



Horyzonty Polityki
2022, Vol. 13, N° 44



LESZEK NOWAK

<https://orcid.org/0000-0002-7022-5817>

Uniwersytet Warszawski

l.nowak2@uw.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2306

Charyzma i terapia. Uwagi o znaczeniu myśli Philipa Rieffa dla teorii legitymizacji

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest analiza myśli politycznej Philipa Rieffa, a zwłaszcza jego teorii kultury terapeutycznej i charyzmy, w kontekście szeroko rozumianej problematyki legitymizacji. W szczególności interesują mnie następujące kwestie: 1) Teoria kultury terapeutycznej Rieffa; 2) Miejsce autorytetu w kulturze terapeutycznej; 3) Spór z Maxem Weberem dotyczący rozumienia charyzmy.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: W artykule zajmuję się problemem prawomocności autorytetu w kulturze, która programowo jest jemu niechętna. Sięgam w tym celu do teorii kultury Rieffa, aby znaleźć odpowiedź na dwa główne pytania. Pierwsze, bardziej ogólne: Dlaczego we współczesnej kulturze autorytet napotyka na tak silny sprzeciw? Drugie, bardziej szczegółowe: Jakie miejsce w tym kontekście zajmuje charyzma? Artykuł jest studium z zakresu myśli politycznej, osadzonym w tradycji hermeneutycznej.

PROCES WYWODU: Punktem wyjścia wywodu jest zarysowanie koncepcji kultury terapeutycznej Rieffa. Dowodzę, że wyłonienie się tego typu kultury stwarza trudności dla funkcjonowania autorytetu. Pojęciem charyzmy posługuję się jako kategorią, która może być potraktowana jako, w pewnej mierze, antidotum na kryzys autorytetu. Nie zgadzam się jednak z dominującą w naukach społecznych teorią charyzmy Webera. Odwołując się do Rieffa, staram się przeformułować tę koncepcję.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Twierdzę, że kultura terapeutyczna jest wielkim wyzwaniem dla uprawomocnienia autorytetu. Charyzma może być

Sugerowane cytowanie: Nowak, L. (2022). Charyzma i terapia. Uwagi o znaczeniu myśli Philipa Rieffa dla teorii legitymizacji. *Horyzonty Polityki*, 13(44), 145–161. DOI: 10.35765/HP.2306.

inspiracją, ale pod warunkiem, że przeformułujemy jej sposób rozumienia. Charyzmę powinniśmy przede wszystkim pojmować jako zdolność do odtwarzania systemu norm, bez którego nie może istnieć żaden ład polityczny.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Na zjawisko charyzmy powinniśmy spojrzeć w bardziej przychylny sposób. Charyzma, właściwie rozumiana, jest nam potrzebna, zwłaszcza w małych społecznościach.

SŁOWA KLUCZOWE:

charyzma, autorytet, kultura, terapia, przywództwo

Abstract

CHARISMA AND THERAPY. COMMENTS
ON THE IMPORTANCE OF PHILIP RIEFF'S THOUGHT
FOR THE THEORY OF LEGITIMACY

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of this article is to analyze Philip Rieff's political thought, especially his theory of therapeutic culture and charisma, in the context of the broadly understood problem of legitimation. In particular, I am interested in the following issues: 1) Rieff's theory of therapeutic culture; 2) The place of authority in therapeutic culture; 3) A dispute with Max Weber about understanding charisma.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: This article deals with the problem of the legitimacy of authority in a culture that is programmatically reluctant to it. To this end, I turn to Philip Rieff's theory of culture to answer two main questions. The first, more general: Why is authority so strongly opposed in contemporary culture? The second, more specific: What is the place of charisma in this context? This article is a study of political thought in hermeneutical tradition.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The starting point of my argument is to outline Philip Rieff's concept of therapeutic culture. I argue that the emergence of this type of culture creates difficulties for the functioning of authority. I use the concept of charisma as a category that can be treated, to some extent, as an antidote to the crisis of authority. However, I do not agree with Weber's theory of charisma, which is dominant in social sciences. Referring to Philip Rieff, I am trying to reformulate this concept.

RESEARCH RESULTS: I argue that the therapeutic culture poses a great challenge to the legitimization of authority. Charisma may be a source of inspiration, but only if we reformulate its understanding. Charisma should first of all be understood as the ability to recreate a system of norms without which no political order can exist.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:
We should look at the phenomenon of charisma in a more favorable way. We need charisma, properly understood, especially in small communities.

KEYWORDS:

charisma, authority, culture, therapeutic, leadership

W niezwykle rozległym zagadnieniu, jakim jest legitymizacja polityczna, problem prawomocności przywództwa należy do najbardziej intrygujących. Na proste pytanie: dlaczego niektórzy ludzie są uznawani za prawomocnych liderów? – nie ma łatwej odpowiedzi. W artykule tym zajmę się tylko pewnym aspektem tego zagadnienia, a mianowicie charyzmatycznym przywództwem, czyli sytuacją, kiedy prawomocność panowania jest uznawana za konsekwencję pewnych wyjątkowych cech lidera. Przeanalizuję ten problem odwołując się do przemyśleń Philipa Rieffa. Każdy badacz, który podejmuje to zagadnienie, nie może pominąć rozróżnień pojęciowych wprowadzonych przez Maxa Webera. Czy nadal są nam one przydatne? Koncepcja charyzmy Rieffa powstała, przynajmniej w pewnym stopniu, jako polemika z dziełem Webera. Rieff wysoko cenił, nawet podziwiał Webera, ale uważał, że jego interpretacja jest wadliwa. W tym artykule postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy interpretacja charyzmy Rieffa, w tym wątek poświęcony krytyce Webera, pozwala nam na lepsze zrozumienie zjawiska charyzmy? A także, czy wnosi jakiś nowy, wartościowy poznawczo, punkt widzenia w dyskusji na temat charyzmatycznego uprawomocnienia przywództwa. Czy unieważnia spostrzeżenia Webera? Czy może każe je zmodyfikować?

Zanim jednak przejdę do tego problemu, w skrócie zarysuję teorię kultury Rieffa, a w szczególności jego koncepcję kultury terapeutycznej, co – jak sądzę – pokaże kontekst dla właściwego zrozumienia znaczenia tego pojęcia.

O ile Weber cieszy się uzasadnioną sławą klasyka nauk społecznych, i był tematem wielu analiz w różnych językach, to Rieff jest postacią stosunkowo słabo znaną. W Stanach Zjednoczonych jego pozycja jest doceniona przez niektórych autorów; wystarczy wspomnieć, że na jego wpływ powoływali się tacy luminarze myśli, jak Alasdair MacIntyre i Christopher Lasch (MacIntyre, 1996; Lasch,

1997), ale w Polsce pozostaje autorem prawie w ogóle nieznanym. Warto więc przynajmniej zarysować pewne elementy jego teorii, pokazujące jak problematyczna staje się funkcja autorytetu we współczesnej kulturze, i jak w tym świetle wygląda miejsce charyzmy.

Zanim przejdę do rozważań bardziej szczegółowych, chciałbym przywołać pewną dystynkcję pojęciową. Kiedy mówimy o zjawisku władzy politycznej, rozróżniamy dwa elementy – siłę i autorytet. (Baszkiewicz, 1999, s. 5) Zwłaszcza to ostatnie pojęcie jest źródłem trwających od stuleci sporów (Furedi, 2013). Polski termin autorytet nie oddaje zresztą bogactwa znaczeń zawartych w angielskim *authority*. W każdym razie wiemy, że jest to zjawisko wykraczające poza domenę wąsko rozumianej władzy. Autorytet jest czymś innym niż przymus, ale – co mocno akcentuje Hannah Arendt – należy go odróżnić od racjonalnej perswazji (Arendt, 1994) Autorytet nie wpisuje się zatem w wizję uprawomocnienia ładu politycznego, które pozostawiło nam w spadku Oświecenie. Jest raczej elementem dziedzictwa religijnego i tradycji.

KULTURA TERAPEUTYCZNA

Philip Rieff (1922–2006) był profesorem socjologii wykładającym na najlepszych uniwersytetach amerykańskich. Przez wiele lat był znany przede wszystkim jako edytor i komentator pism Zygmunta Freuda. Interesowała go zarówno myśl samego Freuda, jak i recepcja jego dzieła w Stanach Zjednoczonych. Do końca życia uważał go za jednego z najwybitniejszych myślicieli nowożytnych, mimo że ocena wpływu jego dzieła z biegiem czasu uległa zmianie. W odróżnieniu od dominującego w Stanach Zjednoczonych sposobu odczytania dzieła Freuda jako proroka emancypacji, do czego w dużym stopniu przyczynili się niektórzy przedstawiciele szkoły frankfurckiej (Szahaj, 2008, s. 53; Kołakowski, 1988, s. 1109–1111), Rieff widział w nim wielkiego pesymistę kulturowego. Traktowanie Freuda jako orędownika rewolucji seksualnej uznawał za świadectwo powierzchownej znajomości jego dzieła. Freud postrzegał kondycję ludzką tak jak wielcy pesymiści antropologiczni, jego pisma – jak przekonywał w książce *Freud: The Mind of Moralist* – nie dają podstaw do utopijnych nadziei na przemianę ludzkiej kondycji. Rieff uważał,

że ta zdolność do spojrzenia wolnego od złudzeń jest dowodem na przewagę Freuda nad Marksem. Mimo że często byli ze sobą łączeni (na przykład przez wspomnianych frankfurczyków), pod ważnym względem dzieli ich przepaść. Rieff w młodości znajdował się pod dużym wpływem dzieła Marksa, ale z czasem doszedł do wniosku, że jego obietnica przemiany ludzkiej kondycji przez rewolucję była wielkim złudzeniem. Teoria Freuda nie daje podstaw do snucia takich fantazji. W odróżnieniu od Marksa, Freud jest według Rieffa do bólu trzeźwym realistą, uznającym wymagania rzeczywistości, konieczność wyrzeczenia i samoograniczenia; właściwie rozumiany nie daje żadnych łatwych pocieszeń. Myśl Freuda była dla Rieffa przeciwieństwem optymizmu, który cechował amerykański liberalizm. Charakterystyczna dla ostatniego wiara w ludzką zdolność do samodoskonalenia nie znajduje wsparcia w psychologii Freuda. Liberalna wyobraźnia znajduje się na antypodach świata Freuda. Ten ostatni odrzuca oświeceniową koncepcję człowieka jako racjonalnego podmiotu zdolnego do uzyskania kontroli nad własnym życiem. Freudowska koncepcja ludzkiej osobowości ukazuje człowieka jako istotę, której postępowaniem kierują siły, z istnienia których zwykle nie zdaje sobie sprawy i nad którymi nie sprawuje kontroli.

Tak więc w odróżnieniu od wielu amerykańskich orędowników Freuda, którzy widzieli w nim patrona rewolucji obyczajowej, Rieff postrzegał go jako sceptycznego konserwatystę. Istnienie kultury, narzucającej hamulce na ludzkie instynkty, jest koniecznością; bunt wobec niej w imię iluzorycznego autentyzmu uważał za niebezpieczny.

Idea, która przyniosła we wczesnym okresie uznanie Rieffowi, była koncepcja „człowieka psychologicznego”. Pojawienie się tej postaci na scenie historycznej było konsekwencją głębokiego kryzysu kultury. W odróżnieniu od swoich poprzedników (człowieka politycznego, człowieka religijnego i człowieka ekonomicznego), człowiek psychologiczny nie rozróżnia w swojej duszy tego, co wyższe, od tego, co niższe. W przypadku greckiego człowieka politycznego, niższa część duszy (namiętności) powinna być podporządkowana wyższej (rozumowi); w przypadku człowieka religijnego chodzi o podporządkowanie namiętności wierze. Zrywa z tym człowiek ekonomiczny, typ przejściowy, który utorował drogę człowiekowi psychologicznemu. Dla tego ostatniego nie ma podziału na to, co wyższe i niższe

w człowieku. Jego celem jest dobre samopoczucie psychiczne, a nakazy i zakazy stanowią w tym przeszkodę (Rieff, 1991, s. 3–10).

Rieff definiował kulturę jako „rozwiniecie uczucia szacunku dla czegoś więcej niż «ja»; to twórczo rozwinięta preferencja wobec czegoś, co nie jest nami samymi” (Rieff, 2008, s. 28). Kultura jest symbolicznym porządkiem narzucającym ograniczenia na ludzkie pragnienia. Charakterystyczny dla nowoczesnego Zachodu bunt przeciwko ograniczeniom narzucanym na ludzkie pragnienia przez kulturę nie prowadzi, w sensie ścisłym, do powstania nowej kultury, lecz czegoś, co Rieff nazywał później anty-kulturą (Używam pojęcia „kultura terapeutyczna”, zgodnie z przyjętą konwencją terminologiczną, ale żeby oddać intencję Rieffa, należałoby raczej użyć innego – „antykultura terapeutyczna”). Rezultatem zaniku autorytetu, który dostarczałby przewodnika dla działania, jest całkowicie nowa sytuacja, która wcześniej nie istniała na Zachodzie.

Kultura oparta na moralnych wymaganiach podważana jest w imię dobrego samopoczucia psychicznego. Znaczącym wkładem Rieffa w teorię kultury jest wprowadzenie pojęcia terapii do rozważań o współczesnej kulturze. Termin ten jest kojarzony zwykle z pewną konkretnie rozumianą metodą i techniką (czy raczej ich zbiorem), pochodzącą z dziedziny medycyny. Dla Rieffa to pojęcie ma dużo szerszy zakres znaczeniowy; chodzi o szerokie spektrum praktyk charakteryzujących naszą kulturę, których celem jest odrzucenie nakazów i zakazów wywołujących złe samopoczucie. Celem terapii jest osiągnięcie przez człowieka stanu, w którym może czuć się dobrze sam ze sobą.

Jak słusznie zauważa Jeremy Beer, autor przenikliwego artykułu na temat Rieffa *Pieties of Silence*, wraz z upływem czasu można mówić o rosnącym pesymizmie charakteryzującym poglądy Rieffa. Uważał on, że cechą charakterystyczną człowieka współczesnego jest życie wyłącznie w terażniejszości. Obecność przeszłości w naszym życiu oznacza uznanie jej autorytetu. Wraz z pogłębieniem się procesu wyzwolenia od przeszłości, zbliżamy się według Rieffa do stanu prawdziwego barbarzyństwa. Uprawomocnienie dla przywództwa w takim społeczeństwie jest problemem zupełnie nowym. We współczesnym społeczeństwie oczywiście istnieją także elity, ale mają one odmienny charakter od dawniejszych. Wywodzą się przede wszystkim ze świata korporacji i nowych technologii. Elity te są egoistyczne,

zainteresowane zachowaniem stanu rzeczy. Błędem byłoby jednak przekonanie, że są one konserwatywne. Współczesną kulturę stanowi stan permanentnej przejściowości. Nowe elity dobrze się w nim odnalazły. Nie potrzebują żadnej trwałej legitymizacji dla swojej pozycji, ponieważ ma ona tymczasowy, prowizoryczny charakter (Beer, 2006).

Z biegiem lat zmieniło się stanowisko Rieffa w sprawie związku między myślą Freuda a załamaniem kultury zachodniej. O ile we wcześniejszych pracach tego związku zdawał się nie dostrzegać, to z biegiem czasu stawał się dla niego bardziej oczywisty. Teoria Freuda, a w większym jeszcze stopniu jej amerykańska recepcja, przyczyniła się do triumfu (jak to określa autor wspomnianego wyżej artykułu) ideologii terapeutycznej. Ideologia ta polega na manipulacyjnym podejściu do życia wewnętrznego, którego celem jest odrzucenie wymagań moralnych, powodujących dyskomfort psychiczny. Rewolucyjny charakter tej ideologii polega na dążeniu do stworzenia kultury, z której usunięto by nakazy i zakazy (Jak już wspomniałem właściwie to z punktu widzenia Rieffa należałoby mówić o antykulturze.)

Kultura terapeutyczna ma charakter antyautorytarny, ponieważ istnienie autorytetów łączy się z uznaniem wymagań moralnych. Rieff, który przez większość swego życia był nauczycielem akademickim, zadawał pytanie o rolę nauczyciela w kulturze odrzucającej autorytety. O ile dawniej jego funkcją było przekazywanie odziedziczonych przez tradycję nakazów i zakazów, obecnie sam nauczyciel powinien uczestniczyć w kulturze krytyki ograniczeń i pomóc uczniowi w wyzwoleniu się z nakazów.

Teoria kultury Rieffa może być interpretowana jako jedna z wersji kulturowego konserwatyzmu. Jednak, przyglądając się bliżej pracom Rieffa, dostrzeżemy, że sprawa nie jest taka prosta. Rieff był Żydem krytycznie odnoszącym się do chrześcijaństwa. W książce *Fellow Teachers* przyznawał rację Nietzschemu, że chrześcijańska koncepcja miłości ma charakter transgresywny, co oznacza, że zawarty jest w niej potencjał buntu wobec kultury narzucającej ograniczenia.

Rieff był głębokim znawcą judaizmu i z wielkim uznaniem odnosił się do tradycji żydowskiej, którą traktował jako przeciwieństwo współczesnej kultury, odrzucającej zakazy i nakazy. Jeremy Beer twierdzi nawet, że był jednym z największych myślicieli żydowskich,

jakich miała Ameryka. Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, czy przemawiał z perspektywy wewnętrznej – uczestnika tej tradycji, czy tylko zewnętrznego wobec niej admiratora. Paradoksalnie, ten krytyk chrześcijaństwa i obrońca judaizmu znalazł bodaj największy odzew wśród amerykańskich chrześcijan, rozpaczających nad rozpadem ich kultury. Powodem była jego bardzo negatywna ocena ideologii zachęcającej do odrzucenia norm moralnych i kulturalnych ograniczeń.

Tak więc, jeśli potraktujemy problem autorytetu w sposób szeroki, nie ograniczając się jedynie do sztucznie wydzielonej domeny polityczności (wszystko, jak wiemy, może być uznane za polityczne), zauważymy że współczesna kultura czyni problem prawomocności nakazów i zakazów nakładanych na ludzkie pragnienia czymś niezwykle problematycznym. Jeśli celem jest dobre samopoczucie, a nakazy i zakazy stoją na przeszkodzie w osiągnięciu tego celu, to jak uzasadnić ich potrzebę?

W tym miejscu chciałbym wprowadzić pojęcie charyzmy, z którą Rieff wiązał wielkie nadzieje. To właśnie ludzie obdarzeni tym darem mogliby stać się odnowicielami ładu. Na pierwszych stronach książki *Charisma: The gift of grace, and how it has been taken away from us* Rieff zauważa:

Świat współczesny, jak nigdy wcześniej, jest pełen ludzi, wyglądających jak charyzmatycy i starających się odgrywać taką rolę, ale to tylko pozór, parodia charyzmy. [J]ak średniowieczna sekta Waldensów – ironizuje Rieff – upierają się przy noszeniu sandałów, niektórzy z nich nawet zimą (Rieff, 2008, s. 8).

Charyzma jest darem, który utraciliśmy, a bardzo go potrzebujemy we współczesnej, kwestionującej wszelkie autorytety, kulturze. Częścią tego procesu erozji byli ci, którzy charyzmę źle zrozumieli i odegrali pewną rolę w jej zdeprecjonowaniu. Rieff zajmuje się głównie trzema autorami: Marksem, Freudem i Weberem. Ze względu na rolę, jaką we współczesnej teorii polityki odgrywa koncepcja charyzmatycznej legitymizacji przywództwa politycznego, zajmę się w dalszej części tym ostatnim, najpierw rekonstruuując główne jego przymiślenia dotyczące charyzmy, a następnie skonfrontuję je z poglądami Rieffa na ten temat.

CHARYZMA WEDŁUG WEBERA

Rozważania na temat charyzmy u Webera są mocno osadzone w protestanckiej teologii XIX wieku. Nawiązują do poglądów Rudolfa Sohma, który uważał, że katolicyzm oddalił się od pierwotnego chrześcijaństwa. Kwestią zasadniczą dla tego sposobu myślenia jest przeświadczenie, że z organizacji charyzmatycznej wyrasta racjonalno-legalna. Hellenizacja chrześcijaństwa była ważnym etapem w rozwoju legalnej i racjonalnej struktury Kościoła. Sohm uważał, że protestantyzm ma przewagę nad katolicyzmem. Tak jak ostatni posiada swoją racjonalno-legalną strukturę, ale nigdy nie zapomniał o fundamentalnej zasadzie wolności religijnej, dlatego nigdy nie rozwinął prawa kościelnego pretendującego do nieomyślności. Katolicyzm w ocenie Sohma utożsamiał wiążące wiernego prawo kościelne z doktryną zbawienia przekazaną przez tradycję (Rieff, 2008, s. 72–73).

Religijne konotacje pojęcia charyzmy są czymś oczywistym. Nie sposób zrozumieć jego politycznej funkcji, nie uwzględniając religijnych korzeni tej koncepcji. A zatem, czym jest charyzma według Webera?

„Charyzmą” – pisze Weber – nazywamy uznawaną za niepowszechną (pierwotnie, zarówno w przypadku proroków, jak i mędrców biegłych w terapii czy prawie, albo wodzów polowań lub bohaterów wojennych, uchodzącą za magiczną) cechę jakiejś osoby, z racji której uważana jest ona za obdarzoną nadprzyrodzonymi, nadludzkimi lub przynajmniej rzeczywiście niezwykłymi, nie każdemu dostępnymi siłami czy właściwościami, albo za osobę posłaną przez Boga, za wzorzec i dlatego za „przywódcę” (Weber, 2002, s. 181).

Weber traktował tę cechę za neutralną z punktu widzenia etyki i estetyki, uważał że dla naukowca – odróżniającego fakty od wartości – ważne jest, jak ta cecha jest „faktycznie” oceniana przez zwolenników, a nie czym ona jest obiektywnie. Tak więc z perspektywy nauki wolnej od wartościowania, za której orędownika Weber siebie uważał, nie jest istotne, czy odnosimy się do cech przywódcy sekty religijnej, szamana czy natchnionego lidera ruchu rewolucyjnego. Liczy się tylko to, jaki efekt wywierają szczególne cechy lidera na jego zwolenników – czy wzbudzają w nim posłuszeństwo.

O obowiązywaniu charyzmy – twierdzi Weber – rozstrzyga wsparte dowodami – pierwotnie zawsze cudami – swobodne, wpływające z zawierzenia objawieniu, czci dla bohatera, zaufania do przywódcy, uznanie jej przez osoby podlegające panowaniu. Nie jest ono jednak (w przypadku autentycznej charyzmy) podstawą prawomocności, lecz obowiązkiem osób, za sprawą powołania i potwierdzenia, wezwanych do uznania tej cechy (Weber, 2002, s. 182).

Z kolei uznanie wyjaśnia Weber z punktu widzenia psychologii „pełnym wiary, osobistym oddaniem”, które jest konsekwencją „entuzjazmu lub nieszczęścia i nadziei” (Weber, 2002, s. 182). Dla Webera cechą przywództwa charyzmatycznego był pewien autorytarny i arbitralny styl panowania. Przywódcy obdarzeni charyzmą nie uważali tej cechy za „zależnej od sądówospółstwa” (Weber, 2002, s. 182).

Panowanie charyzmatyczne jest dla Webera panowaniem „niepowszednim” (Weber, 2002, s. 183), to między innymi odróżnia je od panowania racjonalnego i tradycyjnego. Te dwa ostatnie typy panowania oczywiście różnią się między sobą, ale zarówno jedno, jak i drugie wydaje się czymś bardziej stałym. Panowanie patriarchalne czy patrymonialne – jeśli chodzi o typ przywództwa tradycyjnego – było pewną powszechną praktyką w społeczeństwach przednowożytnych; podobnie powszechny charakter ma panowanie racjonalne w społeczeństwach nowożytnych, w których rolę wiodącą w procesie zarządzania odgrywa biurokracja. W przypadku przywództwa charyzmatycznego mamy do czynienia z sytuacjami nietypowymi, a nawet niezwykłymi. Nie jest rzeczą codzienną pojawienie się przywódców o cechach charyzmatycznych, a raczej – co jest bardziej istotne w charakterystyce Webera – uznanie przez pewną grupę ludzi cech takiej osoby za na tyle niezwykle, aby mogły wzbudzić w nich posłuch.

Weber podkreśla swoiście „rewolucyjny” charakter panowania charyzmatycznego; nie uznaje ono ani precedensów, co było kwestią zasadniczą w przypadku panowania tradycyjnego, ani nie jest zobligowane przez reguły panowania racjonalnego.

Charyzma przywódcza nie była oczywiście zarezerwowana wyłącznie do panowania politycznego – jak w przypadku przywódców „plebiscytarnych” (typu „napoleońskiego panowania geniuszu”), ale także do przywódców religijnych (proroków) i bohaterów wojennych. Weber podkreśla obcość tego typu panowania wobec

gospodarki. Dwa pozostałe typy panowania lepiej odnajdują się w systemach gospodarczych wymagających stałości reguł, rutyny i codziennej dyscypliny. Charyzmatycznych przywódców charakteryzowała wręcz pewnego typu pogarda wobec działalności gospodarczej, codziennego krzątania się wokół zysku.

Charyzmatyczne przywództwo ma charakter fundacyjny; leży u podstaw powstania nowych religii, państw, ruchów czy instytucji. Z biegiem czasu to, co miało charakter niepowседневni, musi jednak ulec spowszednieniu. Weber pisze więc o „stradycjonalizowaniu” lub „zracjonalizowaniu” charyzmy (Weber, 2002, s. 187).

CHARYZMA WEDŁUG RIEFFA

Podobnie jak Weber, Rieff postrzegał dar charyzmy jako zdolność inicjowania, otwierania nowych dróg dla ludzkiej działalności. Jednak przyglądając się różnym zjawiskom, które współcześnie bywają kojarzone z charyzmą, dostrzegał problem interpretacyjny. Wydawałoby się, że w świecie współczesnym nie tylko nie brakuje innowatorów – zauważał Rieff – guru mających ambicje odrzucania zastanego ładu i tworzenia czegoś nowego. W odróżnieniu od ludzi, którzy posiadali dar charyzmy w przeszłości, dążących do stworzenia czegoś trwałego, współcześni posiadacze tego daru (a raczej ci, którym się ów dar przypisuje) reprezentują raczej to, co „efemeryczne”, „przygodne”, „przelotne” (Rieff, 2008, s. 4) Tylko w takim znaczeniu dostarczają oni przykładu do naśladowania.

Rieff nie zgadza się z tym, że samą zdolność przewodzenia, przykuwania uwagi przez cechy przyjmowane za niezwykle, i skłaniania w ten sposób do posłuszeństwa, należy uznać za charyzmę. Charyzma bowiem łączy się z dążeniem do wyartykułowania w sposób symboliczny, mających społeczną sankcję zakazów oraz kulturowo uzasadnionych zwyczajów, w których ich omijanie jest praktykowane¹. Charyzma łączy się więc z uznaniem za ważne, trwałe

1 Wśród trudności, na jakie napotyka czytelnik studiujący dzieła Rieffa, niebagatelną rolę odgrywa terminologia. Zwłaszcza w dziełach późniejszych stworzył on własną, niekiedy skomplikowaną terminologię; ani komunikatywność, ani pragnienie dotarcia do szerszego grona czytelników nie były

i prawdziwe, a nie ze zwątpieniem, sceptycyzmem czy niewiarą. Pewną uderzającą cechą współczesnej kultury, która rzuca światło na to, jak się postrzega charyzmatyczność, jest separacja sfery cielesnej i duchowej. To, co przynależy do sfery ducha, nie nakłada żadnych nakazów i zakazów na sferę cielesną. Człowiek został utożsamiony wyłącznie ze swoim ciałem, które nie uznaje żadnych wymagań narzucanych z zewnątrz przez to, co uważane jest za duchowe.

Dla zrozumienia, co oznacza utożsamienie człowieka z jego ciałem i postępujące rugowanie duchowości ze współczesnej kultury, Rieff wprowadza rozróżnienie świata jako kościoła i świata jako teatru. W pierwszym przypadku nasze empiryczne wcielenie odzwierciedla rzeczywistość duchową. Teatr natomiast to świat pozbawiony wymiaru sakramentalnego; ludzie już nie odzwierciedlają żadnej rzeczywistości duchowej – wszystko jest kreacją i kostiumem (Rieff, 2008, s. 4).

Współczesna kultura – przekształcona przez terapię – jest wroga charyzmu. Terapia jest swego rodzaju „idealnym anty-typem” charyzmy, jednocześnie ta pierwsza jest sukcesorem tej drugiej. Jest przeciwieństwem w tym znaczeniu, że charyzma to dar wyznaczania nakazów i zakazów, zdolność tworzenia ładu; terapia oznacza coś diametralnie przeciwnego – wyzwolenie od zakazów. Terapeuta jest dla Rieffa „figurą transgresywną”.

Ważną kwestią dla zrozumienia pojęcia charyzmy Rieffa jest jego połączenie z pojęciem strachu albo grozy. Piszę on o „charyzmatycznym strachu” albo „świętej grozie”. Ten strach odczuwany przez człowieka dotyczy zła w nim samym i w świecie zewnętrznym. Jest to także strach przed karą. „Bez tego strachu charyzma nie jest

z pewnością jego główną troską. W słowniku Rieffa ważną rolę odgrywają dwa słowa: *interdict* i *remission*. Co do pierwszego terminu, słowo interdykt w języku polskim odnosi się zarówno do pewnej praktyki w starożytnym Rzymie, kiedy urzędnik wydawał zakaz albo nakaz, ale nie miał on jeszcze sankcji prawnej, albo jest to forma kary stosowana w Kościele katolickim dotycząca sprawowania liturgii bądź uczestnictwa w obrzędach. Słowo interdykt rozumiany jako zakaz (lub nakaz) nie mający charakteru prawnego, lecz raczej pewnej sankcji kulturowej dobrze oddaje intencję Rieffa. Termin *remission* odnosi się do kulturowo uregulowanych praktyk łagodzących (bądź znoszących) wymagania narzucane przez normy. Używam w tym artykule różnych pojęć – w zależności od kontekstu – dla wyrażenia idei uwolnienia się od zakazów.

możliwa”. Ambicją współczesnej kultury jest wyzwolenie człowieka z tego uczucia. Co się jednak dzieje, kiedy zanika poczucie „świętej grozy”, strachu przed złem i karą? Otóż wszelkie zakazy tracą swoją moc. Taki jest prawdziwy sens idei „śmierci Boga”. Charyzma jest nośnikiem uczucia „świętej grozy”, przerażeniem złem świata, które wymaga istnienia zakazów. Rieff deklaruje w swojej książce, że jego intencją jest uczynienie nas „bardziej responsywnymi na samą możliwość strachu” przed złem i karą (Rieff, 2008, s. 6).

KRYTYKA WEBERA

Według Rieffa jednym z najważniejszych błędów teorii Webera jest przeciwstawienie charyzmy dyscyplinie. Weber nie dostrzegł, że dyscyplina polega przede wszystkim na uporządkowaniu naszego życia wewnętrznego. W ten sposób stworzył fałszywy problem instytucjonalizacji. Więcej nawet:

połączył problem zmierzchu charyzmy z dyscypliną, rozumiejąc tę ostatnią jako coś racjonalnego i zewnętrznego. Ponieważ dla Webera treścią dyscypliny jest tylko spójnie zracjonalizowane, systematycznie ćwiczone, i dokładne wykonywanie otrzymanych rozkazów. (Rieff, 2008, s. 28).

Oznacza to zawieszenie zdolności krytycznych i przyjęcie postawy bezkrytycznego wykonywania poleceń. A zatem z punktu widzenia Rieffa moc dyscyplinowania nie usuwa osobistej charyzmy. Przeciwnie, zdolność do wymuszania dyscypliny może być rozumiana jako projekcja dyscypliny wewnętrznej; dzięki niej można zapanować nad własnymi namiętnościami.

Sens dyscypliny – jako rozwinięcia cech charyzmatycznych i jako szczególnego przesłania charyzmatycznego – może się ujawnić jedynie w organizacjach „małych i elitarnych”. Zupełnie odmienny sens dyscypliny ma miejsce w przypadku organizacji masowych. Tutaj bowiem dyscyplina jest rezultatem bardziej „gratyfikacji instynktu”, niż powściągnięciem go. Masowe organizacje są „politycznie represywne”, ale „moralnie permissywne”. Charakteryzuje to przede wszystkim współczesne ruchy totalitarne. Są one w „nie mniejszym stopniu wyzwoleniem z życia wewnętrznego niż ich, pod pewnymi względami, opozycja, czyli ruchy anarchistyczne”. (Rieff, 2008, s. 30).

Ten przykład, zdaniem Rieffa, pokazuje niewielką przydatność konwencjonalnych dystynkcji politycznych. Takie pojęcia, jak prawica, lewica, konserwatyzm, liberalizm i inne podobne nie opisują rzeczywistości. Jeśli podziały miałyby być zbudowane na bardziej realistycznej podstawie,

należałoby zapytać czy dany ruch polityczny akceptuje zasadę dyscypliny życia wewnętrznego (*inwardness*), wyrzeczenia (*renunciation*) instynktów, czy tylko polega na dyscyplinowaniu zewnętrznego zachowania. Taka zewnętrzna dyscyplina właśnie może iść w parze z dążeniem do zaspokojenia instynktów (Rieff, 2008, s. 30).

Dla Webera charyzma może być twórcza, dać początek nowym kierunkom w sztuce, religii, albo upolityczniona. W ostatnim przypadku ulega ona przekształceniu w ruch na rzecz zmian albo instytucję kierowaną przez „oportunistów”, którzy wykorzystują ją dla swoich celów. Dla niego władza charyzmatyczna jest zbyt „czysta”, aby mogła przetrwać presję codzienności. Argument Webera dotyczący rutynizacji charyzmy i przekształcenia jej w zinstytucjonalizowaną formę, kiedy traci ona swoją „czystość”, jest świeckim odpowiednikiem protestanckiej koncepcji przekształcenia pierwotnego chrześcijaństwa w legalno-racjonalną formę katolicyzmu. Zdaniem Rieffa w tym wyraża się charakterystyczna dla protestantyzmu nieufność wobec instytucji. To, co pisze Weber na temat przekształcenia charyzmy w rutynę, przypomina protestanckie oskarżenie sformułowane pod adresem Kościoła dotyczące korupcji pierwotnej czystości wraz ze stworzeniem instytucji i hierarchii. Tak jakby samo istnienie tych ostatnich sprzeczne było z czystością wiary.

Weber – twierdzi Rieff – wrywając pojęcie charyzmy z symboliki chrześcijaństwa, nieświadomie je zniszczył. Popenił błąd, myśląc, że mógłby pogłębić własne rozumienie empirycznych systemów władzy, opracowując czysto zewnętrzną koncepcję charyzmy, podczas gdy w rzeczywistości było odwrotnie: empiryczne rozumienie systemów władzy może rozwinąć się tylko wtedy, gdy charyzma jest rozumiana jako wewnętrzna cecha (Rieff, 2008, s. 122).

Przejawia się w woliprzestrzegania zakazów i nakazów. Ograniczenie podejścia Webera bierze się częściowo z faktu ujęcia tej koncepcji w formie neutralnej aksjologicznie. Takie podejście nie

pozwoili mu dostrzec, że prawdziwa charyzma dąży do wprowadzenia zakazów (*interdictory*), natomiast cechą pseudocharyzmy jest jej przyzwalający charakter (*remissive*). „Teoria Webera jest antycharyzmatyczna; stąd w swoich implikacjach jest przyzwalająca (*remissive*)”. Cechą pseudocharyzmy jest transgresywność; dlatego przypisuje się błędnie charyzmę przestępcom. Charyzma nigdy nie jest neutralna aksjologicznie. Cecha niezwykłości, którą przypisujemy wybranym ludziom, pozwalająca im na zerwanie z rutyną i inspirowanie innych do działania, może być albo transgresywna, burząca ład w imię niejasno rozumianego wyzwolenia, albo interdyktywna – wprowadzająca ład poprzez zakazy (Rieff, 2002, s. 124).

W żadnej kulturze charyzma nie może zostać uznana za fenomen neutralny. Wiele z tego, co Weber uznał za przykłady charyzmy („szamańscy ekstatycy”, „mormońscy oszuści” i inni), należy uznać za jej przeciwieństwo. Należy raczej interpretować je jako akty wyswobodzenia się spod władzy nakazów i zakazów (Rieff, 2008, s. 125). Rieff zauważa, że niekiedy Weber zdolny był dostrzec, że zagadnienie charyzmy nie sprowadza się do problemu zewnętrznego uznania, ale jednocześnie otwarcie nie porzucił redukcjonistycznego spojrzenia, typowego dla socjologii, które do tego ją sprowadza. Uważa, że takie podejście jest dla kultury „niszczące” (Rieff, 2008, s. 125).

Tak więc nie zrozumiemy charyzmy, jeśli nie odwołamy się do pewnej wewnętrznej siły, „wewnętrznej determinacji”, która cechuje przywódcę. Jeśli zaniechamy poszukiwania takiej cechy, tak jak Weber, będziemy musieli uznać, że zewnętrzne uznanie, sukces polegający na zdobyciu władzy jest jedynym sprawdzianem charyzmy. Jeśli skupimy się całkowicie na aspekcie zewnętrznym charyzmy, stracimy ją z oczu.

PODSUMOWANIE

Po pierwsze, Rieff wiąże charyzmę z dyscypliną życia wewnętrznego, która jest podstawą nakazów i zakazów. Cecha ta ma więc zasadnicze znaczenie dla tworzenia i podtrzymania ład. Jest nam więc potrzebna zwłaszcza w okresach kryzysu, kiedy nakazy i zakazy są kwestionowane.

Po drugie, przeciwstawia charyzmę terapii. Charyzma nie jest więc siłą subwersyjną wobec ładu, lecz ten ład tworzącą. Terapia ma na celu wyswobodzenie człowieka spod władzy nakazów i zakazów, które są źródłem dyskomfortu psychicznego. Pojawienie się więc ludzi o cechach charyzmatycznych w kulturze terapeutycznej jest dla tej kultury zagrożeniem. Z drugiej strony kultura terapeutyczna jest skrajnie nieprzyjaznym środowiskiem dla ludzi o cechach charyzmatycznych.

Po trzecie, Rieff nie przeciwstawia charyzmy instytucjonalizacji i legalizmowi. Inaczej niż Weber, który widział w charyzmie zjawisko przejściowe, zanikające wraz z instytucjonalizacją.

Po czwarte, Rieff łączy ją z funkcjonowaniem raczej małych grup, niż ruchów masowych. Tak więc wielkie ruchy totalitarne, kierowane przez przywódców, którym przypisywano charyzmę, nie odpowiadają definicji Rieffa. Trudno w świetle rozważań Rieffa mówić o charyzmie Hitlera.

Po piąte, żeby charyzmę właściwie zrozumieć nie można się skupiać wyłącznie na zewnętrznym sposobie jej oddziaływania; należy uwzględnić charakter wewnętrzny tego daru.

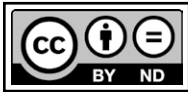
Rieff każe nam spojrzeć na charyzmę w bardziej przychylnym świetle. Charyzma zyskała nieco złą sławą i kojarzy się ją ze szczególnymi zdolnościami oddziaływania na masy przez cieszących się złą sławą demagogów. Powinniśmy zrewidować nasz sposób rozumienia charyzmy, co jest według niego elementem przygotowania na jej przyjęcie.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1994). O autorytecie. W *Między czasem minionym a przyszłym*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Baszkievicz, J. (1999). *Władza*. Wrocław: Ossolineum.
- Beer, J. (2006, 23 października). *Pieties of Silence*. The American Conservative. <https://www.theamericanconservative.com/?s=Pieties+of+Silence>
- Filipowicz, S. (2007). *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Furedi, F. (2013.) *Authority: A Sociological History*. New York: Cambridge University Press.
- Jouvenal, B. (2013). *Traktat o władzy*. Warszawa: Fijor Publishing.

- Kořakowski, L. (1988). *Główny nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Aneks.
- Krasnodębski, Z. (1999). *Max Weber*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lindholm, Ch. (1993). *Charisma*. New York: Wiley Blackwell.
- Lasch, B. (1997). *Bunt elit*. Kraków: Platan.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rieff, P. (1991). *The Feeling Intellect: Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rieff, P. (2006). *Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*. Wilmington: ISI Books.
- Rieff, P. (2008). *Charisma: The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away from Us*. New York: Vintage.
- Szahaj, A. (2008). *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zondervan, A.A.W. (2005). *Sociology and the Sacred. An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture*. Toronto: University of Toronto Press.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>