

O mieszaniu i wyjaśnianiu pojęć

Ludzie ludziom zawsze mieszały w głowach. Stare słowa zabierali, wsadzali nowe... Nieraz wszakże wyżej młotka cenili precyzyjne klucze, narzędzia intelektualne, które służyć mogą do przekładania w tę i we w tę zastanych znaczeń i skojarzeń. Parę umiejętnych ruchów i to, co wczoraj było czarne, jutro stanie się kolorowe w ciapki – lub jakkolwiek. Taka to robota demagogów, pospolitych szarlatanów czy choćby naganiaczy. Nic nowego pod słońcem. Jednak nie jest niedorzecznym sądzić, że wraz z rozwojem masowej komunikacji, nowożytnych ideologii, propagandy i technik sprzedaży ów odwieczny proceder mieszania pojęć zasadniczo się wzmógł. Zapewne też stał się bardziej zorganizowany i bardziej celowy, w sumie więc – tym bardziej niebezpieczny. Niebezpieczeństwo polega w końcu na tym, iż bawiąc się w przeistaczanie dyskursów, stracimy – jako ludzie – podstawy do rozumienia siebie samych i siebie nawzajem, iż zatem przedmiot refleksji humanistycznej – człowiek – przestanie istnieć; nie dlatego bynajmniej, że zastąpią nas jakoweś byty wyższego rzędu, „terminatory” czy inne „osobliwości”, tylko że czeka nas, ludzi z krwi i kości, coraz szybsza przemiana w elementy masy kostno-tłuszczowej, dowolnie poruszanej i dowolnie zastygającej. Tymczasem *humanista* – jak pisał w 1930 roku Irving Babbitt – *choć nie stara się zdefiniować Boga i ogólnie trzyma się z dala od tego, co ostateczne, to w sprawach*

bardziej doczesnych ma zwyczaj kłaść maksymalny nacisk na definicje. Ten Sokratejski nacisk zdaje się być szczególnie potrzebny w czasach takich, jak obecne, które zapewne przebiły wszystkie wcześniejsze epoki swoim luźnym i nieodpowiedzialnym stosowaniem pojęć ogólnych. O ile nie naprawimy tego, może nadejść dzień, gdy – poza słowami na oznaczenie pomiarów naukowych czy przedmiotów bezpośrednio postrzeganych przez zmysły – komunikacja międzyludzka stanie się prawie niemożliwa¹. Cóż można powiedzieć poza tym, że kolejna epoka – ta nasza – nie okazała się lepsza? Że ilość i łatwość paplaniny skrywającej niskie pobudki i niekompetencję przeraża każdego, kto próbuje choć od czasu do czasu, choć na moment, „włączyć” myślenie? Że trudno wręcz uciec od myśli, iż zanurzamy się w coś bardzo niedobrego, w jakiś posttotalitarny algorytm – bez łagrów i komór gazowych (chyba), lecz jakże skuteczny w nienazywaniu rzeczy po imieniu, w profilowaniu zarazem naszych sądów i wykorzystywaniu naszych emocji?

Jednak nie o to chodzi, by zwyczajnie wpaść z deszczu pod rywnę. Bo przecież nam, w tej naszej epoce, jakby łatwiej zmieścić właściciela, a trudniej pozyczyć na wolności. Wydaje się, że intencją Babbitta – podobnie jak Paula Elmera More’a i większości pozostałych przedstawicieli ruchu zwanego „nowym humanizmem” – nie było proponowanie nowej formy zaangażowania „ze znakiem minus”; powiedzmy, namiętnej reakcji indywidualum naprzeciw namiętnego dryfu całych społeczeństw, solo ostatnich sprawiedliwych czy też pożegnalnej insurekcji przegranych. Żaden z nich nie histeryzował i nie pogrążał się w desperacji. Jeśli głosili oni powrót do klasyków myśli zachodniej, z Sokratesem na czele, to nie dlatego, iżby bezkrytycznie zapragnęli przekręcenia strzałki czasu. Jeśli zaglądali do skarbnicy myśli dalekowschodniej, to nie po to, by wydobyć stamtąd i posiać

¹ I. Babbitt, *Humanism: An Essay at Definition* [w:] *Humanism and America: Essays on the Outlook of Modern Civilization*, ed. N. Foerster, New York 1930, s. 25.

na zgniłym Zachodzie ziarna mistycznej duchowości za dwa grosze. Cel był poniekąd dużo bardziej ambitny: zapanować nad przebiegiem tego, co Babbitt nazywał „nowożytnym eksperymentem” – i w ten sposób zaradzić potężnemu mieszanu pojęć, rodzącemu coraz groźniejsze skutki polityczne i moralne, z wojną światową na czele (dla nich, nawiasem mówiąc, była „tylko” jedna *taka* wojna). Oznaczało to, innymi słowy, wielki przegląd gwarancyjny wehikułu pojęć ogólnych.

Co jednak bardzo ważne – nie był to „przegląd” dokonywany przez „zawodowych” filozofów, profesjonalnych analizatorów i recenzentów prac własnych. Aby zrozumieć ideę humanizmu, trzeba przyjąć niejako zewnętrzną perspektywę wobec akademickiej (i okołoakademickiej) filozofii – takiej, jaką znamy. More wspomina w jednym ze swoich listów (z 1925 roku) sesję łączoną brytyjskich towarzystw naukowych – Aristotelian Society oraz Mind Society – pisząc bez ogródek, że spotkanie to okazało się dlań wykosztowaniem ducha i zmarnotrawieniem słowa. *Utwierdziło mnie w opinii, że nowoczesna filozofia to intelektualne zawracanie głowy. Nigdy w moim życiu nie czułem się tak bardzo nie na swoim miejscu i tak beznadziejnie głupio, jak podczas tych sesji*². Ktoś może uznać to anegdotyczne przeżycie za odległy przykład zwyczajnych perypetii wrażliwego outsidera w środowisku uczonych fachowców. Tyle że właśnie nagminność tego rodzaju doznań – ich normalność – powinna nas niepokoić. Zajmując takie czy inne miejsce na rozciągniętej niwie humanistyki (bądź nauk społecznych, albo i nauk *sensu stricto*), po prostu przywykliśmy do traktowania uniwersalnych kwestii filozoficznych jako czegoś niemalże ukrytego pod plandeką dyskursów, których najoczywistszym wspólnym mianownikiem bywa funkcja poprawy samopoczucia zaangażowanych w nie intelektualistów. Co więcej, stopień realnego oddziaływania kolejnych generacji koryfeusza wiedzy – zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę ich „cytowalność” w mediach

² Cyt. za: A. H. Dakin, *Paul Elmer More*, Princeton, New Jersey 1960, s. 231.

czy kulturze masowej – jawi się jako odwrotnie proporcjonalny do jakości ich ustaleń czy głębi rozważań. Paranaukowy bełkot garstki pięknoduchów nieźle wszak odzwierciedla, ale też poniekąd warunkuje, bełkot w skali ogólnej. Cóż innego, jak tylko zamysłone gesty i pomarszczone czoła „autorytetów” życia akademickiego (i części ich wychowanków), miałyby wyznaczać granice swobody intelektualnej dla nas, zwykłych zjadaczy chleba, adeptów niedoszłych lub dochodzących? Któż inny stoi na straży pojęć – całego dziedzictwa myśli ludzkiej? Kto inny tak bardzo zdolny jest owo dziedzictwo zasłonić lub przekształcić?

Między nami a dziełami starożytnych – z których dotąd czerpiemy, zazwyczaj mało refleksyjnie, nasze najważniejsze pojęcia, jak „szczęście” czy „sprawiedliwość” – przebiega szeroki rów założonych niegdyś kombinacji i nadinterpretacji, ale i całkiem współczesnych grantów badawczych, mód intelektualnych czy politycznej poprawności. Jedno działa przez drugie: stare błędy potwierdzane są przez nowe, a marność pojęć stanowi zachętę dla marnych inicjatyw... i marnych osobowości. Próżny intelektualizm doskonale sprzęga się z lichotą moralną, której znakiem rozpoznawczym pozostaje nieodmiennie gotowość służenia temu, kto da więcej. Jakże często myśli się raczej za coś niż po coś! Lecz przecież nie wszyscy jesteśmy tacy daremni... Wielu z nas do poszukiwania prawdy zabiera się bardzo poważnie, zadane lektury przerabia z najwyższą starannością, wyteża swój umysł bez miary... i mimo to błędzi, co po cichu przyznaje i odczuwa żal. Według More'a *jedna z najcięższych rzeczy, jakich trzeba nauczyć studenta, która wszakże, gdyby znał ją od początku, uchroniłaby go przed niekończącym się rozdarciem i być może przed ostateczną rozpaczą, zawiera się w prostym fakcie, iż siła mózgu nie daje gwarancji prawidłowego kierunku myślenia, że wręcz przeciwnie, umysł niespokojnie kierujący się na zewnątrz, niezatrzymywany przez zdroworoządkową pokorę (the humility of common sense), najpewniej powiedzie swego właściciela na bagna hochsztaplerstwa, jeśli nie do bezdennej jamy bezmyślności (...)* w ciągu ostatnich stu lat nie było potężniejszego

intelektu niż u Kanta; wątpię, by którykolwiek z piszących kiedykolwiek napełnił świat większą plątaniną myśli lub też zakrył prawdę gęstszym pyłem niejasności³. Kanta można lubić albo nie, ale czym jest ta „zdroworozsądkowa pokora”?

Ta pokora, właściwie pojęta, może okazać się kluczem do nastawienia humanistycznego, zatem wrócimy do niej. Póki co, podkreślmy za More'em jego słowa: „siła mózgu nie daje gwarancji prawidłowego kierunku myślenia” – otóż to! Ilu spotykamy ludzi „o wysokim ilorazie inteligencji”, w ten czy inny sposób utalentowanych, bardzo sprawnie liczących czy obdarzonych fenomenalną pamięcią, zarazem jednak niezwykle podatnych na mieszanie w głowie? Iluż takich, którym nie ociążałość umysła, a jakby brak chęci bądź jakaś inercja wewnątrz ducha, jakiś podstawowy deficyt charakteru, jakiś fałsz, uniemożliwia *de facto* stawianie pytań, myślenie za siebie? Nie ma co przypominać tutaj piewców Stalina i innych dawno temu skompromitowanych tytanów intelektu⁴. W dobie Internetu cała masa tego typu szkodników – niby bystrych, a głupich do szczytu – jeśli nie bryluje przed kamerami, to codziennie zasiada nad klawiaturą. Są wśród nas... Zostawiając na boku konkretne przykłady – ponieważ naszym celem nie jest pisanie pamfletu, lecz ukazanie podstawowych przesłanek „humanizmu” jako sposobu myślenia – zaczynamy pomału rozumieć, że to, co nazwaliśmy wcześniej „przełładem gwarancyjnym wehikułu pojęć ogólnych”, w rzeczywistości nie jest i nie może być zwyčajnym przedsięwzięciem „technicznym”. Wcale bowiem nie o to chodzi, by uzasadnić sobie własne upodobania czy przekonania, że skoro – jak wyżej – mam jakiś problem na przykład

³ P.E. More, *The Humility of Common Sense* [w:] *Humanism and America...*, s. 64–65. Podkreślenie w oryginale.

⁴ Por. P. Johnson, *Intelektualiści*, przeł. A. Piber, Poznań 1998; M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006; L. Kołakowski, *Intelektualiści* [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 121–130.

z Kantem, to zapiszę się do partii „antykantystów”, która urośnie w siłę i zrobi porządek. Ha! Można odrzucić konsekwentnie nie jakiś tam fragment „metanarracyjnej” spuścizny nowożytnych, a całą współczesną formę cywilizacji, w jej dosłownym, materialnym wydaniu, z produkowanymi w niej megatonami śmieci, ogłosić własne uwolnienie z „matriksa” czy obalenie „systemu”... i stać się częstką kolejnej niszy uwolnionych obalaczy. Co z tego? Nasze „ostateczne” wybory – między taką czy inną matrycą zaangażowania, akcją i reakcją; także w życiu politycznym, o którego przemianach napiszemy osobno – zazwyczaj okazują się znacznie mniej ostateczne i poważne, niż nam się to wcześniej zdawało. I bodaj właśnie ta kwestia zostaje doskonale rozpoznana przez Babbitta, który próbował ogłosić się najbardziej nowożytnym z nowożytnych, głoszącym starożytne mądrości. Być może jedynie pozornie odległe byłoby zestawienie tego osobliwego roszczenia ze sposobem interpretacji dzieła Nietzschego, jaki znaleźć możemy w – również sięgającej międzywojnia – korespondencji między Karlem Löwithem i Leo Straussem, gdzie mówi się o próbie „odtworzenia starożytności na szczytach nowoczesności”⁵, co może oznaczać, że sam impet myśli nowożytnej rodzi nadzieję na przezwycięzenie jej złych skutków. Oczywiście nie należy z góry zakładać, że krytyka humanistyczna okaże się zbieżna z krytyką Nietzscheańską. W końcu, jak wiadomo, znamienici lekarze mogą zasadniczo zgadzać się co do diagnozy (czy przynajmniej poziomu diagnozy), a jednak proponować zupełnie odmienne metody leczenia⁶. Na tym etapie ważne jest, abyśmy zdołali wyciągnąć przed nawias to, co wyróżnia humanistów z tłumu uczciwych

⁵ Por. K. Löwith, L. Strauss, *Listy*, przeł. P. Armada, A Górniewicz, „Kronos”, nr 2/2010, zwłaszcza s. 187 i n.

⁶ Por. P. E. More, *Economic Ideals* [w:] tegoż, *Shelburne Essays Eleventh Series: A New England Group and Others*, Boston–New York 1921, s. 248–249; I. Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, Boston–New York 1919, zwłaszcza s. 198, 250.

i rozgarniętych krytyków dwudziestowiecznej cywilizacji, a co w pewnym sensie znajduje swą przeciwwagę w humanistycznej retoryce: ich ambicje; rzeczywisty, pełny (a nie pozorny czy okazjonalny) radykalizm myślenia; myślenia, które pozwoliłoby wyklądać *de novo* pojęcia prymarne, przed wiekami ustalone i w ciągu wieków zepsute.

Oddajmy jednakże głos samemu Babbittowi. W swoim charakterystycznym *modus* przestrogi stwierdza on: *cały nowoczesny eksperyment grozi załamaniem, gdyż po prostu nie okazał się on wystarczająco nowoczesny. Dlatego też nie można spocząć dopóty, dopóki nie wypracuje się – z pomocą świeckiego doświadczenia zarówno Wschodu, jak i Zachodu – perspektywy tak nowoczesnej, że w porównaniu z nią ta należąca do naszych inteligentnych, młodych radykałów wyda się czymś przedpotopowym*⁷. Nietrudno domyślić się, kto w latach 20. mógł uchodzić za radykała. Brutalne skutki ówczesnego radykalizmu – podawanego na różne sposoby wybuchowego koktajlu nowożytnych ideologii i osobistych pretensji – świat niestety poznał szybko i bezpośrednio. Zanim zaś spytamy o „świeckie doświadczenie Wschodu i Zachodu”, warto przez chwilę zastanowić się nad tym, kto jest tutaj adresatem. Do kogo właściwie kieruje się „ofertę” humanizmu – na ówczesnym „rynku idei”? Komu sprzedajemy naszą usługę „przeglądu pojęć” i wypracowania na tej podstawie arcynowoczesnej perspektywy osądu? Otóż, przede wszystkim, nie chodzi nam o przekonanych tradycjonalistów czy też obskurantów, ludzi zakopanych i obrażonych na rzeczywistość. Innymi słowy, nie chcemy – wypowiedziawszy posłuszeństwo obecnym autorytetom – wracać do tych dawniejszych (lub może raczej do ich terażniejszych rzeczników). Byłby to bowiem powrót na niby. Cała ta kwestia jawi się jako nader delikatna i trudna do uchwycenia na poziomie założeń. Z jednej strony, co przyjdzie nam jednoznacznie potwierdzić, humanistyczna refleksja nad myślą nowożytną

⁷ I. Babbitt, *Rousseau and Romanticism...*, s. xxiii.

dostarcza fundamentalnej krytyki nowożytności, z ognia której nie wywiną się nie tylko „młodzi radykałowie” żyjący na powierzchni „eksperymentu”, lecz także większość z nas, którzy żyjemy jakby w środku i skłonni jesteśmy uznawać nasze postawy i wybory za „zdroworozsądkowe”. Z drugiej strony, owa krytyka ma być uznana za arcynowoczesną, a w każdym razie na pewno niebędącą pochodną sentymentu do gasnących – czy nawet ciągle miejscami kwitnących – tradycji. Przy czym mówiąc o „tradycjach”, mamy na myśli przekonania czy wzory na tyle poważne, że w zasadzie można sprowadzić je do religii. Humanizm, podkreślmy raz jeszcze, zawiera w sobie radykalizm myślenia, które nie cofa się przed żadnym z ustaleń myśli nowożytnej – i z założenia je przekracza. W związku z tym powiada Babbitt, że jego wywód, jeśli do kogokolwiek ma trafić, to do tych, dla których symbole, poprzez które nabywano mądrość w przeszłości, stały się niewiarygodne. Stwierdza też, że w zaistniałych okolicznościach znaczącym zmaganiem nie wydaje mi się to pomiędzy niezdrowym indywidualistą i tradycjonalistą ani też, jak się obecnie przyjmuje, pomiędzy niezdrowym indywidualistą i altruistą, lecz między zdrowym i niezdrowym indywidualistą⁸.

Można zatem domniemywać, iż zadanie humanisty polegałoby na krzewieniu „zdrowego indywidualizmu” czy też, bardziej praktycznie, sprowadzałoby się do prób wychowywania młodych ludzi na „zdrowych indywidualistów”. W takim razie „zdrowie” należy wiązać z krytycznym nastawieniem bądź, w terminologii Babbitta, z „całościowym pozytywizmem”. Systematyczne badanie własnych indywidualnych doświadczeń, wysiłek celowej introspekcji – nawyk, *summa summarum*, samodzielnej pracy wewnętrznej – przeciwstawia się posłuszeństwu wobec tych, którzy nam te nasze doświadczenia pragną z zewnątrz autorytatywnie wytłumaczyć. Potrzeba, w pierwszym rzędzie, nauczać umiejętności skupienia – na sobie. Należy

⁸ Tamże, s. xxii; tenże, *Democracy and Leadership*, Indianapolis 1979, s. 30.

wychowani, sami poznajemy siebie i sami bierzemy za siebie odpowiedzialność. Czy to wszystko? Na pewnym poziomie, owszem. Aliści nietrudno zauważyć, że w takim ujęciu wszystko zależy od rozumienia „mądrości”, której skutecznie towarzyszące ongiś „symbole” mogły ulec zmianie czy osłabieniu. Mądrość – jeśli rozumiana na serio – tkwi w pojęciach. Aby dotrzeć do pojęć, musimy zedrzyć warstwę symboliczną, która je otacza i chroni. Dotrzeć do pojęć – to znaczy: ustalić ich bezpośrednie znaczenie, czyli ich miejsce w porządku niezapośredniczonych (*immediate*), uniwersalnych ludzkich doświadczeń; wyjaśnić je – to znaczy: skierować na nie światło dyskursu o takim wszelako natężeniu, iżby rezultat nie był gorszy od tego poznawanego poprzez symbole. Te ostatnie mogą nie być ostateczne czy doskonałe, jednak i one mają swoje fundamentalne znaczenie, czy też zakorzenienie, w porządku spraw ludzkich. Toteż zdzieranie warstwy symbolicznej – warunek konieczny naszego ponaddziejowego „przejrzenia pojęć” – w żadnym razie nie jest robotą dla ociężałych, lekkomyślnych czy bezwolnych. Wymaga za to, by posłużyć się frazą More’a, „gwarancji prawidłowego kierunku myślenia”: trzeba wiedzieć, o co pytać – i nie można bać się odpowiedzi; trzeba być „zdrowym indywidualistą” w wymiarze filozoficznym.

Z kolei filozoficznie „niezdrowym” nazwiemy kogoś, kto podnieca się samą niejako władzą kwestionowania („zdzierania”), tracąc z oczu – jeśli kiedykolwiek widziany – przedmiot i cel pracy intelektualnej. Sunący na fali dobrego samopoczucia, nieodpowiedzialny psuj jest typem najgorszym. Warto jednocześnie wziąć pod uwagę, że postawa przeciwna Babbitowemu „pozytywizmowi”, czyli możliwie bezwarunkowe zawierzenie tradycyjnym autorytetom (albo raczej autorytetom odwołującym się do tradycji), łatwo może okazać się li tylko powierzchownym czy interesownym przywiązaniem do pewnych szczególnych symboli (na przykład tych, które określają status człowieka urodzonego w tej, a nie innej rodzinie),

przyzwyczajeniem do dekoracyjnego sztafażu bądź przypadkiem ogólnej inercji. W ten sposób niejedna forma, z pozoru szlachetna, skrywa pustkę. Upadek zaś czy kompromitacja partykularnych form symbolicznych powoduje nieodwracalne szkody w naszym stosunku do pojęć. Dysponujemy wszak jednym życiem, tu i teraz; jesteśmy do bólu jednokrotni, także kiedy szukamy mądrości. Coraz trudniej złapać nam „prawidłowy kierunek myślenia”; coraz trudniej kierować się w stronę czegoś, na co wskazują dziś jedynie obalone bądź zamazane drogowskazy. Wiele z tych znaków – pomimo szacunku dla ludzi, którzy je stawiali – należy być może całkowicie odrzucić, usunąć z pola widzenia, skoro – zmanipulowane, przekręcone – mogą nas zwieść na manowce... lub przynajmniej zniechęcić. Dalej już słowami Babbitta: *pozytywny i krytyczny humanista dawałby się mieć pewną taktyczną przewagę nad religijnym tradycjonalistą w radzeniu sobie z defektami programu humanitarnego (cóż to za wadliwy „program humanitarny”, postaramy się wkrótce opowiedzieć). W bitwie idei, jak i w innych formach rzemiosła wojennego, przewaga jest po stronie tych, którzy podejmują ofensywę. Moderniści zerwali z tradycją po części dlatego, iż nie była ona dana wystarczająco bezpośrednio (immediate), a po części, bo nie było w niej wystarczająco dużo doświadczalności (experimental). Dlaczego więc nie spotkać się z nimi na ich własnym terenie i – pozbywszy się bodaj krztyny zbędnego, metafizycznego i teologicznego bagażu – przeciwstawić im coś, co jest zarówno bezpośrednio, jak i doświadczalne, a mianowicie obecność w człowieku wyższej woli, czy też władzy kontroli (nad sobą)?⁹* Cytat ten, znowuż, rodzi kolejne pytania. W tym momencie wypada nam jedynie skonstatować, że nasz przegląd pojęć nie odbędzie się w warunkach pokojowych. Chcąc nie chcąc, razem z humanistami idziemy na wojnę.

⁹ Tenże, *Humanism: An Essay...*, s. 44.