

IDEE
MAJĄ KONSEKWENCJE

RICHARD M. WEAVER

**IDEE
MAJĄ KONSEKWENCJE**

Przełożyła
Barbara Bubula

Posłowie
Wojciech Turek



Warszawa 2010

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
© 1948 by The University of Chicago. All rights reserved.

Copyright to Polish Translation © by Barbara Bubula
Copyright © by Wydawnictwo Prohibita

Wydanie II
ISBN: 978-83-61344-16-2

Projekt okładki:
Piotr Toboła-Pertkiewicz

Wydawca:
Wydawnictwo PROHIBITA
www.prohibita.pl
wydawnictwo@prohibita.pl
Tel: 022 424 37 36

Druk i oprawa:
Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu

Sprzedaż książki w Internecie:
www.multibook.pl

Spis treści

Od Autora	7
Wstęp	9
Rozdział I	
Niesentymentalny sentyment	27
Rozdział II	
Rozróżnienie i hierarchia	45
Rozdział III	
Rozdrabnianie i obsesja	63
Rozdział IV	
Egotyzm w pracy i w sztuce	79
Rozdział V	
Wielki Stereoptikon	101
Rozdział VI	
Psychika zepsutego dziecka	123
Rozdział VII	
Ostatnie prawo metafizyczne	139
Rozdział VIII	
Potęga słowa	159
Rozdział IX	
Pobożność i sprawiedliwość	181
Podziękowania	198
Wojciech Turek <i>Posłowie</i>	201
O Autorze	210

OD AUTORA

Kiedy książka *Idee mają konsekwencje* została opublikowana w 1948 roku, spotkała się z odzewem daleko wykraczającym poza oczekiwania autora. Powstała ona bezpośrednio po II wojnie światowej i była w pewnym sensie reakcją na tę wojnę – na jej bezgraniczną siłę niszczycielską, na deformacje, jakim poddała zasady etyczne, i na napięcia, które pozostawiła w miejsce pokoju i porządku, o które rzekomo walczone.

Być może stąd się wziął ów retoryczny ton pobrzmiewający w książce – wielu czytelników pisało do mnie o znalezieniu w niej swych własnych myśli. Próbowałem zatem na nowo przemyśleć jej przesłanie, zadając sobie pytanie: czy można ją rzeczywiście uważać za dzieło filozoficzne?

Tak, jest to dzieło filozoficzne – w tym sensie, że próbuje analizować wiele przejawów obecnej dezintegracji poprzez odwołanie się do pierwszej przyczyny. Przyczyną tą była zmiana, która objęła dominującą myśl filozoficzną Zachodu w XIV wieku, kiedy to po raz pierwszy poważnie zakwestionowano realność uniwersaliów. Spora grupa czytelników uznaje fragment wywodu traktujący o problemie za najmniej zadowalający, dla wielu innych jednak ten sam fragment zabrzmiał najbardziej przekonująco. Chcę jedynie powiedzieć, że przyjęty przeze mnie sposób postępowania jest konieczny, jeśli wierzy się w nadrzędność idei. Usiłowałem stworzyć konse-

kwentną analizę przyczynowo-skutkową procesu degradacji wiary w normy i wartości, musiał więc istnieć punkt wyjścia tej analizy.

Coraz bardziej jednak dochodziłem do przekonania, że nie jest to w pierwszym rzędzie dzieło filozoficzne, lecz raczej intuicyjne rozpoznanie pewnego stanu rzeczy. Intuicja ta dotyczy świata, który utracił swe centrum, który znowu gorąco pragnie uwierzyć w wartość i powinność. Ale ten świat nie chce sobie uświadomić, w jaki sposób utracił swą wiarę w porządek rzeczy, i nie chce uznać środków służących do jej odzyskania. Rozdarcie to jest szeroko odczuwane i wydaje mi się, że stąd bierze się zainteresowanie tą książką wielu ludzi, nawet tych, którzy nie są usatysfakcjonowani politycznymi implikacjami pewnych zawartych w niej wniosków.

Gdybym przygotowywał dokładniej nowe wydanie, bardzo prawdopodobne, że inaczej rozłożyłbym akcenty i spróbował znaleźć mniej aktualne odniesienia dla części spostrzeżeń. Po upływie ponad dziesięciu lat nie widzę jednak żadnej przyczyny, dla której miałbym porzucić swoje generalne stanowisko w kwestii krytyki społecznej. Wydaje mi się, że świat jest teraz bardziej niż kiedykolwiek poddany władzy bożka mas i bożka prędkości, których czczenie może prowadzić tylko do obniżenia norm, fałszowania jakości i w ogóle do utraty rzeczy podstawowych dla istnienia grzeczności i kultury. Brakuje oznak, które by świadczyły, że słabnie tendencja do podejrzliwego patrzenia na doskonałość, zarówno intelektualną, jak i moralną, jako na coś „niedemokratycznego”.

Książka była pomyślana jako wyzwanie wobec sił zagrażających podstawom cywilizacji. Jestem bardziej szczęśliwy widząc ją w wydaniu bardziej dostępnym dla czytelników.

WSTĘP

Jest to kolejna książka o rozpadzie Zachodu. Zmagam się z dwoma problemami, niezbyt często poruszonymi w rosnącej literaturze tego przedmiotu. Po pierwsze: prezentuję opis owego upadku oparty nie na analogii, ale na dedukcji. Przyjąłem założenie, że świat jest zrozumiały a człowiek wolny, i że konsekwencje, które teraz ponosimy, nie są wytworem konieczności biologicznej ani żadnej innej, lecz produktem nierozumnego wyboru. Po drugie: ośmielam się zaproponować całościowe rozwiązanie – albo przynajmniej początki takiego – wierząc, że człowiek nie powinien podążać za naukową analizą przy jednoczesnej niemocy moralnej.

Kiedy zastanawiałem się nad światem, do którego miałem kierować te rozważania, byłem pod wrażeniem tego, jak trudno przyjąć początkowe założenia. Trudność ta była częściowo wynikiem szeroko rozpowszechnionej „postępowej” teorii historii, z jej wiarą, że najdalszy punkt w czasie oznacza punkt najwyższego rozwoju. Owa teoria wspomagana jest bez wątpienia przez teorie ewolucji, które bezkrytycznie sugerują coś w rodzaju koniecznego przejścia od prostoty do zróżnicowania. Największy kłopot znajduje się jednak głębiej. Jest to potworny problem, pojawiający się, gdy przyjdzie do konkretów: jak nakłonić ludzi do zróżnicowania między lepszym a gorszym? Czy dzisiejsi ludzie są wystarczająco wyposażeni w racjonalną skalę wartości, by powiązać twierdzenia za po-

mocą rozumu? Są podstawy, by uznać, że współczesny człowiek stał się moralnym idiotą. Tak niewiele jest tych, którzy zadają sobie trud oceny swego życia lub trud akceptacji kary, mający swe źródło w uznaniu, że nasz obecny stan może być stanem upadku, iż rodzi się pytanie, czy ludzie dziś rozumieją, co to znaczy wyższość ideału. Można by przyjąć, że abstrakcyjne rozumowanie jest im obce, ale cóż pomyśleć, kiedy stawia im się przed oczy najbardziej konkretne świadectwa, a oni nadal nie są zdolni do wskazania różnicy lub wyciągnięcia wniosku? Od czterech stuleci każdy człowiek jest nie tylko swym własnym kapłanem, ale także swym własnym profesorem etyki, a konsekwencją tego jest anarchia zagrażająca nawet temu minimum uznawanych powszechnie wartości, które jest konieczne dla istnienia państwa.

Prawdziwie świadczy o nas przysłowie naszych czasów: „Jeśli szukasz pomnika głupoty – rozejrzyj się wokół siebie”. Za naszego życia widzieliśmy miasta starte z powierzchni ziemi, prastare wierzenia dotknięte klęską. Możemy słusznie zapytać słowami św. Mateusza, czy nie stoimy wobec „wielkiego zamętu, jakiego nie było od początku świata”? Od wielu lat żyliśmy z zuchwałą pewnością, że człowiek osiągnął stan niezależności, który sprawił, że dawne ograniczenia stały się bezużyteczne. I tak, w pierwszej połowie XX wieku, będąc na wyżynach nowoczesnego rozwoju obserwowaliśmy niebywałe wybuchy nienawiści i gwałtu; widzieliśmy całe narody spustoszone przez wojnę i zamknięte w obozy karne przez zdobywców; widzieliśmy jak połowa ludzkości traktuje drugą połowę niczym złoczyńców. Wszędzie ujawniają się symptomy masowej psychozy. Najbardziej złowrogi jest widok rozsypujących się podstaw wartości. Nasza jedyna planeta przedrzeźniania jest przez światy, które wartości te rozumieją w najróżniejszy sposób. Opisane oznaki rozpadu rodzą strach, zaś strach prowadzi do desperackich, jednostronnych wysiłków na rzecz ocalenia, co tylko pogłębia ten proces.

Podobnie jak Makbet, człowiek Zachodu podjął jedną złą decyzję, która stała się wystarczającą i ostateczną przyczyną innych

złych decyzji. Czyżbyśmy już zapomnieli o naszym spotkaniu z wiedźmami na pustkowiu? Stało się to pod koniec XIV wieku, a słowa wypowiedziane przez wiedźmy do bohatera naszego dramatu brzmiały: „Człowiek może się zrealizować pełniej, jeśli porzuci swą wiarę w rzeczy nadprzyrodzone”. Siły ciemności pracowały jak zwykle dyskretnie i ukryły tę propozycję w niewinnej formie ataku na uniwersalia. Porażka realizmu logicznego w wielkiej średniowiecznej debacie była punktem krytycznym w historii kultury zachodniej. Tam biorą początek czyny rodzące współczesną dekadencję.

Można mnie w tej chwili oskarżyć o nadmierne upraszczanie procesu historycznego, ja jednak przyjmuję pogląd, że świadome działania ludzi i narodów nie stanowią jedynie racjonalizacji tego, co przyniosły nam niewytłumaczalne siły. Działania te logicznie wynikają z naszych najbardziej podstawowych przekonań o przeznaczeniu człowieka, mających wielką, choć nie pozbawioną przeszkód, siłę determinowania naszego postępowania.

Z tego powodu odwołuję się do Williama Ockhama jako do najlepszego reprezentanta zmiany, która dokonała się w ludzkim pojmowaniu rzeczywistości w owym przełomowym momencie historycznym. To właśnie William Ockham zaproponował brzemienne w skutki doktrynę nominalizmu, która zaprzecza pogładowi, że uniwersalia istnieją rzeczywistą egzystencją. Jego triumf spowodował, że pojęcia uniwersalne stały się tylko nazwami służącymi naszej wygodzie. Ostateczny wynik tego rozumowania powoduje powstanie pytania: Czy istnieje źródło prawdy wyższe i niezależne od człowieka? Odpowiedź na to pytanie decyduje o czymś pogładowie na naturę i przeznaczenie ludzkości. Praktycznym rezultatem filozofii nominalistycznej jest odrzucenie rzeczywistości poznawanej przez umysł i umieszczenie na jej miejscu tego, co poznawane jest przez zmysły. Wraz ze zmianą w afirmacji tego, co jest realne, dokonuje się zwrot w całej orientacji w kulturze; jesteśmy na prostej drodze do nowoczesnego empiryzmu.

Łatwo być ślepym na znaczenie tej zmiany, ponieważ jest odległa w czasie i abstrakcyjna. Ci, którzy nie dali się jeszcze przekonać, że pogląd na świat jest najważniejszą sprawą dotyczącą człowieka jako istoty tworzącej kulturę, niech zwróć uwagę na łańcuch wydarzeń, który w doskonale logiczny sposób wyniknął z opisaney zmiany. Kiedy zaprzeczy się istnieniu uniwersaliów, musi się zaprzeczyć wszystkiemu, co wykracza poza doświadczenie. To z kolei oznacza nieuchronnie (choć na drodze tej na szczęście czasem widać przeszkody) zaprzeczenie istnienia prawdy. Jeśli zaprzeczy się istnieniu obiektywnej prawdy, nie ma już ucieczki przed relatywizmem hasła: „człowiek miarą wszystkich rzeczy”. Kiedy więdźmy oznajmiały człowiekowi ze zwykłą dla przepowiedni dwuznacznością, że przez ten łatwy wybór może się pełniej zrealizować, w rzeczy samej rozpoczynałby proces całkowicie odcinający go od rzeczywistości. I tak zaczęła się „obrzydliwość spustoszenia”, która objawia się dzisiaj jako poczucie wyalienowania z wszelkiej ustalonej prawdy.

Ponieważ tak głęboka zmiana wierzenia ma w rezultacie wpływ na pojmowanie wszystkich rzeczy, w niedługim czasie pojawiła się zupełnie nowa doktryna natury. Upřednio rozumiano naturę jako naśladowanie modelu transcendentnego, jako niedoskonałą rzeczywistość; od tej chwili zaczęto myśleć, że zawiera w sobie samej prawa swej własnej budowy i trwałości. Taka zmiana miała dwie ważne konsekwencje dla badań filozoficznych. Po pierwsze: ośmieliła do dokładnego studiowania natury – co przybrało nazwę nauk przyrodniczych – przy założeniu, że swą prawdziwą istotę objawia ona przez swe działania. Po drugie: dzięki tej samej operacji rozprawiono się z doktryną o formach niedoskonale zrealizowanych. Arystoteles uznawał istnienie w świecie elementu niezrozumiałości, jednak nowy pogląd na naturę jako na racjonalny mechanizm, odrzucił ten element. Wygnanie elementu niepojętości z natury pociągnęło za sobą porzucenie doktryny o grzechu pierwotnym. Jeśli natura fizyczna jest całością i jeśli człowiek

jest jej częścią, to nie można o nim myśleć jako o istocie cierpiącej z powodu wrodzonego zła; jego niedoskonałości mogą być teraz tłumaczone jedynie zwyczajną ignorancją lub co najwyżej społeczną deprawacją. W ten sposób – poprzez zwykłą dedukcję – dochodzi się do wniosku o naturalnej dobroci człowieka.

Ale to jeszcze nie koniec. Skoro natura jest samoczynnym mechanizmem i skoro człowiek jest rozumnym, działającym stosownie do swych potrzeb zwierzęciem, to można podnieść racjonalizm do rangi jedynej filozofii. Człowiek postanowił nie wykraczać poza świat, jest więc oczywiste, że za swe najwyższe umysłowe powołanie zaczął uznawać interpretowanie danych przy pomocy zmysłów. Dochodzimy zatem do Hobbesa i Locke'a oraz XVIII-wiecznych racjonalistów, którzy nauczali, że jedynym, czego człowiek potrzebuje, jest prawidłowe rozsądzenie faktów pochodzących z natury. Pytanie o to, w jakim celu został stworzony świat, traci teraz znaczenie, ponieważ zadając je zakładamy istnienie w porządku istnień czegoś pierwotnego wobec natury. Tak więc to nie tajemniczy fakt istnienia świata interesuje nowego człowieka, lecz wyjaśnienia, jak świat działa. To jest racjonalna podstawa nowożytnej nauki, dla której systematyzowanie fenomenów jest środkiem do dominacji, jak oznajmił Bacon w *Nowej Atlantydzie*.

W tym stanie rzeczy pozycja religii zaczyna być dwuznaczna i musi się pojawić pytanie, czy może ona w ogóle istnieć w świecie racjonalizmu i nauki. Jednym z rozwiązań tej kwestii był deizm, który zakłada, że Bóg jest rezultatem racjonalnego odczytywania natury. Religia ta – jak wszystkie, które zaprzeczają istnieniu prawdy uprzedniej (antecedentnej) – nie stwarzała jednak więzi; każdego człowieka pozostawiała samemu sobie, by samodzielnie pojmował, co potrafi, ze świata otwartego dla zmysłów. Tu się rodziły pomysły o „naturze i Bogu natury” oraz anomalie „religii humanizowanej”.

Jako następny wyłonił się zza horyzontu materializm, który był już zawarty w tym, co zostało ukształtowane wcześniej. W ten oto sposób stało się konieczne wyjaśnienie człowieka poprzez jego śro-

dowisko, co było dziełem Darwina i innych w XIX wieku (nasyce-
nie ówczesnej atmosfery tego rodzaju poglądami było spore, o czym
świadczy fakt, że kiedy Darwin publikował swe dzieło w 1859 roku,
do tych samych wniosków dochodziło kilku innych badaczy). Jeśli
człowiek wkroczył w ów wiek ciągnąc jeszcze za sobą chmurę trans-
cendentalnej chwały, to teraz jego natura została wytłumaczona
w sposób satysfakcjonujący pozytywistów.

Rezultatem takiego usadowienia człowieka w naturze stała się
natychmiastowa konieczność zakwestionowania fundamentów jego
motywacji. Gdy ważną kwestię o pochodzeniu człowieka rozstrzy-
gnięto na korzyść materializmu naukowego, konieczność biologicz-
na, objawiająca się zdolnością przeżycia osobników najlepiej przy-
stosowanych, została przedstawiona jako *causa causans*.

Skoro przesądzono, że człowiek całkowicie kształtowany jest
przez naciski środowiska, to tę samą teorię przyczynowości musiano
przenieść także na stworzone przezeń instytucje. Filozofowie spo-
łeczni XIX wieku znaleźli w Darwinie potężne wsparcie dla tezy, że
ludzie zawsze działają z pobudek ekonomicznych; i to właśnie ci filo-
zofowie znieśli ostatecznie wolność woli. Wielkie widowisko historii
mogło zostać w ten sposób zredukowane do sumy wysiłków ekono-
micznych jednostek i klas społecznych; zaczęto więc konstruować
dokładne prognozy na podstawie teorii konfliktu ekonomicznego
i jego rozładowania. Człowiek stworzony na obraz Boży, uczestnik
wielkiego dramatu, w którym szło o jego duszę, zastąpiony został
przez poszukujące i konsumujące dobrobyt zwierzę.

Na koniec pojawił się psychologiczny behawioryzm, który za-
przeczył nie tylko wolności woli, ale nawet takim elementarnym
sposobom kierowania działaniem, jak instynkt. Ponieważ jednak
skandaliczna natura tej teorii szybko wyszła na jaw, nie udało się jej
zdobyć tylu wyznawców, co poprzednim teoriom. A jednak jest
ona właśnie logicznym ich rozwinięciem i w gruncie rzeczy powin-
na być przyjęta przez zwolenników przyczynowości materialistycz-
nej. Behawioryzm jest w swej istocie redukcją do absurdu tej linii

rozumowania, która się zaczęła, kiedy człowiek powiedział radośnie „do widzenia” teorii transcendencji.

Nie istnieje odpowiedni termin, by opisać stan, w jakim znalazł się teraz człowiek. Chyba, że nazwać to „otchłannością”. Jest on w głębokiej i ciemnej otchłani i nie posiada nic, co pozwoliłoby mu się podnieść. Jego życie to praktyka bez teorii. Kiedy zaczynają się przed nim piętrzyć problemy, potęguje zamieszanie, stosując do ich rozwiązania tworzone *ad hoc* metody działania. W skrytości ducha złakniony jest prawdy, ale pociesza się myślą, że życie powinno być eksperymentalne. Widzi, jak jego instytucje upadają i racjonalizuje to mówiąc o emancypacji. Ponieważ wojny muszą być prowadzone, najwyraźniej z coraz większą częstotliwością, człowiek zmuszony jest ożywiać dawne ideały – ideały dziś nic nie znaczące w świetle nowoczesnych założeń – i poprzez machinę państwa zmusza je, aby mu znowu służyły. Walczy z paradoksem, który polega na tym, że totalne zanurzenie w materii czyni go niezdolnym do rozwiązania jej problemów.

Stopniowy upadek człowieka może być ukazany jako seria abdykacji. W tym samym czasie, gdy myślał on, że uniezależnia się jako centrum władzy we wszechświecie, coraz bardziej zatracił poczucie istnienia autorytetu. W rzeczy samej, wydaje się, że zachodzi tutaj dialektyczny proces, który odbiera człowiekowi moc w takim stopniu, w jakim myśli on, że niezależność uprawnia go do posiadania tej mocy.

Proces ten wymownie odzwierciedla się w zmianach, jakim podlegała edukacja. Zamiana prawdy intelektu na fakty doświadczenia wynika bezpośrednio ze spotkania z wiedźmami. W zmianie, która zaszła w studiowaniu logiki w XIV wieku – stuleciu Ockhama – widzimy mały znak, „chmurkę nie większą od ludzkiej dłoni”. Logikę zgramatyzowano, przechodząc od nauki, której przedmiotem były *vere loqui* do nauki o *recte loqui*, od ontologicznego podziału na kategorie do studiów nad znaczeniami, i to skupiając się nad znaczeniami historycznymi. W tym miejscu rozpoczął się atak na defi-

nicje. Jeśli słowa przestały korespondować z obiektywnymi rzeczami, nie wydaje się wielkim złem swobodne nimi dysponowanie. Od tego momentu wiara w język jako środek docierania do prawdy słabnie, aż po nasz wiek, napełniony ostrym poczuciem zwątpienia i szukający lekarstwa w nowej nauce – semantyce.

To samo stało się z podmiotem edukacji. Renesans stopniowo przystosowywał swój sposób nauczania do celu, jakim było wytworzenie światowego człowieka sukcesu, choć jeszcze nie pozbawił go filozofii i łask, gdyż był to ciągle – przynajmniej poprzez dziedzictwo – świat idealny. Dlatego człowiek ten był wystarczająco bliski koncepcjom transcendentálnym, by odczuć dehumanizujące efekty specjalizacji. W XVII wieku odkrycia fizyczne otworzyły drogę do inkorporacji nauk przyrodniczych, choć dopiero w XIX wieku zaczęły one zagrażać samej kontynuacji starożytnych dyscyplin intelektualnych. W tym to okresie zmiany, wspomagane przez dwa niezwykle istotne procesy, uległy przyspieszeniu. Pierwszym z tych procesów było oczywiste rozszerzenie ludzkiej władzy nad przyrodą, co oszałamiało wszystkich, z wyjątkiem najbardziej przewidujących; drugim – wzrastający obszar popularnej edukacji. To drugie mogło się okazać dobrem samym w sobie, lecz zostało zniszczone przez nierozwiązywalny w systemie egalitarnej demokracji problem władzy: nikt nie był w stanie powiedzieć, czym głodne tłumy miały być nakarmione.

W końcu, nierzemieście poddając się sytuacji i rezygnując z autorytetu wiedzy, wprowadzono system elekcyjny. Po nim nastąpił karnawał specjalizacji, profesjonalizmu i fachowości, często hołubiony i chroniony przez przedziwne biurokratyczne wynalazki, tak że na szacownym imieniu uniwersytetu zaczęły pasożytować dziwaczne kliki, w większości antyintelektualne, nawet w swych ambicjach. Instytucje kształcące nie tylko nie hamowały upadku, ale i przyczyniały się do niego, tracąc zainteresowanie dla *homo sapiens* na rzecz *homo faber*.

Stan nauk odbija się w obyczajach. Łatwo ujrzyć te zmiany na przykładzie dominujących typów przywódców w poszczególnych epo-

kach. W wieku XVII był to – z jednej strony – rojalista i uczony obrońca wiary, a z drugiej – arystokratyczny intelektualista w typie Johna Mil-
tona i purytański teokrata, który zakładał Nową Anglię. Następne
stulecie ujrzało dominację wigów w Anglii i sukces encyklopedystów
oraz romantyków na kontynencie – ludzi, którzy wprawdzie nie byli
pozbawieni podłoża intelektualnego, ale równocześnie pilnie odcinali
liny cumujące ich do nabrzeża rzeczywistości, gdyż ulegali złudzeniu,
że człowiek jest z natury dobry. Różnica między dwoma sposobami
myślenia streszcza się w odpowiedzi, jakiej udzielił Fryderyk Wielki
pewnemu sentymentalistcie: *Ach, mein lieber Sulzer, er kennt nicht diese
verdammte Rasse*. Następny okres był czasem wzrostu znaczenia ludo-
wego przywódcy i demagoga, typowego wroga przywilejów, który roz-
szerzył prawa obywatelskie w Anglii, doprowadził do rewolucji na
kontynencie, a w Stanach zastąpił porządek socjalny – planowany przez
ojców założycieli – demagogią i wielkomięską maszyną polityczną.
Wiek XX stworzył przywódcę mas, choć w tym punkcie ujawnia się
rozdźwięk, którego znaczenie będziemy mieli jeszcze okazję ukazać.
Nowi prorocy reformy dzielą się ostro na sentymentalnych humanita-
rystów i elitarną grupę bezwzględnych teoretyków, którzy szczytą się
swą niezależnością od sentymentów. Nienawidząc tego świata, który
przez wieki trwał w rozwiązłości, współcześni komuniści-rewolucjo-
niści i teoretycy uczynili krok ku intelektualnemu rygorowi. Ich decy-
zja jest najostrzejszym wyrzutem wobec zdrady intelektu popełnionej
przez człowieka renesansu i jego sukcesorów. Nie ma rzeczy bardziej
kłopotliwej dla współczesnego człowieka Zachodu niż logiczna ja-
sność, z jaką komuniści stawiają czoła wszystkim problemom. Czyż
to uczucie nie rodzi się z głębokiej obawy, że mamy do czynienia
z pierwszymi prawdziwymi realistami od setek lat i że lawirowanie
gdzieś pośrodku nie ocali zachodniego liberalizmu?

Historia odchodzenia człowieka od religijnego i filozoficznego
transcendentalizmu opowiadana była wiele razy. Ponieważ jednak
zwykle opowiadano ją jako historię postępu, nadzwyczaj trudno
zmusić dzisiaj kogokolwiek do ujrzenia całkiem przeciwnych im-

plikacji. Pomimo to, przekonanie ludzi o fakcie dekadencji jest najbardziej palącym obowiązkiem naszych czasów. Dopóki bowiem nie wykazemy, że upadek kultury jest faktem historycznym i że współczesny człowiek roztrwonił swe dobra, nie zwalczymy tych, którzy padli ofiarą historycznego optymizmu.

Takie jest nasze zadanie, a najpoważniejszą przeszkodę stanowi fakt, że ludzie idący stromą ścieżką w dół stają się coraz bardziej nieczuli – i to tym bardziej, im bardziej są zdegradowani. Stratę najpełniej odczuwa się na początku; później, gdy zmiana staje się zwyczajem, widać, jak anormalna apatia wzrasta wraz z pogłębianiem się moralnego kryzysu. Najlepszą szansę ocalenia stwarza moment nadejścia pierwszych, słabych sygnałów ostrzegawczych. To wyjaśnia, dlaczego myśliciele średniowieczni tak wnikliwie roztrząsali kwestie, które dzisiaj wydają nam się bez sensu i znaczenia. Kiedy podążamy dalej, ostrzegawcze głosy cichną i już wkrótce możliwy jest stan, w którym tracimy całą moralną orientację. Tak więc wobec niesłychanej brutalności naszego wieku wydajemy się niezdolni do właściwego odparcia wypaczeń prawdy i aktów bestialstwa. Mnożą się przykłady zadowolenia z odrzucenia dziedzictwa Grecji i braku delikatności wobec cierpienia, co zaprzecza duchowi chrześcijaństwa. Nieczułość tę obserwujemy szczególnie po wojnach światowych. Zbliżamy się do stanu, w którym będziemy amoralni – nawet o tym nie wiedząc – i zdegradowani, bez możliwości oceny stopnia naszego upadku.

Oto dlaczego, kiedy zastanawiamy się nad kataklizmami tego wieku, uderza nas przede wszystkim niezdolność człowieka do przeciwstawienia się im. W przeszłości wielkie klęski rodziły heroiczne postawy, a nawet wielkie cnoty. Po straszliwych wyrokach wydanych na ludzi i narody w ostatnich dziesięcioleciach wyczuwamy w nich nuty banału i farsy. Pomiedzy dramatyzmem tych historii a zachowaniem bohaterów zachodzi dziwna niewspółmierność. Mamy uczucie, że patrzymy na aktorów, którzy nie rozumieją swych ról.

Histeryczny optymizm będzie istniał, dopóki świat znów nie przyzna, że istnieje tragedia. Nie może tego jednak przyznać, dopóki znów nie wskaże różnicy pomiędzy dobrem a złem. Nadzieja odnowy leży w odrodzeniu „ceremonii niewinności”, tej czystości spojrzenia i znajomości formy, która umożliwiała wycucie tego, co jest obce lub niszczące, co się nie zgadza z naszymi moralnymi aspiracjami. Ostatnia to chwila na odnalezienie owego uczucia, zanim osiągniemy doskonałą obojętność tych, którzy wołają ruinę. Podczas trwania opisywanego procesu zaczynamy się kręcić w chocholim tańcu, znajdujemy radość w rezygnacji, a największe spełnienie osiągamy zadając śmiertelny cios bastionom naszej kultury.

W takich okolicznościach nie ma się co dziwić, że – kiedy pytamy ludzi o rozważenie istnienia dekadencji – spotykamy się z niedowierzaniem i oburzeniem. Musimy wziąć pod uwagę, że w rzeczy samej prosimy o wyznanie winy i akceptację surowych obowiązków. Stawiamy wymagania w imieniu idei lub czegoś ponadosobowego i nie możemy oczekiwać serdeczniejszego przyjęcia, niż dane było innym zakłócającym samozadowolenie bliźnich na przestrzeni wieków. Wręcz przeciwnie – nas przyjmą jeszcze gorzej, ponieważ półtora wieku panowania burżuazji wytworzyło typ umysłu wyjątkowo niepodatny na nie pasujące myśli. Dołączmy do tego karmiony z wielu stron egotyzm współczesnego człowieka, który prawie że unicestwia pokorę potrzebną do samokrytycyzmu.

Kiedy apostołowie modernizmu zaczynają z nami walkę na argumenty, wyliczają zwykle współczesne osiągnięcia, nie zdając sobie sprawy, że w ten sposób dają świadectwo swemu uwikłaniu w szczegóły. Musimy im przypomnieć, że nie wolno zaczynać wyliczenia, zanim nie zdefiniujemy, czego poszukujemy lub co zamierzamy udowodnić. Nie wystarczy przecież wskazać na wynalazki i dążności naszego stulecia, trzeba wpiertw wykazać, że są czymś innym niż wspaniałym wykwitem procesu rozkładu. Ktokolwiek pragnie głosić chwałę jakiegoś współczesnego osiągnięcia, powi-

nien najpierw powiązać je z celem naszej współczesnej cywilizacji tak ściśle, jak scholastycy łączyli każdy wniosek ze swą doktryną o naturze Boga. Wszystkie wywody pozbawione takiej łączności są bezcelowe.

W takim razie, jeśli przyjąć, że zawsze najpierw mówimy o celach, a później o środkach, możemy zacząć od zadania kilku najbaldniejszych pytań o kondycję współczesnego człowieka. Zapytajmy na początek, czy wie on więcej lub czy jest w ogólności mądrzejszy od swych przodków?

Jest to zagadnienie ogromnej wagi. Jeśli bowiem prawdziwa jest chędlliwość współczesnych z posiadania większej wiedzy, nasz krytycyzm jest bezpodstawny, gdyż trudno sobie wyobrazić, żeby jakieś zyskujące na wiedzy na przestrzeni wieków społeczeństwo wybrało złą drogę rozwoju.

Naturalnie, wszystko zależy od tego, co uznamy za wiedzę. Przytoczę tu klasyczne stwierdzenie, że nie istnieje ona na poziomie wrażeń i dlatego dotyczy uniwersaliów oraz że prawda umożliwia nam poznanie. Proces uczenia się to interpretacja, i im mniej szczegółów potrzebujemy, aby dojść do uogólnienia, tym lepszymi uczniami jesteśmy w szkole mądrości.

Generalna tendencja współczesnej myśli – można by rzec: cały jej moralny rozpęd – polega na utrzymywaniu jednostek w ciągłym dokonywaniu operacji myślowej indukcji. Od czasów Bacona świat raczej ucieka od pierwszych zasad, niż do nich dąży, więc na poziomie werbalnym widzimy „fakt” postawiony na miejsce „prawdy”, na poziomie filozoficznym zaś jesteśmy świadkami ataku na abstrakcyjne idee i na badanie spekulatywne. Podświadomie uznano empiryzm za niekwestionowany fundament wierząc, że doświadczenie powie nam, czego doświadczamy. Kiedy spojrzemy na najszerze tło społeczne tego zjawiska, z kolumn dzienników i programów radiowych dowiemy się, że przeciętny człowiek przepojony jest całkowicie tym poglądem i wyobraża sobie, iż pracowite zbieranie szczegółów uczyni z niego mędrca. Z jaką patetyczną wiarą recytuje zebrane przez

siebie fakty! Powiedziano mu, że wiedza to potęga, a wiedza składa się przecież z ogromnej ilości drobiazgów.

Tak więc przejście od spekulatywnego badania do badania doświadczeń pogrążyło współczesnego człowieka w wielości, w której nie widzi już swej drogi. Rozumiemy teraz maksymę Goethego, w myśl której można o kimś powiedzieć, iż posiadał wiedzę, jednak tylko w tym sensie, że wie niewiele. Jeśli nasz współczesny posiada jakiś zawód, może być w stanie opisać jakiś maleńki okruch świata z drobiazgową wiernością, lecz ciągle daleki będzie od jego zrozumienia. U podłoża nauk szczegółowych może nie być żadnej prawdy, więc jego myślenie stanie się ułomne już w momencie, gdy wprowadzi się relacje *ab extra*.

Świat „nowoczesnej” wiedzy przypomina „wszechświat z Eddington” rozprzestrzeniający się przez dyfuzję, aż dojdzie do stanu nicości.

Pod stwierdzeniem, że dzisiejszy człowiek jest lepiej wykształcony od swych poprzedników, obrońcy współczesnej cywilizacji rozumieją zwykle, iż obecnie piśmienna jest większa część społeczeństwa niż dawniej. Istotnie, można stwierdzić fakt rozszerzenia umiejętności czytania i pisania. Trzeba jednak zadać pytanie, czy kiedykolwiek istniało bardziej zwodnicze lekarstwo? Po stu latach doświadczeń jesteśmy skłonni powtórzyć gorzką obserwację Nietzschego: „Każdy, komu pozwoli się na naukę czytania, zrukuje w rezultacie nie tylko pisanie, ale i myślenie”. Nie chodzi o to, co ludzie mogą czytać, ale o to, co rzeczywiście czytają i do nauczania czego z przeczytanych rzeczy może ich ktoś zmusić za pomocą różnorodnych środków. To determinuje cel tego szlachetnego eksperymentu. Daliśmy im technikę chłonięcia wiedzy – ile zadowolenia przynosi nam sposób, w jaki ją wykorzystują? W społeczeństwach, w których panuje wolność słowa i w których wynagradza się popularność, ludzie czytają głównie to, co ich deprawuje, i ciągle narażeni są na manipulację ze strony tych, którzy kontrolują drukarnie – będę o tym pisał w dalszej części książki. Można wąt-

pić, czy choć jedna osoba na trzy wydobywa ze swych swobodnie wybranych lektur coś, co może być prawidłowo nazwane wiedzą. Oszałamiająca ilość faktów, do których człowiek ma dziś dostęp, służy tylko temu, by go odciągnąć od rozmyślania nad pierwszymi zasadami, tak aby jego orientacja dotyczyła jedynie spraw perferencyjnych. A ponad wszystkim jako memento tej głupoty wznosi się tragedia współczesnych Niemiec, jedynej całkowicie piśmiennej nacji.

Teraz ci, którzy popierają zwolenników Bacona i wołają buty od filozofii, odpowiedzą mi, że daremnie narzekam, ponieważ prawdziwą chwałą współczesnej cywilizacji jest udoskonalenie przez człowieka jego materialnych dóbr do poziomu, który zaspokaja jego potrzeby. I prawdopodobnie można wykazać odwołując się do statystyki, że przeciętny człowiek ma dzisiaj, nawet w krajach spustoszonych przez wojnę, więcej rzeczy do spożycia niż jego przodekowie. Trzeba jednak w tym miejscu poczynić dwie ważne uwagi.

Pierwsza brzmi: skoro współczesny człowiek nie zdefiniował swego sposobu życia, rzuca się w nieskończoną serię zmagani, rozpoczynając walkę o „godziwe” życie. Jednym z najdziwniejszych paradoksów historii jest odczuwanie obfitości przez starsze, prostsze cywilizacje oraz poczucie braku towarzyszące pozornie bogatszym społeczeństwom dzisiejszym. Charles Peguy mówił o uczuciu „powolnego ekonomicznego duszenia” u współczesnego człowieka, o jego poczuciu, że nigdy nie posiada dość, by zaspokoić potrzeby wynikające z jego stylu życia. Poziom konsumpcji, któremu nigdy nie może dorównać i którego z pewnością nie osiągnie, objawia się pod maską obowiązku. Ponieważ odczuwana w prostym życiu obfitość została zastąpiona poczuciem braku w życiu złożonym, wygląda na to, że w jakiś bliżej nieokreślony sposób sformalizowaliśmy dobrobyt do tego stopnia, że dla większości ludzi jest on jedynie wytworem wyobraźni. Oczywiście, zwolennicy Bacona nie mają racji, dopóki się nie udowodni, że podstawienie chciwości na miejsce braku potrzeb oraz wznoszącej się spirali pra-

gnień na miejsce stałego zaspokajania konieczności prowadzi do szczęśliwszego stanu.

Przypuśćmy jednak, że zignorujemy to uczucie frustracji i zauważymy jedynie, że współczesny człowiek posiada relatywnie więcej. Sama ta okoliczność stwarza konflikt, ponieważ stałe prawo natury ludzkiej stanowi, że im więcej człowiek potrzebuje, tym mniej jest zdolny do utrzymania dyscypliny trudu; innymi słowy: mniej pragnie produkować to, co ma skonsumować. Praca przestaje być elementem funkcjonalnym życia, staje się czymś, co jest niechętnie sprzedawane za środki do życia lub za ten nadmiar, do którego każdy „ma prawo”. Społeczeństwo zepsute w ten sposób można porównać do pijaka: im więcej w siebie wlewa, tym mniej jest zdolny do pracy i zdobycia środków dla zaspokojenia swego nałogu. Wielkie dobra materialne, poprzez samą pokusę luksusu, czynią ich właściciela niezdolnym do pracy koniecznej dla ich utrzymania. W historii jednostek i narodów zaobserwowano to już niezliczoną ilość razy.

Odrzućmy jednak wszystkie szczegółowe rozważania tego rodzaju i zapytajmy, czy współczesny człowiek z przyczyn jawnych lub utajonych odczuwa większą szczęśliwość. Musimy uniknąć powierzchniowych określeń tego stanu i poszukać czegoś fundamentalnego. Skłaniam się ku akceptacji Arystotelesowej definicji szczęścia jako „uczucia świadomej żywotności”. Czy człowiek czuje się równoprawny wobec życia? Czy patrzy na nie, jak silny mężczyzna na wyścig?

Po pierwsze: trzeba zauważyć wielki psychiczny lęk, nadzwyczajne rozpowszechnienie neurozy, które uczyniły nasz wiek zupełnie odmiennym od innych. Typowy współczesny człowiek ma wygląd zaszczutego zwierza. Odczuwa utratę panowania nad rzeczywistością. Rodzi to dezintegrację, a dezintegracja uniemożliwia ten rodzaj rozważnego przewidywania, dzięki któremu ludzie w zdrowych epokach byli zdolni do rządzenia swoim życiem. A towarzyszący temu strach spuszcza z uwięzi wielką dezorganizującą siłę nienawiści, za-

grożone są państwa, wybuchają wojny. Niewielu ludzi jest dzisiaj pewnych, że wojna nie zetrze z powierzchni ziemi dziedzictwa ich dzieci; nawet gdy zagrożenie to jest chwilowo tylko potencjalne, jednostka nie zaznaje spokoju, bo wie, że wszechmocna i niszcząca technologia może zmienić lub zniszczyć ten sposób życia, jaki stworzyła. Istota przeznaczona do patrzenia przed siebie i za siebie, uświadamia sobie nagle, że ta druga czynność wyszła z mody, a pierwsza staje się niemożliwa.

Dołącza się do tego drugie uczucie – ograbienia. Człowieka ciągle upewnia się dzisiaj, że ma więcej siły niż kiedykolwiek w historii, ale jego codzienne doświadczenie jest doświadczeniem bezsilności. Popatrzcie na niego dzisiaj, gdzieś w królikarni wielkiego miasta. Jeśli jest związany z jakimś biznesem, odczuwa tym większą sprzeczność, gdyż poświęcił każdy inny rodzaj niezależności w zamian za wielce wątpliwą niezależność finansową. Zatrudnienie w sferze budżetowej lub w korporacji czyni niezależność czymś kosztownym; w istocie może uczynić zwyczajną prawość luksusem wydzielanym przeciętnemu człowiekowi, jak to pokazał Stuart Chase. Człowiek jest nie tylko niewolnikiem w miejscu swej ciężkiej pracy, ale jest także ciasno zamykany, ogradzany i więziony na niezliczone sposoby, z których wiele stanowi wynalazki umożliwiające fizycznie życie w masie. Ponieważ jest to ograbienie z należnych człowiekowi praw, końcem jest frustracja. Stąd wyraz głodu i nieszczęścia na twarzach tych, których dusze jeszcze nie zdrobniały.

To tylko kilka z pytań, które trzeba postawić chwalcom postępu. Oczywiście pojawiają się głosy, że upadek współczesnych czasów jest stałą iluzją ludzkości, że odczuwa to każda generacja patrząc na następną – w taki sam sposób, jak rodzice nigdy nie mogą dość zaufać umiejętnościom swych dzieci w radzeniu sobie z wielkim światem. W odpowiedzi na to z całą mocą musimy stwierdzić, że każda generacja wykazuje tendencję do upadku stając o krok bliżej przepaści. Jest pewne zarówno to, że każde pokolenie ma swój przeciętny udział w zmianach, jak i to, że część kultur ewolu-

owało od wysokiego stopnia organizacji do rozpadu. Wystarczy wspomnieć o Grecji, Wenecji i Niemczech. Jeśli twierdzi się, że zmiany między generacjami są iluzoryczne i istnieją tylko cykle biologicznej reprodukcji, to oczywiście znów zaprzecza się diagnozie przyczyn naszej degradacji.

Cywilizacja zawsze była zjawiskiem nieciągłym. Oślepiśmy na tę prawdę wskutek zuchwalstwa materialnego sukcesu. Wiele umiarkowanych społeczeństw objawia pirotechniczny blask i zdolność do wyrafinowanego odczuwania, daleko większą niż cokolwiek widzianego za dni ich rzeźkości. Istnienie tego zjawiska, jest dla nas ważną lekcją, gdyż działa przeciwko wolności wyboru, która jest kotwicą społeczeństwa. Ostatecznym celem naszej analizy jest odpowiedź na pytanie, jak odzyskać tę intelektualną spójność, która umożliwia ludziom dostrzeganie porządku wartości. Dlatego też rozdział początkowy usiłuje wyznaczyć pierwotne źródło naszych myśli uczuć o świecie, czyli to, dzięki czemu nasze sądy o życiu ze zmiennych i przypadkowych stają się konieczne i prawdziwe.

Sprzedaż książki w Internecie:

multibook.pl
KSIĘGARNIA INNA NIŻ WSZYSTKIE