kwestii aborcji i niewyrażające woli współpracy w tej sprawie. Stwierdził, że „zasłaniają się obroną suwerenności”. „To trudne, ale musimy również dokładnie przedyskutować sprawę aborcji... Opowiadamy się za prawem do decydowania o liczbie dzieci i częstotliwości ciąży, w tym także za dostępem do bezpiecznej aborcji”²⁶.

W styczniu 1994 roku powtórzył to samo i podkreślił, że „prawo do decydowania o liczbie dzieci i częstotliwości ciąży” uwzględnia również aborcję. Dał do zrozumienia, że takie samo prawo powinny mieć kobiety na całym globie: „do roku 2000 wszechstronne planowanie rodziny musi być dostępne dla każdej kobiety na świecie” – i to właśnie stało się celem administracji Clintona.

16 marca 1994 roku w ramach przygotowań do konferencji ONZ poświęconej kwestiom zaludnienia i rozwoju, która miała się odbyć we wrześniu w Kairze, Departament Stanu wysłał depeszę do wszystkich swoich zagranicznych placówek dyplomatycznych i konsularnych z prośbą o „interweniowanie na wyższym szczeblu dyplomatycznych” w celu zdobywania poparcia dla priorytetowych elementów stanowiska USA, które zostanie przedstawione w Kairze. Było wśród nich „zapewnienie... dostępu do bezpiecznej aborcji”. W depeszy poinformowano amerykańskich dyplomatów na całym świecie, że „zdaniem Stanów Zjednoczonych, dostęp do legalnej i dobrowolnej aborcji jest fundamentalnym prawem wszystkich kobiet”. Znalazła się w nim również uwaga, że „obecne regulacje są niewystarczające, ponieważ dopuszczają aborcję jedynie w przypadku zajścia w ciążę w wyniku gwałtu, bądź kazirodztwa... Delegacja Stanów Zjednoczonych [na konferencję w Kairze] będzie również bardziej zdecydowanie podkreślać wagę i znaczenie dostępu usług aborcyjnych”²⁷.

W kwietniu 1994 na posiedzeniu Komisji Przygotowawczej, które odbyło się w Nowym Jorku, mimo taktyki zastraszania przyjętej przez doktora Freda Sai i wyśmiewania stanowiska obecnych na niej organizacji pozarządowych, nie udało się przełamać impasu, do którego doprowadziły spory o ostateczny kształt proaborcyjnych sformułowań zawartych w tekście przygotowywanej deklaracji. Obrady przerwano, a sporne fragmenty tekstu pozostawiono w nawiasach; ich ostateczną treść miano ustalić w trakcie wrześniowych obrad w Kairze. Jeden z członków delegacji Watykanu określił nowojorskie spotkanie mianem „konfrontacyjnego”, z racji „wysoce napastliwych uwag czynionych przez przewodniczącego Freda Saia pod adresem Stolicy Apostolskiej”²⁸.

„Każde wystąpienie przedstawiciela Stolicy Apostolskiej spotykało się z ironicznymi lub sarkastycznymi komentarzami [Saia]. Dawał wyraz irytacji, że Stolica Apostolska w ogóle zabiera głos”. Delegaci uznali, że takie zachowanie „jest całkowicie sprzeczne z przyjętą etyką bezstronnego przewodniczącego”²⁹.

5 kwietnia 1994 roku papież Jan Paweł II dał wyraz niezadowoleniu i braku akceptacji dla kierunku, w jakim zmierzała konferencja w Kairze. Wysłał do prezydenta Clintona list, w którym stwierdził, iż istnieje „powód do obaw, że [projekt dokumentu końcowego] może spowodować szkodę moralną, skutkującą poważnym regresem humanitaryzmu, a pierwszą tego ofiarą będzie człowiek”. „Koncepcja seksualności, będąca podstawą tego tekstu, jest całkowicie indywidualistyczna; do tego stopnia, że małżeństwo jawi się w nim jako coś przebrzmiałego”. Czytając ów dokument, papież odniósł „niepokojące wrażenie, że coś jest nam narzucane, a mianowicie styl życia typowy dla pewnych marginalnych grup wewnątrz rozwiniętych społeczeństw, społeczeństw materialnie bogatych i zsekularyzowanych. Czy państwa bardziej ceniące naturalne wartości, moralność oraz religię, bez protestu przyjmą taką wizję człowieka i społeczeństwa?”³⁰.

Brutalne promowanie aborcji przez administrację Clintona musiało pociągnąć za sobą nieoczekiwane skutki. Nikt z otoczenia prezydenta nie spodziewał się tak zdecydowanego protestu papieża. Na początku czerwca 1994 roku podczas podróży po Europie, której oficjalnym celem było między innymi uczestniczenie prezydenta w obchodach rocznicy lądowania aliantów w Normandii, Clinton odbył spotkanie z Janem Pawłem II, a po jego zakończeniu oznajmił, że osiągnięto znaczący postęp na drodze łagodzenia różnic między obu stronami. Oświadczenie to zostało zdementowane przez Watykan, który stwierdził, że nic takiego nie miało miejsca. W uporządkowanym i układowym świecie protokołu dyplomatycznego tak otwarte zaprzeczenie słowom ważnego gościa było wydarzeniem bez precedensu³¹.

Bezpośrednim skutkiem tego łągarstwa w przypadku administracji Clintona było umocnienie się w przekonaniu, że konferencja będzie przebiegała pod znakiem konfliktu. Latem 1994 roku w prasie regularnie zaczęły się ukazywać doniesienia o sporze między Watykanem a Białym Domem. W przededniu kairskiej konferencji włączył się w to również rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej, Joaquin Navarro-Valls, który oświadczył w „Wall Street Journal”:

Ojciec Święty broni nie tylko katolickiej wizji życia i rodziny. W istocie rzeczy odnosi się do sprawy kluczowej, w której ludzkość musi dokonać wyboru. Kwestia ludzkiego życia i zaludnienia wiąże się ze wszystkimi innymi. Fałszywy krok prowadzi tu do ogólnego zaburzenia ładu cywilizacji. Jak powiedział Arystoteles, mały błąd na początku staje się wielkim na końcu. O taki błąd właśnie tu chodzi.

Przesadna wiara we własne możliwości oraz schlebianie najbardziej ekstremistycznie nastawionym środowiskom w łonie ruchu feministycznego sprawiły, że administracja Clintona znów ożywiła widmo wstrętne Amerykanina, tym razem kontrolującego, co dzieje się w sypialniach i narzucającego światu, ile komu wolno mieć dzieci. Oprócz tego skutecznie uczyniła z papieża głównego obrońcę moralnego porządku, nie tylko wśród katolików, ale wśród wszystkich wierzących, także wśród wyznawców islamu oraz niewielkich i słabych państw Trzeciego Świata, które odrzucając opiekę administracji Clintona i jej sojuszników z ONZ,

narażały się na groźbę finansowej zapaści. Oprócz tego administracja Clintona zrobiła w rezultacie więcej dla polepszenia stosunków między muzułmanami i chrześcijanami niż ktokolwiek inny w ciągu minionych dwustu lat. W sumie było to pasmo wielkich sukcesów, tyle że przez nikogo nieprzewidzianych.

W sposób, który stał się typowy dla tej administracji, Biały Dom zbyt późno dostrzegł, jaki popełnił błąd, a kiedy, chcąc jakoś z tego wybrnąć, próbował imać się kłamstwa, jedynie pogorszył sytuację. Zadufanie skutkujące porażką i kręctwami stało się jego znakiem rozpoznawczym i pod tym względem konferencja w Kairze nie była wyjątkiem. 25 sierpnia 1994 roku dosłownie w przededniu konferencji, wiceprezydent Al Gore zwołał w National Press Club konferencję prasową, na której zapewnił zgromadzonych tam dziennikarzy, że administracja Clintona „nie dążyła, nie dąży i nie będzie dążyła do ustanowienia żadnego międzynarodowego prawa do aborcji”; wszelkie twierdzenia, jakoby było dokładnie odwrotnie, nazwał „oburzającymi insynuacjami”³².

Było to śmiałe posunięcie ze strony administracji, zwłaszcza że ludzie pamiętali przecież jej zaangażowanie na rzecz aborcji, które spotkało się z równie zdecydowanym kontrposunięciem Watykanu. Jeśli przemowa Gore'a w zamierzeniu miała być gestem pokojowym, to taktyka ta zawiodła na całej linii. Po kilku dniach nadeszła odpowiedź z Watykanu, którą „New York Times” nazwał „bezprzykładnym osobistym atakiem na wiceprezydenta Al'a Gore'a, oskarżającym go, że fałszywie przedstawił intencje zgromadzenia w odniesieniu do sprawy aborcji”³³.

„Projekt dokumentu w sprawie zaludnienia, którego głównym patronem są Stany Zjednoczone, jest w rzeczywistości sprzeczny z oświadczeniem pana Gore'a”³⁴ – powiedział rzecznik prasowy Watykanu, Joaquin Navarro-Valls.

Wypowiedź ta miała również ten aspekt, że Watykan po raz pierwszy wskazał na administrację Clintona jako na inicjatora proaborcyjnych koncepcji zawartych w wspomnianym dokumencie. „Times” zauważył, że nie zdarzyło się dotąd, aby Watykan „publicznie i imiennie zaatakował amerykańskiego dostojnika”³⁵. To już drugi raz tamtego lata Stolica Apostolska złamała protokół dyplomatyczny, odnosząc się z nazwiska do konkretnych osób i w obu przypadkach sprowadzało się to w istocie do nazwania kłamcami prezydenta i wiceprezydenta najpotężniejszego światowego mocarstwa.

Nic dziwnego zatem, że prasa uznała to spotkanie za bardzo intrygujący materiał. Rejterada Gore'a była również sygnałem, że administracja Clintona zorientowała się, iż oto kolejny raz zadufanie zaprowadziło ją w ślepią uliczkę. Clinton, który wygrał wybory prezydenckie, otrzymując mniejszą liczbę głosów niż Michael Dukakis w 1988 roku, nabrał zwyczaju kreślenia wizji wspaniałych programów, zupełnie nie biorąc pod uwagę kosztów ich wprowadzenia, kiedy zaś pojawiały się oznaki, że jego pomysły napotykają na znaczący sprzeciw, wycofywał się z nich, kiedy zaś przegrywał kolejną bitwę, twierdził, że uzyskał to, co chciał. Oświadczenie wygłoszone przez Gore'a w Kairze zbiegło się w czasie z odrzuceniem pierwszego projektu ustawy o zwalczaniu przestępczości oraz odrzuceniem przez Kongres rządowego projektu ustawy o ubezpieczeniach zdrowotnych.

W artykule, o którym prezydent Clinton powiedział, że w okresie poprzedzającym rozpoczęcie konferencji w Kairze miał wpływ na jego poglądy w kwestii zaludnienia, Robert Kaplan omawiał problem rozprzestrzeniania się anarchii w Afryce Zachodniej i – jak się można domyślić – za przyczynę tego zjawiska uznał przeludnienie:

Zachodnią Afrykę można uznać za symbol światowego demograficznego, środowiskowego i społecznego stresu, w którym przestępcza anarchia pojawia się jako realne, „strategiczne” niebezpieczeństwo. Choroby, przeludnienie, niesprowokowana przestępczość, braki zasobów, migracje uchodźców, rosnąca erozja państw narodowych i międzynarodowych granic, wzrost potęgi prywatnych armii, firm ochroniarskich oraz karteli narkotykowych są teraz lepiej dostrzegalne przez pryzmat zachodnio-afrykański. Zachodnia Afryka stanowi właściwe wprowadzenie do rzeczywistości, nieraz skrajnie odpychającej, która jest nadchodzącą zmianą cywilizacyjną³⁶.

Tok myślenia Kaplana skażony jest błędem, obecnym także w znanym słowie: „papier zakazuje kontroli urodzeń; miliony cierpią głód”, a polegającym na tym, że wniosek, do którego dochodzi, nie wynika z przedstawionych przesłanek. Jaka dokładnie jest przyczyna anarchii panującej w Afryce Zachodniej? Czy rzeczywiście jest nią przeludnienie? A może po prostu załamanie się moralnego porządku? Pod koniec artykułu Kaplan zaprzecza własnym tezom, opisując przeludnione mużulmańskie „slumsy” w Turcji, gdzie reguły życia wyznacza islam, instytucja rodziny pozostaje nienaruszona i rezultacie Kaplan sam czuje się tam całkowicie bezpiecznie.

Dzielnice slumsów w Abidżanie przerażają i odstręczają przybysza. Im bardziej zbliżałem się do Złotej Góry [dzielnicy nędzy w Ankarze], tym lepiej to wyglądało i tym bezpieczniej się czułem. W jednej kieszeni miałem liry o równowartości tysiąca pięciuset dolarów, a w drugiej чеки podróżne na kwotę tysiąca dolarów, a mimo to nie odczuwałem lęku. Złota Góra to prawdziwa dzielnica. Świadczy o tym wnętrze jednego z domów: architektoniczny chaos ścian z pustaków, stalowej blachy i tektury jest nader zwodniczy. Wnętrze to dom – porządek, czyli świadectwo zachowania godności. Widziałem tam działającą lodówkę, telewizor, przyścienną szafkę z kilkoma książkami i mnóstwem rodzinnych zdjęć, przy oknie kilka roślin i piec. Mimo że kiedy padało, ulice zamieniały się w wartkie potoki błota, podłoga wewnątrz tego domu była nieskazitelnie czysta³⁷.

Po przeczytaniu powyższego tekstu chciałoby się zapytać, na czym zatem polega różnica między slumsami w Abidżanie i w Ankarze? Czy chodzi o zagęszczenie mieszkańców? Oczywiście, że nie. Różnica bierze się z tego, że w Złotym Mieście instytucja rodziny pozostała nietknięta, a to ona właśnie uczy człowieka zasad moralności. Co wniesie do tego stanu rzeczy wprowadzenie tam prezerwatyw? Dokładnie to samo, co w przypadku murzyńskich rodzin w Ameryce

– czyli rozkład moralnego porządku, rozpad rodziny, anarchię. Dlaczego Liberia niczym się pod tym względem nie różni od Chicago? A jeśli slumsy w Ankarze są inne – a zdaniem samego Kaplana tak właśnie jest – powodem tego nie może być liczba ludności, ale jej jakość. Innymi słowy, różnica nie wynika z liczebności mieszkańców, ale ich zachowania. Porządek moralny wyznaczany przez Koran skutkuje zachowaniem ładu; kondomy z pewnością tego samego nie zapewniają. Polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych (obecnie zaś także ONZ) opiera się na upowszechnianiu środków antykoncepcyjnych ze szkodą dla rzeczywistego rozwoju, a to, po części, jest właśnie źródłem anarchii, którą pragnie się ograniczać.

W praktycznym porządku rzeczy moralność to rozum. Wszystko, co osłabia moralność, osłabia również rozum, a bez niego człowiek nie jest w niczym lepszy od zwierząt, które, co odkrył Malthus, rozmnażają się aż do wymarcia, chyba że ograniczy to sama natura. Człowiek pozbawiony moralności jest niczym bakteria w kuble – to przykład obrazujący teorię geometrycznego przyrostu ludności Malthusa, którą on sam jednak odrzucił wyłącznie dlatego, że nie uwzględniła ona faktu, że człowiek jest istotą rozumną i posiada zdolność przewidywania przyszłych konsekwencji własnych zachowań.

Kaplan, nie rozumiejąc, co sam napisał, formułuje wnioski, odgrzewając te same stare, obecnie już zdyskredytowane, neomaltuzjańskie straszaki. Malthus jednak, mimo iż stworzył ideologię, która wzięła nazwę od jego nazwiska, zmienił swoje poglądy na temat zaludnienia, kiedy zrozumiał, jaką rolę w ludzkiej prokreacji odgrywa rozum. W liście do Beniamina Franklina napisał: „Ograniczenie prewencyjne jest charakterystyczne dla człowieka i wynika ze zdecydowanie większych zdolności rozumowania, które umożliwiają mu ocenę odległych konsekwencji”.

Z rozterek Malthusa oczywiste wnioski wyciągnął Julian Simon:

Jeżeli ludzie mają kontrolować dietność adekwatnie do warunków, w obliczu których stają, muszą mieć zdolność racjonalnego, samoświadomego przewidywania, które wpływa na seksualną namiętność – tego rodzaju zdolności planowania zwierzęta z pewnością nie mają. Dlatego musimy pokrótce rozważyć zakres, w jakim rozum i rozumowanie kierują zachowaniami reprodukcyjnymi jednostki w różnych społeczeństwach i w różnych okresach ich historii. Mówiąc otwarcie, musimy przeanalizować pogląd – często wyznawany przez ludzi dobrze wykształconych – że osoby niewykształcone z krajów ubogich skłonne są rozmnażać się, nie zachowując przezorności ani świadomej nad tym kontroli. W przypadku większości par w większości części świata urodzenie dzieci poprzedza zawarcie małżeństwa... Dlatego wiąże się to z oceną stopnia racjonalnego rozumowania związanego z „rozmnażaniem się”, które jest celem małżeństw, w większości najprymitywniejszych i najuboższych społeczeństwach zawieranych po długim i starannym namyśle, uwzględniającym zwłaszcza jego konsekwencje ekonomiczne. Znaczenie takich kalkulacji odzwierciedla sposób kojarzenia małżeństw w rolniczej Irlandii³⁸.

„Jasno z tego wynika” – konkluduje Simon – „że zachowania seksualne ludzi ubogich racjonalnie przystosowują się do obiektywnych okoliczności”³⁹. O ile,

chciałoby się dodać, rozum ludzi nie przyćmiewa namiętność. Być może dlatego współczesne odpowiedniki Margaret Sanger były tak skore sięgać po totalitarną kontrolę nad zachowaniami seksualnymi praktykowanymi w różnych częściach świata. Najwidoczniej sądziły innych na podstawie własnych doświadczeń. Ponieważ próby zachowania samokontroli skończyły się w ich przypadku całkowitym fiaskiem, doszły do przekonania, że nikomu innemu również to się udać nie może. Niewykluczone, że to właśnie stanowi wytłumaczenie zainteresowania prezydenta Clintona kontrolą urodzeń jako substytutem samokontroli.

Poprzez promowanie antykoncepcji animatorzy kontroli urodzeń doprowadzili jednak do urzeczywistnienia tego, czego się obawiali. Propagując antykoncepcję, podważyli porządek moralny, podważając porządek moralny, obalili rozum, a obalwszy rozum, zlikwidowali nie tylko jedyne ograniczenie destrukcyjnych namiętności, ale też ludzką zdolność racjonalnego planowania, jaką liczbę dzieci powinno się mieć.

Lewicowo-liberalny reżim uwielbia zastępować moralność techniką. W XX wieku ta właśnie skłonność była powodem długiego łańcucha nieszczęść. Reżim lubuje się w odgrywaniu jednocześnie roli podpalacza i straży pożarnej, a konferencja w Kairze nie była od tej zasady wyjątkiem. Rozpowszechniając środki antykoncepcyjne, zburzono porządek moralny i doprowadzono do anarchii, przed którą chciano się ustrzec. Sam reżim do tego stopnia jest zaślepiony przez swoje nieokiełznane namiętności, że jedyną rzeczą, jaką jest w stanie zaoferować jako światowy strażak, to polewanie benzyną własnego, stojącego w płomieniach domu.

William Jefferson Clinton, zanim zasiadł na drugą kadencję w Białym Domu, stał się wzorcowym przykładem człowieka oświecenia. Niezdolny kontrolować własnych chuci, poświęcił życie, aby poprzez manipulowanie żądzami innych i wciąganie ich w ten sam rodzaj zniewolenia, zyskać nad nimi władzę. W jaki sposób przekładać się to może na politykę, stało się oczywiste, kiedy Clinton uwikłał się w romans z Moniką Lewinsky. Jest to podręcznikowy przykład tego, w jaki sposób ludzie rządzący środkami masowego przekazu mogą wykorzystać seks dla uzyskania politycznych korzyści. Wszystko zaczęło się od tego, że prezydent Stanów Zjednoczonych pozwolił sobie na obmacywanie kobiety, która przyszła do jego gabinetu z prośbą o wyświadczenie politycznej przysługi. Linda Tripp, pracowniczka służby cywilnej, która za rządów administracji Busha rozpoczęła pracę w Białym Domu, stopniowo pozwoliła wciągnąć się w sieć kłamstwa, którą otoczył się Clinton, aby zapewnić sobie trwanie przy władzy. Tripp zauważyła, że z gabinetu prezydenckiego wychodzi kobieta; jej ubranie było w nieładzie. Linda oświadczyła później – co naraziło ją na oskarżenie o kłamstwo – że kobieta ta odbyła stosunek seksualny z prezydentem. Przysięgła sobie, że po raz drugi nie popełni tego samego błędu i zaczęła nagrywać swoje rozmowy. Kiedy postępowanie w sprawie molestowania seksualnego Pauli Jones nabierało tempa, Tripp uświadomiła sobie, że znalazła się w bardzo niewygodnej sytuacji, która zawsze staje się udziałem podwładnych niemoralnej władzy. Jeżeli skłamię, tak jak to zrobiła administracja i do czego nakłaniała swoich pracowników, może

zostać oskarżona o krzywoprzysięstwo. Jednocześnie, gdyby powiedziała prawdę, najprawdopodobniej straciłaby pracę, a jeśli Clinton zachowałby urząd, musiała się liczyć z odwetem (została ukarana sędownie za nielegalne nagrywanie rozmowy telefonicznej). Była to sytuacja bez wyjścia i poniekąd modelowy przykład metody stosowanej przez administrację Clintona w całym kraju. Pogódź się z kłamstwem, inaczej zostaniesz ukarany.

W ten sposób, starając się jakoś wybrnąć z tego dylematu, Tripp zaczęła nagrywać swoje rozmowy z Moniką Lewinsky, młodą kobietą, którą poznała, kiedy obie zostały przeniesione z Białego Domu do Pentagonu. Rzec można, że Lewinsky pod wieloma względami odpowiadała kulturowemu wzorcowi idealnej młodej kobiety. Kłamstwo nie sprawiało jej żadnej trudności; perwersyjne praktyki seksualnie nie wzbudzały w niej żadnych oporów, o ile pomagało to jej w robieniu kariery. W jej rozmowach z Tripp pojawia się jednak akcent niesmaku i lekkiej pogardy dla tego mężczyzny, który mógłby być jej ojcem, a mimo to nie widział niczego złego w wykorzystywaniu jej. Lewinsky była także wzorcową feministką, ponieważ nie miała oporów, żeby sprzedać się seksualnie, a następnie zagrozić partnerowi ujawnieniem ich związku, wszystko po to, żeby z zatajenia prawdy uczynić trampolinę do uzyskania posady, do której nie miała kwalifikacji. Nie dostała pracy, którą Vernon Jordam starał się dla niej załatwić w American Express, ponieważ nie była w stanie zaliczyć elementarnej próby z angielskiego. Feministki, być może przerażone widokiem swojej twarzy w lustrze, zamilkły, pochowały się gdzieś po kątach i nie wychynęły z nich nawet wtedy, gdy sprawa Pauli Jones trafiała do kolejnych sądów. Jednemu z bardziej dociekliwych dziennikarzy udało się porozmawiać z Patricią Schroeder, która otrzymała intratną posadę na Uniwersytecie Princeton. Jednak Schroeder – kobieta, która wcześniej zniszczyła Clarence'a Thomasa, oskarżając go o molestowanie seksualne w chwili, gdy ubiegał się on o stanowisko sędziego Sądu Najwyższego – brak poparcia feministek dla Pauli Jones tłumaczyła pokrętnie brakiem czasu.

Prawdziwa odpowiedź była znacznie prostsza: ludzie sprawiający wrażenie osób mieszkających w przyczepie, nie mogą oczekiwać poparcia od feministek, zwłaszcza jeśli człowiek oskarżony w tej sprawie uczynił dla promowania aborcji więcej niż jakikolwiek inny prezydent USA. Przy okazji wyszło też na jaw, na czym w ich rozumieniu polega solidarność z przedstawicielkami ich płci. To, że feministki uzurpowały sobie prawo do przemawiania w imieniu wszystkich kobiet, oznaczało w istocie, że część z nich chciała pełnić rolę użytecznego narzędzia klasy rządzącej i służyć jej interesom, a w imię tego gotowe były poświęcić mniej liczące się koleżanki na ołtarzu tej sprawy. Kiedy Monica Lewinsky stała się dla nich politycznym obciążeniem, ten sam tłum, który podczas przesłuchań Clarence'a Thomasa krzychał o prawach kobiet i molestowaniu seksualnym, anonimowo, a zatem w poczuciu bezkarności nazywał ją *a little nutty and a little slutty* („trochę kopnięta, trochę zdzirowata”). Podobnie jak w kwestii aborcji – „sprawa Lewinsky” tajemniczo zbiegła się w czasie z dwudziestą piątą rocznicą procesu Roe vs. Wade – dla tych, którzy patrzą i widzą, sens owej lekcji był aż nadto oczywisty: żąde

potężnych są ważniejsze niż życie słabych. Dwudziestoczteroletnia Monika Lewinsky była niczym płód, na którym dokonano późnej aborcji, a następnie wyrzucono na śmietnik seksualnego permissywizmu, feministki zaś kolejny raz odwróciły głowy i udawały, że tego nie widzą, ponieważ jej sprawa nie pasowała ani do ich planów, ani do tego, co głosiły.

Feministki należące do warstwy opiniotwórczej uznały, że Clinton postawił je w wyjątkowo niewygodnej dla nich sytuacji. Felietonistka Ellen Goodman dzielnie starała się stawić czoła faktowi, że jej ulubiony polityk dopuścił się czynów, które w przypadku, gdyby popełnił je ktoś z przeciwnej strony sceny politycznej, byłyby wystarczającym powodem dokonania na nim publicznego linczu. Postawiła więc tezę, że od czasu przesłuchań w sprawie Clarendea Thomasa Amerykanie stali się bardziej „wysublimowani moralnie”. Chciała przez to powiedzieć, że przestali uważać, iż życie prywatne i publiczne powinny być ze sobą zgodne. Mary Ivins, kolejna dziennikarka-feministka, niezbyt skłonna do relatywizowania i ubolewająca nad feministycznym brakiem zasad, ujęła rzecz prościej: „Nie uważam, aby życie seksualne prezydenta miało coś wspólnego z wykonywaną przez niego pracą”. O ile w przypadku Billa Clintona pod znakiem zapytania stoi nie jego inteligencja, lecz uczciwość, w wypadku Mary Ivins jest dokładnie odwrotnie. Za sprawą otumanionej warstwy opiniotwórczej i zakłamanych polityków, którzy wykorzystywali ją dla realizacji swych celów, rewolucja seksualna przysporzyła krajowi poważnych problemów, a jednym z nich było wyzwolenie seksualne. Naruszenie moralności, tkwiące w istocie rewolucji seksualnej, stało się źródłem poważnego kryzysu politycznego.

Ośrodkiem wspomnianego kryzysu politycznego był oczywiście prezydent Clinton, który sam go wywołał. Jedynym dlań pocieszeniem mogła być tylko świadomość, że w swojej postawie nie był odosobniony. W ciągu minionych trzydziestu lat rewolucja seksualna zepsuła nie tylko jego, ale większość przedstawicieli warstwy opiniotwórczej. Dzięki temu mógł liczyć na dekadentyzm tych, których praca polegała na relacjonowaniu albo komentowaniu tego, co robił i jak się zachowywał. Najlepszy artykuł na ten temat ukazał się w „Boston Globe”, a napisała go Patricia Smith, która być może nieopatrznie napomknęła w nim o tym, w jaki sposób niektórzy przedstawiciele warstwy opiniotwórczej zachowują się poza godzinami pracy. Krótco po opublikowaniu artykułu Smith musiała zwolnić się z pracy, podobno dlatego, że większość swoich historii po prostu zmyśliła. We wspomnianym artykule jest na ten temat aluzja: „wszyscy mamy jakieś tajemnice. Gdyby nominowano mnie do Sądu Najwyższego, media miałyby używanie. Miałam taki niefortunny incydent z wciągnięciem działki kokainy; dla mojej drużyny cheerleaderek skończyło się to totalną kompromitacją; fakt, że rzeczywiście wciągnęłam i to raczej głęboko – i nie boję się tego przyznać... A jest ktoś taki, komu w jego życiu seksualnym nie zdarzyło się przespać i dzielić łóżka z kimś całkowicie nie z jego bajki? Komu nie zdarzyło się przespać z kimś niepożądanym we właściwym czasie i pożądanym, ale w niewłaściwej chwili, albo z niepożądanym i na dodatek w zupełnie niewłaściwej chwili? I, na litość boską, komu nie zdarzyło się zaliczyć szybkiego numerku w windzie w Sears Tower?”⁴⁰.

Przesłanie tego jest proste. Warstwa opiniotwórcza uczyniła wyzwolenie seksualne swoim kodeksem moralnym. W tamtym czasie ludzie ci chyba jednak nie pojmowali, że akceptując wyzwolenie seksualne jako normę swoich zachowań, będą musieli je rozpowszechniać i zaszczipiać innym, jeszcze bardziej wpływowym osobom niż oni sami, nie chcąc narażać się na szantaż albo zarzut hipokryzji. Ci, którzy uprawiali seks w windach, są niczym mieszkańcy szklanego domu rzucający w nim kamieniami. Takie zachowania skutkują również tym, że niewiele nas już może oburzyć. Tego rodzaju ludzie nie będą pisywali artykułów domagających się ustąpienia ze stanowiska prezydenta za to, że dopuścił się czynów niemoralnych, których oni również się dopuszczają. Promowanie wyzwolenia seksualnego leży w interesie klasy rządzącej, gdyż jest to sposób na umocnienie jej władzy. Ludzie dopuszczający się takich zachowań są otumanieni i oglupiali, niezdolni przeciwstawić się naruszeniom ani prawa moralnego, ani świeckiego, ponieważ są współodpowiedzialnymi uczestnikami tego samego spisku.

Podobny rodzaj szantażu występuje często w życiu publicznym i nie dotyczy tylko jednostek, lecz całych zbiorowości. *Demos*, jak zwykle, nie ogarnął i nie zrozumiał wszystkich konsekwencji politycznych, wynikających ze „sprawy Lewinsky”. Przekonano go, że wybacząc prezydentowi jego naganne zachowania seksualne, sam również uzyska podobną wolność, pozbawioną moralnych ograniczeń. W rzeczywistości było jednak dokładnie odwrotnie. Prezydent Clinton mógł sobie pozwolić, żeby postępować jak biedny biały prostak, ponieważ należał do warstwy rządzącej, a jednym ze złudzeń, które ludzie ci uwielbiają tworzyć, jest wmawianie nam, że są dokładnie tacy sami, jak my. To oczywiście nieprawda. Nie są podobni nam, gdyż są potężni i bogaci. Dlatego, kiedy nakłaniają lud, aby łamał prawo moralne w imię jakiegoś iluzorycznego wyzwolenia, w rzeczywistości go zniewalają.

Dlaczego tak się dzieje? To proste. Prawo moralne to jedyna ochrona ubogich, gdyż *demos* nie jest bogaty, ani potężny. Jediną jego obroną przed grabieżą ze strony bogatych i potężnych jest prawo, czyli prawo moralne, oraz oparte na nim prawo świeckie. Jeżeli *demos* odrzuca prawo moralne, tworzy społeczeństwo, w którym jedynym wyznacznikiem dobra i zła jest pragnienie. Taki świat jednak, bez względu na to, co myśli o nim *demos*, nie jest demokratyczny, ponieważ tam, gdzie brak moralnego ładu, pragnienia potężnych i możnych zawsze triumfują nad pragnieniami biednych i słabych. Lekcja, jaką dała nam sprawa *Roe vs. Wade*, jest prosta: pragnienia możnych są ważniejsze niż życie słabych. To samo odnosi się do sfery polityki. Świat wyzwolony z moralności to świat, w którym bogaci dostają wszystko, czego zapragną.

Tak więc *demos* pobłądził, gdyż nie rozumiał, że świat bez moralności jest światem dwubiegunowym, podzielonym na dwie warstwy: biedaków i możnych. Lud zmanipulowano, aby poparł rewolucję seksualną, obiecując mu, że będzie mógł robić, co zechce. Kiedy to się stało, doświadczył chwilowego uczucia upojenia, po którym przyszedł okres spełniania wszelkich możliwych fantazji. Dopiero później nadeszła chwila otrzeźwienia, kiedy w głowach ludzi zrodziła się myśl:

„Skoro ja mogę robić z innymi, co chcę, oni mogą robić to samo ze mną”. Wtedy zaczęliśmy sobie uświadamiać, dlaczego naturalną konsekwencją seksualnego wyzwolenia jest horror.

Ogólna anarchia, do której doprowadziło seksualne wyzwolenie, jest funkcją władzy. Tam, gdzie brak moralności, można zawsze uniknąć kary za morderstwo, gdyż ich pragnienia są najważniejsze, a jedynym wyznacznikiem dobra i zła staje się potęga i władza. Tak więc albo siła staje się prawem, albo uznajemy nadrzędność zasad moralnego porządku, który nie my stworzyliśmy. Trzeciej drogi nie ma. Jeżeli *demos* odrzuca porządek moralny, jest to *ipso facto* gwarancją jego zniewolenia, gdyż *demos ipso facto* nie jest ani bogaty, ani potężny, po prostu dlatego, że jest tym, czym jest. W ten sposób wyzwolenie seksualne staje się formą politycznej kontroli, o czym dobitnie świadczy druga kadencja rządów administracji Clintona.

Lud, który przez wszystkie te lata karmił się papką płynącą z ekranów telewizorów, myśli, że należy do tej samej klasy, co ludzie, którzy nim rządzą. Wierzy, że ma takie same przywileje, jak oni. Ale to nieprawda. Świat, w którym władca jest nagradzany za to, że kłamie, to świat, w którym jego poddanych karze się za mówienie prawdy. O tym właśnie boleśnie przekonała się Linda Tripp. Na tym świecie jedyną obroną biedaków będzie zawsze prawo moralne funkcjonujące jako część prawa świeckiego. Porządek moralny to również jedyna droga i sposób, aby naród zagwarantował sobie należne mu prawa. Jeśli bowiem porządek ów zostaje zniszczony, jedyną rzeczą, którą można zaproponować w jego miejsce, jest siła – ona zaś stanowi domenę ludzi bogatych i potężnych. W *Trojlusie i Kressydzie* Agamemnon mówi o świecie, w którym nie ma „rangi”, czyli o takim, w którym nie istnieje porządek – moralny, polityczny czy muzyczny. W tym świecie „syn wyrodny ojcu śmierć zgotuje”, gdyż dobro i zło zastąpiła siła:

*Naczelnym prawem będzie tylko siła,
Prawdziwe prawo a także bezprawie,
(Których rozjemcą w ich odwiecznej walce
Jest sprawiedliwość) — stracą swe imiona,
A po nich przyjdzie kres sprawiedliwości.
Bo wówczas każdy uwierzy w swą siłę,
Co zrodzi żądzę, a żąda pragnienie,
Które się stanie wszystkożernym wilkiem;
On zaś, zżerany żądzą i pragnieniem,
Będzie wokół żer dla siebie węszył,
Aż w końcu z głodu i sam siebie pożre*.*

Jeżeli dobro i zło utraciły znaczenie, pozostaje tylko siła. W świecie przez nią rządzonym bogaci będą nagrodzeni za swoje występki, biedni zaś karani za ich cnoty. Lekcja, jaką powinniśmy wyciągnąć z prezydentury Clintona, procesu O.J. Simpsona, wyroku w sprawie Roe vs. Wade i rewolucji seksualnej, która wyniosła

* William Shakespeare, *Trojlus i Kressyda*, akt I, scena 3, tłum. J. Limon, W. Zawistowski.

obecny reżim do władzy, jest prosta: bogaci i potężni mogą uniknąć kary za morderstwo. *Demos* nie protestuje, gdyż jest zbyt otepiały i otumaniony, aby zrozumieć, że wyzwolenie seksualne jest formą politycznej kontroli.

W grudniu 1998 roku Izba Reprezentantów wszczęła procedurę usunięcia prezydenta z urzędu za popełnienie krzywoprzysięstwa. Zanim do tego doszło, Clinton wykorzystał wszystkie dostępne mu siły i środki, żeby zmobilizować zwolenników seksualnego permissywizmu, widząc w tym sposób na zachowanie urzędu. Jego polityka od samego początku, gdy tylko objął stanowisko i zniósł ograniczenia aborcji oraz umożliwił homoseksualistom służbę w wojsku, była po prostu promowaniem seksualnej rewolucji. Wspierał ją z oczywistych, osobistych powodów, ale również dlatego, że lepiej niż jakikolwiek inny prezydent rozumiał, iż seksualny permissywizm może wykorzystać dla własnych politycznych korzyści. Ponieważ w znacznej części finansowego wsparcia udzielało mu Hollywood, wiedział również, że naród wydający na pornografię miliardy dolarów rocznie nie zareaguje powszechnym oburzeniem, a tym bardziej gniewem, dlatego że prezydent Stanów Zjednoczonych odegrał w Gabinetcie Owalnym scenkę rodem z filmów porno. Clinton bardzo starał się zjednywać sobie homoseksualistów i był pierwszym prezydentem, który wygłosił do nich przemówienie – w tym przypadku do przedstawicieli Kampanii na rzecz Praw Człowieka. Clinton doszedł do władzy, udzielając poparcia ich ideologii i nie miał zamiaru tego zmieniać z powodu skandalu wokół jego romansu z Moniką Lewinsky.

10 września „Salon Magazine”, dziennik, który podczas trwania procedury impeachmentu przyjął na siebie rolę organu administracji Clintona, podał informację, że administracja w celu utrzymania władzy jako jedną z możliwości działania bierze pod uwagę realizację „tak zwanego scenariusza Sądneho Dnia”. Ów „scenariusz” to „straszliwy Armagedon, gdy osobiste grzeszki wszystkich – republikanów, demokratów, dziennikarzy zostaną ujawnione w przypadku wyciągnięcia na forum publiczne zdrad małżeńskich Clintona”. Kilka dni później „Salon”, zgodnie z zapowiedzią, rozpoczął realizację „scenariusza Sądneho Dnia, opisując romans, który trzydzieści lat wcześniej miał Henry Hyde, przewodniczący komisji sądowej, która rozpatrywała sprawę usunięcia prezydenta z urzędu. „Wszyscy zostaną ukarani. To będzie totalna katastrofa” – powiedział Henry Jaffe, dziennikarz „Salon Magazine”

Kiedy Clinton odmówił odejścia ze stanowiska, dziennikarze nie mieli innego wyjścia, jak tylko go poprzeć – znał przecież ich seksualne grzeszki. Kiedy trwał skandal wokół sprawy Lewinsky, Toni Morrison nazwała Clintona pierwszym czarnym prezydentem USA, sugerując tym samym, że wszyscy czarni to seksualni degeneraci. Mniej więcej w tym samym czasie Alan Dershowitz z Wydziału Prawa Uniwersytetu Harvarda oznajmił, że ci, którzy wierzą w wyzwolenie seksualne, muszą poprzeć Clintona, w przeciwnym bowiem razie czeka nas prawicowy zamach stanu. Stopniowo, kiedy liczba zarzutów stawianych prezydentowi rosła, w postawie środowisk opiniotwórczych dała się zauważyć subtelna zmiana. Maureen Dowd, której po zmianie frontu w sprawie Clintona przyznano Nagrodę

Pullitzera, jest tego dobrym przykładem. Dowd tydzień po tygodniu krytykowała prezydenta jako samolubnego głupka. W liście do zwolenników Clintona doktor James Dobson cytował nawet fragmenty artykułów Dowd, traktując je jako dowód na wrogie nastawienie prasy. Później, gdy ukazał się raport Starra, a dowody przeciwko Clintonowi stały się niepodważalne, Dowd nagle zmieniła zdanie i zamiast prezydenta, zaczęła atakować prokuratora. Wyglądało to tak, jakby pies dobiegł do końca smyczy i poczuł szarpnięcie obroży. Dlaczego? Być może chodziło o to, że wtedy stało się jasne, że ta gra toczy się o naprawdę ogromną stawkę. Odmówiwszy odejścia z urzędu, Clinton uczynił ze sprawy Lewinsky rodzaj referendum w sprawie rewolucji seksualnej. Nie zamierzał już siedzieć cicho i zbierać cięgi. Przyszła pora, żeby zewrzeć szeregi i bronić tego, co uosabiał sobą Clinton. Od publikacji raportu Starra upłynęły nie dni, ale godziny, a Dowd zaatakowała prokuratora z taką samą zjadłością, z jaką wcześniej rzucała się na prezydenta. Clinton ocalił skórę, gdyż swoje polityczne wpadki przykrył płaszczykiem seksualnego wyzwolenia. Głos oddany przeciwko niemu był teraz głosem przeciwko latom sześćdziesiątym oraz wszystkiemu, czym były one dla lewicowo-liberalnej inteligencji. Maureen Dowd powiedziała sobie: „Mściwy prokurator-ewangelik chyba nie pomyśli nawet, że jego bezlitosna nagonka jest odrzucana przez naród. Wydaje się, że postanowił sobie nie tylko obalić prezydenta, lecz także przekreślić lata sześćdziesiąte i przywrócić czarno-biały kodeks moralny, który obowiązywał, przed dekadą seksu, dragów i uchylania się od poboru”⁴¹.

Anthony Lewis powiedział mniej więcej to samo. Jego zdaniem, niezależny prokurator „doprowadził do fundamentalnej odmiany politycznego kursu tego kraju, skutecznie zmieniając wyniki dwóch ostatnich elekcji. To był *coup d'état*”⁴². Atak na Clintona miałby „potężne konsekwencje dla naszej polityki”. Lewis wylicza następnie owe konsekwencje, a wszystkie one wiążą się z seksualną rewolucją:

W sprawie aborcji dążono by do wprowadzenia wielu nowych ograniczeń, w tym także uchwalenia nawet zakazującej jej poprawki do konstytucji. A podejmowanie spraw związanych z życiem seksualnym raczej się na tym nie skończy. Uchwali się ustawę ograniczającą amerykańską pomoc dla działań podejmowanych na całym świecie w sprawie kontroli urodzeń. Kolejnym celem staną się ogólnokrajowe uregulowania zapewniające równe traktowanie homoseksualistom. Prawo zabraniające dotowania „nieprzyzwoitej” sztuki zostanie rozszerzone na inne dziedziny⁴³.

Oprócz społeczności czarnych, najzagorzalszym zwolennikiem Clintona było Hollywood, które, podobnie jak czwarta władza, nie cofnęło mu swego poparcia. Marshall Herskovitz, zwolennik demokratów i producent serialu telewizyjnego *Thirtysomething* stwierdził, że „skandal [w sprawie Lewinsky] jest prawdziwym referendum w sprawie moralności seksualnej w tym kraju”⁴⁴. Zanim na początku 1999 roku w senacie doszło do głosowania w sprawie Clintona, specjaliści od kształtowania opinii publicznej okazali się tak głęboko oddani kultowi Dionizosa, że byli gotowi wyrzucić na śmietnik rządu prawa, byle tylko nikt im go nie odebrał. I dokładnie to samo zrobił senat. Na początku 1999 roku senat oddalił

oskarżenia prezydenta Clintona o ciężkie przestępstwa albo przewinienia, czym dał jawny dowód tego, że trzydzieści lat seksualnego wyzwalańia nie poszło na marne. Seksualny permissywizm już od trzech dekad deprawował ludzi, a to oznaczało, że ci, którzy go sobie przyswoili, opowiedzą się za Clintonem jako gwarantem tego, że nadal będą mogli folgować amoralnym, seksualnym zachciankom – nawet gdyby to miało oznaczać odrzucenie rządów prawa i zaakceptowanie politycznego zniewolenia jako ceny, którą trzeba płacić za seksualne wyzwolenie. Podejmując taką a nie inną decyzję w tej sprawie, Senat ostatecznie zakończył amerykański eksperyment z „zorganizowaną wolnością”. Ojcowie założyciele zawsze ostrzegali, że amerykańska konstytucja nie będzie funkcjonowała, jeżeli – jak powiedział John Adams – „zabraknie ludzi moralnych”. Kryzys wywołany przez sprawę Clintona dowiódł, że miał rację. Środków zaradczych przewidzianych w Konstytucji w przypadku dopuszczenia się „ciężkich przestępstw albo przewinień”, mimo przytłaczających dowodów winy prezydenta nie sposób było zastosować, ponieważ Clinton zrobił z siebie gwaranta seksualnych występków obywateli, a Senat, od trzydziestu lat odpowiednio warunkowany, uwierzył mu i postanowił nie sięgać po środki, które w takiej sytuacji przewidywała Konstytucja. W ten sposób rządy prawa, które od zawsze były dumą Amerykanów, zastąpione zostały kultem Dionizosa jako religią narodową. Kiedy to się stało, przedstawiciele czwartej władzy wydali potężne westchnienie ulgi, a ponieważ zaślepiała ich własna rozpusta, nie dostrzegli wszystkich konsekwencji decyzji, którą podjął Senat. Nasi zmarli przodkowie zdawali sobie z nich sprawę, ale nawet gdyby niczym Łazarz powstali z martwych, nic nie wskazuje na to, że przywódcy kraju posłuchaliby ich ostrzeżeń. Dwieście lat przed wydaniem przez amerykański Senat decyzji w sprawie Clintona Edmund Burke napisał:

Spółczeństwo nie może istnieć, o ile gdzieś nie jest ustanowiona siła kontrolująca wolę i pragnienie; a im jest słabsza w człowieku, tym silniejsza musi być poza nim. Odwieczny stan rzeczy stanowi, że ludzie pozbawieni samokontroli nie mogą być wolni. Ich namiętności wykuwają dla nich kajdany⁴⁵.

PRZYPISY

Wstęp

- ¹ John Heidenry, *What Wild Ecstasy: The Rise and Fall of the Sexual Revolution*, New York: Simon & Schuster, 1997, s. 12.
- ² *Ibid.*, s. 405.
- ³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks W. Kubicki, Kęty 2002, s. 20
- ⁴ Marquis de Sade, *Justine, Philosophy in the Bedroom, & Other Writings*, compiled and translated by Richard Seaver and Austryn Wainhouse, New York: Grove Press, 1965, s. 315 [wyd. pol. D.A.F. de Sade, *Justyna czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Łódź 1987].
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 31,

Część I

- ¹ Richard van Duermen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1975, s. 25.
- ² A. Barruel, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, Fraser, Mich.: Real View Books, 1995, s. 648.
- ³ Van Duermen, s. 71-72.
- ⁴ Por. P.-H. D'Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. K. Szaniawski, t. I, Warszawa 1957, s. 7-10.
- ⁵ Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung: Mit einem Geleitwort von Eberhard Schmitt*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1984, s. 106.
- ⁶ D'Holbach, s. 53-55.
- ⁷ *Ibid.*, s. 61-62 [ostatniego zdania brak w polskim przekładzie – przyp. red.].
- ⁸ Van Duermen, s. 112.
- ⁹ *Ibid.*, s. 127.
- ¹⁰ Agethen, s. 192.
- ¹¹ Van Duermen, s. 92.
- ¹² *Ibid.*, s. 122.
- ¹³ *Ibid.*, s. 95.

Rozdział 2

- ¹ Francine du Plessix Gray, *At Home with the Marquis de Sade*, New York: Simon & Schuster, 1998, s. 316.
- ² Maurice Lever, *Sade: A Biography*, New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1993, s. 343.
- ³ *Ibid.*, s. 340.
- ⁴ Sade, s. 544 (tłum. M. Bratuń).
- ⁵ *Ibid.*, s. 124.
- ⁶ Sallie Tisdale, *Talk Dirty to Me: An Intimate Philosophy of Sex*, New York: Anchor-Books, 1994, s. 281.

PRZYPISY

Wstęp

- ¹ John Heidenry, *What Wild Ecstasy: The Rise and Fall of the Sexual Revolution*, New York: Simon & Schuster, 1997, s. 12.
- ² *Ibid.*, s. 405.
- ³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks W. Kubicki, Kęty 2002, s. 20
- ⁴ Marquis de Sade, *Justine, Philosophy in the Bedroom, & Other Writings*, compiled and translated by Richard Seaver and Austryn Wainhouse, New York: Grove Press, 1965, s. 315 [wyd. pol. D.A.F. de Sade, *Justyna czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Łódź 1987].
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 31,

Część I

- ¹ Richard van Duermen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1975, s. 25.
- ² A. Barruel, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, Fraser, Mich.: Real View Books, 1995, s. 648.
- ³ Van Duermen, s. 71-72.
- ⁴ Por. P.-H. D'Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. K. Szaniawski, t. I, Warszawa 1957, s. 7-10.
- ⁵ Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung: Mit einem Geleitwort von Eberhard Schmitt*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1984, s. 106.
- ⁶ D'Holbach, s. 53-55.
- ⁷ *Ibid.*, s. 61-62 [ostatniego zdania brak w polskim przekładzie – przyp. red.].
- ⁸ Van Duermen, s. 112.
- ⁹ *Ibid.*, s. 127.
- ¹⁰ Agethen, s. 192.
- ¹¹ Van Duermen, s. 92.
- ¹² *Ibid.*, s. 122.
- ¹³ *Ibid.*, s. 95.

Rozdział 2

- ¹ Francine du Plessix Gray, *At Home with the Marquis de Sade*, New York: Simon & Schuster, 1998, s. 316.
- ² Maurice Lever, *Sade: A Biography*, New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1993, s. 343.
- ³ *Ibid.*, s. 340.
- ⁴ Sade, s. 544 (tłum. M. Bratuń).
- ⁵ *Ibid.*, s. 124.
- ⁶ Sallie Tisdale, *Talk Dirty to Me: An Intimate Philosophy of Sex*, New York: Anchor-Books, 1994, s. 281.

- ⁷ Sade, s. 201.
- ⁸ Aldous Huxley, *Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for Their Realization*, New York & London: Harper & Brothers Publishers, 1937, s. 314.
- ⁹ Gray, s. 170.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 148.
- ¹¹ Sade, *Justyna*, s. 125.
- ¹² *Ibid.*, s. 127-128.
- ¹³ Huxley, s. 315.
- ¹⁴ Lever, s. 351.
- ¹⁵ *Ibid.*, s. 421
- ¹⁶ Gray, s. 316.
- ¹⁷ Lever, s. 382.
- ¹⁸ *Ibid.*, s. 387.
- ¹⁹ *Ibid.*, s. 415.
- ²⁰ *Ibid.*, s. 397.
- ²¹ *Ibid.*, s. 402.
- ²² *Ibid.*, s. 430.
- ²³ *Ibid.*, s. 430.

Rozdział 3

- ¹ William Godwin, *Enquiry concerning Political Justice*, New York: Hammondsworth Penguin, 1985, s. 11.
- ² *Ibid.*, s. 14.
- ³ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men with a Vindication of the Rights of Woman and Hints*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 28.
- ⁴ Mary Wollstonecraft, *Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1979, s. 36.
- ⁵ *Ibid.*, s. 33.
- ⁶ William St. Clair, *The Godwins and the Shelleys: The Biography of a Family*, New York: W.W. Norton & Co., 1989, s. 44.
- ⁷ William Godwin, *Memoirs of Mary Wollstonecraft*, New York: Greenberg Publisher, 1927, s. 184.
- ⁸ Wollstonecraft, *Letters*, s. 38.
- ⁹ William Godwin, *Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman*, New York: Garland Publishing, Inc. 1974, s. 100.
- ¹⁰ Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, s. 119-20.

Rozdział 4

- ¹ Wollstonecraft, *Letters*, s. 225.
- ² *Ibid.*
- ³ St. Clair, s. 81.
- ⁴ Godwin, *Political Justice*, s. 7-8.
- ⁵ *Ibid.*, s. 12.
- ⁶ Lever, s. 440.
- ⁷ Godwin, *Memoirs*, s. 103.
- ⁸ Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974, s. 123.
- ⁹ Wollstonecraft, *Letters*, s. 40.
- ¹⁰ Godwin, *Memoirs*, s. 116.
- ¹¹ Lever, s. 448.
- ¹² Wollstonecraft, *Letters*, s. 236.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ St. Clair, s. 105.
- ¹⁵ Tomalin, s. 185.

- ¹⁶ *Ibid.*, s. 185.
¹⁷ *Ibid.*, s. 189.
¹⁸ Wollstonecraft, *Letters*, s. 263.
¹⁹ *Ibid.*, s. 273.
²⁰ *Ibid.*, s. 289.
²¹ *Ibid.*, s. 291.
²² *Ibid.*, s. 321.
²³ *Ibid.*, s. 321.
²⁴ *Ibid.*, s. 322.
²⁵ Lever, s. 476.
²⁶ Sade, s. 315.
²⁷ *Ibid.*, s. 316.
²⁸ D.A.F. Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami*, tłum. Jerzy Lisowski, „Twórczość”, 12, 1970, s. 96.
²⁹ *Ibid.*, s. 96.
³⁰ Bernard Berelson, Morris Janowitz (eds.), *Public Opinion and Communication*, Glencoe: The Free Press, 1950, s. 4.
³¹ *Ibid.*
³² E. Michael Jones, *Monsters from the Id*, Dallas: Spence, 2000.
³³ Wollstonecraft, *Letters*, s. 47.

Rozdział 5

- ¹ A. Barruel, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, Fraser, Mich.: Real View Books, 1995, s. xix.
² Daniel Pipes, *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where it Comes From*, New York: The Free Press, 1997, s. 74.
³ Barruel, s. 209.
⁴ *Ibid.*
⁵ Lever, s. 497.
⁶ *Ibid.*, s. 503.
⁷ *Ibid.*, s. 529.
⁸ *Ibid.*, s. 530.
⁹ *Ibid.*, s. 525.
¹⁰ *Ibid.*
¹¹ *Ibid.*
¹² *Ibid.*, s. 556.

Rozdział 6

- ¹ St. Clair, s. 315.
² *Ibid.*, s. 321.
³ *Ibid.*, s. 194.
⁴ Richard Holmes, *Shelley: The Pursuit*, s. 44-45.
⁵ Holmes, s. 46.
⁶ Barruel, s. 13.
⁷ *Ibid.*, s. 17.
⁸ Holmes, s. 47.
⁹ *Ibid.*, s. 52.
¹⁰ Barruel, s. 463.
¹¹ *Ibid.*
¹² Holmes, s. 103.
¹³ *Ibid.*, s. 122.
¹⁴ *Ibid.*, s. 126.
¹⁵ *Ibid.*, s. 209.
¹⁶ Geoffrey Matthews (ed.), *The Poems of Shelley*, London: Longman, 1989, s. 311, wers 18 i n.
¹⁷ *Ibid.* s. 322, wers 64 i n..

- ¹⁸ *Ibid.*, s. 339, wers 193 i n.
- ¹⁹ *Ibid.*, s. 391 i n.
- ²⁰ *Ibid.*, s. 354. wers 62 i n.: „Wszystko jest wolne od trwogi: człowiek utracił/swój straszliwy przywilej i staje/równy pomiędzy równymi: szczęście/i Nauka, choć późno, rozświetlają ziemię/pokój raduje rozum, zdrowie leczy ciało;/choroba i przyjemność już nie chodzą w parze/rozum i namiętność już ze sobą nie walczą;/oswobodzone, na ziemię zsyłają/ wszytkie podległe im moce, i berło/ ogromnego królestwa przejmują;/ a każdy kształt i materii postać /siłę jej śle wszechwładzy umysłu,/który z jej mrocznej skarbnicy klejnot prawdy bierze/ aby swój raj pokoju przyozdobić./O szczęśliwa Ziemi, urzeczywistnione Niebo!/odrzucała nieuprawnioną moralność./Nie pęta już namiętności nieulekłych skrzydeł./ani Boga piętmem nie niszczy rozumu./ wówczas szczęsne wzburzenie pewnie zadziałało/rozum się uwolnił; choć namiętność dzika przez kręte doliny i łąki drzewami otulone popłynęła./plotąc girlandę najdziwniejszych kwiatów/jednak jak pszczoła która do królowej wraca,/najpiękniejszymi czoło siostry ozdobiła,/a ona, łagodna i rozumna, ucałowała figlarne dziecię / które już nie drży przed złamanym kijem”.
- ²¹ *Ibid.*, s. 354, wersy 76-86. „Wtedy, owa słodka niewola, która jest wolnością samą/ i najsztubtelniejszą więzią uczucia krępuje pokrewne ludzkich dusz skłonności,/nie potrzebuje kajdan tyrańskiego prawa;/Owe delikatne i nieśmiałe drgnienia/ z pierwotnej skromności natury wyrosły,/i z niezachwianą wiarą odsłoniły/jej świtającej miłości rosnącą tęsknotę,/niewymuszoną mdłą i samolubną czystością/ tą cnotą tanio cnotliwych,/którzy pyszną się sobą nieczuli, oziębli”.
- ²² *Ibid.*, s. 360.
- ²³ Sade, s. 605.
- ²⁴ Matthews, s. 368.
- ²⁵ *Ibid.*, s. 370.
- ²⁶ *Ibid.*, s. 372-73.
- ²⁷ *Ibid.*, s. 409.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*, s. 415.
- ³⁰ *Ibid.*, s. 416-17.
- ³¹ St. Clair, s. 366.
- ³² Barruel, s. 209.
- ³³ *Ibid.*, s. 74.
- ³⁴ *Ibid.*, s. 56.
- ³⁵ *Ibid.*, s. 833-34.
- ³⁶ *Ibid.*, s. 820.
- ³⁷ Lester G. Crocker, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963, s. 328.
- ³⁸ Barruel, s. 115.
- ³⁹ *Ibid.*, s. 400.
- ⁴⁰ *Ibid.*, s. 401.
- ⁴¹ *Ibid.*
- ⁴² *Ibid.*, s. 418.
- ⁴³ Fryderyk Nietzsche, *Narodziny Tragedii z Ducha Muzyki*, cyt. za: <http://filozofiauw.wdfiles.com/local--files/teksty-zrodlowe/Nietzsche%20Narodziny%20Tragedii%20z%20Ducha%20Muzyki.pdf>
- ⁴⁴ Barruel, s. 773.
- ⁴⁵ *Ibid.*
- ⁴⁶ *Ibid.*, s. 419.
- ⁴⁷ *Ibid.*, s. 449.
- ⁴⁸ *Ibid.*, s. 454.
- ⁴⁹ *Ibid.*, s. 623.
- ⁵⁰ *Ibid.*
- ⁵¹ Emily W. Sunstein, *Mary Shelley: Romance and Reality*, Boston: Little, Brown, & Co, 1989, s. 343.
- ⁵² Sunstein, s. 370.

Rozdział 7

- ¹ Boris Sokoloff, *The „Mad” Philosopher Auguste Comte*, Westport, Conn.: Greenwood Press, Publishers, 1961, s. 77.
- ² Sokoloff, s. 147-48.
- ³ Dietrich E. Franz, *Saint-Simon, Fourier, Owen: Sozialutopien des 19. Jahrhunderts*, Cologne: Pahl-Rugenstein, 1988, s. 73.
- ⁴ Pisałem o tym w innej publikacji: *Dionysos Rising: The Birth of the Cultural Revolution out of the Spirit of Music*, San Francisco: Ignatius, 1994.
- ⁵ Richard Noll, *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung*, New York: Random House, 1997, s. 71.

Część II**Rozdział 1**

- ¹ James Billington, *Fire in the Minds of Men*, New York: Basic Books, 1980, s. 99 [wyd. pol. *Płonące umysły. Źródła rewolucyjnej wiary*, tłum. I. Szuwalska, Wektory, Wrocław 2012, s. 116].
- ² Nesta Webster, *World Revolution: The Plot against Civilization*, Boston: Small, Maynard Company, 1921, s. 307.
- ³ Johannes Rogalla von Biberstein, *Die These von Verschwörung 1776-1945: Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verswoerer gegen die Sozialordnung*, Frankfurt/M: Peter Lang, 1976, s. 160.
- ⁴ Biberstein, s. 194.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Biberstein, s. 195.
- ⁷ Papież Leon XIII, encyklika *Humanum Genus*, s. 7.
- ⁸ *Humanum Genus*, s. 11-12.
- ⁹ *Ibid.*, s. 11.

Rozdział 2

- ¹ Kerry W. Buckley, *Mechanical Man: John Broadus Watson and the Beginnings of Behaviorism*, New York: The Guilford Press, 1989, s. 29.
- ² *Ibid.*, s. 31.
- ³ *Ibid.*, s. 178.
- ⁴ David Cohen, *J. B. Watson: The Founder of Behaviorism*, Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1979, s. 135.
- ⁵ Buckley, s. 93.
- ⁶ *Ibid.*, s. 85.
- ⁷ *Ibid.*, s. 45.
- ⁸ *Ibid.*, s. 74.
- ⁹ *Ibid.*, s. 73.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 120.
- ¹¹ *Ibid.*, s. 121.
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ J.B. Watson, *Behaviorism*, New York: W. W. Norton company, 1930, s. 11.
- ¹⁴ *Ibid.*, s. 269.
- ¹⁵ *Ibid.*, s. 22.
- ¹⁶ *Ibid.*, s. 26.
- ¹⁷ *Ibid.*, s. 302.
- ¹⁸ *Ibid.* s. 26.
- ¹⁹ Buckley s. 84.
- ²⁰ James H. Jones, *Alfred C. Kinsey: A Public/Private Life*, New York: W. W. Norton & Company, 1997, s. 419-20.
- ²¹ *Ibid.*, s. 419.

Rozdział 3

- ¹ C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, New York: Vintage, 1961, s. 10.
- ² *Ibid.*
- ³ E. Michael Jones, *Degenerate Moderns: Modernity as Rationalized Sexual Misbehavior*, San Francisco: Ignatius Press, 1993, s. 153 i n.
- ⁴ Richard Noll, *Aryan Christ*, s. 91.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Peter Swales, *Freud, Filthy Lucre, and Undue Influence*, „Review of Existential Psychology and Psychiatry”, 23, 1997, s. 115.
- ⁷ Phyllis Grosskurth, *The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics of Psychoanalysis*, New York: Addison-Wesley Publishing Company, Inc., 1991, s. 47.
- ⁸ L.J. Rather, *Disraeli, Freud, and Jewish Conspiracy Theories*, „Journal of the History of Ideas”, 1986, s. 117.
- ⁹ Grosskurth, s. 47.
- ¹⁰ Sigmund Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, New York: W.W. Norton and Co., 1965, s. 9.
- ¹¹ Rather, s. 119.
- ¹² Freud, *Psychopathology*, s. 9-10.
- ¹³ *Ibid.*, s. 14.
- ¹⁴ Fryderyk Nietzsche, *Narodziny Tragedii z Ducha Muzyki*, cyt. za: <http://filozofiauw.wdfiles.com/local--files/teksty-zrodlowe/Nietzsche%20Narodziny%20Tragedii%20z%20Ducha%20Muzyki.pdf>
- ¹⁵ E. Fuller Torrey, *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture*, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1992, s. 6.
- ¹⁶ Jeffrey Moussaieff Masson (ed.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, s. 371.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ J.M. Roberts, *The Mythology of Secret Societies*, s. 197.
- ¹⁹ Roberts, s. 193.
- ²⁰ Barruel, s. 600.
- ²¹ *Ibid.*, s. 419.
- ²² *Ibid.*, s. 401.
- ²³ *Ibid.*, s. 402.
- ²⁴ Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spaetaufklaerung*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1984, s. 210.
- ²⁵ *Ibid.*, s. 211.
- ²⁶ *Ibid.*, s. 189.
- ²⁷ Barruel, s. 404.
- ²⁸ Agethen, s. 210.
- ²⁹ *Ibid.*, s. 205.
- ³⁰ *Ibid.*, s. 212.
- ³¹ *Ibid.*
- ³² Barruel, s. 405.
- ³³ *Ibid.*, s. 432.
- ³⁴ Richard Webster, *Why Freud Was Wrong: Sin, Science, And Psychoanalysis*, New York: Basic Books, 1995, s. 336.

Rozdział 4

- ¹ E. Fuller Torrey, *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture*, New York: Harper Collins Publishers, 1992, s. 23.
- ² *Ibid.*, s. 24.
- ³ *Ibid.*, s. 25.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*, s. 28.
- ⁶ *Ibid.*, s. 29.

- ⁷ Larry Tye, *The Father of Spin: Edward L. Bernays and the Birth of Public Relations*, New York: Crown Publishers, 1998, s. 6.
- ⁸ *Ibid.*, s. 7.
- ⁹ *Ibid.*, s. 8.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Ibid.*, s. 9.
- ¹² *Ibid.*, s. 97.
- ¹³ *Ibid.*, s. 107.
- ¹⁴ *Ibid.*, s. 197.
- ¹⁵ Edward L. Bernays, *Propaganda*, New York: H. Liveright, 1928, s. 97.

Rozdział 5

- ¹ Noll, s. 200.
- ² Swales, s. 119.
- ³ *Ibid.*, s. 129.
- ⁴ Lavinia Edmunds, *His Master's Choice*, „Johns Hopkins Magazine”, April 1988, s. 45.
- ⁵ *Ibid.*, s. 42.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ *Ibid.*, s. 45.
- ⁸ Swales, s. 131.
- ⁹ Torrey, s. 18.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 29.

Rozdział 6

- ¹ Ellen Chesler, *Woman of Valor: Margaret Sanger and the Birth Control Movement in America*, New York: Simon & Schuster, 1992, s. 86.
- ² *Ibid.*, s. 91.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*, s. 104.
- ⁶ *Ibid.*, s. 133.
- ⁷ *Ibid.*, s. 136.
- ⁸ *Ibid.*, s. 97.
- ⁹ *Ibid.*, s. 136.
- ¹⁰ Tye, s. 253.
- ¹¹ Chesler, s. 193.
- ¹² *Ibid.*, s. 191.

Rozdział 7

- ¹ Watson, *Behaviorism*, s. 41.
- ² Buckley, s. 99.
- ³ *Ibid.*, s. 97.
- ⁴ *Ibid.*, s. 100.
- ⁵ *Ibid.*, s. 97.
- ⁶ Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York; Collier-Macmillan Ltd., 1922, s. 57-58.
- ⁷ Buckley, s. 99.
- ⁸ *Ibid.*, s. 111.
- ⁹ *Ibid.*, s. 82.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 84.

Rozdział 8

- ¹ Alexandra Kollontai, *The Autobiography of a Sexually Emancipated Communist Woman*, New York: Herder and Herder, 1971, s. 7.
- ² Barbara Evans Clements, *Bolshevik Feminist: The Life of Aleksandra Kollontai*, Bloomington: Indiana University Press, 1979, s. 252.

- ³ Kollontai, *Autobiography*, s. 10-11.
⁴ Clements, s. 53.
⁵ *Ibid.*, s. 58.
⁶ Cathy Porter, Alexandra Kollontai: *The Lonely Struggle of the Woman Who Defied Lenin*, New York: Dial Press, 1980, s. 51.
⁷ Clements, s. 51.
⁸ *Ibid.*
⁹ *Ibid.*
¹⁰ Porter, s. 71.
¹¹ Clements, s. 19.
¹² Kollontai, *Autobiography*, s. 11-12.
¹³ Clements, s. 16.
¹⁴ *Ibid.*
¹⁵ Porter, s. 64.
¹⁶ Clements, s. 59.
¹⁷ Kollontai, *Autobiography*, s. 6.
¹⁸ Alexandra Kollontai, *A Great Love*, New York: W.W. Norton & Co, 1980, s. 75.
¹⁹ *Ibid.*, s. 76.
²⁰ *Ibid.*, s. 92.
²¹ *Ibid.*, s. 128.
²² *Ibid.*
²³ *Ibid.*, s. 109.
²⁴ *Ibid.*, s. 122.
²⁵ *Ibid.*
²⁶ *Ibid.*
²⁷ *Ibid.*, s. 124.
²⁸ *Ibid.*, s. 133.
²⁹ Clements, s. 68.
³⁰ Kollontai, *Autobiography*, s. 22.
³¹ *Ibid.*, s. 73.
³² Clements, s. 118.
³³ Porter, s. 297.
³⁴ Clements, s. 134.
³⁵ *Ibid.* s. 135.
³⁶ Porter, s. 295.
³⁷ Clements, s. 135.
³⁸ *Ibid.*
³⁹ Kollontai, *Autobiography*, s. 114.
⁴⁰ *Ibid.*, s. 79.
⁴¹ *Ibid.*, s. 89.
⁴² *Ibid.*, s. 40.
⁴³ Farnsworth, s. 145.
⁴⁴ *Ibid.*, s. 151.
⁴⁵ *Ibid.*, s. 147.
⁴⁶ *Ibid.*, s. 155.
⁴⁷ Clements, s. 172.
⁴⁸ *Ibid.*, s. 165.
⁴⁹ Porter, s. 359.

Rozdział 9

- ¹ Max Eastman, *Enjoyment of Living*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1948, s. 586.
² *Ibid.*
³ *Ibid.*
⁴ *Ibid.*, s. 360.
⁵ *Ibid.*, s. 393.

- ⁶ *Ibid.*, s. 363.
- ⁷ *Ibid.*, s. 362.
- ⁸ *Ibid.*, s. 380.
- ⁹ *Ibid.*, s. 381.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Ibid.*
- ²³ *Ibid.*
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ *Ibid.*
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*

Rozdział 10

- ¹ Tye, s. 19.
- ² Edward L. Bernays, *Crystallizing Public Opinion*, New York: Liveright Publishing Corporation, 1923, s. 101.
- ³ *Ibid.*, s. 102.
- ⁴ *Ibid.*, s. 121.
- ⁵ Christopher Simpson, *Science of Coercion: Communication Research and Psychological Warfare 1945-1960*, New York: Oxford University Press, 1994, s. 15.
- ⁶ Tye, s. 98.
- ⁷ Edward L. Bernays, *Propaganda*, New York: Horace Liveright, 1928, s. 31.
- ⁸ Simpson, s. 18.
- ⁹ Tye, s. 95.
- ¹⁰ Bernays, *Crystallizing*, s. 150.

Rozdział 11

- ¹ John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child*, New York W.W. Norton & Company, Inc.: 1928, s. 14.
- ² Buckley, s. 73.
- ³ *Ibid.*, s. 124.
- ⁴ David Cohen, *J.B. Watson: The Founder of Behaviourism*, Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1979, s. 250.
- ⁵ Cohen, s. 258.
- ⁶ Buckley, s. 115.
- ⁷ *Ibid.*, s. 118.
- ⁸ Cohen, s. 251.

Rozdział 12

- ¹ David Bordwell, *The Films of Carl-Theodore Dreyer*, Berkeley: University of California Press, 1981, s. 217.
- ² Charlotte Wolff, *Magnus Hirschfeld: A Portrait of a Pioneer in Sexology*, London & New York: Quartet, 1986, s. 70.

- ³ Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind 1929-1930*, New York: Farrar, Straus, Giroux, 1976, s. 34.
- ⁴ Wolff, s. 193.
- ⁵ Magnus Hirschfeld, *Von einst bisjetzt: Geschichte einer homosexuellen Bewegung 1897-1922*, Berlin: Verlag Rosa Winkel, 1986, s. 211.
- ⁶ Wolff, s. 196.
- ⁷ Isherwood, s. 26-27.
- ⁸ Joseph Nicolosi, *Reparative Therapy of Male Homosexuality*, Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1991, s. 103.
- ⁹ Wolff, s. 432.
- ¹⁰ Scott Lively, Kevin Abrams, *The Pink Swastika: Homosexuality in the Nazi Party*, Keizer, Ore.: Founders Publishing Cors. 1995.
- ¹¹ Erwin J. Haeberle, *Swastika, Pink Triangle and Yellow Star – the Destruction of Sexology and the Persecution of Homosexuals in Nazi Germany*, „The Journal of Sex Research” 17, no 3, s. 271.
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ *Ibid.*, s. 273.
- ¹⁴ *Ibid.*, s. 280.
- ¹⁵ Lively, s. 96.
- ¹⁶ *Ibid.*

Rozdział 13

- ¹ Daniel Pope, *The Making of Modern Advertising*, New York: Basic Books, Inc., 1983, s. 183.
- ² *Ibid.*, s. 258.
- ³ *Ibid.*, s. 14.
- ⁴ *Ibid.*, s. 76.
- ⁵ *Ibid.*, s. 282.
- ⁶ Buckley, s. 133.

Rozdział 14

- ¹ Claude McKay, *A Long Way from Home*, New York: Arno Press and The New York Times, 1969, s. 148.
- ² *Ibid.*, s. 149-50.
- ³ Wayne Cooper, *Claude McKay: Rebel Sojourner in the Harlem Renaissance, a Biography*, Baton Rouge, La.: Louisiana State University, 1987, s. 9.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*, s. 10.
- ⁶ *Ibid.*, s. 14.
- ⁷ *Ibid.*, s. 15.
- ⁸ *Ibid.*, s. 28.
- ⁹ *Ibid.*, s. 30.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 65.
- ¹¹ *Ibid.* s. 68.
- ¹² *Ibid.* s. 69.
- ¹³ *Ibid.*, s. 70.
- ¹⁴ *Ibid.*, s. 73.
- ¹⁵ *Ibid.*, s. 73.
- ¹⁶ *Ibid.*, s. 75.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ Claude McKay, *Home to Harlem*, Boston: Northeastern University Press, 1987, s. 274.
- ¹⁹ *Ibid.*, s. 263.
- ²⁰ Cooper, s. 258.
- ²¹ McKay, *Home*, s. 265.
- ²² *Ibid.*, s. 272.

- ²³ Cooper, s. 31.
²⁴ McKay, *Home*, s. 300.
²⁵ *Ibid.*
²⁶ *Ibid.*, s. 301.
²⁷ McKay, *A Long Way*, s. 150.
²⁸ Cooper, s. 169.
²⁹ *Ibid.*, s. 138.
³⁰ McKay, *A Long Way*, s. 29.
³¹ Eastman, *The Enjoyment of Living*, s. 419.
³² Eastman, *Love and Revolution*, s. 247.
³³ Claude McKay, Correspondence at the James Weldon Johnson collection at the Beineke Library at Yale University, 25 lipca, 1919.
³⁴ Cooper, s. 101.
³⁵ Eastman, *The Enjoyment of Living*, s. 438.
³⁶ Eastman, *Love and Revolution*, s. 325.
³⁷ *Ibid.* s. 338.
³⁸ *Ibid.*, s. 340.
³⁹ *Ibid.*, s. 341.

Rozdział 15

- ¹ Cooper, s. 172.
² McKay, *A Long Way from Home*, s. 168.
³ *Ibid.*, s. 170-71.
⁴ Cooper, s. 187.
⁵ McKay, *A Long Way from Home*, s. 230.
⁶ *Ibid.*, s. 231.
⁷ *Ibid.*
⁸ *Ibid.*, s. 234.
⁹ Cooper, s. 192.
¹⁰ McKay, *A Long Way from Home*, s. 231. „Moja dusza to przez zarazę nawiedzone miasto./Gdzie wszędzie nędza triumfuje /Pełne próżnych nadziei i ludzkiej żalości./Dziwne cierpienia ciche tu mają schronienie,/Ścieki spod ziemi wybijają szlamem/I wstrętną swą zawartość roznoszą w zaułkach,/Krwioobieg jego blokują./Trwa przed miłością, nadzieją, litością zamknięte, Moja dusza to przez zarazę nawiedzone miasto ... /Z licznych jego fontann już woda nie tryska;/W przeklętych rurach zbiera się i pieni,/Wśród naniesionego szlamu, mulastego brudu,/I szłochy w miękkim, płynnym ile,/I ulic miasta więcej nie splukuje./Wszystko w nim zapuszczone i od wewnątrz zgniłe,/Czyste wody w kamienne wysokie jego brzegi biją/Wściekle, lecz przebić się do wewnątrz nie potrafią:/Zatkane fontanny wytrysnąć nie mogą,/Pienią gniewnie po mulastym brudzie”
¹¹ E. Michael Jones, *Degenerate Moderns*, s. 153 i n. Dreczony poczuciem winy duchowny, w kluczowej scenie książki Hawthornea *Szkarłatna litera*, jednocześnie ujawnia i skrywa swój grzech, obnażając pierś na rynku, pod osłoną nocy.
¹² McKay, *A Long Way from Home*, s. 229.
¹³ *Ibid.*, s. 233-34. „Był czas, gdy szczęśliwe jak ptaki,/malutkie dzieci śmiały się i w dłonie klaskaly;/a dobre wiatry w chmurach ich słowa słyszały/i ku ziemi na wszystkie szczęśliwe strony wiały, aby nieść/tę muzykę przez pola kwiatów pachnące./O, słodko w tamtych czasach głosy dzieci brzmiały/zanim zatrute deszcze nastaly”
¹⁴ *Ibid.*, s. 244.
¹⁵ *Ibid.*, s. 245.
¹⁶ Claude McKay, *Banjo: A Story without a Plot*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc. 1929, s. 130.
¹⁷ *Ibid.*
¹⁸ Cooper, s. 245.
¹⁹ McKay, *Banjo*, s. 136.
²⁰ *Ibid.*, s. 292.

- ²¹ *Ibid.*, s. 293.
²² *Ibid.*, s. 163.
²³ *Ibid.*, s. 268.
²⁴ *Ibid.*, s. 320.
²⁵ *Ibid.*, s. 290.
²⁶ Langston Hughes, *The Big Sea: An Autobiography*, New York: Hill and Wang, 1940, s. 19.

Rozdział 16

- ¹ Farnsworth, s. 355-56.
² Clements, s. 233.
³ *Ibid.*
⁴ *Ibid.*, s. 222.
⁵ Farnsworth, s. 358.
⁶ *Ibid.*, s. 360.
⁷ Porter, s. 446.
⁸ *Ibid.*
⁹ *Ibid.*, s. 446.
¹⁰ *Ibid.*, s. 448.
¹¹ Clements, s. 446.
¹² Porter, s. 445.
¹³ *Ibid.*, s. 447.
¹⁴ Clements, s. 236.
¹⁵ Farnsworth, s. 342.
¹⁶ *Ibid.*, s. 347.
¹⁷ Kollontai, *Autobiography*, s. 47-48.
¹⁸ *Ibid.*, s. xii.
¹⁹ Porter, s. 413.
²⁰ Clements, s. 252.

Rozdział 17

- ¹ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München: Zentralverlag der NSDAP, F. Eher, Nachf., 1941, s. 751.
² Wolff, s. 234.
³ *Ibid.* s. 244.
⁴ Isherwood, s. 17.
⁵ *Ibid.*, s. 16.
⁶ *Ibid.* s. 17.
⁷ *Ibid.*, s. 12.
⁸ *Ibid.*, s. 10.
⁹ *Ibid.*, s. 11.
¹⁰ Nicolosi, s. 207.
¹¹ *Ibid.* s. 164.
¹² *Ibid.*, s. 213.
¹³ Isherwood, s. 12.
¹⁴ *Ibid.*, s. 5.
¹⁵ Nicolosi, s. 157.
¹⁶ *Ibid.*, s. 24.
¹⁷ *Ibid.* s. 163.

Rozdział 18

- ¹ Myron Sharaf, *Fury on Earth: A Biography of Wilhelm Reich*, New York: St. Martin's Press, 1983, s. 56.
² *Ibid.*, s. 119.
³ *Ibid.*, s. 120.

- ⁴ *Ibid.*, s. 149.
- ⁵ *Ibid.*, s. 151.
- ⁶ *Ibid.*, s. 89.
- ⁷ *Ibid.*, s. 129.

Rozdział 19

- ¹ Tye, s. 33.
- ² *Ibid.*, s. 30.
- ³ *Ibid.*, s. 33.
- ⁴ *Ibid.*, s. 31.
- ⁵ *Ibid.*, s. 23.
- ⁶ *Ibid.*, s. 28. V.
- ⁷ Buckley, s. 139.
- ⁸ Tye, s. 42.
- ⁹ Edward L. Bernays, *Propaganda*, New York: Horace Liveright, 1928, s. 9-10.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Ibid.*, s. 12.

Rozdział 20

- ¹ Sharaf, s. 193.
- ² *Ibid.*
- ³ Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1970, s. 154.
- ⁴ Sharaf, s. 193.
- ⁵ Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Regulating Character Structure*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1974, s. 220.
- ⁶ Reich, *Mass Psychology*, s. 154.
- ⁷ *Ibid.*, s. 155.
- ⁸ *Ibid.*, s. 170.
- ⁹ *Ibid.*, s. 182.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 178.
- ¹¹ *Ibid.*, s. 182.
- ¹² *Ibid.*, s. 183.
- ¹³ *Ibid.*, s. 187.
- ¹⁴ Lisa Palac, *The Edge of the Bed: How Dirty Pictures Changed my Life*, New York: Little, Brown and Company, 1998, s. 7.
- ¹⁵ *Ibid.*, s. 15.
- ¹⁶ *Ibid.*, s. 14-15.
- ¹⁷ Sharaf, s. 61.
- ¹⁸ *Ibid.*, s. 123.
- ¹⁹ Joseph McCarroll, „Transgressive Imagery,” wywiad udzielony Verein Psychologischen Menschenkenntnisse, Zurich.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ Reich, *The Sexual Revolution*, s. 202.
- ²² Reich, *Mass Psychology*, s. 188.

Rozdział 21

- ¹ Joachim C. Fest, *Hitler: Eine Biographie*, Frankfurt: Propylaen, 1975, s. 131.

Rozdział 22

- ¹ Reich, *The Sexual Revolution*, s. 175.
- ² *Ibid.*, s. 269.
- ³ *Ibid.*, s. 207.
- ⁴ *Ibid.*, s. 193-94.
- ⁵ *Ibid.*, s. 197.

- ⁶ *Ibid.*, s. xviii.
⁷ *Ibid.*, s. 185.
⁸ *Ibid.*, s. 162.
⁹ *Ibid.*, s. 181.
¹⁰ *Ibid.*, s. 186.
¹¹ *Ibid.*, s. 186.
¹² *Ibid.*, s. 253.
¹³ Reich, *Mass Psychology*, s. 151.
¹⁴ *Ibid.*, s. 150.
¹⁵ *Ibid.*, s. 151.
¹⁶ Reich, *The Sexual Revolution*, s. 267.

Rozdział 23

- ¹ Rockefeller Archives, Office of the Messrs. Rockefeller, Medical Interests Birth Control Organizations – General 1930-39, III 2K Box 1 list od Eleanor Dwight Jones, przewodniczącej American Birth Control League do Lawrence'a B. Dunhama, dyrektora Bureau of Social Hygiene 11/5/30.
² *Ibid.*
³ *Ibid.*
⁴ John A. Ryan, *Social Doctrine in Action: A Personal History*, New York and London: Harper Brothers, 1941, s. 267.
⁵ *Ibid.* s. 5.
⁶ *Ibid.*, s. 267.
⁷ John Ryan, *The Catholic Encyclopedia*, New York: the Universal Knowledge Foundation, 1911.
⁸ Chesler, s. 327.
⁹ Elasa Drogin, *Margaret Sanger: Father of Modern Society*, Coarsegold, Cal.: CUL Publications, 1979, s. 96.
¹⁰ *Ibid.*
¹¹ Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb*, New York: Ballantine Books, 1968, s. 1.
¹² Rockefeller Archives, III 2K Box 1 Office of the Messrs. Rockefeller, Medical Interests Birth Control Organizations – General 1930-39, JDR III do Jr. 3/17/34.
¹³ Rockefeller Archives, Office of the Messrs. Rockefeller, Medical Interests Birth Control Organizations – General 1930-39, Packard do JDR III 6/9/37 III 2K Box 1.
¹⁴ *Ibid.*
¹⁵ Rockefeller Archives, Office of the Messrs. Rockefeller, Medical Interests Birth Control Organizations – General 1930-39, Mrs. Richmond Page do A. W. Packard 9/21/37, III 2K Box 1.
¹⁶ *Ibid.*
¹⁷ *Ibid.*
¹⁸ Rockefeller Archives, III 2K Medical Interests, Planned Parenthood Box 4 139.22.
¹⁹ *Ibid.*
²⁰ Rockefeller Archives, III 2K Medical Interests, Planned Parenthood Box 4 139.22, notatka od Arthura W. Packarda 6/29/43.
²¹ Rockefeller Archives, Medical Interests Folder, Planned Parenthood Federation of America 1947-49 folder 139.22, notatka do JDR Jr. od Arthura W. Packarda w: Planned Parenthood, 3/13/47.

Rozdział 24

- ¹ Cooper, s. 291.
² McKay, *Banjo*, s. 250.
³ Claude McKay, *Right Turn to Catholicism*, niepublikowane, ms., McKay mss, Lily Library, Indiana University, Bloomington, Indiana.
⁴ *Ibid.*, s. 19-20.
⁵ *Ibid.*, s. 18.
⁶ McKay, korespondencja, zbiór James Weldon Johnson w: Beineke Library w Yale University, list z 7 czerwca, 1944, Max Eastman do Claude McKay.

- ⁷ McKay, *A Long Way from Home*, New York: Arno Press and The New York Times, 1969, s. 224.
- ⁸ Arnold Rampersad, *The Life of Langston Hughes*, New York: Oxford University Press, 1986.
- ⁹ McKay, *Right Turn to Catholicism*.
- ¹⁰ McKay, korespondencja, zbiór James Weldon Johnson w: Beineke Library w Yale University, list z 16 października, 1944, Claude McKay do Maxa Eastmana.
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² McKay, *Right Turn to Catholicism*.
- ¹³ McKay, *Home to Harlem*, Boston: Northeastern University Press, 1987, s. 99.
- ¹⁴ Rockefeller Archives, III 2K Medical Interests Planned Parenthood Box 4 139.22, notatka z 26 grudnia, 1944 od Arthura W. Packarda.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ Rockefeller Archives, Medical Interests Folder, Planned Parenthood Federation of America 1947-49, folder 139.22, notatka do JDR Jr. od Arthura W. Packarda, w: Planned Parenthood, 3/13/47.

Rozdział 25

- ¹ Buckley, s. 153.
- ² *Ibid.*
- ³ John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child*, New York W.W. Norton & Company, Inc., 1928, s. 4.
- ⁴ *Ibid.*, s. 12.
- ⁵ *Ibid.*, s. 12-13.
- ⁶ *Ibid.*, s. 81-82.
- ⁷ *Ibid.*, s. 85.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ Buckley, s. 143.
- ¹⁰ Watson, *Care*, s. 41-42.
- ¹¹ David Cohen, *J. B. Watson: The Founder of Behaviourism*, Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1979, s. 260.
- ¹² *Ibid.*, s. 265.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ Aldous Huxley, *Brave New World*, New York: Modern Library, 1946, s. x.
- ¹⁵ James H. Jones, *Alfred Kinsey: A Public/Private Life*, New York: Norton, 1997, s. 422.
- ¹⁶ Tye, s. 111.
- ¹⁷ Christopher Simpson, *Science of Coercion: Communication Research and Psychological Warfare, 1945-1960*, New York: Oxford University Press, 1994, s. 23.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ Jones, s. 423.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Ibid.*
- ²³ *Ibid.*, s. 424.

Część III

Rozdział 1

- ¹ Thomas E. Mahl, *Desperate Deception*, Washington: Brassey's, 1998, s. 6.
- ² Michael Hunt, *Ideology and Foreign Policy*, New Haven and London: Yale University Press, 1987.
- ³ *Ibid.*, s. 137.
- ⁴ *Ibid.*, s. 134.

- ⁵ Mahl, s. 16.
⁶ Carroll Quigley, *Tragedy and Hope: A History of the World in Our Time*, New York: Macmillan, 1966.
⁷ Mahl, s. 37.
⁸ Jones, s. 472.
⁹ *Ibid.*, s. 525.
¹⁰ *Ibid.*, s. 532.
¹¹ *Ibid.*, s. 531.
¹² E. M. Jones, *Degenerate Moderns*, s. 92.

Rozdział 2

- ¹ Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain*, New York: Harcourt, Brace, and Company, 1948, s. 146.
² *Ibid.*, s. 147.
³ Richard Grossman, red., *The God that Failed*, Salem, N.H.: Ayer Company, 1949, s. 241.
⁴ *Ibid.*
⁵ Grossman, s. 238.
⁶ Thomas Merton, *Seven Storey Mountain*, cyt. za. wyd. pol. *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1972 s. 161.
⁷ *Ibid.*, s. 163.
⁸ *Ibid.*, s. 345.
⁹ *Ibid.*
¹⁰ *Ibid.*, s. 346.
¹¹ *Ibid.*, s. 348.
¹² *Ibid.*, s. 157.
¹³ Dennis McNally, *Desolate Angel*, New York: Random House, 1979.
¹⁴ Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City, N.Y.: Image Doubleday, 1968.
¹⁵ McKay, *Banjo*, s. 14.
¹⁶ Wardell Pomeroy, *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research*, New York: Harper and Row, 1972.
¹⁷ Jack Kerouac, *On the Road*, cyt. za wyd. pol.: *W drodze*, tłum. A. Kołyszko, Warszawa, 1993, s. 131.
¹⁸ McNally, s. 233.
¹⁹ Ted Morgan, *Literary Outlaw: The Life and Times of William S. Burroughs*, New York: Henry Holt and Co., 1988.
²⁰ Abraham Maslow, James M. Sakoda, *Volunteer Error in the Kinsey Study*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology”, 47, 2, April 1952, s. 26.
²¹ Judith A. Reisman, Edward W. Eichel, *Kinsey, Sex and Fraud: The Indoctrination of a People*, Lafayette, La.: Huntington House, 1990, s. 221.
²² *Ibid.*
²³ Pomeroy.
²⁴ *Ibid.*, s. 222.
²⁵ *Ibid.*
²⁶ Max Eastman, *Love and Revolution*, s. 100.
²⁷ Norman Mailer, *Advertisements for Myself*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1959.
²⁸ Mailer, s. 363.

Rozdział 3

- ¹ Jones, s. 433.
² *Ibid.*, s. 440.
³ *Ibid.*, s. 433.
⁴ *Ibid.*, s. 437.
⁵ *Ibid.*, s. 422.
⁶ *Ibid.*, s. 463.
⁷ *Ibid.*, s. 479.

- ⁸ *Ibid.*, s. 457.
⁹ *Ibid.*, s. 458.
¹⁰ *Ibid.*, s. 643.
¹¹ *Ibid.*, s. 515.
¹² Por. Esther Dyson, *The net is a great medium for conspiracy, while television is best for propaganda*, „Release” 2.0, s. 49.
¹³ Jones, s. 438.
¹⁴ *Ibid.*, s. 440.
¹⁵ Rockefeller Archives, RG.1.1 Series 200 Box 40, folder 457.
¹⁶ *Ibid.*
¹⁷ Tim Tate, *Secret History: Kinsey's Pedophiles*, Yorkshire TV: Channel 4, 10/8/98.
¹⁸ Jones s. 508.
¹⁹ *Ibid.*, s. 512.
²⁰ *Ibid.* s. 513.
²¹ *Ibid.*, s. 490.
²² *Ibid.*, s. 491.
²³ *Ibid.*, s. 510.
²⁴ *Ibid.*
²⁵ *Ibid.*
²⁶ *Ibid.*, s. 518.
²⁷ Judith Reisman, *Kinsey: Crimes and Consequences*, Arlington, Va.: Institute for Media Education, 1998, s. 84.
²⁸ *Ibid.*
²⁹ Samuel Steward, *Remembering Dr. Kinsey: Sexual Scientist and Investigator*, „The Advocate”, November 13, 1980, s. 21.
³⁰ Tate.

Rozdział 4

- ¹ Jones, s. 463.
² *Ibid.*, s. 547.
³ *Ibid.*, s. 566.
⁴ Reisman, s. 191.
⁵ *Ibid.*, s. 91.

Rozdział 5

- ¹ Rockefeller Archives, III 2K Medical Interests Planned Parenthood Box 4 139.22.
² *Ibid.*
³ Nancy Cunard (ed.), *Negro: an Anthology, edited and abridged*, New York: Frederick UngarCo., 1970, s. xxxi.
⁴ Harold Cruse, *The Crisis of the Negro Intellectual*, New York: William Morrow & Co., 1967, s. 15.
⁵ Michael Harrington, *The Long Distance Runner: An Autobiography*, New York: Henry Holt and Co., 1988),
⁶ Norman Mailer, *Advertisements for Myself*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1959, s. 325.
⁷ *Ibid.*, s. 340.
⁸ *Ibid.*
⁹ Kerouac, *W drodze*, s. 104.
¹⁰ *Ibid.* s.104
¹¹ *Ibid.* s.104
¹² Norman Podhoretz, *The Know-Nothing Bohemians*, „Partisan Review”, Spring, 1958, cyt. za: McNally, s. 350.
¹³ Cyprian Davis, *The History of Black Catholics in the United States*, New York: Crossroad, 1990, s. 259.
¹⁴ Max Eastman, *The Enjoyment of Living*, s. 476.

Rozdział 6

- ¹ Paul Blanshard, *Personal and Controversial: An Autobiography*, Boston: Beacon Press, 1973, s. 189.
- ² *Ibid.*
- ³ *Ibid.*, s. 191.
- ⁴ *Ibid.*, s. 209.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ John McGreevy, *Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination 1928-1960*, „The Journal of American History”, June 1997, s. 121.
Blanshard, *Personal*, s. 250.
- ⁸ *Ibid.*, s. 6.
- ⁹ *Ibid.*, s. 24.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 115.
- ¹¹ *Ibid.*, s. 32.
- ¹² *Ibid.*, s. 113.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ *Ibid.*, s. 114.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Ibid.*, s. 282.
- ¹⁷ *Ibid.*, s. 223.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*, s. 224.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Ibid.*, s. 226.
- ²³ *Ibid.*, s. 51.
- ²⁴ *Ibid.*, s. 95.
- ²⁵ *Ibid.*, s. 99.
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ *Ibid.*, s. 100.
- ²⁸ *Ibid.*, s. 208.
- ²⁹ *Ibid.*, s. 135.
- ³⁰ Simpson, s. 28-29.
- ³¹ *Ibid.*, s. 22.
- ³² McGreevy, s. 113.
- ³³ Paul Blanshard, *American Freedom and Catholic Power*, s. 6.
- ³⁴ *Ibid.*, s. 284.
- ³⁵ *Ibid.*, s. 284, s. 286.
- ³⁶ McGreevy, s. 97.
- ³⁷ Blanshard, *Personal*, s. 222.
- ³⁸ McGreevy, s. 126.

Rozdział 7

- ¹ Jones, s. 632.
- ² *Ibid.*, s. 633.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ Reisman, s. 84.
- ⁵ Richard Weaver, *Ideas Have Consequences*, Chicago: The University of Chicago Press, 1948, s. 10.
- ⁶ Richard Foster, *The Real Bettie Page: The Truth about the Queen of the Pinups*, Secaucus, N.J.: Birch Lane Press, 1997, s. 164.
- ⁷ Rockefeller Archives, R.G 3.2 Series 900, box 14, folder 85.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ Rene A. Wormser, *Foundations: Their Power and Influence*, New York: The Devin-Adair Company, 1958, s. 174.
- ¹⁰ Wormser, s. 47.

- ¹¹ *Ibid.*
¹² Rockefeller Archives, *Ibid.*
¹³ *Ibid.*, *Ibid.*
¹⁴ Riesman, s. 190.
¹⁵ *Ibid.*
¹⁶ *Ibid.*, s. 192.
¹⁷ *Ibid.* s. 193.
¹⁸ Rockefeller Archives, *Ibid.*
¹⁹ Jones, s. 722.
²⁰ Rockefeller Archives, *Ibid.*
²¹ Rockefeller Archives, *Ibid.*, *Investigating the Foundations*, „The Reporter”, November 24, 1953.
²² Jones, s. 723.
²³ *Ibid.*, s. 677.
²⁴ *Ibid.*, s. 678.
²⁵ *Ibid.*, s. 689.
²⁶ *Ibid.*, s. 693.
²⁷ Wormser, s. 184, s. 186.
²⁸ *Ibid.*, s. 32.
²⁹ *Ibid.*, s. 94-95.
³⁰ *Ibid.*, s. 100.
³¹ Jones, s. 734.
³² Wormser, s. 101.
³³ *Ibid.*
³⁴ *Ibid.*, s. 351.
³⁵ *Ibid.*
³⁶ *Ibid.*, s. 355.
³⁷ Riesman, s. 264-65.
³⁸ *Ibid.*, s. 260.
³⁹ Jones, s. 738.
⁴⁰ *Ibid.*, s. 753.

Rozdział 8

- ¹ William W. Van Alstyne, *First Amendment: Cases and Materials*, Westbury, N.Y.: The Foundation Press, 1991, s. 679.
² *Ibid.*
³ *Ibid.* s. 681.
⁴ *Ibid.*
⁵ *Ibid.*
⁶ Leo Pfeffer, *God, Caesar, and the Constitution*, Boston: Beacon Press, 1975, s. 311.
⁷ Van Alstyne, s. 691.
⁸ *Ibid.*, s. 692.
⁹ Reisman, s. 241.
¹⁰ Paul Spike, *Photographs of My Father*, New York: Alfred A. Knopf, 1973, s. 63.
¹¹ *Ibid.*
¹² *Ibid.*, s. 10.
¹³ *Ibid.*
¹⁴ *Ibid.*, s. 32.
¹⁵ *Ibid.*, s. 25.
¹⁶ *Ibid.*, s. 27.
¹⁷ McNally, *Desolate Angel*, s. 307.
¹⁸ McNally, s.308.
¹⁹ Michael Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merlon*, Boston: Houghton Mifflin, 1984, s. 461.
²⁰ Kerouac, *W drodze*, s. 137.
²¹ *Ibid.*, s. 246.

- 22 *Ibid.*
23 *Ibid.*, s. 246.
24 Jack Kerouac, *Podziemni* tłum. J. Witt, Poznań 1995.
25 *Ibid.*
26 *Ibid.*, s. 119.
27 *Ibid.*, s. 105.
28 McNally, s. 135.
29 *Ibid.*
30 *Ibid.*, s. 330.
31 Kerouac, *W drodze*, s. 303.
32 *Ibid.*, s. 305.
33 Jack Kerouac, *Lonesome Traveler*, New York: McGraw-Hill, 1960, s. 22.
34 Kerouac, *W drodze*, s. 338.
35 *Ibid.* s. 339
36 *Ibid.*, s. 347-348.
37 *Ibid.*, s. 346.
38 *Ibid.*, s. 351.
39 *Ibid.*, s. 365.
40 McNally, s. 241.
41 Mailer, *Advertisements for Myself*, s. 340.
42 *Ibid.*
43 *Ibid.*
44 *Ibid.*, s. 348.
45 *Ibid.*
46 *Ibid.*, s. 341.
47 Eldridge Cleaver, *Soul on Ice*, New York: Ramparts Books, 1968, s. 14.
48 *Ibid.*, s. xv.
49 *Ibid.*, s. 16.
50 *Ibid.*, s. 75.
51 Eldridge Cleaver, *Soul on Fire*, Waco: Word Books, 1976, s. 90.
52 Cleaver, *Soul on Fire*, s. 111.
53 Cleaver, *Soul on Ice*, s. 159.
54 *Ibid.*, s. 161.
55 Cleaver, *Soul on Fire*, s. 135.
56 *Ibid.*, s. 97.
57 *Ibid.*, s. 208.
58 *Ibid.*, s. 196.
59 *Ibid.*, s. 210.
60 Morgan, s. 557.
61 Cleaver, *Soul on Ice*, s. 33.
62 Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City, N.Y.: Doubleday Image, 1968, s. 74.
63 *Ibid.*, s. 112.
64 *Ibid.*
65 McNally, s. 246.
66 James Terence Fisher, *Catholic Counter Culture in America 1933-62*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989, s. 229.
67 Morgan, s. 487.
68 Fisher, s. 205 i n.
69 *America*, April 8, 1965, s. 660.
70 *Ibid.*

Rozdział 9

- ¹ *Public Opinion and Communication*, Bernard Berelson i Morris Janowitz (eds.), Glencoe, 111.: The Free Press, 1950, s. 403.
- ² *Preparatory Reports Second Vatican Council*, Philadelphia, The Westminster Press, 1965, s. 51.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ Simpson, *Coercion*, s. 3-4.
- ⁶ *Preparatory Reports*, s. 51.
- ⁷ Wormser, s. 235.
- ⁸ Theodore Hesburgh folder, w: Population Council Files, Rockefeller Archives, POP Council files, box 49, folder 73.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ E. Michael Jones, *Requiem for a Liturgist*, „Fidelity”, January 1988.
- ²² Simpson, *Coercion*, s. 102.
- ²³ Berleson, s. ix.
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ Simpson, *Coercion*, s. 89.
- ²⁶ Berleson, s. 457.
- ²⁷ Robert McClory, *Turning Point: The Inside Story of the Papal Birth Control Commission, and How Humanae Vitae Changed the Life of Patty Crowley and the Future of the Church*, New York: Crossroad, 1995, s. 162.

Rozdział 10

- ¹ Lee Rainwater and William L. Yancey, *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1967, s. 12.
- ² *Ibid.*, s. 25.
- ³ Daniel Patrick Moynihan, *The Moynihan Report*, „Commentary”, February 1967, s. 31.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ David J. Garrow, *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr. and the Southern Christian Leadership Conference*, New York: William Morrow & Co., 1986, s. 375.
- ⁷ E. Franklin Frazier, *The Negro Family in the United States*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1939, 1966, s. 19.
- ⁸ *Ibid.*, s. 78.
- ⁹ *Ibid.*, s. 130.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 249.
- ¹¹ *Ibid.*, s. 100.
- ¹² Rainwater, Yancey, s. 20.
- ¹³ Leon XII, *Rerum novarum* #20, tłum. ks. Jan Piwowarczyk.
- ¹⁴ *Rerum Novarum*, #53.
- ¹⁵ *Rerum Novarum*, #82.
- ¹⁶ *Rerum Novarum*, #91.
- ¹⁷ Rainwater, Yancey, s. 162.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ *Ibid.*

- ²⁰ Christopher Jencks, „New York Review of Books”, October 14, 1965, cyt. za: Rainwater, Yancey, s. 444.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² Hannah Tillich, *From Time to Time*, New York: Stein and Day, 1973, s. 176-7.
- ²³ Rollo May, *Paulus: Reminiscences of a Friendship*, New York: Harper and Row, 1973, s. 88-89.
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ *Ibid.*, s. 98.
- ²⁶ *Ibid.*, s. 99.

Rozdział 11

- ¹ Pfeffer, *God, Caesar*, s. 96.
- ² Harr and Johnson, *Rockefeller Century*, s. 169.
- ³ Rockefeller Archive Center, Special Collections RAC Population Council Register, Index RM. JDR III do Henry'ego Cabota Lodge'a juniora 8/13/70.
- ⁴ Rockefeller Archives, JDR III do papieża Pawła VI 7/16/65.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ Hansjakob Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans*, Munich: Piper, 1975, s. 359.
- ¹⁰ JDR III do papieża Pawła VI, 7/16/65.
- ¹¹ Źródłem tych materiałów są dokumenty dotyczące kard. Króla, tzw. Krol Papers z archiwów archidiecezji Filadelfii, Box 21, foldery dotyczące kontroli urodzin, William Bentley Ball list do Króla, 6/30/66.
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ Rt. Rev. George W. Casey, *Birth Control Is Waiting in the Wings*, „The Boston Pilot”, October 9, 1965.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ William B. Ball, *Population control: Civil and constitutional Concerns*, „Journal of Religion and Public Affairs”, 1967, s. 13.
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *Ibid.*, s. 14.
- ¹⁸ Krol Archives, foldery dotyczące kontroli urodzin, Ball do Króla i Wrighta 16 sierpnia 1965.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ Krol Archives, Box 29, folder 2, Ball do Króla, sierpień 1965.
- ²¹ *Ibid.* Vagnozzi do Króla, 8/26/65.
- ²² Krol Archives, foldery dotyczące kontroli urodzin, oświadczenie wielbnego Dextera L. Hanleya, S.J. złożone przed komisją Grueninga, wtorek, 24 sierpnia, 1965.
- ²³ Krol Archives, foldery dotyczące kontroli urodzin, oświadczenie Williama B. Balla, 24 sierpnia, 1965.
- ²⁴ Krol Archives, Box 29, folder 2, oświadczenie Williama B. Balla złożone przed komisją Grueninga, wtorek, 24 sierpnia, 1965.
- ²⁵ John Cogley, *Bishops' Unanimity on Birth control Bill in doubt*, „New York Times”, August 30, 1965.
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ *Ibid.*
- ²⁸ Krol Archive, foldery dotyczące kontroli urodzin, „*Birth control and Public Policy*” kazanie wieł. Patricka A. O'Boyle'a, katedra św. Mateusza, niedziela, 29 sierpnia 1965.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.*
- ³² *Ibid.*
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ Krol Archives, Box 29, folder 2, Król do Balla 11/2/65.

Rozdział 12

- ¹ Paul Blanshard, *Personal and Controversial: An Autobiography*, Boston: Beacon Press, 1973, s. 261.
- ² Rainwater and Yancey, s. 200.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ Moynihan, *Commentary*, February, 1967, s. 31.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Robert W. Spike, *The Freedom Revolution and the Churches*, New York: Association Press, 1965.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ Robert W. Spike, „Fissures in the Civil Rights Movement,” *Christianity and Crisis*, February 21, 1966, s. 18-21.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ Paul Spike, *Photographs of my Father*, New York: Alfred A Knopf, 1973, s. 62.
- ¹¹ *Ibid.*, s. 63.
- ¹² *Ibid.*, s. 83.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ Shelby Steele, *The Content of our Character*, New York: St. Martin's Press, 1990, s. 78.
- ¹⁵ Garrow, s. 598-599.
- ¹⁶ *Ibid.*, s. 375.
- ¹⁷ *Ibid.*, s. 376.
- ¹⁸ *Ibid.*, s. 587.
- ¹⁹ *Ibid.*, s. 638-39, n. 39.
- ²⁰ *Ibid.*, s. 617.
- ²¹ *Ibid.*, s. 375.
- ²² *Ibid.*, s. 586.
- ²³ Sara Evans, *Personal Politics*, New York: Alfred A. Knopf, 1979, s. 60.
- ²⁴ *Ibid.*, s. 78.
- ²⁵ *Ibid.*, s. 79.
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ *Ibid.*, s. 82.
- ²⁸ Mary King, *Freedom Song: A Personal Story of the 1960s Civil Rights Movement*, New York: William Morrow and Co., 1987, s. 452.
- ²⁹ Evans, s. 88.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ Mary King, s. 464-65.
- ³² *Ibid.*, s. 465.

Rozdział 13

- ¹ Michael W. Higgins, *Heretic Blood: The Spiritual Geography of Thomas Merton*, Toronto: Stoddart Publishing Company, 1998, s. 209.
- ² *Ibid.*, s. 218.
- ³ *Ibid.*, s. 221.
- ⁴ Rozmowa z W.R. Coulsonem, czerwiec 1999.
- ⁵ Msgr. Francis J. Weber, *His Eminence of Los Angeles: James Francis Cardinal McIntyre*, tom II, Mission Hills, Calif.: Saint Francis Historical Society, 1997, s. 419.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ Rosemary Curb, Nancy Manahan (eds.), *Lesbian Nuns: Breaking Silence*, Tallahassee, Fla.: Naiad Press, 1985, s. 3.
- ⁸ *Ibid.*, s. 11.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 13.
- ¹¹ *Ibid.*, s. 14.
- ¹² *Ibid.*, s. 183.
- ¹³ *Ibid.*, s. 187.
- ¹⁴ *Ibid.*

- ¹⁵ *Ibid.*, s. 188.
- ¹⁶ *Ibid.*, s. 233.
- ¹⁷ Abraham Maslow, *Journals*, s. 157.
- ¹⁸ *Ibid.*, s. 166-68,
- ¹⁹ Carl Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, New York: Harper & Row, 1970, s. 75.
- ²⁰ Maslow, *Journals*, s. 951.
- ²¹ *Ibid.*, s. 1089.
- ²² *Ibid.*, 17 maja 1969 r.
- ²⁴ Elwood Kieser, *Hollywood Priest: A Spiritual Struggle*, New York: Doubleday 1991, s. 158.
- ²⁵ James F.T. Bugental, *Intimate Journeys: Stories from Life-Changing Therapy*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1990.
- ²⁶ Kieser, s. 160.
- ²⁷ *Ibid.*, s. 169.
- ²⁸ *Ibid.*, s. 160.
- ²⁹ *Ibid.*, s. 170.
- ³⁰ *Ibid.*, s. 161.
- ³¹ *Ibid.*
- ³² *Ibid.*, s. 162.
- ³³ *Ibid.*, s. 169.
- ³⁴ W.R. Coulson, *Good-bye, Mary Edith*, niepublikowany manuskrypt wypowiedzi przedstawionej na: 27th Mile HI Congress, Catholic Archdiocese of Denver, Denver, Colorado, 2/16/96.
- ³⁵ W.R. Coulson, *The Role of Psychology in Current Educational Reform*, niepublikowany manuskrypt wypowiedzi dla Empire State Taskforce for Excellence in Educational Methods, New Paltz, New York, 12/13/97.
- ³⁶ Carl Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, s. 4.
- ³⁷ W. R. Coulson, „Rejoinder,” *Measure*, s. 8.
- ³⁸ Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, s. 8
- ³⁹ *Ibid.*, s. 12.
- ⁴⁰ *Ibid.*, s. 11.
- ⁴¹ *Ibid.*, s. 159-60.
- ⁴² *Ibid.*, s. 12.
- ⁴³ *Ibid.*, s. 10.
- ⁴⁴ Art Kleiner, *The Age of Heretics: Heroes, Outlaws and the Forerunners of Corporate Change*, New York: Currency Doubleday, 1996, s. 31.
- ⁴⁵ *Ibid.*
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ *Ibid.*
- ⁴⁸ *Ibid.*, s. 33.
- ⁴⁹ Michael Weber, *Psychotechniken – die neuen Verfuehrer: Gruppendynamik – die programmierte Zerstoe rung von Kirch und Kultur*, Stein am Rhein/Schweiz: Christiana, 1997, s. 36, tłumaczenie: E. M. Jones
- ⁵⁰ *Ibid.*, s. 135.
- ⁵¹ Kleiner, s. 48-49.
- ⁵² *Ibid.*, s. 53.
- ⁵³ Kevin Dowlings, Philip Knightley, *The Spy Who Came Back from the Grave*, „Night and Day: The Mail on Sunday Review”, 23 August, 1998, s. 11.
- ⁵⁴ *Ibid.*, s. 13.
- ⁵⁵ Simpson, *Coercion*, s. 53 i n.
- ⁵⁶ John T. McGreevy, *Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928-1960*, „Journal of American History”, June 1997, s. 97.
- ⁵⁷ *Ibid.*
- ⁵⁸ Simpson, *Coercion*, s. 61.
- ⁵⁹ *Ibid.*
- ⁶⁰ Thomas Mahl, *Desperate Deception*, Washington, D.C.: Brassey's, 1998, s. 5.
- ⁶¹ *Ibid.*, s. 6.

- 62 Blanshard, *American Freedom*, s. 287.
63 *Ibid.*
64 *Ibid.*
65 Francis J. Weber, s. 422.
66 *Ibid.*
67 *Ibid.*
68 *Ibid.*, s. 432.
69 *Ibid.*
70 *Ibid.*, s. 425.
71 *Ibid.*, s. 423.
72 *Ibid.*
73 *Ibid.*
74 *Ibid.*, s. 424.
75 *Ibid.*
76 *Ibid.*
77 *Ibid.*, s. 425.
78 Kieser, s. 177.
79 *Ibid.*, s. 183.
80 Francis J. Weber, s. 427.
81 *Ibid.*, s. 434.
82 *Ibid.*
83 Natalie Rogers, *Emerging Woman: A Decade of Midlife Transitions*, Point Reyes, Calif.: Personal Press, 1980, s. 21.
84 W.R. Coulson, *The Role of Psychology in Current Educational Reform*.
85 „Washington Post”, November 15, 1981, s. 1.
86 Michael Weber, s. 88.
87 *Ibid.*
88 W. R. Coulson, *Rejoinder*, „Measure”, August/September 1995, s. 9.
89 Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, s. 158.
90 *Ibid.*, s. 17.
91 Green, s. 211-12.
92 Carl Rogers, *Client Centered Therapy*, Boston: Houghton Mifflin, 1951, s. 49.
93 Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, s. 91.
94 *Ibid.*
95 *Ibid.*, s. 99.
96 *Ibid.*, s. 101.
97 *Ibid.*, s. 103.
98 Kurt W. Back, *Beyond Words: The Story of Sensitivity Training and the Encounter Movement*, New York: The Russell Sage Foundation, 1972, s. 33.
99 Back s. 35.
100 Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, s. 113.
101 *Ibid.*, s. 72-73.
102 Rogers, *Reaction to Gunnison's Article on the Similarities Between Erikson and Rogers*, „Journal of Counseling and Development”, May 1985.
103 Michael Weber, s. 54-55.
104 Agethen, s. 204-6.
105 Morton A. Kaplan, *Letters*, „Measure”, August/September 1995, s. 3.
106 Kleiner, s. 47-48.
107 Natalie Rogers, s. 148.
108 *Ibid.*, s. 103.
109 *Ibid.*, s. 171.
110 *Ibid.*, s. 177.
111 Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, s. 66.
112 W. R. Coulson, *Rejoinder*, s. 12.
113 *Ibid.*
114 Natalie Rogers, s. 199.
115 Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, s. 76-77.

- ¹¹⁶ Michael Weber, s. 123.
¹¹⁷ Higgins, s. 227.
¹¹⁸ Curb, Manahan, s. 188.
¹¹⁹ *Ibid.*, s. 247.
¹²⁰ *Ibid.*, s. 246.
¹²¹ *Ibid.*, s. 248.
¹²² Kieser, s. 187.
¹²³ *Ibid.*, s. 189.
¹²⁴ W. R. Coulson, *Rejoinder*, s. 5.

Rozdział 14

- ¹ *Fight Power with Spontaneity and Humor: An interview with Dusan Makavejev*, „Film Quarterly”, Winter 1971, s. 3.
² Reich, *The Sexual Revolution*, s. 109.
³ Dusan Makavejev, *WR: Mysteries of the Organism: A Cinematic Testament to the Life and Teachings of Wilhelm Reich*, New York: Avon Books, 1972, s. 57.
⁴ *Ibid.*, s. 70.
⁵ David Elkind, *Wilhelm Reich: The Psychiatrist as Revolutionary*, „New York Times Magazine”, April 18, 1971, s. 25.
⁶ Makavejev, s. 31.
⁷ Elizabeth Wurtzel, *Bitch: In Praise of Difficult Women*, New York: Doubleday, 1998, s. 48.
⁸ *Ibid.*, s. 46-47.
⁹ *Ibid.*, s. 48.
¹⁰ *Ibid.*, s. 89.
¹¹ *Ibid.*, s. 89-90.
¹² Katie Roiphe, *Last Night in Paradise: Sex and Morals at the World's End*, New York: Random House, 1998, s. 11.
¹³ *Ibid.*, s. 127.
¹⁴ Eric Voegelin, *Order and History, Volume Three: Plato and Aristotle*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957, s. 126.
¹⁵ *Ibid.*, s. 127.
¹⁶ Reich, *Sexual Revolution*, s. 278.

Rozdział 15

- ¹ HR 2525, Ustawa powołująca komisję znaną jako Komisja ds. Obsceniczności i Pornografii. Posiedzenie z 20-24 kwietnia 1967, Waszyngton. Przewodniczący: Dominick V. Daniels.
² HR 2525, s. 3.
³ *Ibid.*
⁴ HR 2525, s. 23.
⁵ Raport Komisji ds. Obsceniczności i Pornografii, Wprowadzenie Clive Barnes, New York: Random House, 1970, s. 22.
⁶ *Ibid.*, s. 32.
⁷ *Ibid.*, s.3.
⁸ *Ibid.*, s. 446.
⁹ *Ibid.*, s. 457.
¹⁰ *Ibid.*, s. 458.
¹¹ *Ibid.*, s. 637.
¹² *Ibid.*, s. 465.
¹³ Report, s. 466-467.
¹⁴ *Ibid.*, s. 469.
¹⁵ *Ibid.*, s. 469.
¹⁶ *Ibid.*, s. 618.
¹⁷ Dolf Zillman, Jennings Bryant, *Effects of Massive Exposure to Pornography*, [w:] Neil Malamuth, Edward Donnerstein (eds.), *Pornography and Sexual Aggression*, Orlando, FL: Academic Press, 1984, s. 134.

Rozdział 16

- ¹ Foster, s. 118.
- ² Bruce Thornton, *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1997, s. 17.
- ³ Foster, s. 119.
- ⁴ Linda Lovelace, *Ordeal*, New York: Berkley Books, 1981, s. 50.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ *Ibid.*, s. 113.
- ⁷ Ralph Blumenthal, „NYT Magazine”, January 21, 1973, s. 28 i n.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ William Pechter, *Deep Tango*, „Commentary”, 56, 1973, s. 64-66.

Rozdział 17

- ¹ Robert S. McNamara, *The McNamara Years at the World Bank: Major Policy Addressed of Robert S. McNamara 1968-1981*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1981, s. 47.
- ² Julian Simon, *The Ultimate Resource*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981, s. 64.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ *Ibid.*, s. 47.
- ⁵ *Excessive Force: Power, Politics and Population Control*, Washington, D.C.: Information Project for Africa, 1995, s. 187.
- ⁶ NSSM 200, s. 117. Dokument ten jest dostępny w internecie na stronie: <http://www.africa2000.com>
- ⁷ *Ibid.*, s. 15.
- ⁸ *Ibid.*, s. 127-28.
- ⁹ *Ibid.*, s. 121.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 106.
- ¹¹ *Ibid.*, s. 114.
- ¹² Peter J. Donaldson, *Nature Against Us: The United States and the World Population Crisis 1965-1980*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990, s. 85.
- ¹³ *Ibid.*, s. 85-86.
- ¹⁴ *Ibid.*, s. 17.
- ¹⁵ Rozmowa z Elizabeth Liagin Sobo.
- ¹⁶ Donald Warwick, *Bitter Pills: Population Policies and their Implementation in Eight Developing Countries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 13.
- ¹⁷ *Population and National Security: A Review of U.S. National Security Policy 1970-1988*, Washington, D.C.: Information Project For Africa, 1991.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Ibid.*
- ²³ Por. <http://www.africa2000.com>, zwłaszcza: *National Security Council Under Secretaries Committee Population Task Force First Progress Report*, 1976.
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ *Population and National Security: A Review of U.S. National Security Policy 1970-1988*, Washington, D.C.: Information Project For Africa, 1991.
- ²⁶ Julian Simon, *The Ultimate Resource*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, s. 69.
- ²⁷ *Ibid.*, s. 71.
- ²⁸ *Royal Commission on Population Report Presented to Parliament by Command of his Majesty*, June 1949. London: His Majesty's Stationery Office, Cmd. 7695, s. 43-44.
- ²⁹ *Ibid.*, s. 134.
- ³⁰ *Ibid.*, s. 136.

- ³¹ *Ibid.*, s. 219.
³² *Ibid.*
³³ *Ibid.*, s. 227.
³⁴ Katherine Ellison, *Imelda: Steel Butterfly of the Philippines*, New York, McGraw-Hill, 1988, s. 138.
³⁵ *Ibid.*
³⁶ *Excessive Force*, s. 207.

Rozdział 18

- ¹ Leo Pfeffer, *The 'Catholic' Catholic Problem*, „Commonweal”, August 1975, s. 302-5.
² *Ibid.*, s. 304.
³ *Ibid.*, s. 303.
⁴ *Ibid.*, s. 304.
⁵ *Ibid.*, s. 303.
⁶ James Hitchcock, *Years of Crisis*, San Francisco: Ignatius, 1985, s. 197.
⁷ Pfeffer, *Commonweal*, s. 304.
⁸ *Ibid.*, s. 303.
⁹ Leo Pfeffer, *God, Caesar, and the Constitution*, Boston: Beacon Press, 1975, s. 97.
¹⁰ *Ibid.*, s. 20.
¹¹ *Ibid.*, s. 20-21.
¹² Leo Pfeffer, *Issues that Divide: The Triumph of Secular Humanism*, „Journal of Church and State”, 19, Spring 1977, s. 211.
¹³ *Ibid.*
¹⁴ E. Michael Jones, *John Cardinal Krol and the Cultural Revolution*, South Bend, Ind.: Fidelity Press, 1995, rozdz. 6.
¹⁵ Michel Schooyans, *Power over Life Leads to Domination of Mankind*, St. Louis, Mo.: Central Bureau, Catholic Central Verein of America, 1996, s. 36.
¹⁶ *Ibid.*, s. 55-56.
¹⁷ *Ibid.*, s. 56.
¹⁸ *Ibid.*, s. 59.
¹⁹ Mark Winiarski, *Detroit: 1,300 vote hopes raise fears*, „National Catholic Reporter”, 13, no. 3, s. 1.
²⁰ *Ibid.*
²¹ *Ibid.*
²² Thomas Stahel, *More Action than they Called for*, „America”, November 6, 1976, s. 292-96.
²³ Winiarski, NCR, s. 1.
²⁴ *Bishops across the Nation Give Wide Response to 'Call to Action' Assembly*, podsumowanie w OSV, „Our Sunday Visitor”, November 14, 1976.
²⁵ Thomas C. Fox, „Made in Detroit,” *Commonweal*, November 19, 1976, s. 747.
²⁶ Winiarski, NCR, s. 1.
²⁷ Heinrich Denifle, *Luther and Lutherdom*, Somerset, Oh.: Torch Press, 1917, s. 3.
²⁸ Rockefeller Archives, Population Council, Box 49, Oscar Harkavy, szef Ford Foundation do Dudleya Kirka, szefa Population Council, 18 grudnia, 1964.
²⁹ Charles E. Rice, „Observer”, April 20, 1977.
³⁰ *Ibid.*
³¹ *Ibid.*
³² James McShane, „Memo”, 11 April, 1996.

Rozdział 19

- ¹ Akta postępowania w Sądzie Najwyższym stanu Indiana, *Thomas N. Schiro vs. Stan Indiana*, zeznanie Mary T. Lee, 1457.
- ² *Ibid.*, 563.
- ³ Raport Komisji ds. Obsceniczności i Pornografii, s. 31.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Akta, 1457.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Ibid.*, 1429.
- ⁹ Wywiad z Frankiem Osanką, sierpień 1985.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ Akta, 1576.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ Raport Komisji ds. Obsceniczności i Pornografii, s. 3.
- ¹⁷ Nora Ephron, *Crazy Salad*, New York: Borzoi, 1975, s. 66.
- ¹⁸ „Off our Backs”, May 1985, s. 27.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*
- ²² Schiro, autobiografia.
- ²³ Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, New York: Simon and Schuster, 1975.
- ²⁴ Schiro, autobiografia.
- ²⁵ Osanka, wywiad.
- ²⁶ Schiro, autobiografia.
- ²⁷ *Ibid.*

Rozdział 20

- ¹ Reisman, *Kinsey: Crimes and Consequences*, s. xx.
- ² *Ibid.*, s. xxi.
- ³ „Time”, *High priced ogling*, May 13, 1985.
- ⁴ *Reisman vs. Thornburgh*, 175.
- ⁵ *The Meese Commission Exposed: Proceedings of a National Coalition Against Censorship*, Arlene F. Carmen, Colleen Dewhurst, Lisa Duggan, Betty Friedan, Richard Green, Lianne Katz, Max Lillienstein, Barry Lynn, Ann Welbourne-Moglia, Donal Mosher, Eve Paul, Harriet Pilpel, Anthony Schulte, Kurt Vonnegut, Briefing Komisji ds. Pornografii Prokuratora Generalnego, 16 stycznia, 1986, s. 42.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ Raport Końcowy Komisji ds. Pornografii Prokuratora Generalnego, Washington, D.C.: U.S. Department of Justice, lipiec 1986., s. 810.
- ⁸ Susan Trento, *The Powerhouse: Robert Keith Gray and the Selling of Access and Influence in Washington*, New York: St. Martin's, 1994, s. 198.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ Raport Reisman jest cytowany na stronie internetowej Departamentu Sprawiedliwości: <http://www.ncjrs.org/database.htm>
- ¹¹ David Lowenthal, *No Liberty for License: The Forgotten Logic of the First Amendment*, Dallas: Spence Publishing Company, 1997, s. 97.
- ¹² „Time”, May 7, 1990.
- ¹³ „People”, May 14, 1990.
- ¹⁴ Paul L. Montgomery, *Johns Hopkins Professor Lauds 'throat' as a 'cleansing film*, „New York Times”, January 3, 1973.

Rozdział 21

- ¹ Marianne Wellershoff, *Ein Star von 30 Zentimetern*, „Spiegel”, January 23, 1998, s. 236.
- ² *Ibid.*
- ³ James Atlas, „The Loose Canon: Why Higher Learning Has Embraced Pornography,” *New Yorker*, March 29, 1999, s. 60.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*, s. 64.
- ⁶ Lisa Palac, *The Edge of the Bed: How Dirty Pictures Changed My Life*, New York: Little, Brown and Company, 1998, s. 110.
- ⁷ *Ibid.*, s. 35.
- ⁸ *Ibid.*, s. 102.
- ⁹ *Ibid.*, s. 110.
- ¹⁰ Reich, *Mass Psychology*, s. 105.
- ¹¹ Sallie Tisdale, *Talk Dirty to Me: An Intimate Philosophy of Sex*, New York: Anchor Books., 1994, s. 21.
- ¹² *Ibid.*, s. 37.
- ¹³ *Ibid.*, s. 116.
- ¹⁴ *Ibid.*, s. 123.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Ibid.*, s. 148.
- ¹⁷ *Ibid.*, s. 155.
- ¹⁸ *Ibid.*, s. 159.
- ¹⁹ *Ibid.*, s. 221.
- ²⁰ *Ibid.*, s. 281.
- ²¹ *Ibid.*, s. 135.
- ²² Palac, s. 148.
- ²³ *Ibid.*, s. 156.
- ²⁴ Tisdale, s. 288.
- ²⁵ *Clinton Socio-sexual Agenda Spurs Religious Backlash*, „Human Events”, September 16, 1994, s. 1.
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ *Ibid.*
- ²⁸ Rozmowa z delegatem, 9/94.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ „Wall Street Journal”, August 15, 1994.
- ³¹ Alan Cowell, *Vatican Says gore is Misrepresenting Population Talks*, „New York Times”, September 1, 1994, s. 1
- ³² „Human Events”, September 16, 1994, s. 1
- ³³ Cowell, s. 1.
- ³⁴ *Ibid.*, s. A9.
- ³⁵ *Ibid.*, s. 1.
- ³⁶ Robert Kaplan, *The Coming Anarchy*, „The Atlantic Monthly”, February 1994 (tłum. J. M. Szymański).
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ Julian Simon, *The Ultimate Resource*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981, s. 177.
- ³⁹ *Ibid.*, s. 179.
- ⁴⁰ Patricia Smith, *What Happens When the Spin Outweighs Sin?*, „South Bend Tribune”, February 4, 1998, s. A5.
- ⁴¹ Maureen Dowd, *Power of Attorney*, „New York Times”, September 20, 1998.
- ⁴² Anthony Lewis, *Christian Right Determined to Bring Clinton Down*, „South Bend Tribunes”, October 11, 1998, s. A5.
- ⁴³ *Ibid.*
- ⁴⁴ *Hollywood still adores Clinton*, „South Bend Tribune”, September 28, 1998.
- ⁴⁵ Reisman, s. vi.