

Jan Kurowicki

Akademia Ekonomiczna
we Wrocławiu

University of Economics
in Wrocław

HUMANISTYKA JAKO ZABAWA

Humanities as a Play

Słowa kluczowe: zabawa, anty-zabawa, humanistyka, filozofia, idea, model teoretyczny, władza, mikrowładza.

Key words: play, anti-play, humanities, philosophy, idea, theoretical model, power, micro-power.

Streszczenie

W niniejszym artykule staram się wykazać, iż mimo powagi i znaczenia swych zadań humanistyka może być ujmowana jako zabawa. Takie jej postrzeganie wyłania się, gdy patrzy się nań z perspektywy historii naszej kultury umysłowej. Ucieleśnieniem bawienia się w humanistyce jest działalność intelektualna Sokratesa; jej zaprzeczeniem – Jorge, bohater *Imienia róży* Umberto Eco.

Abstract

I'm showing here that in spite of gravity and meaning of their own tasks humanities can be taken as a play. This way of their perception appears when somebody looks at them from a perspective of the history of ours mental culture. Sokrates's intelektuall activity is a personification of having fun in humanities: it's negations- Jorge, the character of *The name of the Rose* by U. Eco.

1. Zabawa i anty-zabawa

Tytuł tych rozważań wygląda na prowokację. Wszak P. Valery pisał, że ludzie bawią się tylko wtedy, gdy znudzenie nie położyło jeszcze kresu temu, co zapoczątkowała bezinteresowna ochota. I – jak zgodnie mówią J. Huizinga i R. Caillois – zabawa wyraża się w dobrowolnych czynnościach lub zajęciach, które same dla siebie są celem¹. Ma też ustalone granice i dokonuje się albo według obowiązujących reguł, albo – jak w zabawach zakładających improwizację – bez nich. Towarzyszyć im zwykło uczucie radosnego napięcia. Po jej natomiast zakończeniu wszystko może i powinno zacząć się od tego samego punktu, jakby niczego ona nie dawała i nic z niej bezpośrednio nie wynikało.

¹ J. Huizinga, *Homo ludens*, Warszawa 1985; R. Caillois, *Gry i ludzie*, Warszawa 1997.

Czy jednak do tego miałyby się sprowadzać humanistyka? Czy badanie fundamentalnych problemów człowieka, istotnych dlań wartości, jego dzieł, historii, psychiki, funkcjonowania w społeczeństwie i kulturze to zabawa jeno? Co to ma wspólnego z grą w kości, w piłkę, w chowanego czy z bawieniem się lalką, w policjantów i złodziei albo w lokomotywę? Przecież dotyczy istotnych zagadnień ludzkiego losu i wymaga powagi oraz szczególnych, niekiedy złożonych środków intelektualnych, aby je rozwiązywać.

Zabawa jednak, o jakiej tu mowa, nie wyklucza powagi. Oto wychodząc z założenia, że filozofia jest samouctwem, J-F. Lyotard uważa, że filozofowanie, a także nauczanie filozofii trzeba rozpocząć wciąż od nowa, jak zabawowe igraszki. Samouctwo to jest bowiem podobne do zabawy dziecka np. klockami lego, z których buduje ono rozmaite figury, potem rozsypuje je i zaczyna od początku. Podobieństwo to zresztą – jego zdaniem – idzie dalej, bo tekst filozoficzny pisze się, „zanim się będzie wiedziało, co i jak należy powiedzieć, i jeśli to możliwe, żeby się tego dowiedzieć. Pisanie filozoficzne wyprzedza to, czym powinno by być. Jest, jak dziecko, niedojrzałe, niepewne. Kiedy rozpoczynamy, nie dysponuje ono niezawodnością w dosięganiu samych myśli, aż do ich wyczerpania. Ale owe myśli są tu, pod ręką, uwikłane w to, co nie pomyślane i usiłujące się wypłatać z niewłaściwego języka dzieciństwa”². Uprawianie więc filozofii i jej nauczanie wymagają powrotu do dziecięcości myślenia, czyli do ciągłego rozpoczynania, anamnezy względem istniejących już ustaleń (łącznie z własnymi) i wytrwałości, więc swoistego zapamiętania się w zabawie. Tym bardziej zaś jest to konieczne, że wszystkich nas „świat” uczy myśleć zaskorupiałymi idomami: szybkości, używania, narcyzmu, sukcesu, współzawodnictwa, spełnienia. A one są zgodne z regułami wymiany ekonomicznej, władającymi wszystkimi aspektami życia. Bezradna jest tu dialektyka czy dialogika; zostaje więc agonistyka. Na szczęście – powiada Lyotard – „Myślenie dysponuje być może większą dziecięcością w wieku lat trzydziestu pięciu niż osiemnastu”³ i w tym cała nadzieja.

Tak właśnie można ujmować nie tylko samą filozofię, ale i całą humanistykę. I są liczne tego powody. Zabawa bowiem nie tylko jest w niej obecna od samych jej początków, lecz i cała w jej obrębie działalność poznawcza może być pojmowana jako zabawa. Ma ona jednak – jak pokażę to dalej – niewiele wspólnego z beztróskim zbywaniem problemów czy z kapryśnym, irracjonalnym igraniem sprawami ludzkimi. Aby to w pełni stało się wyraźne, należy zauważyć, że jest też w niej obecna anty-zabawa, przejawiająca się w traktowaniu humanistyki jako swoistej praktyki intelektualnej, wytwarzającej i stojącej na straży niepodważalnych zasad, prawd i wartości. I gdy każda zabawa zakłada

² J-F. Lyotard, *Pismo w sprawie nauczania filozofii*, (w:) idem, *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa 1998, s. 137.

³ Ibidem, s. 143.

dystans wobec realnego życia i bezinteresowne igranie dla niego samego, to w humanistycznej anty-zabawie przeciwnie: dystans zastępuje pełna emocjonalnego zaangażowania, religijna lub ideologiczna wiara.

Za synonim uprawiania humanistyki jako zabawy można uznać działalność Sokratesa. Ale uosobienia anty-zabawy określić łatwo nie podobna. Tyle ma ona bowiem różnorodnych wcieleń, że nie daje się zamknąć w jednej wyrazistej postaci. Niemniej, dla potrzeb tych rozważań, uznajmy, że anty-zabawa, poniekąd wzorcowo, przejawia się w działalności Jorgego – ślepego mnicha z powieści U. Eco, *Imię róży*. Pełnił on funkcję kustosa klasztornej biblioteki i bronił dostępu do zaginionej, drugiej księgi *Poetyki* Arystotelesa, która traktowała o komedii i wyzwalającej roli śmiechu w dążeniu do prawdy. Przyjrzyć się tedy początkowi działalności ich obu, bo pozwoli to zobaczyć coś istotnego dla teoretycznej praktyki w całych dziejach humanistyki. Potem jednak pokażę, że uprawianie jej jako zabawy czy anty-zabawy nie powinno być sprowadzane do działań uosabiających je postaci, gdyż są to zjawiska daleko wykraczające poza plan osobowy.

2. Sokrates i ślepy strażnik śmiechu

Sokrates – wiadomo – starał się dochodzić do poznania w sposób swoisty: poprzez igranie myślami, postawami duchowymi i emocjami swych rozmówców. A dyskusje z nimi były dla niego szczególnego rodzaju spektaklami intelektualnymi o wartkiej i intrygującej fabule. Odbywały się w nich pojedynki na słowa i argumenty; myślowe pogonie i ucieczki, swoiste gry w chowanego, w kotka i myszkę. Ale też – w odpowiednio dobranych momentach – pojawiał się śmiech, jowialny humor, nawet ośmieszanie partnerów i ich myśli. Stopniowo jednak, krok po kroku, odsłaniała się dzięki temu wiedza, a kimś, przed kim jawiła się ona, zdawał się niekoniecznie Sokrates, lecz któryś z jego rozmówców, choć to właściwie, tak naprawdę, on ją odsłaniał. Spektakle te wszakże były czymś więcej niż tylko atrakcyjnym dla ich uczestników i słuchaczy sposobem przekazywania własnych przemyśleń tego filozofa. Nie stanowiły też tylko literackich form, z których analityczny umysł mógł wyłuskać prawdę, igranie zaś pominąć. Przeciwnie: owe spektakle, jako całość, były s a m y m i t y m i p r z e m y ś l e n i a m i, ale w postaci płynnej, szukającej kształtu i – w momencie znalezienia go – umykającej od skrępowania nim, by podążać ku innemu kształtowi, zaledwie wyłaniającemu się na horyzoncie myślenia, by potem biec dalej i dalej. Dobrze zresztą rozumiał to uczeń Sokratesa – Platon, który nie tylko przedstawił w swych dialogach zapamiętane przez siebie sokratejskie igraszki intelektualne, ale i sam przejawiał postawę podobną wobec wszelkich problemów humanistycznych i ich rozwiązań. Nie dlatego bowiem dialogi pisał, żeby

– jak sądzą niektórzy – literacko uatrakcyjnić swe poglądy, ale z tego powodu, że ich rzeczywista treść stanowiła jedność z formą.

Wierzył więc, po pierwsze, iż aby dotrzeć do idei stanowiących naturę świata, trzeba uruchomić wzrok duszy, która jest ślepa, gdy zadowala się tylko potocznymi, bezkrytycznymi sędami i opiniami. Po drugie zaś doskonale zdawał sobie sprawę, że kiedy przed tym wzrokiem idea się pojawia, to nigdy w pełnym kształcie i w odpowiednim dla niej miejscu w hierarchii idei. Jej dookreślanie i artykułowanie, a potem szukanie dla niej właściwego miejsca to złożony i niejednorodny proces, którego każdy poszczególny moment jest pełen luk i niesie poczucie poznawczego niedosytu. Powody te sprawiały, że poznawanie było dla Platona (jak i wcześniej dla Sokratesa) rzeczą wymagającą dystansu i swobodnej gry wyobraźni intelektualnej. Nie było konieczne przy tym arbitralne odrzucanie wszystkich sądów wiedzy potocznej, czy przeświadczeń religijnych – jako z góry obarczonych fałszem. Platon uważał, że należy je także wnikliwie rozpatrzeć, by nie uronić z nich najmniejszej iskierki ze światła idei, które jakoś im się mogły przytrafić przez nieznaną kaprys Demiurga.

I tu właśnie odsłania się pole do gier intelektualnych. W ich trakcie Sokrates (później Platon) sięga nie tylko po pojęcia i logiczne zasady operowania nimi, ale i po to, co znajduje pod ręką: po zdarzenia życiowe, przysłowia, popularne w jego czasach powiedzonka, by uczynić z nich środki intelektualnego igrania. Sięga też po anegdoty, opowieści, mity, swobodne figury wyobraźni przedstawiającej i uznane wówczas rezultaty poznania pojęciowego, aby dopomóc wyłonieniu się idei i jej samookreślaniu się w dialogu i poprzez niego. I bawi się. A że jest to zabawa, zauważył już w *Poetyce* Arystoteles, który dialogi widział jako formy mimu, krotochwili, one zaś z kolei same są dlań formą komedii⁴. Czasami jednak nic z tego bawienia się nie wychodzi. Wtedy, jak np. w *Hippiaszu większym*, kiedy to po żmudnej dyskusji nad istotą piękną tyle z niej wynika, że jest ono „rzeczą trudną”, ociera pot z czoła, macha ręką i pewnie oddaje się przyjemniejszym zajęciom⁵. Jednakże przez cały czas – jak w najprawdziwszej zabawie – mamy tu do czynienia z wyłanianiem się i tworzeniem swoistych, intelektualnych światów wyłączonych z rzeczywistości życiowej, w których odbywają się igraszki, określone przez reguły logiki, dialektyki i retoryki, ale też przez – godny agory – jowialny humor. Skrzy się więc dowcip i rozlega śmiech. Uczestnicy dialogów stopniowo, krok po kroku, dystansują się względem swych życiowych interesów, zgiełku codzienności, przeświadczeń etycznych, zapatrywań religijnych czy politycznych i budzi się w nich wzrok duszy. A to, co on postrzega – przy pomocy Sokratesa – zamienia się w poznanie. Ono zaś staje się światłem, by poznający mógł ujrzeć idee w ich autentycznej wielkości.

⁴ Arystoteles, *Poetyka*, Wrocław 1983.

⁵ Platon, *Hippiasz większy*, Warszawa 1957.

Inną natomiast jest postawa Jorgego – ślepego mnicha z *Imienia róży*, który reguluje i reglamentuje dostęp do zbiorów klasztornej biblioteki, zwłaszcza manuskryptów inspirujących poszukiwania poznawcze. Sokrates, jak tu w skrócie pokazałem, otwierał wzrok duszy. Jorge zaś nie tylko stracił wzrok cielesny, ale do tego stopnia zaślepiała go namiętna wiara w pewniki i prawdy Kościoła, że poddanie ich próbie śmiechu i zabawy uważał za zbrodnię. Nie tylko więc jego dusza nic nie widzi i widzieć nie chce, lecz on sam działa tak, by wśród ludzi uprawiających poznanie panowała ciemność ślepców. Jorge nie mógłby więc być partnerem Sokratesa, co najwyżej jednym z wrogich mu sędziów, którzy skazali go na śmierć.

Bohater *Imienia róży* szczególnie bronił dostępu do zaginionej księgi Arystotelesa o komedii. Nie tylko bowiem traktowała ona o pewnym gatunku teatralnym, ale też wyrażała określone podejście poznawcze do świata. Polegało ono na tym, że używając komediowego śmiechu i podążając za jego karnawałowym rozigraniem, spłaszczalo się i wywracało na opak wszelkie aksjologiczne i metafizyczne hierarchie bytu. Tym samym kwestionowało się ich konieczność. Formami więc właściwymi np. grotesce czy satyrze odbierało się im grozę i rozpatrywało je wedle ułomnych ludzkich miar i hierarchii. Skutkiem tego świat, człowiek i jego sprawy jawiły się jako odczarowane z boskiego sacrum. Stawały się zwykłe jak czynności życiowe i fizjologiczne. Odślaniała się ich śmieszność w zderzeniu z ich ujęciem w żywotach świętych pańskich, poematach heroicznym czy w tragediach. Do tego odczarowania zresztą przyczyniała się, jak czytamy w *Imieniu róży*, nie tylko sama księga o komedii, ale wszystko, co było duchowym dokonaniem Arystotelesa. Ona to jeno wierzchołek góry lodowej. Zło bowiem tkwi dla Jorgego już w samym autorytecie Stagiryty, równym autorytetowi Biblii i Ojców Kościoła, co zagraża ustalonemu porządkowi rzeczy, i sprawia, że to, co jest stosowne na społecznych nizinach, co do głosu dochodzi jeno w szaleństwie karnawałowym, zostaje podniesione u niego do rangi sztuki. Jego księga, gdyby była dostępna i czytana, wyniosłaby komedię i jej zabawowość na szczyt. „Wtedy – powiada Jorge – przeobraziłoby się w operację umysłu to, co w bezrozumnym geście wieśniaka jest jeszcze, i na szczęście, operacją brzucha. [...] Ale z tej księgi niektóre zepsute umysły [...] dobyłyby najskrajniejszy sylogizm, że śmiech jest celem człowieka! Śmiech odrywa na jakiś czas wieśniaka od strachu. Lecz prawo narzuca się poprzez strach, którego prawdziwym imieniem jest trwoga przed Bogiem. [...] I z tej księgi mogłaby się zrodzić nowa i niszczyielska dążność do zniszczenia śmierci przez wyzwolenie od strachu”⁶.

W przeciwieństwie do Sokratesa i Platona, działalność Jorgego jako humanisty to pełnienie specyficznej funkcji strażnika śmiechu. Polega ona na kształtowa-

⁶ U. Eco, *Imię róży*, Warszawa 1987, s. 548.

niu takich postaw poznawczych, których nosiciele poruszają się po już przetartych myślowych drogach, jakie wskazały i zaakceptowały autorytety kościelne. Pilnuje tedy ten ślepy mnich, by poznający tak byli zdyscyplinowani, aby odmienne drogi nawet się im nie przyśniły. A kiedy – broń Boże – choćby we śnie się pojawiają, wówczas jego świętym obowiązkiem jest zniszczenie ich. Bez przebierania w środkach. I Jorge to czyni. Umie bowiem wyzwać strach przed sobą większy niż przed Bogiem; potrafi inspirować morderstwa albo też sam się ich dopuszcza. „Lękaj się, Adso, proroków i tych, którzy gotowi są umrzeć za prawdę, – mówi dlatego do swego ucznia Wilhelm, jedna z głównych postaci utworu – gdyż zwykle pociągają za sobą na śmierć licznych, często przed sobą, często zamiast siebie. Jorge spełnił dzieło diabelskie, gdyż miłował swoją prawdę w sposób tak lubieżny, że ważył się na wszystko, byle zniweczyć kłamstwo. Jorge lękał się drugiej księgi Arystotelesa, gdyż być może naprawdę nauczała ona zniekształcania oblicza wszelkiej prawdy, byśmy nie stali się ofiarami naszych własnych urojeń. Być może zadaniem tego, kto miłuje ludzi, jest wzbudzenie śmiechu z prawdy, wzbudzenie śmiechu prawdy, gdyż jedyną prawdą jest zdobyć wiedzę, jak wyzwać się z niezdrowej namiętności do prawdy”⁷.

To ważne stwierdzenia. Mówią one, że ów ślepy mnich bronił nie prawdy przed śmiechem, bo ona sama śmieje się swą obecnością, lecz o b l i c z a prawdy, które, jako obiekt niezdrowej namiętności, jawi się jako wzniosła i niewzruszona świętość. Wiedza zaś o tym, jak się od tej namiętności wyzwolić to znajomość sztuki zdobywania dystansu do niej i dokonywania poprzez to jej odczarowania. W pełni odpowiada to intencjom sokratycznych dialogów. Gdy bowiem przyglądamy się ich strukturze i zawartości, widać, że są one czymś więcej niż lokalnym, historycznym zjawiskiem z kultury starogreckiej.

Nie należy bowiem ich roli sprowadzać do sposobu artykułowania humanizmu Sokratesa oraz idealizmu Platona. Ich wewnętrzna dramaturgia i treściowa zawartość to właśnie p r a k t y k a zdobywania dystansu do prawdy, aby nie stała się ona niezdrową namiętnością. Ale – zarazem – by była ona sposobem żywej obecności prawdy w kulturze. Dlatego dialogi te są otwarte jak oczy platońskiej duszy i tworzą własną realność – realność intelektualnej zabawy. W jej obrębie wszystko poddawane jest próbie wątpienia i argumentów. I wszystko ma wymiar ludzki. Rozsypują się tu autorytety religijne, polityczne lub pedagogiczne, stając się tylko obiektami igrania, aby właśnie wzbudzić śmiech prawdy. To był powód, dla którego zarzucano Sokratesowi, że nie wierzy w bogów, jest złym obywatelem i deprawuje młodzież, gdy on przecież tylko to, co warte poznania humanistycznego, czynił obiektami intelektualnymi, które umiejscawiał na zupełnie innym pułapie: wysoko nad zwykłym życiem. Tam, gdzie mieści się także umowy i niezwykły świat zabawy.

⁷ Ibidem, s. 567.

3. Zabawa i tworzenie modeli teoretycznych

Jednakże i świat idei, o którym mówił Platon, to nie szalony wymysł filozofa, bajdurzenie, ale coś arcyważnego i zupełnie realnego. Świat ten bowiem to – jak to dzisiaj ujmuje metodologia nauk – obrazowe określenie gatunkowych i rodzajowych kategorii, których układy i relacje składają się na określone modele teoretyczne i teorie. Człowiek, bogowie, natura, liczby, figury geometryczne, państwo, gospodarstwo, religia, ale i prawo, prawda, dobro, piękno albo miłość, nienawiść, strach, jak i konie, drzewa, ozdoby, czy życie lub śmierć etc. etc. – to właśnie idee. Ich zaś znaczenia – jak pokazują sokratejskie igraszki w platońskich dialogach – nie zawierają się bezpośrednio w potocznie funkcjonujących nazwach, lecz w pojęciach oraz relacjach między nimi. Trzeba się jednak mocno natrudzić w teoretycznej zabawie, by odpowiedni model skonstruować. A niekiedy nic z tego nie wychodzi, więc wysiłek zdaje się stracony. Gdy się wszakże powiedzie – znajdujemy się daleko od punktu wyjścia, w świecie Demiurga, który jest dostępny wyłącznie dla wzroku duszy, czyli rozumu teoretycznego. I tam dopiero odbywają się autentyczne igraszki intelektualne.

Oczywiście Platon nie mówił wprost o świecie teorii. W jego czasach i we właściwej im kulturze było to niemożliwe. Był jednak pierwszym, kto tak dobitnie ukazał odrębność tego, co myślane pojęciowo, od tego, co narzuca się jako zdroworoządkowa oczywistość nazw i określeń. Miał też świadomość nie tylko kłopotów z tworzeniem pojęciowej klarowności idei, ale i z odkrywaniem oraz wyrażaniem właściwych relacji między nimi. Wszak w jego czasach udało się to zrobić w pełni jedynie w geometrii. A nic innego nie mogło wówczas sprostać jej rygorom. Niemniej doskonale wiedział, do czego zmierza. Stąd aprobata dla sokratejskich zabaw. Także akceptacja obecnej w nich ironii i dystansu, nie pozwalającego na zasklepienie w osiągniętym stadium poznania, na wiązanie się z jego treściami ślepą miłością, i uznanie wiedzy raz osiągniętej za pełną i skończoną. Przeciwnie: to, co osiągnięte, było dlań tylko momentem gry. Stąd m.in. w jego *Prawach* stwierdzenie, że nie widzi wielkiej przepaści między warcabami a „tyimi studiami”⁸.

Jak trafnie jednak zauważa Ortega y Gasset w swej *Ewolucji teorii dedukcyjnej* – już to stwierdzenie zawiera intuicję o znaczeniu uniwersalnym. Wszak nieprzypadkowo jej treść na różne sposoby powtarza się w historii poznania. Bez niej byłaby niemożliwa nauka oraz filozofia nowożytna, potem – współczesna. Oto, dla przykładu, Kartezjusz i Leibniz nie tylko sami zajmowali się szachami i hazardem, lecz zachęcali także swych uczniów (w tym matematyków), by – i to jak najpoważniej! – zainteresowali się oni grami. I nawet prawda nie była dla nich czymś, co wynosiło się ponad te „przyziemne” gry. Wszak określo-

⁸ Platon, *Prawa*, Warszawa 1957.

ne teorie są prawdziwe, gdyż spełniają „reguły gry teoretycznej”, które narzuciły one sobie, aby – jak mówi Ortega – w swoim porządku uzyskać doskonałość⁹.

Jednakże owe gry toczą się nie tylko wewnątrz danego modelu, ale w nieustannym wysiłku tworzenia następnych. Humanistykę bowiem, jako zabawę, charakteryzuje to, że po zakończeniu jednej gry, może zacząć się kolejna, bo – po pierwsze – przedmioty jej badania (zawsze zresztą – jak okazuje się wcześniej lub później – ujmowane fragmentarycznie) zmieniają się w toku historii społeczeństwa i kultury. Po drugie – ten sam badany w niej obiekt może być interpretowany przez rozmaite modele teoretyczne. Po trzecie wreszcie – dany model może mieć nie znane, w momencie jego tworzenia, zastosowania interpretacyjne wobec obiektów nie branych pod uwagę w punkcie wyjścia. Każda więc z wymienionych tu okoliczności sytuuje zawsze badacza niejako na początku drogi, jakby nic ani ostatecznego, ani pewnego nie zostało osiągnięte. I tak to określa bohater *Imienia róży* – Wilhelm: „Porządek, jaki nasz umysł wymyśla sobie, jest niby sieć albo drabina, którą buduje się, by czegoś osiągnąć. Ale potem trzeba drabinę odrzucić, gdyż dostrzega się, że choć służyła, była pozbawiona sensu”. I nieco dalej dodaje: „Trudno jest pogodzić się z myślą, że nie może być ładu we wszechświecie, gdyż stanowiłby obrazę dla wolnej woli Boga i dla Jego wszechmocy. Tak więc wolność Boga jest naszą zgubą, a przynajmniej zgubą naszej psychy”¹⁰.

W języku nieteologicznym i bardziej nowoczesnym można to ująć tak: humanistyka stanowi wyspecjalizowany instrument poznania. Buduje swe modele poniekąd tak, jak kartograf tworzy mapy. I tak jak on nie musi przewidywać, kto, gdzie i kiedy ich użyje, tak twórcy modeli kończą swe zadanie na poziomie konstruktów. W tym kontekście staje się anachronizmem klasyczny ideał prawdy. Jak trafnie bowiem zauważa W. Mejbbaum – jej zadaniem nie jest kolekcjonowanie prawd o modelowanym obszarze świata, chociaż zdania, że określony model zapewnia lepszą albo gorszą orientację na wskazanym przezeń wycinku, mogą być prawdziwe. „Zdania te wszakże – powiada – należą nie do nauki, lecz do wiedzy o niej. Nauka nie jest prawdą, podobnie jak świnia nie jest tłuszczem. Wolno tylko zaryzykować twierdzenie, że nauka obrasta w prawdę jak świnia w tłuszcz”¹¹. Platon ze swym zamiłowaniem do gry intelektualnej, ale i poczuciem humoru, nie byłby, sądzę, tym aforyzmem dotknięty. Odpowiada on bowiem głębokim jego intuicjom.

Ale nie sposób być humanistą przez całą dobę. Przychodzi moment, kiedy odkłada się jej teoretyczne zabawki na bok i z regionu intelektualnego igrania przechodzi się do „tu i teraz”. Znikają wtedy wątpliwości, napięcia, błędzenie za

⁹ J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, Gdańsk 2004.

¹⁰ U. Eco, op. cit., s. 568.

¹¹ W. Mejbbaum, *Człowiek w świecie wartości*, Szczecin 2000, s. 118.

trafną nazwą, określeniem idei i jej właściwą miarą w hierarchii, za modelem i obszarami jego stosowania. W „tu i teraz” wiemy, co robić, jak i o czym myśleć, co nas czeka, a co musimy czy możemy sobie darować. Otaczają nas realia znane i obliczalne, choć nie zawsze stwarzają one komfort pewności. W takim momencie nawet Sokrates musiał być innym człowiekiem niż ten, którego znamy z legend o nim i z dialogów Platona. Humanistyka wprawdzie niby także jest w tym świecie obecna, ale trwa zawieszona w opustoszałej przestrzeni zabawy. „Tu i teraz” bowiem zdaje się nie potrzebować ani idei, ani ich światła.

Oto Brecht przyłapuje naszego bohatera właśnie w takiej sytuacji. Czyni to w opowiadaniu *Ranny Sokrates*. Jak czytamy: „Rankiem przed bitwą [pod Delion z Persami – J.K.] Sokrates przygotowywał się do krwawej rozprawy, jak mógł najlepiej – to znaczy żuł cebulę, co miało zdaniem żołnierzy wzmacniać odwagę. Jego sceptycyzm w wielu dziedzinach skłaniał go do łatwowierności w wielu innych; był przeciwnikiem filozofii spekulatywnych, zwolennikiem zaś praktyk doświadczalnych, nie wierzył zatem w bogów, wierzył natomiast w cebulę”¹². Oczywiście, Brecht w swej złośliwości przesadził – Sokrates nie tyle był przeciwnikiem w s z y s t k i c h filozofii spekulatywnych, ile pustego myślowo, gołosłownego mędrkowania. A to nie to samo! Niemniej autor opowiadania trafnie wychwycił, że jego bohater nie wierzył wprawdzie w bogów, ale mógł, owszem, w swoim „tu i teraz” wierzyć właśnie w wyzwalającą odwagę moc cebuli. Więc kpi sobie z niego, pisząc, że uprawiał „praktykę doświadczalną”, kiedy żuł ją przed bitwą. Nie ma w tym jednak nic do śmiechu. Gdy bowiem opuszczamy regiony własnej profesji, a jej reguły i rygory zostawiamy na boku, by wejść w sytuacje życia prywatnego czy publicznego, jesteśmy skazani na wąskie, przypadkowe doświadczenie życiowe i wiarę w oczywistości, które uznaje nasze otoczenie. Dlatego w „tu i teraz” z naiwnością dziecka możemy wierzyć we wszystko, zatem i w to, że cebula wyzwala odwagę, choćbyśmy jeszcze przed chwilą kwestionowali analogiczne życiowe przesady.

Sytuacja może się zmienić tylko wtedy, gdy temu, co zawiera się w wszelkich obszarach „tu i teraz”, odmówimy statusu realności poznanej i uczynimy je przedmiotem intelektualnej zabawy. Tak postępuje wspomniany wyżej Eco. Oto w „Dopiskach na marginesie *Imienia róży*” wyjaśnia, dlaczego napisał powieść nie o terażniejszości, a o średniowieczu: „Skoro moja wyobraźnia – powiada – obcuje ze średniowieczem na co dzień, najlepiej napisać powieść, która rozgrywa się najzwyczajniej w świecie, właśnie w średniowieczu. Jak powiedziałem w jednym z wywiadów, terażniejszość znam wyłącznie z ekranu telewizyjnego, natomiast średniowiecze – bezpośrednio. Kiedyś zdarzyło się, że rozpaliliśmy ognisko na łące, i żona oskarżyła mnie, że nie umiem patrzeć na iskry, które wzbijają się między drzewa i mkną po świetlistych kreskach. Po przeczytaniu

¹² B. Brecht, *Ranny Sokrates*, (w:) idem, *Opowiadania z kalendarza*, Warszawa 1953, s. 74.

rozdziału o pożarze oznajmiła: »Więc jednak patrzyłeś na iskry!« Odparłem: »Nie, ale wiedziałem, jak widziałby je średniowieczny mnich«¹³.

Eco odmawia więc uznania teraźniejszości za coś poznanego, zatem chyba nie wierzyłby, jak Sokrates, w magiczną moc cebuli. To bowiem, co potocznie uchodzi za wiedzę o niej, jest dlań wątpliwe, gdyż albo jawi się, jako migotliwe doznanie zmysłowe (iskry z ogniska), albo jest zapośredniczone przez filtry mediów (telewizyjny ekran), które współtworzą oczywistości wiedzy potocznej. Inaczej natomiast istnieją dlań obiekty z obszarów mediewistyki, którą zajmuje się profesjonalnie. Jego wyobraźnia obcuje z nimi bezpośrednio, tzn. żywi się licznymi dokumentami na ich temat, które rozumie dzięki określonej metodologii, bez pomocy życiowych doświadczeń i aktualnej wiedzy potocznej. Jedno i drugie ulega tu zawieszeniu. W tym momencie jednak rodzi się pytanie: czy dzięki tak rozumianej bezpośredniości uzyskuje autor dostęp do prawdy o średniowieczu, czy też tylko otwierają się przed nim podwoje do intelektualnej zabawy, której rezultat zawsze pozostaje problematyczny? Raczej to drugie – odpowiada. Wszelka bowiem narracja – jak pisze – czyni zawsze autora więźniem własnych założeń, których wartość ma tylko charakter instrumentalny.

Ludzie oczekują jednak czegoś więcej. Nie zadowala ich prowizoryczność poznania humanistycznego i brak gwarancji jego prawdziwości. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego. Celnie bowiem zauważył w swoim czasie St. Ossowski, że w swym codziennym i publicznym życiu taki, na ogół, mają oni stosunek do wiedzy, jak pijak do latarni: nie szukają w niej światła, a tylko oparcia. Nie obchodzą więc ich modele i teorie. Idzie im tylko o to, by jej opinie dawały grunt pewności dla podejmowanych działań. Takie wobec niej oczekiwania upowszechniły się bowiem od dawna: od czasów oświecenia, kiedy to poznawczy autorytet Kościoła zastąpiony został autorytetem nauki i naukowców. Autorytet ten spłynął również na humanistykę jako na dziedzinę akademicką. Jak jednak ma ona mu sprostać, pozostając, jak za czasów Platona, zabawą? Pytanie to zdaje się mało zabawne i trudno na nie w prosty sposób odpowiedzieć.

Po to bowiem, by jakkolwiek moment świata ludzkiego mógł być poznawany; poznanie zaś artykułowane w modelach, w których odbywa się zabawa według określonych reguł, muszą być spełnione przynajmniej trzy warunki. Po pierwsze – niezbędne są takie okoliczności społeczne, w których poznający są wolni od bezpośredniego nacisku religijnego i ideologicznego. Po drugie – konieczne jest dysponowanie odpowiednią aparaturą pojęciową. Po trzecie wreszcie – przedmiot poznania musi być pozbawiony wszelkich uwikłań sakralnych i aksjologicznych.

Warunek pierwszy wymaga jakiejś przynajmniej względnej autonomii życia intelektualnego, a także istnienia niezależnych ośrodków wytwarzania i upo-

¹³ U. Eco, op. cit., s. 598.

wszechniania duchowych wytworów. Historia poznania bowiem to nie tylko i nie tyle dzieje wolnych, rozigranych swą prawdziwością idei, ale dzieje społeczne, które ideom pozwalają (bądź nie pozwalają) istnieć poza głowami twórców, a przedtem – w ogóle pojawić się w ich świadomości. Ich wytwarzaniu zawsze więc towarzyszą społeczne „koryta”, którymi one płyną. Gdy brak odpowiednich – powstają zatory i idee dławią siebie same lub też łatwo znajdują się ich fanatyczni strażnicy, jak choćby opisany tu Jorge z *Imienia róży*.

Wymóg drugi – posiadania aparatury pojęciowej – wydaje się tak oczywisty, iż z pozoru nie ma tu o czym mówić. Tymczasem trzeba, bo kształtuje się ona mozolnie w złożonym procesie społecznej historii kultury. Patrząc od strony czyisto intelektualnej, rzec można, że proces ten polega na przechodzeniu od wyobraźni przedstawiającej do pojęciowej. Co to jednak właściwie znaczy – w pełni zdał sobie sprawę właśnie Platon, gdy z mgły zdroworozsądkowych wierzeń i wyobrażeń, zaczął wyciosowywać pojęcia, aby świeciły przez nie idee, czyli czyste treści teoretyczne. Jednakże dopiero po upływie wielu wieków uzyskały one w poznaniu (głównie w naukach matematyczno-przyrodniczych) status idealizacji, których pełny sens uwidacznia się w modelach idealizacyjnych.

Warunek trzeci z kolei, czyli konieczność pozbawienia przedmiotu poznania uwikłań w sacrum i różnorakie wartości, także nie był (i nie jest po dziś) łatwy do spełnienia. Nie osiąga się go poprzez zbiór procedur oczyszczających dany przedmiot poznania, lecz skutkiem społecznych i kulturowych procesów, w które humanistyka była i jest uwikłana. Doświadczał tego już Sokrates, kiedy analizując problemy ludzkiego istnienia, usiłował wywikłać je z kontekstu starogreckich mitów, albo gdy badając relacje między obywatelem i państwem, dążył do rzeczowego, a nie moralizującego ich ujęcia. Czyniąc zaś jedno lub drugie, musiał posługiwać się często rozmaitymi wybiegami, uprawiać swoistą grę, aby zamierzony cel osiągnąć. I nie zawsze mu to wychodziło, bo już samo rozumienie przez niego przedmiotów poznania zawierało bezwiednie pył wzniecony przez bogów z Olimpu lub ślady obiegowych przeświadczeń aksjologicznych jego czasów. I tak jest po chwilę obecną, choć zmieniły się góry, na których usadowieni są bogowie, a wartości, które nam towarzyszą, dalekie od tych z pięknych czasów Sokratesa.

4. Skrępowanie człowieka i wolność humanistyki

Porzućmy jednak na chwilę omawiane tu sprawy i sięgnijmy po książkę z pozoru nie na temat, po *Nadzorować i karać* M. Foucaulta (Warszawa 1994). Sądzę, że pozwala ona na próbę sformułowania odpowiedzi na pytanie: jak humanistyka ma sprostać autorytetowi nauki, pozostając jednocześnie zabawą. Oto dewizą tej książki jest stwierdzenie, które może wydać się szokujące: „dusza jest

więzieniem ciała”. Niezależnie bowiem od deklarowanego światopoglądu, ludzie zwykle sądzą, że dusza rozlewa się wewnątrz ich ciał tak, jak ciepło po wypiciu lampki wina. Albo też, że stanowi ona strukturę człowieka jestestwa. Tymczasem dla Foucaulta pojęcie duszy wiąże się z działaniami władzy i tworzeniem określonych środków przemocy, by jednostki sobie podporządkować. Autor bada więc historię tortur i więzień, dzieje wojskowych, więziennych, szkolnych, fabrycznych dyscyplin i technik podporządkowywania ludzi. Obraz zaś, jaki się z tej książki wyłania, krótko można podsumować tak: kiedyś, powiedzmy w średniowieczu i później, aż po wiek XVIII, kara za nieposłuszeństwo normom obyczaju lub prawa była aktem zemsty za naruszenie osobistego autorytetu władcy. Później, gdy charakter władzy się zmieniał, kara staje się środkiem dyscyplinowania jednostki. Przeobraża się także sposób funkcjonowania zasad normujących ludzkie postępowanie.

Władza oto dzieli się na część widoczną (rządy, prezydenci, parlamenty itp.) i mniej widoczną, która rozpościera się w całym organizmie państwa. Określa ją Foucault jako mikrowładzę. Jej bogate i zróżnicowane systemy wcielają się w struktury biurokracji. I ta druga władza jest wszechobecna. Obserwuje wszystko i kontroluje, a jednocześnie lubi pozostawać ukryta. Widoczne są tylko uosabiające ją instytucje: szkoły, sądy, armie, policje, kościoły, przedsiębiorstwa itp. Gremia zaś kierownicze tych instytucji, usytuowane na szczycie państwa, są dane niejako na widelcu. I – przynajmniej pozornie – wszystko daje się z nimi zrobić. Można je powoływać, odwoływać, kompromitować czy dokonywać na nie zamachu. Ale nie sposób postąpić tak z machiną mikrowładzy i jej funkcjonariuszami. Można zatem nie bać się prezydenta, a drzeć przed majstrem w fabryce; lekceważyć ministra sprawiedliwości, ale lękać się prokuratora czy więziennego nadzorcy; naśmiewać się z prymasa, ale się korzyć przed katechetą lub proboszczem; uważać za durnia generała, lecz zamierać ze strachu przed kapralem; lekceważyć sędziów, lecz korzyć się czy płaszczyć przed kontrolerem biletów w autobusie itp.

Cała ta machina i jej funkcjonariusze służą zaś jednemu: dyscyplinowaniu nas, kontroli, nadzorowi. I robi to skutecznie przez manipulację naszymi ciałami i umysłami, aby wyrażały one karną gotowość do określonych zachowań. Ciało – tresowane w wojsku, szkole, zamykane w więzieniach, bite i poniewierane, skazywane na groźbę głodu i chłodu itp. – oto główny przedmiot, na którym pracuje mikrowładza. Skutkiem tej pracy kształtuje się w każdym z nas struktura określonych stanów wyobrazeniowo-emocjonalnych i intelektualnych. Składają się na nie obrazy i ich układy, które odpowiadają lękom, uprzedzeniom czy gotowości do podporządkowania się lub uległości. Ale też odwrotnie: owym stanom odpowiadają formy dzielności i odwagi, radości, nadziei, marzenia etc. etc. Stany intelektualne natomiast to wytworzone w procesie społecznego funkcjonowania ludzi i ujęte w pojęciowe systemy znaczeń strategie zachowań, wybiegów,

zabezpieczeń, dzięki którym starają się oni „wychodzić na swoje”. Towarzyszy im zaś cała gama wyobrażeń piękna, dobra i prawdy lub ich zaprzeczenia. Sprawiają one, że np. stójkowy nie musi wyciągać pałki, aby wbić nam do głowy prawidłowe zachowanie się na ulicy; powoduje też, że np. żołnierz bezwiednie wypręży się na widok starszego stopniem, a więzień wykona polecenia klawisza jak robotnik majstra; zaś uczeń na widok nauczyciela przestaje się garbić. To wszystko i temu podobne „zrobi się samo”. Tak też „samo się powie”, choćbyśmy Bóg wie, co naprawdę myśleli. Nasze ciała, a przez ich dyscyplinowanie i manipulację nimi – wrażliwość i umysły podporządkowują się. Z pozoru tylko i wyłącznie z poczucia przyzwoitości, powinności, honoru, estetyki, dobrego smaku. A naprawdę dlatego, że stoi za tym rakowata sieć struktur mikrowładzy. I dusza właśnie to – zdaniem Foucaulta – coś kształtującego się pomiędzy naszym ciałem i jego stosunkami a instrumentarium mikrowładzy; coś uwewnętrznianego w każdym momencie życia, co oplata człowieka od środka, jak gęsta i mocna sieć. Wciela się ona w myśli i odczucia i przejawia w postawach życiowych i działaniach. A czyni to tak, że nie zawsze jasno i wyraźnie zdajemy sobie z tego sprawę.

W tym właśnie kontekście trzeba widzieć humanistykę, poruszane wyżej problemy i postawione przed chwilą pytanie. Po tym, co wyżej powiedziano, może się raczej здаwać, że na jej terytoriach znika i zanika miejsce dla ironicznego dystansu Sokratesa i Platona, a otwiera się przestrzeń dla Jorgego – ślepego strażnika śmiechu. Aby się o tym przekonać, nie trzeba sięgać w zbyt odległą przeszłość. Historia społeczna XIX i XX w. pokazuje, że swoje sukcesy zawdzięcza humanistyka koniecznościom, jakim od czasów nowożytnych po współczesne musi sprostać władza, aby człowieka wpasować w coraz bardziej skomplikowane tryby maszynierii państwa i społeczeństwa. Jednakże, by uzyskać w nich maksymalną efektywność, niezbędna okazała się wiedza o ludziach, na podstawie której tworzy się odpowiednie metody ich okiełznania. Nic więc dziwnego, że rozwojowi nowożytnego i nowoczesnego państwa towarzyszy, pełen błyskotliwych sukcesów, rozwój nauk humanistycznych, zwłaszcza pedagogiki, psychologii, socjologii, no i odpowiedniej do tego filozofii, która to państwo uświęca i legitymizuje.

W istotę wszakże humanistyki (zwłaszcza współczesnej) wpisana jest pewna sprzeczność. Z jednej oto strony rozwija się ona, ponieważ potrzebna jest wiedza do ociosywania spontaniczności ludzi, manipulowania nimi, by bez zgrzytów funkcjonowała społeczna maszynieria. Z drugiej jednak – aby wypracowywać stosowne do tego techniki i odpowiednio posługiwać się nimi – niezbędne jest chłodne, zdystansowane, obiektywne poznanie, zwłaszcza systemy teoretyczne i modele, na podstawie których techniki te będą używane. Poznanie humanistyczne zatem nie może być zmanipulowane, lecz musi być wolne. Sęk w tym, że twórcy tego poznania, zanim do niego przystąpią, sami są wytworem

stosowania owych technik wobec siebie. Są bowiem, jako dojrzały uczestnicy życia społecznego, zdyscyplinowani już i okiełznani; bezbronni też wobec rozmaitych form manipulacji, bo nawet ich sobie nie uświadamiają. Systemy mikro władzy zatem wykluczają wolność, gdy równocześnie stanowi ona niezbywalny warunek twórczości teoretycznej, niezbędnej dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. I jest zabawnie – tak, jakby najpierw kształtowało się Jorgego i zarazem żądało, by był on rozigranym intelektualnie Sokratesem.

Sprzeczność ta znajduje swój wyraz instytucjonalny w akademickim funkcjonowaniu humanistyki i jej nauczaniu. Z jednej oto strony rozmaite uniwersytety i akademie stanowią społeczne narzędzia dyscyplinowania i kształtowania. Ich działanie określone jest przez biurokratyczne systemy zarządzania i zbiurokratyzowane reguły praktyki naukowej i dydaktycznej. W ramach jednego i drugiego istnieje hierarchia władzy i autorytetów. Szczebel, jaki w niej zajmuje jednostka, zależy od posiadanego przez nią stopnia naukowego lub wyników w nauce i roku studiów. Ich osiąganie jest sformalizowane, tak samo jak przebieg zajęć dydaktycznych, egzaminy i kolokwia. Kształt dokonań intelektualnych musi odpowiadać z góry określonym rygorom jasności i konstrukcji, które określają panujące w danym ośrodku autorytety, tak jak egzaminy i kolokwia muszą sprostać standardom opanowania wiedzy. Próby ominięcia ich albo brak podporządkowania skutkuje marginalizacją lub eliminacją z uczelni. Jest więc jasne, że – przynajmniej na pierwszy rzut oka – nie ma tu miejsca dla humanistyki, jako zabawy.

Z drugiej wszakże strony – humanistyczne ośrodki akademickie nie są fabrycznymi taśmami produkcyjnymi do wytwarzania publikacji i absolwentów. Są żywymi organizmami, których zasadą istnienia jest ścieranie się różnorodnych praktyk intelektualnych i dydaktycznych. Tak więc – na szczęście – autorytety są podzielone i niekiedy odsądzają się od czci i wiary. Kto nie dogada się więc z jednym, znajdzie porozumienie z innym. Rygory zaś pisania prac, zdobywania stopni, uprawiania dydaktyki bywają traktowane mniej lub bardziej swobodnie, a czasami od nich się odstępuje, gdy służy to rozwiązaniu jakiegoś problemu teoretycznego lub aplikacji. Niemniej znamienym faktem jest to, że zwłaszcza w wieku XIX i XX wiele znaczących publikacji i teorii humanistycznych ukształtowało się bądź poza obrębem określonych dyscyplin, bądź zgoła poza ośrodkami akademickimi. Przykłady są aż nazbyt liczne i znane, bym musiał je tu wymieniać. Dosadnie o tej sytuacji wypowiadał się m.in. A. Schopenhauer, który wspomniawszy losy I. Kanta zmieniającego w trwodze i psującego drugie wydanie swych dzieł, aby tylko zachować akademickie stanowisko, pisze słowa, odnoszące się nie tylko do filozofii, lecz do całej nowożytnej i współczesnej humanistyki: „Filozofia uniwersytecka z reguły na pozór tylko wojuje [i się bawi – J.K.]; jej prawdziwym celem jest nadanie samym podstawom myślenia studentów takiego kierunku, jaki ministerstwo mianujące profesorów uważa za właści-

wy. Z punktu widzenia racji stanu może to być nawet całkiem słuszne; tylko wynika stąd, że taka uczelniana filozofia jest drewnianym pajacykiem¹⁴.

Zauważona jednak wyżej sprzeczność nie przekreśla humanistyki jako zabawy. Ukazuje jedynie, że jej bawienie się napotyka na opory i bariery. Są one jednak i muszą być pokonywane nie tyle dla poznawczej satysfakcji jej twórców, lecz – mówiąc cynicznie – z powodów praktycznych: by skutecznie wpisywać ludzi w określone role społeczne. Jej więc rozigrana wolność służy zniewalaniu i jednocześnie demaskowaniu zniewolenia oraz poszukiwaniu dróg istnienia w wolności. Dlatego – ze względu na tę drugą rolę – musi budzić ona podejrzliwość, nawet wrogość rozmaitych strażników śmiechu. Takie jej uprawianie wymaga więc odwagi i gotowości do ponoszenia porażek w życiu akademickim i społecznym. Dlatego zapewne na jednego Sokratesa przypada co najmniej dziesięciu ślepych strażników śmiechu i – na dodatek – pięciokrotnie więcej jego pomagierów. Ważniejsze jest jednak to, że i dzisiaj postawa sokratejska jest możliwa i obecna.

Atoli w humanistyce, tak dawnej, jak i współczesnej, nic wielkiego nie powstało bez kontekstu autentycznej kultury literackiej i artystycznej jej twórców. To bowiem, co było głośne na ateńskim rynku i wydarzało się dzięki umysłom Sokratesa i Platona, dzisiaj stanowi barwny i bogaty wielość, w który trzeba się zasłuchać, aby wyzwolić się z wszelkiej – jak powiada Wilhelm z *Imienia róży* – „niezdrowej namiętności do prawdy” i usłyszeć jej śmiech. Nie chodzi tu jednak o to, by apelować do humanistów, aby przyswajali kulturę artystyczną i literacką. Jej posiadanie bowiem nie musi automatycznie sprawiać, że preferować będą oni postawę Sokratesa, a nie Jorgego. Bywa wszak często odwrotnie. Sam Jorge przecież niewątpliwie ją opanował, co czyniło go zresztą bardziej niebezpiecznym wrogiem humanistyki jako zabawy, niż gdyby był burakiem intelektualnym czy durniem, który dochrapał się wysokich akademickich apanaży.

Rzecz w czym innym: owa kultura stanowi integralną część humanistyki i dopiero wraz z nią tworzy się i istnieje niejako samopas ów cudowny i wolny świat zabawowego rozigrania umysłu. Jest bowiem rzeczą paradoksalną, że im bardziej ludzkie ciało pogrąża się w więzieniu duszy, tym większą swobodę zyskuje literatura, sztuka i tworzenie idei. Pokazuje to wyraźnie historia kultury od schyłku średniowiecza po współczesność. Stopniowo bowiem, ale też i rewolucyjnymi skokami, ludzie oplata gęstniejąca sieć zależności społecznych i politycznych oraz stosunków gospodarki towarowo-pieniężnej. Dławią one zabawową spontaniczność karnawału, możliwość manifestowania i wykorzystywania fizycznej przewagi jednostki nad innymi; tłumią też niepohamowane pragnienia realizacji popędów czy żywiołowe odruchy buntu. Pojawia się natomiast racjonalna kalkulacja, ogłada i bezkresna nuda bytowania, która tylko dlatego nie daje znać o sobie w sposób ciągły i zbyt dokuczliwy, że to, co człowiek traci w wymiarze

¹⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2., Warszawa 1995, s. 232.

cielesnym i realnym, rozkwita i rozwija się dlań w wymiarze intencjonalnym – w regionach wyobraźni przedstawiającej i pojęciowej. Na zewnątrz zaś, poza nim, rzeczywistość intencjonalna ucieleśnia się najpierw w klasycznej czy barokowej muzyce i plastyce, w powieści łotrzykowskiej albo libertyńskiej, w rozigranej dramaturgii Szekspira, w chłodzie dzieł Machiavellego o mechanizmach władzy i w kartezjańskim racjonalizmie, by potem wcielać się w coraz to inne i nowe dzieła kolejnych epok i czasów aż do momentu dzisiejszego.

Można by więc powiedzieć, że do tych regionów wyobraźni przesunęły się też klasyczne Ateny Sokratesa i Platona, a rozigrane artystycznie i myślowo dialogi, spory i szermierki słowne prowadzi nie jakaś osoba, która posiadała umiejętność otwierania wzroku duszy, ale – od początku czasów nowożytnych – czyni to każde nowe dzieło wyobraźni czy intelektu, gdy tylko pojawi się w kulturze. Niezależnie od tego, czy posiada ono, czy nie ma pieczęci instytucjonalnej. I właśnie ono jest rzeczywistym moderatorem zabawy, choć równie dobrze zrodzić się mogło w jej trakcie, ale też – skutkiem impulsów od niej dalekich: konieczności ekonomicznych czy społecznych, przymusów akademickich, zapotrzebowania ideologicznego lub politycznego, czy wreszcie z poszukiwania środków psychicznej kompensacji.

Jak jednak mówiłem na początku tych rozważań, sokratejskie dyskusje stanowiły coś więcej niż tylko sposób przekazywania przemyśleń filozofa i wizerunek jego dróg dochodzenia do poznania. Te intelektualne spektakle zabawowe były s a m y m i t y m i p r z e m y ś l e n i a m i, ale w postaci płynnej, szukającej kształtu i – w momencie znalezienia go – umykającej od skrupowania nim, by podążać ku innemu kształtowi, zaledwie wyłaniającemu się na horyzoncie myślenia, by potem biec dalej i dalej. Tak też samo dzieje się i z zabawą, jako humanistyką, od końca średniowiecza po dziś. W niej bowiem również idee, ustabilizowane w postaci tworców artystycznych, literackich czy teoretycznych, nie są czymś zakrzepłym, lecz płynnym w nurtach zabawy intencjonalnej, w niekończącej się pogoni za skończoną formą i pełnią.

I to – zwłaszcza dla nas – powinno być oczywiste. Jak trafnie bowiem pisał dominikanin (!) J.M. Domenach: „Tak jak nie można określić granic ducha europejskiego, nie można też określić jego treści. U jego podstaw leży odrzucanie wszelkich ograniczeń. Jako »kontynent wiecznych pytań« (Stanley, Hoffmann), Europa nie zadowolila się nigdy żadną odpowiedzią, a nowoczesność, jaką zaproponowała światu, świadczy o nieustannym kwestionowaniu własnych struktur. Jej geniusz polega na – jak wyraził się Marks o burżuazji – rozmywaniu, rozpraszaniu wszystkiego, co pewne i potwierdzone. Taka dążność niszczy ją, ale i buduje na nowo”¹⁵. I tę właśnie Europę przenika i dopełnia humanistyka jako zabawa. Nie ma w niej prawd i wartości raz na zawsze danych, barier i granic nie do pokonania. Mimo że ciało ludzkie szamoce się w więzieniu duszy bez szans na wybawienie.

¹⁵ J.-M. Domenach, *Europa: wezwanie dla kultury*, Warszawa 1992, s. 52.