

APPENDIX

czasopismo filozoficzno-kulturowe



Tom III
Zielona Góra 2015-2016

CZASOPISMO FILOZOFICZNO-KULTUROWE

APPENDIX

powstałe przy Instytucie Filozofii
Uniwersytetu Zielonogórskiego

TOM 3

ZIELONA GÓRA
2015–2016

Recenzent:

dr hab. Stefan Konstańczak, prof. UZ

Rada Naukowa:

Jan Woleński (UJ), Adam Grobler (UO), Lilianna Kiejzik (UZ), Janusz Dobieszewski (UW), Jan Krasicki (UWr), Michał Bohun (UJ), ks. Stanisław Janeczek (KUL), Krzysztof Łastowski (UAM), Ryszard Kleszcz (UŁ), Bartłomiej Kozera (UO), Krzysztof Kilian (UZ), s. Teresa Obolevitch (UPJPII), Leszek Augustyn (UJ), Maciej Witek (US), Jacek Uglik (UZ), Tomasz Turowski (UZ), Marcin Sieńko (UZ)

Opiekun Naukowy:

Joanna Zegzuła-Nowak, e-mail: joanna_zegzula@vp.pl

Redakcja:

Redaktor Naczelna:

Ewelina Topolska, e-mail: ewkatopolska@wp.pl

Redakcja językowa:

Paulina Kłos-Czerwińska, e-mail: paulina-klos@wp.pl

Redaktor techniczny:

Adam Trybus, e-mail: a.trybus@ifil.uz.zgora.pl

Projekt okładki i logo:

Małgorzata Lichota, e-mail: margosia.lichota@gmail.com

Adres Redakcji:

Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Filozofii,
Al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra

Spis treści

Artykuły

- S. Konstańczak, *Źródła etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego* 7
- S. Piechaczek, *Samoświadomość a fatalizm kondycji ludzkiej w myśli Emila Ciorana* 37
- P. Kłos-Czerwińska, *Michel Foucault, czyli odważyć się być wolnym* 83
- A. Skorupka, *„Ja człowiek” a „Ja teraz...” w antropologii filozoficznej O. Mieczysława A. Krapca i Józefa Bańki* 103

Rekonstrukcje

- Ł. Moniuszko, *Zygmunt Ziemiński – logik, filozof społeczny, prawnik. Wspomnienie w dwudziątą rocznicę śmierci uczonego* 135

Recenzje

Ł. Moniuszko, *Richard Dawkins, »Kapłan diabła. Opowieści diabła. Opowieści o nadziei, kłamstwie, nauce i miłości«*, przekład Michał Lipa, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2014, ss. 315, ISBN 978-83-246-7262-2 165

ARTYKUŁY



APPENDIX
2015-16, TOM 3, s. 7-36
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Stefan Konstańczak
Uniwersytet Zielonogórski

ŹRÓDŁA ETYKI NIEZALEŻNEJ TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

Wstęp

Stawianie znaku równości pomiędzy etyką niezależną a etyką naukową jest nieuprawnione. Niezależność nie wynika z racji naukowych, ale jest tylko określoną deklaracją twórcy określonej koncepcji etyki. Pod mianem etyki niezależnej należy zatem rozumieć wszelkie próby takiego określenia sfery powinności, aby nie wymagała ona uzasadnienia zewnętrznego. Najogólniej rzecz ujmując, jedynym autorytetem w kwestiach moralności jest wówczas tylko sam podmiot, a wskazania innych mają o tyle dlań znaczenie, o ile

nie są sprzeczne z jego przekonaniem. Jako taka, etyka niezależna jest produktem oświeceniowego racjonalizmu, a z tej racji jej obszar treściowy poddawany jest ograniczeniu tylko do tych kwestii, które poddają się dyktatowi rozumu. W polskich debatach etycznych doszło jednak do trudno wytłumaczalnego wypaczenia idei etyki niezależnej, przez skoncentrowanie się w zasadzie tylko na jej niezależności od religii. Winą za taki stan rzeczy należy obarczyć zwłaszcza polskich marksistów, którzy z przyczyn ideologicznych dostrzegali w niej tylko niezależność takiego rodzaju. Ale nie można także lekceważyć wpływu utartych sloganów rozpowszechnionych zwłaszcza w publicystyce, w której każda koncepcja etyki nie odwołująca się wprost do religii chrześcijańskiej, uważana była za społecznie niebezpieczną i z góry zasługującą na potępienie. Artykuł ten ma zatem na celu wykazanie błędności niektórych utartych przekonań o etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego, w tym także prezentację pozanaukowych uwarunkowań, które miały wpływ na ostateczny jej kształt.

Można jednak wskazać już na wstępie na swoisty paradoks, bo wszelkie koncepcje etyki niezależnej uzurpują sobie prawo do wyłączności, gdyż wszelkie inne koncepcje automatycznie stają się „zależne”, a więc mniej słuszne czy też stosowne dla człowieka. Etyki zależne odwoływać się muszą bowiem do jakiegoś autorytetu, który jednak wcale nie musi mieć charakteru religijnego. Michael Foucault w takim przypadku mówił o „autorytecie pastoralnym”, przez odwołanie do mitologicznego przedstawiania Zeusa jako dobrego pasterza. Dba on o swe owieczki, a w zamian oczekuje podporządkowania się swoim zaleceniom. Autorytet taki nie musi (choć oczywiście może) oznaczać sprawowania rządu dusz, a tylko oznacza taki sposób sprawowania władzy, który wią-

że się ze ścisłą kontrolą (nadzorem) nad sferą moralną jednostki, zwłaszcza w sferze jego intymności, moralności i sumienia. Ponieważ taki autorytet uzurpuje sobie prawo do wyłączności, każde odstępstwo od jego wskazań spotkać się musi z sankcjami. Jest to zatem narzędzie podporządkowania sobie pozostałych, bo to „pasterz rozdziela, prawo przydziela”¹. Sytuacja, w której ta sama instancja dysponuje władzą ustawodawczą i wykonawczą przeczy co prawda idei demokracji, ale nie jest to tylko relikwyt przeszłości, bo w wielu miejscach świata jest to nadal normalna praktyka. Kluczowe znaczenie dla etyki niezależnej ma zakres wolności przysługującej człowiekowi. W tradycyjnych etykach wolność jest reglamentowana przez rozmaite zewnętrzne nakazy i zakazy. Człowiek może poruszać się tylko w horyzoncie przez nie zakreślonym. W rezultacie takiego stanu rzeczy zakres jego wolności dobrze charakteryzuje propagowana przez koncepcje filozoficzne teza głosząca, że „wolność to uświadamiana konieczność”. W realiach powojennej Polski ograniczanie sfery ludzkiej wolności przez nowe władze polityczne, spotkało się z biernym na ogół oporem intelektualistów ukształtowanych w okresie międzywojennego dwudziestolecia, w którym funkcjonował ułomny co prawda system demokracji liberalnej. Jego ułomność powodowała, że szukano wzorców porządków politycznych i społecznych w demokracjach zachodnich. Nic zatem dziwnego, że także Tadeuszowi Kotarbińskiemu bliżej było do liberalizmu angielskiego, w którym traktowano wolność, jako wartość samą w sobie. Sens takiego ujęcia dobrze oddają teksty historyków idei: „Kiedy pozwole się jej [wolności – SK] zatryumfować, uwolni od

¹ M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka*, przekład D.E. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 225.

zbędnych ograniczeń i arbitralnych regulacji, będzie kwitła niejako własnymi siłami. Nie wymaga szczególnych starań, nie może też zanadto się rozpleniać. Stanowi swoje własne uzasadnienie, podobnie jak tryumf równości był wystarczającym uzasadnieniem, by uznać pasję, z jaką pożądamy jej ludzie demokracji²”. Co istotne, tak rozumiana wolność nie może być przedmiotem instytucjonalnych zabiegów, bo wtedy automatycznie staje się reglamentowaną. Nic zatem dziwnego, że „T. Kotarbiński, rozpatrując kiedyś różne koncepcje zadań filozofii, wyróżnił jako jedną z żywotnych jej postaci – tę w sensie najbliższym etymologicznego: teorię mądrości”³. To właśnie mądrość, czy może poprawniej, umiejętność racjonalnego gospodarowania własną wolnością ma kluczowe znaczenie dla etyki niezależnej. Nie znaczy to jednak, że tylko filozofowie posiadają mądrość, bo każdy rozumny człowiek, mający ogólny i spójny obraz świata, jest w stanie działać rozsądnie i moralnie.

Spory o niezależności nauki

Dyskusje na temat etyki niezależnej w naszym kraju oddają dość wiernie zmiany oblicza stosunków społecznych dokonujących się po wojnie. Dopóki trwał wytężony wysiłek całego narodu w dziele odbudowy państwa ze zniszczeń wojennych, problem systematycznie ograniczanej wolności politycznej, twórczej i gospodarczej, nie był przedmiotem szeroko zakrojonych dyskusji toczonych w środowiskach na-

² P. Marczewski, *Uczyńć wolność nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexisa de Tocqueville'a*, IFiS PAN, Warszawa 2012, s. 80.

³ A. Paluchowski, *Pigoń 1885-1968*, [w:] *Portrety uczonych polskich*, wybór A. Biernacki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 404.

ukowych. Dopiero Październikowa odwilż sprzyjała dokonaniu pierwszych refleksji nie tylko nad tym, co udało się już osiągnąć, ale przede wszystkim stała się okazją do rozważań nad ceną, jaką przyszło za to zapłacić. Jeśli jednak ogół społeczeństwa cenił sobie najwyżej bezpieczeństwo socjalne i wewnętrzne, to intelektualiści nie mogli nie zauważyć, że to właśnie oni ponieśli największe straty. Próba podporządkowania sobie humanistyki przez ówczesne władze polityczne przybrała wręcz karykaturalny charakter, a wyrazem tego były zwłaszcza obrady I Kongresu Nauki Polskiej (29.VI – 2.VII.1951). Humanistów po prostu spacyfikowano, a niezależnych i niepokornych odsunięto od możliwości wpływania na młodzież i społeczeństwo. To wszystko odbywało się w „jedwabnych rękawiczkach”, bez procesów politycznych, wyroków, pogromów itp. Nauka polska po Kongresie istniała bowiem nadal, ale kierunki jej rozwoju były już ściśle reglamentowane przez państwo. Właśnie w tym celu zlikwidowano niezależny ruch naukowy. Obrady Kongresu były zatem symbolicznym pogrzebem niezależności polskiej humanistyki.

Przemianom polskiej nauki towarzyszyły radykalne zmiany organizacyjne i programowe na polskich uniwersytetach. „Restrukturyzacja pociągnęła za sobą ograniczenie środków przeznaczonych na rozwój nauk humanistycznych i społecznych. (...) Teraz studiować filozofię i psychologię, czy pedagogikę można było tylko w Warszawie”⁴. Usunięto także z uniwersytetów wydziały teologiczne, a wydziały lekarskie

⁴ J. Connelly, *Zniewolony uniwersytet. Sowietyzacja szkolnictwa wyższego w Niemczech Wschodnich, Czechach i Polsce 1945-1956*, przekład W. Rodkiewicz, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2014, s. 99.

i farmaceutyczne przekształcono w odrębne uczelnie medyczne podporządkowane ministerstwu zdrowia. Dowartościowaniu za to uległy uczelnie techniczne i ekonomiczne. W następnej kolejności pozbawiono prawa do nauczania niepokorną, czy nawet choćby ideologicznie „niepewną” kadre uniwersytecką. Droga ta wiodła nie tylko poprzez odsunięcie od dydaktyki, ale także przez nakłanianie jej na różne sposoby do emigracji. Nowe porządki na uczelniach mieli zaś wprowadzić studenci pochodzenia robotniczego i chłopskiego, którym ułatwiano przyjęcie na studia i uzupełnienie niedostatków z dotychczasowej edukacji. „Uniwersytety w coraz większym stopniu stawały się jedynie instytucjami nauczającymi, ponieważ badania naukowe, zgodnie z wzorem sowieckim, zostały przesunięte do akademii nauk”⁵. Dla nowych władz kluczowe znaczenie przy propagowaniu ideologii marksistowskiej miały trzy kierunki studiów – filozofia, prawo i historia. I na nich też nowa władza skoncentrowała działania administracyjne zmierzające do opanowania katedr uniwersyteckich.

Przedwojenni filozofowie początkowo nie dostrzegali celu zaprowadzanych zmian. Zachowali często bezpodstawne przekonanie, że zmiany te mogą być korzystne dla nauki polskiej. Tymczasem czekało ich ogromne rozczarowanie. Andrzej Walicki trafnie opisał charakter dokonujących się zmian prezentując swoje zdanie na temat „Myśli Filozoficznej”, jedyne go czasopisma dla filozofów powstałego po IKNP: „to zły kwartalnik, ściśle, nawet zewnętrznie wzorowany na »Woprosach filozofii«. Nie ratują go ściśle informacyjne niedobitki »szkoły lwowsko-warszawskiej«. Trzeba zresztą przyznać, że na razie »Woprosy« są tylko nieosią-

⁵ Tamże, s. 14.

gniętym ideałem i »Myśl« stoi jeszcze na odrobinę wyższym od nich poziomie. (...) Najciekawsze jest sprawozdanie z obrad podsekcji filozofii przed Kongresem Nauki – zwłaszcza to, co mówił Ajdukiewicz i Kokoszyńska. Ci ludzie dotąd nie rozumieli, że »materializm« nie ma nic wspólnego z definicją Engelsa, lecz wyznaczają go czynniki narodowości, czasu i przyznanej już przedtem wielkości. Nie rozumieją, że Łomonosow był »materialistą« (choć całe życie pluł na materializm), bo był Rosjaninem, że Śniadecki był »materialistą«, bo umarł 100 z ogonkiem lat temu, że Mickiewicz był »materialistą«, ponieważ był wielkim poetą, a Tolstoj tylko dlatego nie jest ani filozofem, ani »materialistą« bo Lenin napisał o nim rozsądny artykuł. Gdyby nie Lenin, nauka radziecka znalazłaby u niego sporo pokrzepiających sentencji w rodzaju, iż Zachód zgnił, a od niedawnego pańszczyźnianego Fied’ki można nauczyć się więcej niż od wszystkich myślicieli i ludzi nauki”⁶.

W powojennych realiach nie było także miejsca na etykę, bo sami sprawcy przemian musieliby wykazać niemoralny charakter stosowanych przez siebie metod przejęcia i utrzymania się przy władzy. Prace z zakresu etyki, jakie w tym okresie powstawały, miały więc głównie charakter opisowy lub apologetyczny wobec dokonujących się przemian. Z tej racji naukowa aktywność przedwojennych kadr filozoficznych została drastycznie ograniczona. Sami marksiści nie pozostawiali w tej sprawie żadnych złudzeń: „sytuacji dopóty nie będzie można uznać za zadawalającą, dopóki filozofia uniwersytecka całkowicie nie pokona swego zacofania i nie przybierze bojowego, konsekwentnie marksistowskiego obli-

⁶ A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1993, s. 54-55.

cza”⁷. Ten sam autor jednoznacznie negatywnie scharakteryzował także sytuację w ówczesnej polskiej etyce pisząc: „właśnie etykę polską przygniata brzemień konserwatyzmu i skostnienia, stać się zaś nauką może ona tylko wtedy, gdy przyswoi sobie światopogląd i metodę materializmu dialektycznego”⁸. Co istotne, sami marksiści nie bardzo wiedzieli, jaką drogą prowadzić rozważania natury moralnej, co wynikało z braku możliwości odniesienia do dzieł klasyków marksizmu, którzy w zasadzie w ogóle tymi problemami się nie zajmowali. Zwolennicy nowych porządków dostrzegali tylko potrzebę włączenia się do walki ideologicznej w nauce. „Trzeba wychować nową, młodą kadrę etyczną. Będzie ona uprawiała etykę w świetle teorii marksistowskiej, w płodnym kontakcie z nauką radziecką. Dzięki temu zostanie przerzucony pomost między etyką a życiem. Etyka marksistowska zaś może rozwijać się tylko w związku z życiem, z rozwojem budownictwa socjalistycznego, uczestnicząc aktywnie w walce przeciw przeżytkom starej, burżuazyjnej moralności, o moralność nową komunistyczną”⁹.

Sytuacja zmieniła się dopiero po śmierci Stalina i po słynnym wystąpieniu Chruszczowa na XX zjeździe KPZR, poświęconemu kultowi jednostki. Wówczas sami marksiści dostrzegli wreszcie, do czego doprowadzić może lekceważenie oraz pomijanie rozważań etycznych w nauce. Pojawiły się wówczas koncepcje „socjalizmu z ludzką twarzą”, w którym sfera moralności odgrywać zaczęła decydującą rolę.

⁷ M. Fritzhand, *O bojowe, marksistowskie czasopismo filozoficzne*, „Nowa Kultura” 1952, nr 9, s. 11.

⁸ M. Fritzhand, *O sytuacji w etyce polskiej*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3, s. 131.

⁹ Tamże, s. 162.

Tadeusza Kotarbińskiego droga do własnej koncepcji etyki

Próbując wskazać na źródła etyki niezależnej sam Tadeusz Kotarbiński podkreślał związek tradycji etycznej z religią: „Z chwilą załamania się wiary religijnej zaczęło rzucać się w oczy, że przecież naczelne hasło etyczne w postaci miłości bliźniego jest nadal słuszne i musi być zatem inne uzasadnienie niż jawnie urojony mit religijny”¹⁰. Nie określił zatem okresu, w którym kształtowała się etyka niezależna, ale takie sformułowanie wyraźnie wskazuje na jej oświeceniowe źródła. W literaturze poświęconej rozważaniom nad historią doktryn i koncepcji etycznych często wskazuje się na francuskich encyklopedystów, jako jej inicjatorów. Filozofia francuska zaś cieszyła się w Polsce określoną renomą, a Paryż, obok Berlina i Heidelbergu, był głównym miejscem odbywania studiów zagranicznych przez Polaków. W ślad za tym pojawiło się wiele tłumaczeń klasycznych dzieł francuskiej filozofii, w tym także prac tamtejszych etyków. Nie można dziś z całkowitą pewnością stwierdzić, że Kotarbiński czytał te tłumaczenia, ale istnieje wiele analogii pomiędzy treścią jego opracowań a francuskimi autorami. Jerzy Pelc charakteryzując jego etykę zauważył, że „Wśród ideałów na jednym z pierwszych miejsc stawiał wolność, sumienia i słowa, wolność jednostki i zbiorowości. *Rozum w pełni rozkwita pod strażą wolności, wolność rozkwita w pełni pod strażą rozu-*

¹⁰ T. Kotarbiński, *Dwa studia o etyce niezależnej*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1978, s. 151.

mu”¹¹. Tylko człowiek wolny bowiem jest zdolny do oceny zarówno działania własnego, jak i postępowania innych. Można nawet wyciągnąć wniosek, że każdy autorytet paraliżuje w jakiś sposób naturalną zdolność człowieka kierowania własnym postępowaniem. A stąd, tylko człowiek wolny może być moralny, bo ponosi za siebie pełną odpowiedzialność. Przymus związany z autorytetem polega zaś tylko na dostosowywaniu własnych działań do przejętych z góry wskazań.

Dokładnie w tym samym kierunku zmierzał francuski autor jednego z pierwszych opracowań etyki niezależnej, jakie opublikowano w 1873 r. w Polsce, gdy pisał: „wolność moralna nie jest pojęciem racjonalnym, jest to przyczyna działająca, czyn żyjący, który się nam objawia przez sumienie, zanim się wyzwoli abstrakcyjnie w rozumie. Istotnie, trzeba pewnej kultury filozoficznej, żeby wyosobnić ideę przyczyny z pośród warunków i wyciągnąć z nich naukę; ale żeby się czuć samemu przyczyną i wolnością odpowiedzialną, żeby doświadczać na swojej osobie prawo i obowiązek, dosyć jest poruszenia duszy, wstrząśnienia wewnętrznych uczuć, które może się wytwarzać w najpierwotniejszym stanie ludzkości”¹². Jak już wcześniej wspomniano, nie można z tego wnioskować, że Kotarbiński znał dzieło francuskiego filozofa, ale można za to zakładać, że takie poglądy są niejako przypisane do wszystkich poszukujących naturalnych uzasadnień wskazań etycznych. Francuski filozof także szukał

¹¹ J. Pelc, *Tadeusz Kotarbiński (1886-1981)*, [w:] *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 51.

¹² Ch. Coignet, *Moralność niezależna, jej zasada i cel*, nakładem redakcji „Przeglądu Tygodniowego”, Warszawa 1873, s. 75. W cytatach zachowano pisownię oryginałów.

uzasadnień dla swej etyki niezależnej twierdząc, że człowiek jest „wolny dlatego, że jest objęty systemem sił i praw nazwanych naturą; jego cel nie jest mu dany przez naturę. Sam go sobie stawia i urzeczywistnia. Człowiek jest wolny dlatego, że jest przyczyną twórczą i siłą działającą, odpowiedzialną za cel sobie właściwy, i dlatego że poddaje temu celowi nawet żywioły natury”¹³.

W swych przekonaniach, co do natury wolności, Kotarbiński był także zbliżony do wybitnego angielskiego filozofa Bertranda Russella, który mocno angażował się w życie społeczne. Był również znany nie tylko z propagowania pacyfizmu, ale także z upowszechniania specyficznym rozumianego wolnomyślicielstwa. Nie chodziło mu jednak o samo znaczenie wolności w życiu człowieka, ale także o eliminację wszystkiego, co jej stoi na przeszkodzie. Za największą barierę dla wolności uznawał religię i politykę. Wbrew rozpowszechnionym poglądom, angielski filozof nie był zadeklarowanym apologetą ateizmu, bo uznawał, że w pewnych sytuacjach religia odgrywa pozytywne znaczenie w społeczeństwie. Niemniej, historycznie rzecz rozpatrując, często była jej największą przeszkodą. Russell nie był jednak zwolennikiem szerzenia ateizmu siłą, tak jak to miało miejsce w Rosji radzieckiej. Taka sytuacja była dla niego jeszcze większym ograniczeniem wolności, niż to kiedykolwiek uczyniła religia. Twierdził zatem: „Potrzeba nam jest nie wola wiary, ale pragnienie wykrycia prawdy, co jest rzeczą wprost przeciwną”¹⁴. Jeśli ludzkość podąży taką drogą, to uniknie nie tylko

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ B. Russell, *Szkice sceptyczne*, przekład A. Kurlandzka, HELFA, Warszawa 1996, s. 129. Myśl ta została wcześniej rozwinięta w innej książce pióra tego filozofa *Przebudowa społeczna*, Towarzystwo Wy-

samożagłady dokonanej za pomocą środków, jakich jej dostarczyła spętana nauka, ale uczyni zatem realną wizję przyszłości, w której ludzie wolni nie będą szukać sobie wrogów wśród bliźnich. Nikt bowiem nie ma prawa dyktować innym, jak mają żyć, a zatem jeśli ktoś chce wyznawać dowolną religię, to ma do tego nieskrępowane prawo, ważne by nie przeszkadzał w tym innym. Russell był zatem w tym poglądzie zbliżony do utylitarystów. Do analogicznych wniosków doszedł także sam Kotarbiński.

Obu myślicieli łączyły zatem podobne poglądy na kwestie porządku społecznego, jak też kondycji moralnej jednostek. Dla Russella wskazania natury moralnej nie były jednakże dyrektywami, bo one wymuszają tylko pozór posłuszeństwa, każą żyć ludziom nieautentycznie. Kierują ich aktywność w stronę posłuszeństwa, a nie rozwijania sfery wolności. Stąd jego ogólne wskazanie odnośnie ukierunkowania procesu wychowania młodego pokolenia odwołuje się do porzekadła znanego wszystkim: „należy uczyć dzieci zasady »żyj i daj żyć innym« w najwcześniejszych latach życia. Jeśli ludzie nie będą pragnąć rzeczy, które zdobyć można tylko kosztem nieszczęścia innych, wolność społeczeństwa nie napotka żadnych przeszkód na swej drodze”¹⁵.

Takie same przekonania podzielał Kotarbiński, gdy pisał: „Toż przecież nie potrzeba odwoływać się do Opatrzności ani do nieśmiertelności, by uznać za słuszne, jeśli się chwali męstwo, dobroć serca, prawość, godność własną, szlachetność motywacji. Każda z tych ocen jest wyrazem uczuciowości i istot dzielnych, uczciwych, istot z górnym polotem. Kto tak

dawnicze „Rój”, Warszawa 1933, której tłumaczem był uczeń Kotarbińskiego, Antoni Pański (1895-1942). Zob. tamże, s. 203.

¹⁵ Tamże, s. 153.

czuje, ten nie odczuwa potrzeby zaświatowych uzasadnień, by porwać się do obrony słabszego, by zwrócić pożyczone pieniądze, by nie pozwolić sobie na zdradę wierności małżeńskiej. Czuje on i rozumie, że tak jest dobrze i słusznie, niezależnie od tego, czy istnieje Ktoś najlepszy i Wszechpotężny, i niezależnie od tego, jak się to opłaca wobec perspektywy życia przyszłego i pozgonnego wymiaru sprawiedliwości. Oceny tego rodzaju żywe są nawet u dzieci... Łączą one porządnych ludzi o różnych ideologiach”¹⁶.

Zastanawiając się dziś, kiedy zaczęły powstawać zręby etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego, należy wskazać także na jego wcześniejsze studia nad utylityzmem, związane z przygotowywaną na ten temat rozprawą doktorską. Ten okres należy wiązać z momentem ukształtowania się koncepcji realizmu praktycznego. Działaniem moralnym nie jest więc każde działanie, ale tylko najlepsze z możliwych do dokonania w określonej sytuacji. Wymusza to podjęcie aktywności intelektualnej przez każdą jednostkę, a zatem jest swoistą próbą charakteru, bo eliminuje z działań moralnych te, które podyktowane są wygodnictwem czy też lenistwem. Dążenie do doskonałości powinno charakteryzować każdego normalnego człowieka, ale nie oznacza to bynajmniej, że doskonałym nie może być ktoś niepełnosprawny fizycznie. Jeszcze w 1934 r. Kotarbiński stwierdził, że doskonałość oznacza tylko to, co jest możliwe, „co wykonane do końca, ukończone bez niedociągnięć, zupełne. (...) Wiadomo też, że to, co już osiągnięte, w zasadzie jest możliwe, stąd znowu nader częsty surogat pędu ku szczytom w postaci naśladowania imponującego wzoru. I jeszcze to ciekawe, że zalety

¹⁶ T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] tenże, *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 142-143.

w ogóle, a cnoty pośród innych zalet rozwijają się jedna kosztem drugiej, zwłaszcza gdy która bardzo daleko zabieży. Stąd konkurencja między tendencjami do świetności specjalnych a koncepcją doskonałości integralnej, maksimum tożsamości z połączeniem optymalnie wyrobionych walorów. (...) Gdy takiemu ideałowi, podobnie jak tzw. ładnym twarzom, niedaleko do banału, standaryzacji, typowości, owe, przeciwnie, dążenia ku rekordom w cnotach poszczególnych krok już tylko dzieli od karykatury. (...) wspinała to rzecz doskonalenie zalet poszczególnych, pamiętać jeno trzeba, że nawet doskonalenie cnót pod groźbą samozaprzeczenia, nie może przekraczać umiaru”¹⁷. Zauważalne jest w tym przekonaniu odwołanie do arystotelesowskiej zasady złotego środka.

Droga, która zaprowadziła Kotarbińskiego do sformułowania własnej koncepcji etyki była więc długa, a potrzeba jej opracowania została dodatkowo wzmocniona doświadczeniami z okresu II wojny światowej. Poza ogromem cierpień i zniszczeń, wojna ta uświadomiła filozofom, że dotychczas wypracowane systemy etyczne zawiodły, ale nie dlatego, że torują drogę do zła, ale dlatego, że przez swój przeteoretyzowany charakter nie przystają do rzeczywistości, w której musi działać człowiek. W efekcie, ich wskazania zawodzą w sytuacji, gdy każde dostępne rozwiązanie wiąże się z przyczynieniem się do czyjegoś cierpienia. Największym jednak problemem dla etyki było wytłumaczenie sytuacji, w której najwięcej cierpienia świadomie zadawali doskonale wykształceni przedstawiciele narodów szczyjących się bogatą kulturą i troską o prawa człowieka. Świadomość takiego stanu rzeczy oznaczała przede wszystkim krach intelektualizmu

¹⁷ T. Kotarbiński, *Ideaty*, [w:] tenże, *Pisma etyczne*, s. 221.

etycznego. W przekonaniu Kotarbińskiego przeteoretyzowany charakter istniejących doktryn etycznych uniemożliwił zastosowanie ich zaleceń w zwykłych codziennych sytuacjach. Nowa etyka nie miała zatem mnożyć wątpliwości na temat słuszności dokonywanego wyboru związanych z porównywaniem tego, co powinno się robić, z tym, co możliwe, ale te wątpliwości radykalnie zredukować. Było to stanowisko zgodne z postulatem metodologicznego minimalizmu, który obowiązywał w szkole lwowsko-warszawskiej. „Minimalizm jest (...) filozofią »rozważnej abstynencji«, rozwiązuje jedynie zagadnienia o tyle tylko, o ile jest przekonany, że może je rozwiązać w sposób pewny. Przyjmuje więc pewne minimum, na które wszyscy się godzą”¹⁸.

Niewątpliwy wpływ na ukształtowanie się systemu etyki niezależnej Kotarbińskiego wywarł także jego nauczyciel, Kazimierz Twardowski. Nawet jeśli jego wykłady z etyki nie zostały za życia opublikowane, a Kotarbiński nie był ich słuchaczem, to jednak ich treść nie mogła być mu całkiem obca. Uczni bowiem wymieniali się doświadczeniami i przemyśleniami choćby w podtrzymywanych kontaktach. To przecież dzięki staraniom Kotarbińskiego Twardowski otrzymał godność *doktora honoris causa* Uniwersytetu Warszawskiego. Stąd taką intelektualną inspiracją niewątpliwie mogłoby być słynne zdanie zamieszczone przez Twardowskiego na marginesie jego zapisek do wykładów: „Nasze położenie: człowiek szukający etyki”¹⁹. Zatem, aby zasłużyć sobie na

¹⁸ R. Palacz, *Władysław Tatarkiewicz czyli pochwała eklektyzmu*, [w:] tenże, *Kotarbiński, Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] tenże, *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 395.

¹⁹ K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, „Etyka” 1974, nr 13, s. 225.

miano dobrego człowieka, trzeba podjąć wysiłek skierowany na doskonalenie siebie i innych.

Do podobnej konkluzji, co Twardowski, doszedł także samodzielnie Kotarbiński. Obowiązek walki z cierpieniem odgrywał bowiem zasadniczą rolę w jego systemie etyki niezależnej. Nie chodzi tu jednak o cierpienie związane z odczuwanym brakiem jakiejś pożądanej rzeczy, czy znaczącą odległością od obiektu pożądania. W tej etyce chodzi o cierpienie niekonieczne, niezawinione oraz świadomie zadawane przez innych. Kotarbiński miał zarazem świadomość tego, że cierpienia nie da się całkowicie usunąć z życia człowieka, a niekiedy ma ono nawet pozytywne znaczenie, gdy jest np. oznaką grożącego niebezpieczeństwa. Nie mógł się jednak godzić na gloryfikację cierpienia, jaką można zauważyć przynajmniej w niektórych religiach. Niewątpliwie jego niezgoda na cierpienie wynikała z inspiracji płynących także ze studiów nad utylitaryzmem. Jak bowiem zauważa Magdalena Środa: „Cierpienie jest alfą i omegą zła w utylitaryzmie i innych formach eudajmonizmu”²⁰. Nie oznacza to oczywiście przyjęcia wyłącznie utylitarystycznego punktu widzenia na zło płynące z doznawanego cierpienia, ale postulat walki z cierpieniem, bądź obowiązek jego pomniejszania, jeśli to możliwe. Oczywiście istnieje tu wiele wątpliwości, jak na przykład, brak rozstrzygnięcia, kiedy ten obowiązek się kończy, a kiedy zaczyna. Problemem jest tu bowiem zwłaszcza to, w jaki sposób jesteśmy w stanie ocenić czy ktoś rzeczywiście cierpi czy nie oraz to, jaki stopień przewidywanego własnego cierpienia może stać się uzasadnionym usprawiedli-

²⁰ M. Środa, „*Panuje ta bestia nad nami*”. *O kręgach zła w filozofii Barbary Skargi*, [w:] *Myśl Barbary Skargi. Droga osobna*, (red.), J. Mi-gasińskiego i M. Środy, IFiS PAN, Warszawa 2015, s. 140.

wieniem dla zaniechania podjęcia walki z cierpieniem cudzym. Utylitarystyczny punkt widzenia nakazywałby bowiem w pierwszej kolejności walkę z własnym cierpieniem, a dopiero potem z cierpieniem innych. Niemniej, to właśnie obowiązek walki z cierpieniem był dodatkowym motywem na rzecz kwestionowania autorytetu etyk zorientowanych religijnie, które najczęściej uznawały, że ono nie tylko jest potrzebne, ale nawet w pewien sposób doskonali innych ludzi. „Chrześcijanie widzieli w cierpieniu wartość niemal pozytywną, a na pewno mimetyczną, melioracyjną, naprawczą, odkupieńczą i edukacyjną. Cierpienie to los, który trzeba znośić, by stać się lepszym. Cierpienie przypomina nam o grzechu pierworodnym, o porządku eschatologicznym, w którym powinniśmy uczestniczyć minimalizując znaczenie doczesnego, przypomina o grzechach ciała, które powinno nam być obojętne, a nie jest. Przede wszystkim jednak przypomina o cierpieniu Jezusa, którego powinniśmy naśladować, cierpiąc lub godząc się na cierpienie”²¹. Kotarbiński nie podważał jednakże znaczenia cierpienia w religiach, on tylko nie godził się na to, aby mogło stać się podstawą moralnego działania.

System etyki niezależnej Kotarbińskiego był więc w swym założeniu demokratyczny, oparty na równości szans, czyli zakładał, że każdy jest w stanie być moralnym (być porządnym człowiekiem), i każdy zarazem jest w stanie samodzielnie ocenić to, czy inni działają moralnie. Przy takich założeniach nauka nie może spełniać roli autorytetu w kwestiach moralnych, a co więcej, jest do tego zadania zupełnie nieprzydatna. Gdyby bowiem spełniała takie zadania, to jednostki pozbawione wykształcenia, bez dostępu do wie-

²¹ Tamże.

dzy naukowej, musiałyby mieć prawo do bycia niemoralnymi. Co więcej, z uwagi na uniwersalny charakter wiedzy naukowej, wskazania etyczne w każdym miejscu i czasie musiałyby być identyczne. A skoro tak nie jest, to etyka nie może być nauką, ani nawet sztuką, bo ta przecież wymaga do swego uprawiania jakiegoś talentu, czego w dziedzinie moralności jednak nie potrzeba. Dlatego koncepcja etyki niezależnej jest naturalistyczna, ale tylko w tym sensie, że traktuje swoisty zmysł moralny, jako dyspozycję biologiczną (gatunkową) człowieka. Natura ludzka jest bowiem tym, co jest przynależne każdemu przedstawicielowi *homo sapiens*, choćby nawet nie zdawał sobie z tego sprawy.

Recepcja etyki niezależnej

Etyka niezależna, po jej rozpowszechnieniu się w naszym kraju, spotkała się na ogół z niesłuszną krytyką, ale chyba największą szkodę jej recepcji wywołała powściągliwa aprobata ze strony marksistów. Dla przykładu Henryk Jankowski w swym krytycznym opracowaniu podkreślił również humanistyczny sens etyki niezależnej, która sama z siebie jest nie tylko rzeczniczką tolerancji światopoglądowej, ale także walczy z przejawami „nietolerancji etyki katolickiej”²², której przedstawiciele, w jego przekonaniu, niekiedy uzurpują sobie prawo do wyłączności, czyli z góry uznają, że jedyna prawdziwa moralność to ta, propagowana przez instytucje kościoła. Takie stanowisko, przy posiadaniu monopolu wydawniczego, utrwaliło dość powierzchowny wizerunek etyki niezależnej Kotarbińskiego, jako niemalże sprzymierzeńca marksistów w kreowaniu tzw. świadomości socjalistycznej.

²² H. Jankowski, *Szkice z etyki*, PZWS, Warszawa 1976, s. 176.

Nie jest jednak celem poniższego opracowania przytaczanie stanowisk krytycznych względem tej etyki, jakich nie brakowało zarówno wśród przedstawicieli kościoła katolickiego w Polsce, jak również wśród marksistów. Dla zrealizowania celu postawionego przed artykułem należy skoncentrować się na tych opiniach na temat etyki niezależnej, które eksponowały jej uniwersalny charakter, a więc także zasadniczą niesprzeczność z religią.

Tadeusz Kotarbiński bowiem nie był jedynym filozofem, który odwoływał się do mądrości przy próbie uzasadnienia etyki. Nie mniej znanym polskim filozofem, który w identyczny sposób postrzegał zadanie filozofii był przecież dominikanin Józef Maria Bocheński (1902-1995). Naczelnym hasłem jego etyki wojskowej było: „Nie bądź głupi, nie daj się zabić”, co uzupełnił wskazaniem: „Mądrość podejmuje to wyzwanie”²³. A zatem inspiracje religijne także mogą doprowadzić do zbliżonych wniosków, jak i ateistyczne.

Polemiki wokół etyki niezależnej toczony w kraju nie miały większego oddziaływania na stanowisko zajmowane przez filozofów emigracyjnych. Wykazali oni wyraźną powściągliwość w krytykowaniu Tadeusza Kotarbińskiego, choć i tam oczywiście nie brakowało głosów krytycznych wobec postawy przyjmowanej przez tego filozofa, któremu zarzucano zwłaszcza zbyt dużą uległość wobec władz komunistycznych. Pierwszym filozofem emigracyjnym, który wypowiedział się na temat etyki niezależnej był Zbigniew Jordan, który w paryskiej „Kulturze” dokonał oceny zarówno całej serii wydawniczej Biblioteki czasopisma „Po prostu”, jak i wydanego w jej ramach tomiku „Sprawy sumienia”, w któ-

²³ J. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, [w:] tenże, *Etyka*, Philed, Kraków 1995, s. 228.

rym właśnie ukazało się pierwsze opracowanie na temat etyki niezależnej. Jordan stwierdził również: „Broszurki tego typu mogą spełnić doniosłą rolę w kształtowaniu i ewolucji opinii publicznej, a w rzeczywistości polskiej stanowią nowość. Zamiast broszur propagandowych minionego okresu, powtarzających z uporem utarte formułki, czytelnik otrzymuje do ręki broszurę, w której nikogo się nie agituje i do niczego nie namawia, natomiast rozważa się i dyskutuje sprawy budzące szerokie i żywe zainteresowanie”²⁴.

Zbigniew Jordan nie emocjonował się zatem próbą Kotarbińskiego zbudowania nowej koncepcji etyki. Potraktował ją raczej jako kolejną próbę tego typu podjętą w dziejach filozofii. „Etyka niezależna to etyka niezależna od religii, również niezależna od ideologii lub filozoficznego światopoglądu. Jakkolwiek bowiem rzeczy się mają w strukturze bytu i w świecie stworzonym przez człowieka, głos sumienia nie zmienia swych nakazów i zakazów. Ono jest również źródłem wiedzy o tym, co złe i dobre. Albowiem budujemy etykę niezależną, której zasadnicze zręby, normy i problemy Kotarbiński zarysowuje, wsłuchując się w głos sumienia, a jego nalegań nic innego zastąpić nie jest w stanie”²⁵. Taka ocena wydaje się trafniejszą, od głosów zacietrzewionych polemistów krajowych, u których ładunek emocjonalny przeważał nad stroną merytoryczną.

Na recenzję Jordana odpowiedział sam Kotarbiński, ale nie znając ówczesnego adresu autora recenzji skierował swój list na ręce redaktora naczelnego paryskiej „Kultury”, Jerzego Giedroycia. Poza wyrazami wdzięczności za ciepłą recen-

²⁴ Z. Jordan, *Biblioteczka „Po prostu”*, „Kultura (Paryż)” 1957, nr 3 (113), s. 135.

²⁵ Tamże, s. 136.

zję pisał jakby w formie usprawiedliwienia: „I memento zarazem: coś woła we mnie, żebyś nie zawiódł w przyszłości. A przecież los każe mi ciągle stąpać po przełęczach, czy raczej ... [jedno słowo nieczytelne – S.K.] i tak łatwo zachwiać się i zsunąć na zbocze, prawe czy lewe... Tak bardzo trudno chodzić po krawędziach, działać skutecznie i zarazem, żeby było *fair play*, istnieć z sensem”²⁶.

Także wśród polskich filozofów związanych z ośrodkami katolickimi nie brakowało trzeźwych głosów. Również i oni zauważali, że autorytet wpływa na podejmowanie decyzji, wyręczając zarazem jednostkę poprzez sformułowane odgórnie, a więc zawczasu, nakazy i zakazy. Słabość takiego podejścia podkreślał przede wszystkim Andrzej Grzegorzcyk, którego przecież nie można zaliczyć do grona marksistów a nawet materialistów. Analizując pierwsze wystąpienia Tadeusza Kotarbińskiego w sprawie etyki niezależnej pisał: „Żaden zakaz czy potępienie nie ma bowiem wielkiego znaczenia, o ile zwalczanemu stylowi życia nie przeciwstawi się pozytywnego ideału należycie rozwijającej się miłości”²⁷. Wskazania autorytetu wedle Grzegorzcyka nie zmuszają do podejmowania decyzji własnych, bo cały sens działania polega na odniesieniu sytuacji do wzorca: „Poza tym oczywistość nakazu płynącego z czyjegoś sformułowania jest oczywistością typu spostrzeżeniowego. Nie wymaga analizy intelektualnej, wystarcza dyskursywne myślenie, ażeby zauwa-

²⁶ Jerzy Giedroyc – Czesław Miłosz: *Listy 1952-1963*, Wydawnictwo Czytelnik 2008, s. 455-456.

²⁷ A. Grzegorzcyk, *Etyka niezależna – etyka sumienia*, [w:] tenże, *Schematy i człowiek*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963, s. 148.

żyć, że z przyjętego ogólnego prawa wynika taka to a taka konkretna wskazówka postępowania”²⁸.

Tradycyjna etyka zorientowana religijnie, wedle Grzegorzki, opiera się na dedukcji, a zatem nie zmusza do dokonywania własnych wyborów, ale jest swego rodzaju pójściem na „łatwiznę”. Twierdził wówczas wręcz, że taka etyka nie jest autentyczna, bo czyni z człowieka realizatora już istniejącego programu. W efekcie trafnym staje się zarzut, że osoby ukształtowane w duchu religijnym nie dokonują autentycznych wyborów, za które mogliby ponosić pełną odpowiedzialność. Autor ten wyprowadza jednak interesującą konkluzję – otóż etyka religijna powinna być także etyką niezależną, gdyż właśnie sumienie odgrywa w niej rolę autorytetu. Wyraża nawet bardzo radykalny pogląd: „Za upośledzonego moralnie uważam każdego, kto postępuje nie wedle własnego odczucia moralnego, ale według cudzych wskazówek lub wyspekulowanych, a nie odczuty bezpośrednio norm. (...) Natomiast wydaje mi się, że moralność większości ludzi wierzących w Polsce jest w dużym stopniu moralnością zależną, płynącą nie z własnego przeżycia sumienia, ale z poczucia autorytetu”²⁹. Zdaniem autora, wynika to z powierzchownego przyjmowania religii, a taka postawa dominuje wśród wierzących. Nie jest też prawdą jakoby do postępowania autentycznie moralnego trzeba posiadać jakąś specjalistyczną wiedzę, np. filozoficzną. Grzegorzki sądził, że wystarczy do tego zwykła orientacja w świecie, a zatem moralnym człowiek nie jest dzięki wykształceniu, ale dzięki wrażliwości sumienia. A zatem w kwestiach moralnych istnieje możliwość niekonfliktowego funkcjonowania zarówno

²⁸ Tamże, s. 149.

²⁹ Tamże, s. 152.

osób wierzących i ateistów. Wrażliwość sumienia nie jest przywilejem osób wierzących, ale powinna być cechą każdego człowieka. Można z tego wnioskować nawet to, że bycie moralnym wyłącznie ze strachu przed piekłem lub w trosce o własne zbawienie, skłania do posłuszeństwa autorytetom. A przecież nie o to chodzi, a tylko o stosowanie się do tego, co sugeruje nam własne sumienie. Ono za nas nie podejmuje decyzji ani nas nie usprawiedliwia z dokonanych występów, jest bowiem instancją zrodzoną z pierwotnego dla każdego odczucia dobra i zła.

Z perspektywy dominującej oceny tamtego okresu, wystąpienie Grzegorzcyka było odważne z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, nie wpisywał się w głosy potępienia innych katolickich filozofów, upatrujących niejako z góry w etyce niezależnej wystąpienia przeciwko tradycji religijnej. Po drugie zaś, sformułował tezę niemal obrazoburczą, że każda autentyczna etyka musi być niezależna. Jak się wydaje, Grzegorzcyk najtrafniej odebrał przesłanie etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego.

W gronie krytyków, a nawet szyderców naśmiewających się z etyki niezależnej Kotarbińskiego nie brakło znanych postaci. Dla przykładu Stefan Kisielewski tak pisał o twórcy etyki niezależnej: „Byłem nawet kiedyś jego słuchaczem. Zawsze postępowy, ale taki ateista postępowy, typu dawnych »Argumentów«, czy coś w tym rodzaju. Wielokrotnie go wyśmiewałem po wojnie. Nawet w moich felietonach jest, że kiedy profesor Kotarbiński mówi, że nie ma żadnego Boga, to dlaczego działać moralnie... To już Dostojewski mówił, że jeżeli nie ma Pana Boga, to wszystko wolno. A Kotarbiński zawsze pisał, że serce mu dyktuje... więc ja pytałem: »Co to jest serce«? To taki mięsień, który tłoczy

krewni. Dlaczego ma dyktować ... materialistycznie?"³⁰. W innym ze swoich felietonów Kisielewski napisał również: „Profesor powiada, że religia to pozarozumowe urojenie, wobec czego etyka religijna zbudowana jest na lodzie. Ale ta etyka jest ważkim FAKTEM SPOŁECZNYM – ów lód okazał się dość mocny i dźwiga na sobie od kilku tysięcy lat, wcale maszynową społeczną budowlę. Profesor twierdzi, że Pan Bóg nie wręczył Mojżeszowi na górze Synaj dekalogu, że to jest zmyśnione. Ale z tej zmyślonej przyczyny powstały bardzo konkretne skutki społeczne (dowód na pozaracjonalność ludzkiego świata?)”³¹. Tego typu wypowiedzi każą sądzić, że Kisielewski albo w ogóle nie przeczytał tekstów Kotarbińskiego o etyce niezależnej, albo czytał je mając z góry przyjęte założenie o jej antyreligijnym przesłaniu. Nie był przecież w swojej opinii odosobniony.

Konkluzja

W świetle dostępnych wypowiedzi Tadeusza Kotarbińskiego trudno zatem uznać, że kwestionował znaczenie religii dla etyki. Tak naprawdę to Kotarbiński nigdy się nie odżegnywał od wskazań etyki ewangelicznej. Charakteryzując nieewolucyjne trendy w humanistyce z wielką sympatią wypowiadał się o rodzącym się wówczas personalizmie. Widać, że jego założenia były mu bliskie: „Oto każdy nowy osobnik ludzki staje od małego w obliczu odwiecznie powtarzającego się zadania: ukształtować swoją jaźń wedle stałych wzorców

³⁰ S. Kisielewski, *Abecadło Kisiela*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990, s. 48.

³¹ Tamże.

doskonalenia się. Dawniej operowano chętnie pojęciami świętości, upodobnienia się do boskiego ideału, zbawienia duszy, zasłużenia sobie na szczęśliwy żywot wieczny... Dziś ten zespół wyobrażeń i pojęć nie obowiązuje inteligenta, ale myśl zasadniczą można zachować (a są w niej walory moralne) i personalizm to czyni”³².

Kotarbiński chciał bowiem tylko „podać zarys możliwości takiego układu poglądów i dyrektyw”, którym mógłby hołdować uczciwy człowiek, który nie czuje się wewnętrznie związany z żadną religią czy ideologią. Nie oznacza to, że Kotarbiński nie dostrzegał powinowactw swych przemyśleń etycznych z innymi poglądami. Swego rodzaju paradoksem może wydawać się tutaj to, że sam odniesień dla swej etyki niezależnej doszukiwał się w chrześcijaństwie. Wallis wspomina, że „w rozmowie z Mounierem, redaktorem czasopisma grupy radykalnej inteligencji katolickiej „L’Espoir” Kotarbiński powiedział: »Jestem chrześcijaninem – ateistą« (*Je suis chretien – ateiste*)”³³.

Etyka niezależna wbrew potocznym przekonaniom nie była zatem z góry skierowana przeciwko religii, gdyż miała ambicje stać się propozycją uniwersalną, kierowaną do wszystkich ludzi niezależnie od miejsca zamieszkania i warunkowań społecznych, którym podlegali. Świadczą o tym choćby słowa samego Tadeusza Kotarbińskiego poświęcone kwestii wychowania: „dobrze będzie z kolei rozważyć prze-

³² T. Kotarbiński, *O lekceważeniu ewolucyjnego punktu widzenia w metodologii humanistyki*, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. II, *Myśli i myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 357-358.

³³ Materiały archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, Rps PTF 09, t. I, k. 15.

de wszystkim pytanie następujące: czy w ogóle jest powód dostateczny, by poszukiwać jakiejś charakterystyki swoistej wychowania moralnego w socjalizmie, czy kwestia nie sprowadza się bez reszty do postulatów obowiązujących porządnego człowieka jako takiego i do sposobów urabiania takiej postawy potrzebnych i przydatnych zawsze i wszędzie, gdzie tylko głos sumienia zgłasza swoje imperatywy, a więc niezależnie od różnic ustrojów społecznych i od takich czy innych dążeń do optymalnego ich ukształtowania”³⁴.

Tadeusz Kotarbiński starał się bowiem wypracować system etyki niezależnej, wolnej od z góry przyjętych założeń. Nie kwestionował jednak zasadności wykorzystywania w tym celu inspiracji natury religijnej. Przyjął bowiem stanowisko realizmu praktycznego, w którym tylko takie cele mogą być uznane za moralnie słuszne, które są osiągalne. Realizm praktyczny sam z siebie nie był systemem etycznym, ponieważ cele osiągalne przez człowieka mogą być równie dobre jak i niegodziwe. Zatem nigdy nie da się z góry zaplanować moralnego działania. Etyka Kotarbińskiego jest niezależną, ponieważ do stosowania się do jej wymagań nie trzeba kierować się wiedzą o charakterze naukowym, czy religijnym, wystarczy kierować się zasadniczą ideą, jaką była walka z cierpieniem w każdej postaci. Dlatego Kotarbiński propagował postawę poległego opiekuna, człowieka na którym można polegać w każdej sytuacji. Jest to cel osiągalny w praktyce wychowawczej, który można realizować w każdym miejscu i czasie.

³⁴ T. Kotarbiński, *Wychowanie moralne w programie socjalistycznym*, „Biuletyn Informacyjny Towarzystwa Kultury Moralnej” 1964, nr 11, s. 4.

Niewytłumaczalnym natomiast pozostaje fakt, że etyka niezależna była w Polsce popularna tylko do momentu upadku realnego socjalizmu. To właśnie jest zastanawiające dla czego wśród tylu uczniów Kotarbińskiego, nie znalazł się choćby jeden kontynuator. Warto więc zastanawiać się dla czego jego propozycja przestała być atrakcyjna dla współczesnych.

Bibliografia:

- Bocheński J., *Etyka*, Philed, Kraków 1995.
- Coignet Ch., *Moralność niezależna, jej zasada i cel*, nakładem redakcji „Przeglądu Tygodniowego”, Warszawa 1873.
- Connelly J., *Zniewolony uniwersytet. Sowietyzacja szkolnictwa wyższego w Niemczech Wschodnich, Czechach i Polsce 1945-1956*, przekład W. Rodkiewicz, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2014.
- Foucault M., *Filozofia. Historia. Polityka*, przekład D. E. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 2000.
- Fritzhand M., *O bojowe, marksistowskie czasopismo filozoficzne*, „Nowa Kultura” 1952, nr 9.
- Fritzhand M., *O sytuacji w etyce polskiej*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3.
- Grzegorzczak A., *Schematy i człowiek*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963.
- Jankowski H., *Szkice z etyki*, PZWS, Warszawa 1976.
- Jerzy Giedroyc – Czesław Miłosz: *Listy 1952-1963*, Wydawnictwo Czytelnik 2008.
- Jordan Z., *Biblioteczka „Po prostu”*, „Kultura (Paryż)” 1957, nr 3 (113).
- Kisielewski S., *Abecadło Kisiela*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990.
- Kotarbiński T., *Dwa studia o etyce niezależnej*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1978.

Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987.

Kotarbiński T., *Wybór pism*, t. II, *Myśli i myśleniu*, PWN, Warszawa 1958.

Kotarbiński T., *Wychowanie moralne w programie socjalistycznym*, „Biuletyn Informacyjny Towarzystwa Kultury Moralnej” 1964, nr 11.

Marczewski., *Uczynić wolność nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexisa de Tocqueville’a*, IFiS PAN, Warszawa 2012.

Paluchowski A., *Pigoń 1885-1968*, [w:] *Portrety uczonych polskich*, wybór A. Biernacki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.

Pelc J., *Tadeusz Kotarbiński (1886-1981)*, [w:] *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, IFiS PAN, Warszawa 1997.

Russell B., *Szkice sceptyczne*, przekład A. Kurlandzka, HELFA, Warszawa 1996.

Środa M., „*Panuje ta bestia nad nami*”. *O kręgach zła w filozofii Barbary Skargi*, [w:] *Myśl Barbary Skargi. Droga osobna*, (red.), J. Migasińskiego i M. Środy, IFiS PAN, Warszawa 2015.

Twardowski K., *Wykłady z etyki*, „Etyka” 1974, nr 13.

Walicki A., *Zniewolony umysł po latach*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1993.

Wallis M., Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, Rps PTF 09, t. I, k. 15.

ON SOURCES OF THE INDEPENDENT ETHICS OF TADEUSZ KOTARBIŃSKI

Tadeusz Kotarbiński claimed that issues of ethics are the most important for the whole philosophy but, at the same time, he expressed his scepticism concerning the possibilities of building scientific ethics and he questioned the point of teaching it. His idea of independent ethics is an attempt at an affirmation of a free individual, who is also exclusively responsible for making decisions related to his or her ways of living. According to Kotarbiński, every man is naturally able to make decisions of a moral character and avoiding decision-making must always be assessed negatively. In the conclusion, the author expresses a belief that the contemporary reception of the theory of independent ethics has little in common with its real content as it is only a compilation of critical opinions about it. Therefore, the theory remains a valid proposition in terms of the challenges of our times.

Keywords: Tadeusz Kotarbiński, ethics, independent ethics, practical realism, independent ethics criticism

Słowa kluczowe: Tadeusz Kotarbiński, etyka, etyka niezależna, realizm praktyczny, krytyka etyki niezależnej



APPENDIX
2015-16, TOM 3, s. 37-81
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Sławomir Piechaczek
Opole

**SAMOŚWIADOMOŚĆ A FATALIZM KONDYCJI LUDZKIEJ
W MYŚLI EMILA CIORANA**

Emil Cioran dokonuje w swych książkach gruntownej i nie-spotykanej dotąd w historii filozofii redukcji, rozbioru, demaskacji i obnażenia mechanizmów funkcjonowania stworzenia oraz wszelkich aspektów ludzkiej egzystencji. W przeciwieństwie do innych koncepcji, w których człowiek jest istotą ułomną, swoiście niepełną, jednak mającą jakąś wartość ze względu na nią samą lub ze względu na istniejącą poza nią jej własną istotę czy ocalające ją bóstwo, cechą charakterystyczną pesymizmu Ciorana jest to, iż w obliczu przemijania i śmierci ludzie nie mają żadnej wartości i nie istnieje nic, co mogłoby im w sposób nieodwołalny i trwały tę wartość nadać, w jakiś sposób ich ocalić i uzasadnić ich eg-

zystencję. W świecie rumuńskiego myśliciela wszechobecne są cierpienie i śmierć, a człowiek ze względu na swą przypadkowość i istnienie w czasie właściwie kończy się w tej samej chwili, w której się zaczyna. Jest bytem uwarunkowanym, nietożsamym z samym sobą, nie całym naraz, lecz nieustanną zmianą stojącą wobec wciąż zmieniającego się świata. Żyjąc w terażniejszości, która znika tak szybko, jakby w ogóle jej nie było, ma siebie tylko w wybiegu w przód lub wstecz i będąc czymś na kształt nierozciągniętego punktu między dwiema nicościami, nie może o sobie powiedzieć, że jest. Przechodząc od nicości tego, co już było, do nicości tego, czego jeszcze nie ma, sam jest małym zakłóceniem w strumieniu nicości, a ona jest w nim i wokół niego, jest wpisana w los, przeznaczenie, fatum, przed którym nie ma ucieczki. Będąc wyłącznie aktywnym podłożem przepływającego czasu i nie posiadając substancji, człowiek pragnie uzupełnić ten brak egzystencjalny, jest głodny bytu i istnienia, chce się w pełni urzeczywistnić, ale – jako bytowi przygodnemu i skazanemu na unicestwienie – pozostaje mu prawie wyłącznie cierpienie.

Wobec niekwestionowanej wszechwładzy tego cierpienia rumuński myśliciel dochodzi do wniosku, że życie i świat są irracjonalne, potworne i demoniczne, a niczym nieuzasadnione dolegliwości spotykające człowieka należy uznać za względy obłąkanej natury¹. Jednocześnie jednak, jako wyrodny syn tradycji chrześcijańskiej, na którą nie mógł przystać ani do końca się od niej uwolnić, stwierdza, iż cierpienie

¹ „Ból istnieje, bo życie jest irracjonalne, potworne i demoniczne, bo jest wirem, który sam siebie pochłania” E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przekład A. Dwulit, Warszawa 2008, s. 135.

może być również skutkiem grzechu metafizycznego, w rzeczywistości niezawinionego i wynikającego jedynie z faktu, że człowiek stał się właśnie człowiekiem. Zdaniem autora *Pokusy istnienia* nieczyste sumienie jest udziałem wszystkich ludzi i nie może być właściwie zrozumiane w oderwaniu od istnienia, które cierpi i przez to wciąż zadaje sobie pytanie, co tym cierpieniem odpokutowuje. Dotknięty bólem człowiek czuje się przytłoczony obawami i odpowiedzialny nie wiadomo przed kim i za co. Nie uczynił niczego złego, nie popełnił żadnej zbrodni ani nikogo nie skrzywdził, jednak mimo to dźwiga ciężar winy, którego nie potrafi pojąć. Wzburzony jak po zbrodni, pograża się w niepokoju, choć nie jest w stanie znaleźć dla niego zewnętrznej przyczyny i zazdrości wszystkim, których wina ma swój przedmiot, oparcie w pewności motywu. Wolałby rzeczywiście coś zrobić, by mieć jakieś wytłumaczenie tego niewygodnego uczucia, i postępując drogą cierpienia jako drogą do czystości, dowiedzieć się, jaką przewinę zamazuje. Nie mogąc w żaden sposób pokonać ani przekroczyć bólu, ostatecznie dochodzi do wniosku, że nieczyste sumienie i wina są skutkiem grzechu metafizycznego, polegającego na tym, iż dopuścił się zamachu na pierwotne źródła życia i jest winny nie wobec kogoś lub czegoś, lecz wobec całego istnienia. Popelniając ten grzech, pogwałcił tajemnice natury i w ten sposób oddzielił się od niej oraz zyskał świadomość, która usunęła go ze wspólnoty życia². Tak więc zarówno samo jego istnienie³,

² Por. E. Cioran, *Księga złudzeń*, przekład S. Królak, Warszawa 2004, s. 136-143.

³ „cierpiałem wiele z powodu różnych dolegliwości, ale główny powód moich udrek wiązał się z *bytem*, bytem samym, z czystym faktem istnienia” E. Cioran, *Zeszyty*, przekład I. Kania, Warszawa 2004, s. 630.

jak i świadomość tego istnienia stały się pierwszą winą i grzechem, źródłem cierpienia oraz jego istotową właściwością po wsze czasy⁴.

Chociaż człowiek jako gatunek uzyskał świadomość i oddzielił się od prajedni bytu przed niepamiętnymi wiekami, grzech jest w nim tak silnie zakorzeniony, że każdy nosi jego ślady, a co gorsza, każdy musi sam, na własną rękę dokonywać codziennego odkupienia winy zarówno pierwszych rodziców, jak i swojej. Podczas gdy zdrowie i nieświadomość biorą udział w anonimowości świata sprzed podziału, w biologicznym raju jedni, w którym zwierzęta i rośliny rodzą się, cierpią i umierają, jednak bez możliwości trzeźwego obserwowania własnego upadku, człowiek poprzez samoświadomość staje się tragicznym świadkiem swoich niedoli, powiernikiem niszczalnych komórek i narządów. Każda spotykająca go choroba jest swoistą apostazją cielesności i polega na tym, że ciało, którego obecności w zdrowiu nie odczuwa, zaczyna się buntować, emancypować i nie chce już dłużej pokornie mu służyć. Tak pojęta, jakakolwiek dolegliwość jest manią wielkości ciała, stanem natchnienia tkanki cielesnej, w trakcie którego określony narząd chce, by go zauważono i z tego też względu przestaje spełniać swe naturalne funkcje, odmawia harmonijnej współpracy z innymi organami oraz zaczyna z nimi konkurować⁵. Podczas tej walki

⁴ „tylko mając świadomość grzechu, jesteśmy naprawdę ludźmi. Bo być człowiekiem znaczy przyznawać się, pod każdą szerokością ziemi i serca, do upadku” E. Cioran, *Zmierzch myśli*, przekład A. Dwulit, Warszawa 2004, s. 118.

⁵ „Chory narząd to taki narząd, który wyzwala się od ciała i je tyraniżuje, gubi je oraz sam się gubi, i to tylko po to, by się popisać, żeby stać się gwiazdą” E. Cioran, *Ćwiartowanie*, przekład M. Falski, Warszawa 2004, s. 284.

o dominację narządy dowiadują się o sobie, uzyskują samoświadomość i oddzielają się od reszty ciała, tak iż – zdaniem rumuńskiego myśliciela – ciało całkiem chore byłoby materią, która uzyskała całkowitą samowiedzę⁶. Kiedy natomiast choć po części się usamodzielnia, natychmiast objawiają się człowiekowi, ukazują swe znaczenie i kruchość oraz jego uzależnienie od nich, zakłócając tym samym jego równowagę, wywołując w nim napięcie i konflikt i nie pozwalając mu o sobie zapomnieć⁷. Same przebudzone, budzą jego świadomość i wpędzają w coraz większą niewolę ciała, niewolę tym bardziej przerażającą, że zdaje on sobie w niej sprawę ze zniszczalności tego ciała, jego temporalnego istnienia i przemijania. W *Złym demiurgu* Cioran napisał:

ciało nie jest ani dziwne, ani mroczne, lecz tylko z n i s z
c z a l n e – aż do nieprzyzwoitości, aż do szaleństwa.
Jest nie tylko siedliskiem chorób, lecz samą chorobą,
nieuleczalną nicością, fikcją, co wyrodziła się w katastrofę⁸.

Idąc za Krzysztofem Józwiakiem, można stwierdzić, iż cała myśl Ciorana skupia się głównie na świadomości, a cielesność interesuje ją wyłącznie w takiej mierze, w jakiej jest świadomością cielesności⁹. Według rumuńskiego myśliciela

⁶ „Choroba jest stanem organicznej świadomości, zablakania się ducha pośród tkanek” E. Cioran, *Święci i Lzy*, przekład I. Kania, Warszawa 2003, s. 184.

⁷ Według Ciorana świadomość w swych początkach jest właśnie świadomością własnego ciała i organów. Por. E. Cioran, *Upadek w czas*, przekład I. Kania, Kraków 1994, s. 63.

⁸ E. Cioran, *Zły demiurg*, przekład I. Kania, Kraków 1995, s. 30-31.

⁹ Por. K. Józwiak, *Emil mroczny*, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13, s. 147.

umysł jest bez reszty zależny od ciała oraz wszystkiego, co z nim związane, działa pod jego dyktando i w żaden sposób nie da się z nim pogodzić. Zdany jest na przypadek, funkcjonuje z łaski zachodzących w komórkach procesów chemicznych i wystarczy, że we krwi wytworzy się mały skrzep, by los człowieka został natychmiast przesądzony. Nie mogąc oprzeć się wszechwładzy ciała, podpowiada człowiekowi, że jest on podmiotem, jednak wskazuje również na istnienie materii, która osadza go w świecie przyrody, tak iż będąc podmiotem, odczuwa siebie jako przedmiot i przerażony tą dwoistością, a przede wszystkim zniszczalnością pierwiastka materialnego, nie potrafi na powrót zintegrować się z życiem. Jak podkreśla Cioran, jeśli ktoś pojmuje ducha w oderwaniu od faktu kruchości i skończoności ludzkiego istnienia, prawdopodobnie nie posiada dostatecznej świadomości własnego ciała, nerwów i każdego organu z osobna, nie czuje ich, lecz płynie razem z nimi w nurcie życia codziennego. I podczas gdy ludzie nieświadomi i zadowoleni ze swojej sytuacji wynoszą na piedestał własną duchowość, ci, którzy mają jej w nadmiarze, z reguły ją odrzucają, gdyż doskonale wiedzą, jakie prawdy w związku z cielesnością jest ona w stanie im objawić¹⁰.

Ponieważ działanie i myślenie ulegają zakłóceniu lub zostają przerwane, ilekroć odczuwa się fizyczną obecność kogoś z organów, niezmaconą radość z wysiłku fizycznego i kopulacji oraz oddychania i trawienia można czerpać tylko wtedy, gdy zapomni się, że jest się istotą żywą. Świadomość własnej cielesności, czekających chorób i śmiertelności nie

¹⁰ „Tak więc nikt w głębi duszy nie jest zachwycony tym zgubnym dla życia nabytkiem, jakim jest duch” E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przekład I. Kania, Kraków 1992, s. 41.

tylko paraliżuje człowieka¹¹ i przypomina mu, że jego więź z życiem może zostać w każdej chwili przerwana, a część z planowanych projektów i tak nigdy nie zostanie zrealizowana, ale także pozbawia go dumy. Rzeczywistość ciała jest, według rumuńskiego myśliciela, jedną z najstraszniejszych i najbardziej upokarzających form rzeczywistości, możliwością rany, polem przejawiania się cierpienia i gdy lekarze osłuchują człowieka, powinni słyszeć wyłącznie marsz żałobny¹². Jak zaznacza autor *Ćwiartowania*, wszystko jest wrogiem ciała, sprzysięgło się przeciwko niemu, a ono samo to tylko nieskończona suma upadków oraz sposób dokonywania się codziennej degrengolady¹³, tak iż jedynym celem jego istnienia wydaje się uświadomienie człowiekowi, co znaczy słowo „oprawca”, każdy zaś, kto je posiada, ma prawo do tytułu potępionego¹⁴. Cioran jest przerażony cielesnością do tego stopnia, że wprost brzydzi się ciałem, czuje zgrozę na widok przyszłego trupa samego siebie oraz otaczających go ludzi i definiując istotę żywą, stwierdza, iż jest nią każdy, kto jeszcze nie cuchnie¹⁵. Jego zdaniem dla kogoś, kto kontempluje ciało, nawet cynizm jest bezradny, gdyż w przyptywach rozpaczy każda ironia cofa się i zostaje pozbawiona siły neutralizującej cierpienie i świadomość nie-

¹¹ W *Złym demiurgu* Cioran napisał: „Nagle pomyśleć, że ma się c z a s z k ę – i nie zwariować od tego!” E. Cioran, *Zły demiurg...*, dz. cyt., s. 80.

¹² Por. E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 92.

¹³ „Niestety!, które stało się materią, wcielony okrzyk – tym właśnie jest ciało ludzkie” E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, przekład A. Dwulit i M. Kowalska, Warszawa 2004, s. 72.

¹⁴ Por. E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, przekład K. Jarosz, Kraków 2006, s. 65.

¹⁵ Por. E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 119.

44 S. Piechaczek, *Samoświadomość a fatalizm kondycji ludzkiej... uchronnego*¹⁶. W jednym z fragmentów *Zarysu rozkładu* rumuński myśliciel wyznał:

Każde tchnienie życia jest jedną więcej ułomnością świata, każde uderzenie tętna potwierdza niedoskonałość bytu. Cieleśność jest przerażająca: mężczyźni, kobiety, flaki, które kwiczą w ekstazie... nie chcę mieć już nic wspólnego z tą planetą, każda chwila jest tylko kolejnym głosem wrzuconym do urny mojej rozpacz¹⁷.

Zdaniem Ciorana, zachować równowagę i spoglądać w przyszłość z ufnością można tylko wtedy, gdy nie myśli się o własnym organizmie i spotykających go dolegliwościach, natomiast ciągła i ostra świadomość posiadania ciała oraz świadomość własnej skończoności i zniszczalności są oznakami najgłębszego schorzenia życia¹⁸, budzą wśród ludzi panikę, grozę i strach. W *Złym demiurgu* Cioran napisał:

Trudno wprost uwierzyć, do jakiego stopnia strach zrosnięty jest z cielesnością; przylega do niej tak ściśle, że nieledwie stapia się z nią w jedno. (...) Jest on jedyną więzią braterską łączącą nas ze zwierzętami, choć zresztą one znają go tylko w formie naturalnej, zdrowej, by tak powiedzieć, nie mając pojęcia o tym drugim, rodzającym się bez powodu, i który możemy (...) utożsamiać bądź z jakimś procesem metafizycznym, bądź z szaleń-

¹⁶ Por. E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, przekład I. Kania, Warszawa 2009, s. 180.

¹⁷ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przekład M. Kowalska, Warszawa 2006, s. 198.

¹⁸ „Ostra świadomość posiadania ciała – tym jest brak zdrowia. Wychodzi na to, że nigdy nie byłem zdrow” E. Cioran, *O niedogodności narodzi*, przekład I. Kania, Kraków 1996, s. 146.

stwami jakiejś chemii¹⁹.

Wydaje się więc, że niepokój, ów strach rodzący się bez powodu, nie do końca nie ma swojej przyczyny, ponieważ wynika on z samego faktu bycia człowiekiem, a zatem istotą, której ciało zdradziło materię i która musi odpokutować za to złym samopoczuciem. W przeciwieństwie do nagiego, bezimiennego strachu, będącego źródłem i zasadą wszystkiego, co żyje²⁰, występuje on jako świadomość strachu, metastrach, strach drugiego stopnia lub też strach rozmyślający o samym sobie i – zdaniem Ciorana – jest strachem świeżej daty, późniejszym lub równoczesnym z pojawieniem się samoświadomości i „ja”²¹. Podczas gdy jednak strach właściwy innym organizmom wstrząsa nimi i je maltretuje, ale daje się jeszcze jakoś znieść, niepokój podszyty wszechobecną, rozproszoną i niekonkretną groźbą, skupiając się na sobie i pożerając siebie oraz swego nosiciela, z wolna paraliżuje go i unicestwia. Będąc przeciwieństwem natchnienia i twórczej inwencji oraz nieprzerwanie trzeźwiąc umysł, przy najmniejszej utracie kontroli, porywie, upojeniu się działaniem czy też spekulacją o bezwładnia i przywołuje do porządku, nie pozwalając myśli wydostać się z jej własnego, owładniętego lękiem kręgu²². W ten sposób uniemożliwia

¹⁹ E. Cioran, *Zły demiurg...*, dz. cyt., s. 35.

²⁰ „Strach czyni nas ś w i a d o m y m i – ale strach chorobliwy, nie zaś naturalny. W przeciwnym razie zwierzęta osiągałyby stopień świadomości wyższy od naszego” E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, dz. cyt., s. 63.

²¹ Por. E. Cioran, *Zły demiurg...*, dz. cyt., s. 36-37.

²² Cioran opisuje stan towarzyszący niepokojowi w następujący sposób: „Zmysły obumierają, żyły wysychają, a nasze narządy odczuwają tylko te przerwy, w których odłączają się od swoich właściwych funkcji.

człowiekowi naiwne włączenie się w codzienność i zatracenie się w niej, i chociaż początkowo sprzyja refleksji, to jednak z czasem podcina jej skrzydła i pozostawia ją w obliczu jasnej i nieodpartej świadomości nieuniknionego.

Cioran, mając na uwadze to, iż wszystko, co żyje, dygoce z lęku i zasługuje na współczucie wyłącznie z tej prostej przyczyny, że żyje i jest zagrożone, przyrównuje moment pojawienia się życia oraz samoświadomości do kosmogonicznej tragedii i uznaje atak psychiki na tkankę cielesną za swego rodzaju biologiczny skandal czy też patologię w świecie przyrody. Co więcej, jego zdaniem zalety stanu wiecznej potencjalności są tak wielkie, że aż dziwi się, iż w historii wszechświata nastąpiło przejście do bytu²³. Każda, nawet najmniej złożona forma istnienia wydaje mu się oznaką braku skromności²⁴, a pojawienie się życia uznaje za czysty przypadek, przelotne szaleństwo, anomalie, wybryk i zgubną zachciankę pierwiastków²⁵. Ponieważ jako zjawisko odrębne od świata materii na niczym się ono nie opiera, jest improwizacją, przygodą i próbą, kruche i niestałe, wydaje się rumuń-

Wszystko staje się mdłe: jedzenie i sen. Materia traci zapach, a marzenia tracą tajemnicę” E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 85.

²³ „Istnienie jest dewiacją tak oczywistą, że cieszy się z tej przyczyny prestiżem wymarzonego kalectwa” E. Cioran, *Wyznania i anatemy...*, dz. cyt., s. 78.

²⁴ „Tylko roślina bliska jest »mądrości«; zwierzę jest do niej niezdolne. Jeszcze mniej człowiek... Natura powinna była ograniczyć się do królestwa roślin, zamiast dyskredytować się swym upodobaniem do udziwnień” tamże, s. 79.

²⁵ „Życie to bunt w trzewiach materii nieorganicznej, tragiczny zryw inercji; życie to drobina ożywionej i (...) zrujnowanej przez ból materii” E. Cioran, *Upadek w czas...*, dz. cyt., s. 64.

skiemu myślicielowi czymś wyciętym z rzeczywistości²⁶ i wzbudzającym dreszcz grozy. Biorąc pod uwagę dotykające je klęski, autor *Pokusy istnienia* stwierdza, że nie powinno być się ono wysilać na przekroczenie stanu roślinnego, gdyż wszystko, co nastąpiło potem, jest w swej zniszczalności i wrażliwości na cierpienie przerażające i ohydne, tak iż królestwo zwierzęce jest zdradą wobec roślinnego, a roślinne – wobec mineralnego. W jednym z fragmentów *Zeszytów* Cioran zanotował:

Zdarzyło mi się litować nawet nad kawałkiem metalu, nad byle czym, do tego stopnia wszystko, co istnieje, wydaje mi się opuszczone, nieszczęśliwe, niezrozumiane. Cierpi może nawet granit. Cierpi wszystko, co ma formę, co jest oddzielone od chaosu, by podążać drogą własnego przeznaczenia²⁷.

Według autora *Zmierzchu myśli* w najlepszym przypadku wszechświat mógł zniknąć, nie wiedząc nic o sobie, jednak oprócz samego życia wydał z siebie również właściwego człowiekowi ducha, którego pojawienia się nic nie zapowiadało i który w odróżnieniu od świata natury wiąże się wyłącznie z przekleństwem i bólem²⁸. Symboliczne wygnanie

²⁶ „Przestalibyśmy istnieć, gdybyśmy wiedzieli, jak bardzo jesteśmy nierzezczywiści” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 55.

²⁷ Tamże, s. 240.

²⁸ „Nic nie wskazywało na to, że mechanizmy natury doprowadzą do powstania zwierzęcia, które wyniesie się ponad materię. Goryl, który traci sierść i zastępuje ją ideałami, goryl w rękawiczkach, wytwórca bogów (...) – jakże natura musiała cierpieć, i nadal będzie cierpiała, wobec takiego upadku!” E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 125; „W planie Stworzenia duch nie był uwzględniony” E. Cioran, *Święci i lzy...*, dz. cyt., s. 164.

Adama z raju było właśnie początkiem substancjalizacji „ja” człowieka i jego wyjściem ze stanu nieświadomości. Przed nim natura wzrastała w obojętności, on sam zaś był jej częścią i pogrążony bez reszty w cielesności oraz wiecznym „tu i teraz” tkwił w pierwotnym stanie szczęśliwości, nie stanowiąc różnicującego, indywidualnego naddatku. Historia zerwania owocu z Drzewa Poznania ukazuje moment, w którym nastąpiło rozbitcie prajedni bytu, a człowiek zaczął posługiwać się rozumem i jako istota świadoma własnego istnienia mógł powiedzieć, że jest²⁹. W ten sposób opuścił szczebel, który zrównywał go z naturą, i podczas gdy wcześniej był tylko bytem pośród innych bytów, wraz z uzyskaniem świadomości stał się zarazem czymś więcej i czymś mniej niż byt. Dawniej, dzięki brakowi świadomości, należały do niego wszystkie dobrodziejstwa natury, jednak po wyjściu ze stanu rajskiego okazało się, że gdziekolwiek pójdzie i cokolwiek zrobi, nie może spotkać niczego gorszego niż on sam i, co najważniejsze, nie jest w stanie uwolnić się od siebie inaczej, niż kładąc kres własnemu istnieniu.

Jak podkreśla rumuński myśliciel, pojawienie się ducha i świadomości było sprzeczne z założeniami życia³⁰, raz na zawsze zmieniło wszelkie możliwe sensory w niebie i na ziemi, jak również pozbawiło człowieka prostoty i niewinności – nie było czymś normalnym i naturalnym, tak samo jak człowiek nie jest i nie czuje się czymś normalnym i natural-

²⁹ Cioran napisał o człowieku: „Zamiast urządzić się w naturze, upadł. A jakie dobro utracił? Ekstazę życia, którą zastąpił *świadomością* życia” E. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 259.

³⁰ „Albowiem duch jest owocem schorzenia życia, podobnie jak człowiek jest tylko chorującym zwierzęciem. Istnienie ducha to anomalia życia” E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 82.

nym³¹. Mając to na uwadze, Cioran wysuwa pod adresem istoty ludzkiej cały szereg negatywnych określeń: ten, który jest „odpadkiem natury”³²; „zarażoną materią”³³; „ostatnim wybrykiem, na jaki pozwoliła sobie natura”³⁴; „przypadkiem do kwadratu”³⁵; „zwycięstwem szczególności, kaprysem, istotą zbaczającą w bok, zwierzęciem schizmatycznym (...), heretykiem *par excellence*, potworem przebudzonym (...), samotnością wcieloną”³⁶; „jawi się on Naturze jako epizod, dygresja, herezja, jako mąciwoda, dziwak i zbity z drogi włóczęga”; jest „obolałą materią, wyjąłym ciałem, kośćmi drażzonymi przez krzyki”; „zwierzęciem zbłąkanym”; „zwierzęciem a n o r m a l n y m, o mizernej zdolności przetrwania i samoafirmacji”; „przykładem antynatury”; „rozdwojony już u korzenia”; „pod względem psychicznym bardziej pokraczny niż dinozaur pod względem fizycznym”³⁷; „jest on aberracją, co prawda wybitną, ale jednak aberracją, herezją natury”³⁸.

Według Ciorana od początków istnienia człowieka jako gatunku nieświadomość i niewiedza są podstawą ludzkiego

³¹ „Człowiek – jakąż to nowość! »Nowość« to zaiste cudowne słowo na określenie anormalności pojawienia się człowieka, tego zjawiska tak zaskakującego i zbijającego z tropu. Istotnie, człowiek jest w naturze nowością, nowością katastrofalną” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 882.

³² E. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 259.

³³ E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 229.

³⁴ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, przekład K. Jarosz, Warszawa 2003, s. 173.

³⁵ E. Cioran, *Upadek w czas...*, dz. cyt., s. 65.

³⁶ E. Cioran, *Historia i utopia*, przekład M. Bieńczyk, Warszawa 1997, s. 69

³⁷ E. Cioran, *Upadek w czas...*, dz. cyt., s. 7-11.

³⁸ E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, przekład I. Kania, Warszawa 1999, s. 205.

świata, tworzą go i pozwalają brać za rzeczywiste to, co wcale takie nie jest. Służąc za fundament wszystkim ludzkim prawdom oraz wznosząc rusztowania codzienności, są kurtyną zasłaniającą pustkę natury złudzeniami kultury i to właśnie dzięki nim człowiek ma poglądy i upodobania, pełen entuzjazmu organizuje sobie życie, realizuje różnego rodzaju przedsięwzięcia i przepelniony nadzieją wydaje potomstwo. Jak podkreśla rumuński myśliciel, są one stanem doskonałym, w którym z powodzeniem spełnia się życie naiwne, a więc szczęśliwe, harmonijne, doznające radości istnienia, rozmiłowane w urokach świata i pełne entuzjazmu³⁹. Duch czy też samoświadomość nie są odczuwane przez nie jako jego odrębna część i stąd w przypadku człowieka naiwnego przedłużona zostaje, choć już w nieco zmienionej formie, pierwotna, rajska niepodzielność, organiczna unia ze światem i, co najważniejsze, niezdolny jest on do świadomego odczuwania tragizmu oraz czekającej go śmierci. Pełen entuzjazmu dla spraw i wydarzeń jest płodny i produktywny i dopóki odznacza się zaangażowaniem w to, co robi, dopóty wierzy, że jego działanie ma sens, gdyż inaczej każdorazowo powstrzymałby się od niego. Jednakże z chwilą, kiedy przestaje działać i z działającego przekształca się w sędziego, już nie odnajduje tego sensu. Samoświadomość, obok niego samego, pochłoniętego własnymi sprawami, stawia drugie „ja” – „ja” jego „ja” – które góruje nad nim i dla którego to, co on robi i czym jest, nie ma żadnego znaczenia i realności, tak jakby chodziło o wydarzenia dawno już zaistniałe, nieistotne i pozbawione konieczności⁴⁰. Kiedy więc

³⁹ Por. E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁰ „Życie jest niezwykle (...) *podczas*, nie *potem*. Wyszedłszy poza obręb życia i spojrzawszy na nie z zewnątrz, widzimy, że wszystko się

przytomna świadomość zawiaduje działaniem lub go zaprzestaje i jednocześnie je przenika, rozkładowi ulega zarówno sam czyn, jak i wiedza-złudzenie, na podstawie której został on przedsięwzięty, kto zaś demaskuje własne fikcje, wyrzeka się tym samym zawartych w nich bodźców do działania oraz określonego, opartego właśnie na fikcjach, projektu samego siebie i swego życia. Według autora *Zarysu rozkładu* warunkiem większości czynów jest posiadanie przez kogoś, kto się ich podejmuje, ograniczonej wizji świata i siebie – nie można nieustannie się zastanawiać, jakie będą skutki danego działania za rok, dwa lata, sto lat, w jakim celu ktoś się go podjął i czy racje, które go do tego skłoniły, były wystarczające, gdyż to sparaliżowałoby go na tyle, że natychmiast zaprzestałby wszelkiej aktywności⁴¹. Urzeczywistniać się, żyć i tworzyć można tylko w takiej mierze, w jakiej ktoś sam siebie nie zna, natomiast poznanie samego siebie, wiedza na temat własnego położenia, ocena własnych wad i zalet oraz zdolności są przyczyną zahamowań, nieudanych prób i przejawów niemocy⁴². Jak podkreśla rumuński myśliciel, nadmiar świadomości przeszkadza w każdym działaniu, tak iż rozważania na temat wszelkich czynności, a zwłaszcza tych niewymagających refleksji, są zamachem na drzemiące

załamuje, wszystko zdaje się oszukaństwem” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 636.

⁴¹ „Zdać sobie sprawę – to nie stoi po stronie życia, mieć jasność w jakiejś sprawie – jeszcze mniej. Jesteśmy, o ile nie wiemy, że jesteśmy. »Być« znaczy »mylić się«” E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 128.

⁴² „Świadomość ogarnia czyn jedynie po to, by przeszkodzić jego spełnieniu: świadomość jest nieustannym podważaniem życia, jest, być może, zgubą dla życia” E. Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty*, przekład J. M. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 68.

w człowieku instynkty, sabotowaniem ich. W jednym z fragmentów *Zeszytów* Cioran stwierdził:

Wszelka świadoma aktywność krępuje życie. Spontaniczność i przenikliwość są nie do pogodzenia. Dopelnienie każdego aktu życiowo istotnego, jeśli poddać go uwadze, dokonuje się z trudem i pozostawia odczucie niezadowolenia. Wobec zjawisk życia umysł odgrywa rolę intruza psującego zabawę. Nieświadomość jest naturalnym stanem życia; w niej właśnie jest ono u siebie, prosperuje i zaznaje błogości uspionego wzrastania. Gdy się budzi, a zwłaszcza gdy czuwa, dostaje zadyszki, dusi się i zaczyna więdnąć⁴³.

Zdaniem rumuńskiego myśliciela człowiek, krocząc w stronę ducha, zawsze uchybia życiu, gdyż nadmiernie wyostrzona świadomość oraz poznanie nie są niczym innym, jak formami profanacji⁴⁴. Podczas gdy niewielka wiedza oczarowuje i pozwala z entuzjazmem włączać się w nurt codzienności, rozległa wiedza służy jedynie demaskowaniu złudzeń i zabija życiodajne błędy. Poznanie i myślenie refleksyjne, docierając do kresu oraz czyniąc świat wytłumaczonym i spenetrowanym, są burzeniem porządku, natomiast cały urok życia i jego znośność polegają właśnie na tym, że do tego kresu się nie dochodzi⁴⁵. Niszcząc tajemnicę zawartą w istnieniu i obracając je w gruzy, stanowią swego rodzaju tamę dla zachwyty i prowadzą do tego, że rzeczywistość

⁴³ E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 107.

⁴⁴ „Nieprzyzwoitością jest oddawać się analizom, bo każda analiza to profanacja” E. Cioran, *Upadek w czas...*, dz. cyt., s. 97; „Umysł jest profanotorem *par excellence*” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁵ Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, dz. cyt., s. 240.

staje się bardziej pospolita, zwyczajna i uboga⁴⁶. Są one w swej istocie bezlitosną destrukcją, agresją, poprzez którą człowiek targa związki, rozluźnia pokrewieństwa i nadwątlą strukturę realności⁴⁷, by osiągnąć wolność, która ku jego zdziwieniu i rozpaczycy okazuje się wolnością na pustyni – cmentarzu ludzi, przedmiotów i zdarzeń. Poszerzając odstęp między rzeczywistością a człowiekiem i wyjaławiając coraz większe obszary istnienia, skazują one na brak oparcia, nie uczestnictwo, poczucie oderwania oraz wyobcowanie ze świata i społeczeństwa, czemu towarzyszy rozczarowanie, zniechęcenie i odraza do bycia. Przejawiając instynkty drapieżnika nawet w aktach poznania, chcąc wszystko wiedzieć i wszystkim rządzić, człowiek ostatecznie obraca stworzony przez siebie świat złudzeń w proch i chociaż chciałby wrócić do ogrodu pozorów, zabił w sobie szaleńca i jedyne, co mu pozostaje, to schylić głowę przed ołtarzem wielkiego Nic, gdzie króluje „wszystko bez żadnego jest”⁴⁸. Sądząc, że nikt troszczący się o równowagę i życie w harmonii ze światem nie powinien przekraczać pewnego stopnia samoświadomości i analizy⁴⁹, Cioran w *Na szczytach rozpaczycy* napisał:

Prawdziwe myślenie podobne jest demonowi, który mąci źródła życia, albo chorobie atakującej korzenie tegoż życia. Myśleć w każdym momencie, na każdym kroku stawiać przed sobą problemy zasadnicze, stale nosić w świadomości zwątpienie co do własnego przeznacze-

⁴⁶ „Odkrywając Życie – unicestwiamy życie” E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 159.

⁴⁷ Por. E. Cioran, *Zły demiurg...*, dz. cyt., s. 92.

⁴⁸ Por. E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych...*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁹ „Analizować to rozbijać; poznawać, zgłębiać, zstępować do elementów – to oddawać się dziełu destrukcji. (...) Wszelkie poznanie jest zamachem na integralność bytu” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 720.

nia, odczuwać znużenie życiem, być zmęczonym swoimi myślami i własnym istnieniem ponad wszelką wytrzymałość [...] – wszystko to znaczy być nieszczęśliwym tak bardzo, że człowiek czuje wstręt do myślenia jako takiego i zadaje sobie pytanie, czy świadomość refleksyjna to przypadkiem nie okropna plaga...⁵⁰

Ponadto podczas gdy świat wypełniony złudzeniami dostarcza wielu okazji, by nie pozostawać sam na sam ze sobą, a człowiek na każdym kroku angażuje się w zbiorowe przedsięwzięcia, zawiera nowe znajomości i nieustannie rozważa w myślach ślady pozostawione przez innych, trzeźwość spojrzenia, wyrywając go z mnogości życiowych iluzji i uświadamiając mu wszechobecną pustkę, pozostawia go w całkowitej samotności. Oprócz tego, że jako jednostka jest on istotą organicznie samotną i samotność ta nie jest czymś nabytym, lecz towarzyszy mu od urodzenia⁵¹, jego samotne serce staje naprzeciw samotnego wszechświata, gdyż do samotności, która ma wymiar indywidualny i jest stanem subiektywnego niepokoju i opuszczenia, dołącza się samotność mająca wymiar kosmiczny i wiążąca się z poczuciem, że świat jest pozbawiony jakiegokolwiek treści i znaczenia. Nie dość więc, że człowiek samotnie rodzi się, cierpi, kocha, umiera i wszystkie odczucia, które towarzyszą tym wydarzeniom i stanom, są czymś nieprzekazywalnym, zamykają go w jego własnym świecie, nakazują skupić się wyłącznie na sobie i czynią kontakty z innymi czymś daremnym – samoświadomość

⁵⁰ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 76.

⁵¹ „Przeklęta niech będzie chwila, w której życie nabierać zaczęło kształtu i zyskało jednostkowość, gdyż wtedy narodziła się samotność bycia i cierpienie pozostawania jedynie sobą, odczucie porzucenia” E. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 12.

i poznanie skazują go na jeszcze większą samotność, gdyż ukazując wszechświat jako uniwersalne nic i nigdzie, dają mu znać, iż nawet w chwilach największego cierpienia nie ma żadnego człowieka, rzeczy, zajęcia i wiedzy, w których kierunku mógłby się zwrócić w poszukiwaniu ukojenia i pociechy.

Paraliżując każde działanie, unicestwiając złudzenia, pozostawiając człowieka jego własnej samotności i tym samym stawiając go w opozycji do samego siebie i świata, wyostrzona świadomość ukazuje również, w sposób jasny i wyraźny, ludzką sytuację we wszechświecie. Ponieważ zmusza do zdania sobie sprawy z nietrwałości pierwiastka materialnego i nieustannie przypomina o cierpieniach, bezsensie i śmierci, tym razem pod jej adresem Cioran kieruje cały szereg epitetów. Postrzega ją jako największe utrapienie, otwartą ranę egzystencji, nie zadrę, lecz sztylet wbity w ciało⁵², „zawziętego wroga życia”⁵³, „koszmar natury”⁵⁴, czysty ból, „obrońcę racji nie-bytu”⁵⁵, „intruza psującego nastrój”⁵⁶, „bezustanne męczeństwo, niewyobrażalny wyczyn”⁵⁷, sumę ludzkich dolegliwości od narodzin po stan obecny⁵⁸, fatum, zagrożenie i przekleństwo. Jak podkreśla rumuński myśliciel, trzeźwa świadomość czyni człowieka zwierzęciem wiecznie niezadowolonym, zawieszonym między życiem a śmiercią i właśnie przez nią cierpi on tylko dlatego, że jest istotą ludzką, dotkniętą chorobą bycia człowiekiem. Wcale

⁵² Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, dz. cyt., s. 39.

⁵³ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 80.

⁵⁴ E. Cioran, *Święci i łzy...*, dz. cyt., s. 161.

⁵⁵ E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych...*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁶ E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁷ E. Cioran, *Wyznania i anatemy...*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁸ Por. tamże, s. 48.

nie musi kończyć na krzyżu, ponieważ za sprawą świadomości urodził się już ukrzyżowany i w każdej chwili doświadcza katastrofy, jaką jest bycie człowiekiem, oraz tego, że piekło to nie inni, lecz jego własne „ja”⁵⁹.

Uznając, że wzrost zorganizowania materii decyduje o stopniu odczuwania tragiczności życia i im więcej w kimś samoświadomości, tym więcej cierpienia i zła, Cioran dochodzi ostatecznie do wniosku, że człowiek jest nie do przyjęcia⁶⁰. Jego zdaniem kto przeżywa swoje człowieczeństwo z największą intensywnością, nigdy nie będzie zadowolony z tego, kim jest, i szybko zechce stać się czymkolwiek, tylko nie człowiekiem. Rumuński myśliciel odczuwa wstyd na myśl o byciu istotą ludzką⁶¹ i otwarcie wyznaje, że składa dymisję z człowieczeństwa⁶². Zarzuca człowiekowi, że zamiast nieświadomie rosnać i usychać, zmaga się z sensem własnego istnienia i chociaż jest wielki przez to, że potrafi rozpoznać swój dramat, będąc wolny, zazdrości nawet najgorszej niewoli natury. Między nim a życiem wytworzył się dystans, którego nie potrafi przewyciężyć, i stąd tęskni do pierwotnej nieświadomości, która była jego prawdziwą ojczyzną i którą zamienił na metafizyczne wygnanie, a więc

⁵⁹ „Bycie człowiekiem to coś tak fatalnego, że nie może się z nim mierzyć ani okropność bycia sobą, ani bycia istotą żywą” E. Cioran, *Zły demiurg...*, dz. cyt., s. 40; „»Ja« jest ofiarą, »ja« jest przeklęte” E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych...*, dz. cyt., s. 123.

⁶⁰ „byłoby może lepiej, gdyby nie istniał. (...) nie może być przewyciężony, co najwyżej można go odrzucić. *Trzeba go odrzucić*” E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, dz. cyt., s. 204.

⁶¹ „Pierwszy nasz obowiązek przy rannym wstawaniu: rumienić się za siebie” E. Cioran, *Zły demiurg...*, dz. cyt., s. 79.

⁶² „Rezygnuję ze swojego człowieczeństwa, nawet jeśli na drabinie, po której zamierzam się wspinać, będę sam, samiuteńki” E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy...*, dz. cyt., s. 78.

świadomość wraz z towarzyszącymi jej niedogodnościami istnienia. Co więcej, gdziekolwiek się znajduje, towarzyszy mu poczucie, że jest daleko od właściwego mu miejsca, wszędzie napotyka oznaki nie przynależności i bezużytecznej gry, udaje zainteresowanie czymś, co go zupełnie nie obchodzi, i nigdy nie może powiedzieć o sobie, że jest „w środku”. Zawsze przyciąga go coś, co znajduje się gdzieś indziej, ale czym jest to „gdzie indziej”, tego już nie wie⁶³.

Cioran, chcąc powrotu do przestrzeni utraconej przez pierwszych rodziców z jej nieświadomością, uważa, że człowiek powinien wymknąć się swej tożsamości – brzemieniu, które go przygniata – przekroczyć ją, wygnać się z siebie oraz żyć i umrzeć w trzeciej osobie. Ponieważ jego zdaniem lepiej być zwierzęciem niż człowiekiem, rośliną niż zwierzęciem i kamieniem niż rośliną, a zbawieniem jest wszystko to, co ogranicza władztwo i supremację świadomości, proponuje cofnięcie się do bezruchu materii nieorganicznej i doznanie ukojenia w głębi pierwiastków. Pragnie wejść do ontycznej piwnicy i przechodzić po kolei wstecz każdy szczebel, fazę stworzenia, aż sięgnie prajedni sprzed boskiego *fiat*⁶⁴, gdzie intensywność dramatycznego zjawiska, jakim jest świadomość, maleje do zera. W ten sposób, jak podkreśla Cioran, każdego dnia zmieniałby się w inną formę zwierzęcą, roślinną lub mineralną, kondycję każdego gatunku i rzeczy przeżywałby z nieświadomym i dzikim zapamiętaniem, a sen natury byłby dla niego pierwotną kołyską, szczęściem

⁶³ Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, dz. cyt., s. 23.

⁶⁴ Jak podkreśla Ireneusz Kania, Cioran chcąc zniszczyć „ja”, oprócz tego, że jest indywidualistą i subiektywistą, okazuje się również antypersonalistą. Por. I. Kania, *Nihilista pielgrzymujący*, [w:] E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, dz. cyt., s. 20.

niewiedzy i bezimienną nieodpowiedzialnością⁶⁵. W miejscu znanej tradycji filozoficznej Zachodu perspektywy progresywnej u autora *Upadku w czas* pojawia się więc perspektywa regresywna, a ludzie, zamiast przekształcać się w nadludzi i bogów, przekształcają się w insekty, które bez żadnego trudu mają to, czego człowiek nie może osiągnąć nawet za cenę największego wysiłku⁶⁶. W *Pokusie istnienia* rumuński myśliciel stwierdził:

Doznawszy bezsenności soków i krwi, paniki przenikającej byty ożywione, czyż nie powinniśmy powrócić do uśpienia i bezwiedzy najstarszej z naszych samotności? I kiedy tak przyzywa nas świat wcześniejszy od czuwania, zazdrościmy obojętności, doskonałej apopleksji mineralu, odpornej na cierpienia czyhające na żywych, wszystkich skazanych na duszę. Pewny siebie kamień nie domaga się niczego, natomiast drzewa w swym milczącym błaganu i zwierzę w rozdzierającym wezwaniu cierpią w świecie sprzed mowy. (...) my, dezerterzy słowa, pragniemy już tylko nadejścia królestwa tego, co nieodróżnicowane, mroku i upojenia sprzed rozbłysku światła⁶⁷.

Oczywiście Cioran nie ma na myśli dosłownego przekształcania się ludzi w inne formy istnienia, gdyż jego zdaniem takie cofanie się jest tak samo niemożliwe jak osiągnięcie pułapu nadczłowieka. Raczej zależy mu na formie istnienia, jak sam to określa, między byciem a niebyciem, na jakimś pośrednim rozwiązaniu, rodzaju nadświadomości czy

⁶⁵ Według Ciorana im bardziej człowiek jest samoświadomy, tym bardziej kocha naturę i pragnie powrotu do niej. Por. E. Cioran, *Święci i łzy...*, dz. cyt., s. 164.

⁶⁶ Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 282.

⁶⁷ E. Cioran, *Pokusa istnienia...*, dz. cyt., s. 157.

też mistyki witalnych źródeł, która gwarantowałyby życie poza niepokojami i udrękami, w kontakcie z wiecznością⁶⁸. Tak pojęte przekształcanie się nazywa „zawracaniem” i raczej nie sądzi, iżby wiązało się ono z całkowitym unicestwieniem samoświadomości, w przeciwieństwie do „powrotu”, który oznacza likwidację „ja”, metafizyczne oszpecenie i pozbycie się twarzy⁶⁹. Według niego żal człowieka za pozbawioną świadomości przestrzenią sprzed narodzin jest tak wielki, że wzbudza w nim właśnie chęć takiego powrotu, przejawiającą się w skłonnościach autodestrukcyjnych, z których on sam do końca nie zdaje sobie sprawy. Wyczerpując swe zasoby i niszcząc samego siebie w poszukiwaniu potęgi oraz ginąc pod ciężarem własnych osiągnięć, nieświadomie pragnie na powrót złączyć się ze światem materii nieorganicznej, a historia okazuje się drogą okrężną umożliwiającą mu to. Z jednej strony jest ona przestrzenią, która, poprzez stany negatywne i nieustanny kryzys pobudza jego świadomość, z drugiej jednak instynkt zdobywcy i badacza jest w nim tak silny, że pomagając mu, równocześnie wiedzie go na skraj przepaści, tak iż ponad jego siły jest nie ulec zatracie. Należy przy tym podkreślić, że chociaż śmierć, pozwalając odzyskać utraconą ojczyznę⁷⁰, stanowi swego rodzaju wybawienie, to jednak staje się nim dopiero z chwilą wydania ostatniego tchnienia, natomiast wcześniej żadna ludzka myśl nie jest wolna od lęku przed nią. Tak pojęta, wraz z przemijaniem, stanowi ona centralny problem samoświa-

⁶⁸ Por. E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁹ Por. E. Cioran, *Księga zhudzeń...*, dz. cyt., s. 164.

⁷⁰ „Będąc rozwojową regresją, (...) śmierć miażdży naszą tożsamość po to jedynie, by pozwolić nam lepiej do niej dotrzeć, by ją nam przywrócić” E. Cioran, *Pokusa istnienia...*, dz. cyt., s. 191.

domości i jeden z głównych problemów całej myśli Ciorana⁷¹.

Stając się istotą samoświadomą i jednostką oraz tworząc własną wizję czy też obraz rzeczywistości, człowiek zyskał status świata w świecie⁷², piętno jedyności o tyle doniosłej, że w przeciwieństwie do całego wszechświata tylko on zdaje sobie sprawę z własnego istnienia i może z pełną świadomością rozporządzać sobą oraz otaczającymi go przedmiotami. Im większe jest w nim poczucie tej jedyności, w tym większym stopniu spogląda na siebie od wewnątrz, nie jest zdolny do zakwestionowania swego bytu, a nawet uważa, że jedynym rzeczywistym, koniecznym i nieodzownym istnieniem jest jego własne – czuje się wszystkim, całością i centrum wszechrzeczy. W głębi duszy uważa się również za nieśmiertelnego i choćby miał umrzeć za chwilę, dopuszcza, rozumie i uprzytomnia sobie wszystko, tylko nie własną śmierć, nawet jeśli już ją przemyślał i się z nią pogodził. Kiedy natomiast utożsamia się z samym sobą w sposób absolutny, zachowuje się jak Bóg i jest bogiem o tyle bardziej wyjątkowym, że – w odróżnieniu od Najwyższego znanego z tradycji chrześcijańskiej – otwarty jest na wszelką niedoskonałość, obejmując w ten sposób znacznie większe obszary istnienia niż Stwórca. Jak podkreśla rumuński myśliciel, wszystko, co żyje, rozkochane jest w sobie tylko dlatego, że żyje, i jeśli jakikolwiek człowiek, zaopatrzone dodatkowo

⁷¹ Cioran powiedział o śmierci: „Koniec końców nie ma innego tematu. (...) Inne problemy nie istnieją” E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, dz. cyt., s. 28.

⁷² „Z każdą poszczególną jednostką świat zaczyna się i kończy osobno, czy to będzie Szekspir, czy byle prostak. Bo każde życie każdej jednostki płynie w *absolucie* jej zasług lub jej nijakości” E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 207.

w świadomość tego życia, chciałby uciec przed absolutem własnego „ja”, musiałby nie być człowiekiem⁷³. Każdy sam dla siebie jest najwyższym dogmatem⁷⁴ i przepelnia go duma tak wielka, iż trudno mu ścierpieć, że istniało, istnieje i będzie istnieć cokolwiek poza nim. Z tego też względu nie może pogodzić się z myślą, że mógłby go przeżyć bodaj jeden robak, i z chęcią zostałby kosmicznym zbrodniarzem, pilnując, by zanim umrze, wcześniej zginęło wszystko wokół. Gdyby zaś miał wybierać między istnieniem swoim a istnieniem świata, rzecz jasna natychmiast odrzuciłby świat z jego urokami i prawami, nawet jeśli byłby skazany na samotny lot przez absolutną nicość⁷⁵.

Jednak mimo iż człowiek pretenduje do miana nieśmiertelnego, ku jego rozpaczy odczucia własnej konieczności, jedyności oraz wyjątkowości zostają dość szybko osłabione. Najpierw przez recepcję procesów zachodzących w ciele, takich jak choroby, które zarysowując stały horyzont ludzkiego życia, stanowią ciągle zagrożenie i w ten sposób informują, że nikt nie jest wieczny, a w dalszej kolejności przez ostrą świadomość temporalnego istnienia czy też czasu, zarówno minionego, jak i przyszłego. Według Ciorana w życiu istnienie i czas idą ramię w ramię, tworzą organiczną całość, tak iż sam człowiek jest czasem – jak wierny niewolnik musi dążyć w przód razem z czasem, ale i zostawiać cząstkę samego siebie i czasu za sobą⁷⁶. Ponieważ rozkład pierwiastka materialnego odbywa się w czasie i czas pożera oraz niszczy

⁷³ Por. tamże, s. 87.

⁷⁴ „każdy żyjący żyje tylko dlatego, że nie może być skromny”
E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 530.

⁷⁵ Por. E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy...*, dz. cyt., s. 66.

⁷⁶ Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, dz. cyt., s. 59.

wszystko na swojej drodze, żyjąc w nim i zdając sobie z tego sprawę, człowiek, będąc więźniem i ofiarą świadomości, staje się równocześnie więźniem i ofiarą czasu⁷⁷. Co więcej, odnosząc swą terażniejszość do przyszłości i przeszłości, doświadcza i obawia się śmierci, patrząc nie tylko w przód, ale również wstecz, i stąd też nie jest w stanie znaleźć bezpiecznej przystani ani w żadnym „było”, ani „będzie”.

Jak podkreśla rumuński myśliciel, śmierć ściśle przywiera do wszystkiego, co człowiek przeżył, co wypełniało jego codzienność i co pozostawiło w nim trudne do zatarcia ślady. Podczas gdy pamięć rejestruje to, co aktualne, a człowiek ma świadomość tego, że coś w danej chwili jest, istnieje, czas – likwidując i rozpraszając rzeczy, ludzi i zdarzenia – likwiduje zarazem to, co aktualne, i sprawia, iż wspomnienia, choć w umyśle w dalszym ciągu barwne i domagające się istnienia, nie odnoszą się już do żadnej rzeczywistości. Nie dając o sobie zapomnieć i rozbudzając świadomość nieustannej degradacji terażniejszości do rzędu przeszłości oraz sprowadzania rzeczy człowiekowi najdroższych do niebytu, dopadają go na każdym kroku, konfrontują z oczywistością nieodwracalnego i przypominają mu o tym, co utracił i czego już nigdy nie odzyska. Z jednej strony wszystko, będąc jedyne, przepada więc raz na zawsze, ale prowadząc do bólu i rozpacz, w jakiś sposób trwa w pamięci, z drugiej jednak, jeśli wspomnienie staje się wyblakłe lub nie ma już osób, które by daną rzecz pamiętały, traci ona znaczenie lub – o ile nie jest elementem historii – popada w całkowite zapomnie-

⁷⁷ „Czas psuje się od wewnątrz, (...) jak organizm, (...) jak wszystko, co dotknięte jest życiem. Kto mówi czas, ten mówi uszkodzenie, i to jakie uszkodzenie!” E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, dz. cyt., s. 93.

nie i nicość⁷⁸. W ten sposób nie tylko większa część przeszłych zdarzeń z życia każdego człowieka upodabnia się do siebie, zatracą kontury i przyjmuje postać czegoś na poły realnego, ale i on sam, znikając z pamięci współczesnych i potomnych, staje się tak nierzeczywisty, że równie dobrze mógłby nigdy nie istnieć. Wobec faktu, iż pewnego dnia nadejdzie kres ludzkości, nawet wiedza na temat jej osiągnięć zostanie ostatecznie pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia, zapomniana i z tego też względu będzie można powiedzieć, iż „wszystko jest niczym, w tym i świadomość niczego”⁷⁹.

Przeszłość dotyczy tego, co bezpowrotnie stracone i jako takie stało się częścią nicości⁸⁰, natomiast przyszłość jest zapowiedzią zbliżającej się straty oraz śmierci, która powoli, aczkolwiek konsekwentnie rozwija się w czasie. Już narodziny są momentem, w którym życie dochodzi do swego marksizmu i od tej chwili, aż po swój kres, jest kolonizowane przez śmierć, tak iż ludzkie przeznaczenie okazuje się tylko pewnym przebiegiem, etapami doświadczenia zasadniczego i dopełniającego się w chwili zgonu. Jak podkreśla rumuński myśliciel, idąc za Marie François Bichatem, życie nie jest więc ogółem funkcji opierających się śmierci, ale raczej ogółem funkcji, które właśnie do niej prowadzą, tym bardziej że

⁷⁸ Cioran z wielkim przejęciem zapytuje sam siebie na jednej ze stron *Zeszytów*: „Rok od śmierci mojej matki. Tak, jakby nigdy nie żyła. *Istnieje* jeszcze tylko we wspomnieniu mego brata i moim; co do reszty – zapomnienie. Czy można powiedzieć, że ktoś *żyje nadal*, skoro trwa tylko w pamięci dwóch istot kruchych i zagrożonych?” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 484.

⁷⁹ E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, dz. cyt., s. 91.

⁸⁰ „Ludzie wynaleźli przeszłość, żeby nie wymieniać z nazwy śmierci” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 877.

czasu nie można zatrzymać⁸¹. Człowiek, dotknięty jego nieodwracalnością, nieodwołalnością i nieuniknionością⁸², już od swych początków skazany jest na zatracenie i nie ma miejsca, w które mógłby uciec i się skryć, skoro ziarno rozkładu – czas – zawiera się nie gdzie indziej, tylko w nim samym. Rodząc się, zaciągnął obowiązek śmierci i cokolwiek przedsięwzię, nie może liczyć na ostateczny sukces, gdyż każda upływająca chwila jest porażką, a on sam, choć o tym nie wie, jest pobity już przed rozpoczęciem walki⁸³. Wszystkiemu, co żyje, w sposób nieuchronny pisany jest upadek⁸⁴, a ludzka egzystencja to nic więcej jak obiekt agresji przyszłości⁸⁵, nieustanne popadanie w ruinę, degrengolada i staczanie się w nicość. Fatalność ludzkiego losu, jego jednokierunkowość oraz pewność śmierci wskazują, że w odniesieniu do życia istnieje coś na kształt matematyki czy też fizyki śmierci, gdzie zawsze prawdziwe jest równanie: *życie + czas = śmierć* i gdzie proces chylenia się ku upadkowi jest oddalaniem się od istnienia poprzez nieuchronność, podobną do tej, która zrzuca z drzewa zepsuty owoc, lub gdzie po prostu panuje zasada, że istnienie zmierza ku nicości, a byt – ku

⁸¹ Por. E. Cioran, *Pokusa istnienia...*, dz. cyt., s. 190.

⁸² „Tylko gdy ogarnia nas demonizm czasu, możemy doświadczyć uczucia nieodwracalności, która narzuca nam się jako nieunikniona konieczność” E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 115.

⁸³ „Śmierć to najdziwniejsza – i jednocześnie najnaturalniejsza – odmiana fiaska, niepowodzenia, porażki. Nie ma *klapy* kompletniejszej od śmierci” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 656.

⁸⁴ „Całe życie jest zapisem upadku”; „W samo zjawisko życia wpisana jest ogromna możliwość upadku; wszystko, co żyje, jest potencjalnie – a nawet bardziej niż potencjalnie upadłe” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 101, 493.

⁸⁵ „Przyszłość czeka nas po to jedynie, by nas uśmiercić” E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 97.

niebytowi. W *Zarysie rozkładu* można znaleźć następujący fragment autorstwa Rumuńskiego myśliciela:

Rozkład zawiera się w prawach życia: bliżsi własnym prochem niż rzeczy nieożywione – swoim, giniemy wcześniej niż one i biegniemy ku naszemu przeznaczeniu pod spojrzemiami niezniszczalnych gwiazd. Lecz nawet one niszczej w świecie, który tylko nasze serca biorą na serio, by swym rozdarciem odpokutować brak ironii...⁸⁶.

Podczas gdy życie zwierząt przebiega w nieustającej teraźniejszości, nie wspominają one dotychczasowych strat i nie przewidują kolejnych, świadomość przemijania i ciągłego zagrożenia, wzbudzając w człowieku strach, sprawia, że śmierć nie jest w jego przypadku wyłącznie kwestią przeszłości i przyszłości, lecz wypełniona jest nią cała ludzka teraźniejszość. Chociaż na początku wydaje się realnością stojącą gdzieś z dala od człowieka, mającą nadejść za wiele lat i odmienną od tego, czym on jest, to jednak z czasem, gdy już odcisnie na nim swe piętno, przestaje być problemem bezosobowym i staje się czymś równoległym do życia, bezpośrednio danym, jego duchową rzeczywistością, śmiercią prywatną, osobistą. Od tej pory nie mówi on już o niej jako o bycie zewnętrznym, mającym dopiero nadejść, lecz interioryzuje ją i nadaje jej postać lęku⁸⁷, trwogi i agonii, dokonując swoistego przejścia od metafizyki do psychologii⁸⁸ i zmieniając się z widza własnego istnienia w zrozpaczonego

⁸⁶ Tamże, s. 59.

⁸⁷ „Wrażliwość na czas jest rozproszoną formą strachu” E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 58.

⁸⁸ Por. tamże, s. 73.

i bez reszty zaangażowanego uczestnika⁸⁹. Co więcej, śmierć w tak wielkim stopniu zrasta się z jego egzystencją, że ostatecznie oddycha ona za pośrednictwem tej egzystencji, przestaje być czymś autonomicznym i ontologicznie różnym od niej i istnieje tylko do tego czasu, aż bez reszty zawłaszczy życie, tak iż chociaż życie jest niczym, a śmierć wszystkim, to w oderwaniu od życia nie istnieje coś takiego jak śmierć.

Według Ciorana mieć świadomość tego, że śmierć jest wpisana w strukturę bytową człowieka i jako taka jest czymś nieuchronnym oraz że wraz z nią następuje definitywny kres ludzkiego istnienia, to nie umierać tylko raz jeden u schyłku swego życia, lecz naznaczać każdą jego chwilę perspektywą końca i piętnem agonii⁹⁰. To również zdawać sobie sprawę z tego, że śmierć, zamieszkując w ludzkim domu jako gość, zawsze w końcu zdomowi się w nim jako współlokator, ale i wróg, który będzie zmuszał do zmagania z góry skazanych na klęskę⁹¹. W tym kontekście życie nie wydaje się jedynie swoistą drogą-ku-śmierci, lecz czymś znacznie więcej – drogą-w-śmierci-ku-śmierci, gdyż każdy krok w życie jest zarazem krokiem w śmierć. W jednym z fragmentów *Na szczytach rozpacz* Cioran napisał:

⁸⁹ Według Ciorana, odczucie i myśl o śmierci są do tego stopnia Natarczywe, iż nie można sobie powiedzieć, że w tej chwili porozmyślałem o śmierci, a później zastanowię się nad innymi sprawami. Albo myśli się o niej cały czas, albo w ogóle. Za każdym razem kiedy autor *Ćwiartowania* nie myślał o śmierci, nie żył nią, miał wrażenie, że oszukuje samego siebie. Por. E. Cioran, *Les continents de l'insomnie. Entretien avec E. M. Cioran*, [w:] G. Liiceanu, *Itinéraires d'une vie: E. M. Cioran*, Paris 1995, s. 200.

⁹⁰ „każdy nosi w sobie nie tylko życie, ale i swoją śmierć. Życie to tylko długotrwała agonia” E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*..., dz. cyt., s. 75.

⁹¹ Por. tamże, s. 44-45.

Czy można mówić o śmierci, nie poznawszy agonii? Śmierć można pojąć tylko wówczas, gdy życie odczuwamy jako długotrwałą agonię, w której śmierć spleta się z życiem. (...) Wejść w śmierć nie znaczy (jak to głosi potoczne mniemanie, a w szczególności chrześcijaństwo) wydać ostatnie tchnienie i wkroczyć w krainę o innej niż życie strukturze i rzeczywistości, lecz w życiowej progresji odkrywać drogę ku śmierci i w pulsowaniu życia odnajdować jej otchłanną immanencję⁹².

Cioran, przekonany o tym, że śmierć jest stanem, który w oderwaniu od życia nie ma żadnej realności, i zarazem nie istnieje życie różne od śmierci, dokonuje klasyfikacji ludzi i dzieli ich na tych, którzy mają świadomość tego faktu, oraz tych, którzy tej świadomości nie mają⁹³. Jego zdaniem zwykły człowiek odrzuca tę świadomość, nie chce stawić jej czoła, a znamionujący ją strach przekształca w pomocnika przyszłości, który stymuluje go i zmusza do samoafirmacji poprzez ucieczkę od siebie, tak iż im większy strach, tym większa potrzeba maskowania paniki przez działanie i tym większy nałóg produkowania. Oddany aktywności, nie widzi zapowiedzi końca, nie dostrzega we własnym istnieniu niczego fatalnego, nieodwracalnego, nieuniknionego i żyje tak, jakby dysponował czasem nieskończonym i nigdy nie miał umrzeć. Zmylony niby-wiecznością życia w ruchu, nie dostrzega oraz nie akceptuje własnych granic, w związku z czym chce dokonywać wielkich rzeczy, oddając się swej próżności, ambicjom i projektom. Kwestionuje również i odrzuca z życia wszystko, co negatywne, i powoli zatraca się w jałowej rado-

⁹² Tamże, s. 52.

⁹³ Por. E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 17.

ści oraz czynnościach zastępczych, które odsuwają na daleki plan doświadczenie własnej znikomości i przemijalności. W konsekwencji sfera strachu i świadomości ulega w jego przypadku skurczeniu, a on sam, przekarmiony wrażeniami, staje się niewolnikiem własnych skłonności. I mimo że wszystkie racje stoją po stronie śmierci i nie ma argumentu, który przemawiałby za życiem, to jednak on, ciekawy swego przeznaczenia miłośnik niewiadomego, zawsze wybiera właśnie życie. Chwyta się kolejnych dni, gdyż zadanie sobie śmierci wydaje mu się czymś nazbyt logicznym i o wiele mniej atrakcyjnym niż przygoda istnienia⁹⁴. W jednej ze swoich książek Cioran napisał:

Życie bez poczucia śmierci znaczy trwać w słodkiej nieświadomości człowieka pospolitego, który zachowuje się tak, jak gdyby śmierć nie była odwieczną, niepokojącą obecnością. To jedna z największych iluzji normalnego człowieka – wiara w definitywny charakter życia i niedomyślenie się nawet tego, że życie jest więźniem śmierci⁹⁵.

Zwykły człowiek, bez reszty oddany realizacji planów, nie dostrzega, że jego własna cielesność skazuje go na zaburzenia, katastrofy i zniszczenie, a śmierć, będąc drugą stroną medalu, jest wpisana w ludzką egzystencję. Nawet jeśli dozna uczucia, że jego życie jest czymś ostatecznym, to tylko tymczasowo i zazwyczaj nie popada przez to w żadną obsesję, tak iż obce jest mu poczucie śmierci. Nie jest ona dla niego wewnętrzną, głęboką fatalnością losu czy też bytu, lecz funkcjonuje jako rzeczywistość zobiektywizowana

⁹⁴ Por. tamże, s. 16.

⁹⁵ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 53.

gdzieś na zewnątrz, w obszarze transcendentnym względem życia, będącego w konsekwencji czymś autonomicznym i jakościowo od niej różnym. Jak podkreśla Cioran, chociaż człowiek w każdej chwili jest przedmiotem trawiącej go agonii, to jednak ze wszystkich sił stara się odsunąć od siebie myśl o niej, eksterioryzuje śmierć i spycha ją gdzieś na zewnątrz jako wydarzenie, które nie dzieje się tu i teraz, lecz ma nastąpić w dalekiej przyszłości, sferze nieznanego i niespodziewanego. Ponieważ jest ona dla niego wyłącznie uciążliwą szarpaniną i wzbudza w nim zażenowanie, jakby miała się nigdy nie wydarzyć, o wiele łatwiej mu przed nią uciekać niż stwierdzić jej obecność w sobie i stąd też ima się wszelkich sztuczek, by ją wydziedziczyć i sprowadzić do faktu zgonu w rezultacie nagłego wypadku⁹⁶. Wciąż ją odkłada w imię pogoni za przyjemnościami, oddaje się kultowi młodości i dobrego wyglądu, inwestuje w postęp medycyny, poszukuje długowieczności czy nawet nieśmiertelności i na każdym kroku usuwa ją z życia, choćby poprzez rezygnację z procesji i czuwań przy zwłokach zmarłego. W ten sposób odgradza się od agonii długotrwałej na rzecz tej końcowej, poprzedzającej wstąpienie w absolutną nicość, w którą wejdzie kiedyś szybko i raptownie poprzez spadek życiowej energii⁹⁷. I podczas gdy starożytni mnisi kultywowali sztukę strząsania z siebie życia, on ostatecznie umiera tak, jak gdyby śmierć nie istniała, a więc tylko raz jeden u kresu swych dni. W rozmowie z Luisem Jorgem Jalfenem rumuński myśliciel stwierdził:

⁹⁶ Por. E. Cioran, *Pokusa istnienia...*, dz. cyt., s. 194.

⁹⁷ „jeden umiera tylko przez krótką chwilę, a drugi nigdy nie przestaje umierać...” E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, dz. cyt., s. 17.

Chodzi tu o ucieczkę przed śmiercią, odrzucanie śmierci. Im bardziej jesteśmy cywilizowani (w złym znaczeniu tego słowa), tym mocniej odrzucamy śmierć. Dla wieśniaka, dla dawnych mieszkańców tej ziemi życie i śmierć sytuowały się na tej samej płaszczyźnie. Mieszczuch natomiast odsuwa śmierć na bok, zakrywa ją. (...) chodzi o schowanie śmierci, zamaskowanie jej i zakrycie. Dlatego człowiek cywilizowany, człowiek Zachodu, czuje się nieswojo, gania tylko po lekarzach i aptekach. Według mnie mamy tu do czynienia z trwogą przed cierpieniem⁹⁸.

Według Ciorana ludzie, dla których śmierć nigdy nie była wewnętrzną obecnością i którzy spotykają ją wyłącznie na chwilę przed opuszczeniem tego świata, mają zbyt mało czasu na to, by objawiła im ona prawdy egzystencji i z tego też względu jak żyli w nieświadomości, tak też w niej umrą⁹⁹. Jego zdaniem człowiek może się pogodzić ze śmiercią, może ją również ukryć i o niej zapomnieć, jednak ceną, jaką za to zapłaci, będzie pozbawienie egzystencji jej tragicznego uroku i uszczuplenie jej o aspekty, których obecność pozwala mu powiedzieć, iż naprawdę, w pełni jest, żyje. Jak podkreśla rumuński myśliciel, ponieważ nie da się oddzielić życia od śmierci i człowiek istnieje póty, póki umiera, natomiast wcześniej i później jest niczym, stąd też pragnąć życia i żyć można jedynie, pragnąc śmierci i umierając, czy też właści-

⁹⁸ E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, dz. cyt., s. 84-85.

⁹⁹ „Tym, na co każdy, cierpliwie czy nie, czeka od zawsze, jest oczywiście śmierć. Jednakże uświadamia to sobie dopiero gdy ona przychodzi... gdy jest już za późno, aby mógł się nią nacieszyć” E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, dz. cyt., s. 133.

wiej – pragnąc agonii i umierając¹⁰⁰. Jeśli zaś ktoś zostawia śmierć za sobą, eksterioryzuje ją lub rozważa w oderwaniu od życia, traci tym samym nie tylko śmierć, ale również życie i nie może już wiarygodnie wypowiadać się o żadnym z nich.

Tylko żyjąc tak, jakby życie było dobrem, które w dając się porwać jej doświadczeniu po to, by nie stracić całości życiowych doświadczeń, czyniąc z niej fundamentalną część tego, kim i czym jest, oraz zasadę, przeciwko której i przez którą żyje, człowiek uczy się wszystkiego, co wie, a jego egzystencja przestaje być trywialna i oczywista¹⁰¹. To, co jest zapowiedzią końca, nadaje jego życiu nową jakość, charakter, kierunek, zmienia je, rozwija i sprawia, że staje się ono pełniejsze, tak iż śmierć nie okazuje się wyłącznie istotowym złem, lecz także próbą ponownej hierarchizacji rzeczywistości i możliwością nowego istnienia. Zdaniem autora *Pokusy istnienia* jako źródło głębi i tragiczności ludzkiego losu jest ona zasadą romantyzującą życie i zarysowującą jego horyzont oraz wizytówką człowieka¹⁰², a więc tym, co go definiuje, określa, ale i prowadzi. Bez niej codzienność byłaby płaska i mdła i jeśli ktoś raz poznał jej smak, niemożliwe jest, aby mógł bez niego żyć¹⁰³:

¹⁰⁰ „Pragnienia życia nie da się oddzielić od pragnienia śmierci – oto cała poezja wewnętrznych głosów” E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 193.

¹⁰¹ „Gdybym nie czuł się nieustannie (...) zdany na łaskę śmierci, nic bym nie wiedział i nie chciałbym wiedzieć nic, nie byłbym niczym i nie chciałbym być niczym” E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych...*, dz. cyt., s. 65-66.

¹⁰² „bez pragnienia śmierci człowiek nie zasługiwałby na specjalną pozycję wśród bydła” E. Cioran, *Święci i łzy...*, dz. cyt., s. 170.

¹⁰³ Por. E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 137.

Śmierć to aromat istnienia. Tylko ona nadaje smak chwilom, tylko ona pokonuje ich mdłość. Zawdzięczamy jej nieomal wszystko. Ten dług wdzięczności, jaki od czasu do czasu godzimy się jej płacić, jest czymś dodającym najwięcej otuchy na tym padole¹⁰⁴.

Podobnie więc jak w przypadku cierpienia, również śmierć może się stać, zdaniem Ciorana, środkiem i podniętą, które są w stanie przeobrazić ludzkie życie i uczynić je bardziej autentycznym, stawiającym czoła świadomości przemijania i niszczenia pierwiastka materialnego, a więc temu, co czyni je tak przerażająco wyjątkowym na tle całej przyrody. By jednak do tego doszło, człowiek nie może przeciwstawić się czy też zamykać na odczucia w jego przypadku najbardziej naturalne. Rumuński myśliciel zdaje sobie sprawę z tego, że nie byłoby mowy o przerażeniu faktem własnej śmiertelności, gdyby umieranie nie było powiązane z utratą czegoś wartościowego¹⁰⁵, i w związku z tym uznaje lęk przed śmiercią za w pełni usprawiedliwiony. Co więcej, ponieważ uważa on, iż człowiek umiera tylko żyjąc i żyje tylko umierając, życie zaś równa się lękać, stąd uznaje, że bez lęku nie ma zarówno śmierci, jak i życia. By więc prawdziwie żyć, należy nawet dążyć do tego najnaturalniejszego z ludzkich odczuć – lęku¹⁰⁶, i w pierwszej kolejności odrzucać

¹⁰⁴ E. Cioran, *Zły demiurg...*, dz. cyt., s. 97.

¹⁰⁵ „Śmierć ma sens tylko dla ludzi, którzy namiętnie kochali życie. (...) Tylko bogacze *czują* śmierć, ubodzy jej oczekują; żaden żebrak *nie* umarł. Umierają tylko posiadacze” E. Cioran, *Święci i lzy...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁰⁶ „rozumujemy przede wszystkim w lęku. (...) lęk umożliwia przenikliwe szaleństwo, niepokój myśli” E. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 268.

mądrość, gdyż wyciszając emocje i niszcząc ów lęk, odrywa ona od wszystkiego, wpędza w jałowość oraz powierzchowność w stosunku do najistotniejszych problemów i jako taka stanowi negację nie tylko śmierci, ale również życia¹⁰⁷.

Zamiast mądrości oferowanej przez anemicznych mędrców Cioran proponuje „mądrość śmierci”¹⁰⁸ i bohaterstwo w obliczu nieuniknionego, które jednak nie jest bohaterstwem podboju, lecz oporu, ponieważ wszystkie posterunki życia są już z góry stracone. Podczas gdy owa mądrość skłania do tego, by czcić życie z przyczyn, które go nie podtrzymują, i nabierać nieskończonej odrazy do śmierci, bohaterstwo nakazuje zwrócić się ku śmierci nieosłodzonej przez umysł i niełagodzonej przez myśli¹⁰⁹, patrzeć jej prosto w twarz tak, by ostatecznie, wobec jej zbrodniczej ekspansji, stać się kimś w rodzaju męczennika nicości. I nie chodzi tu o bierne godzenie się na bycie pochłanianym przez śmierć, lecz o próbę odparcia szturmowi wszelkiej negatywności umierania, o walkę życia ze śmiercią, która to walka czyni życie czymś tragicznym, gdyż zawsze wygrywa ją śmierć. Według Ciorana tylko taka walka, toczona w lęku i uniżoności, by swą dumą nie zniekształcić obrazu śmierci, oraz z pozycji przepelnionej odwagą, kiedy wszystko i tak jest już stracone,

¹⁰⁷ „Jedyna rzeczywista treść życia to treść negatywna: strach przed śmiercią. Zwalcza ją mądrość – śmierć odruchów” E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 221.

¹⁰⁸ „Unikaj mądrości, istnieje bowiem tylko jedna: mądrość śmierci. Im jesteśmy mądrzejsi, tym bardziej patrzymy na życie przez jej pryzmat” E. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 206.

¹⁰⁹ „Dopóki żyję, za nic w świecie nie wyrzekłbym się świadomości tego, że umrę; ale czekam na śmierć, bym właśnie w niej mógł zapamiętać o tym przekleństwie” E. Cioran, *Święci i tacy...*, dz. cyt., s. 169.

pozwała uczynić obsesję śmierci czymś pozytywnym¹¹⁰ i w ten sposób przemienić życie. Stąd też, jak podkreśla rumuński myśliciel, na każdym kroku należy poddawać je ostatecznym próbom, a więc temu, co je atakuje i kompromituje, a ze świadomości śmierci czy też strachu przedniszczeniem i zanikaniem uczynić coś w rodzaju natchnienia *à rebours*¹¹¹. W *Pokusie istnienia* Cioran napisał:

Nasza substancja z każdym krokiem topnieje; jednakże wszystkie nasze wysiłki winny zmierzać ku temu, by uczynić z tego topnienia środek pobudzający, zasadę skuteczności. Ci, którzy nie potrafią wykorzystać swych możliwości nie-bycia, pozostają obcy samym sobie: są marionetkami, obdarzonymi jaźnią przedmiotami uspio-nymi w neutralnym czasie, nie będącym ani trwaniem, ani wiecznością. Istnieć – to wykorzystać naszą część nierzeczywistości, to wibrować w kontakcie z pustką, która w nas jest¹¹².

O ile jednak na poziomie meta śmierć jest czymś określającym i definiującym człowieka, dodającym jego życiu głębi i autentyczności oraz pozwalającym mu zdać sobie sprawę z zajmowanego we wszechświecie miejsca, i w tym znaczeniu okazuje się czymś pozytywnym i brzemienным w sens, o tyle na poziomie bezpośredniego doświadczenia przemijania, marność i zaniku ludzkiego istnienia jest ona przerażającą degrengoladą z finałem w nicości i jako taka żadnego

¹¹⁰ „Pragnienie śmierci pali; jeśli zbyt mocno – staje się czymś pozytywnym i lepiej służy życiu od wszelkich podniet, wynalezionych przez ludzkie nadzieje” tamże, s. 171.

¹¹¹ Por. E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 289.

¹¹² E. Cioran, *Pokusa istnienia...*, dz. cyt., s. 190.

sensu nie ma¹¹³. Według Ciorana ma to związek z tym, że człowiek jest istotą nie tylko duchową, ale również cielesną, a świat natury, do którego przynależy ciało, okazuje się równie niezrównoważony, co świat ludzki¹¹⁴ i w przeciwieństwie do tego drugiego, nie zna wyrzutów sumienia. Jedyne, co można z niego wyczytać, to ślepy demonizm stawania się i niszczenia, który jest ze swej istoty czymś irracjonalnym, wyzbytym celu i jakościowego postępu. W tym bezładnym pędzie ewolucji życie jest niezależnym od człowieka, wiecznie zmieniającym się żywiołem, który nie zważa na pojedyncze manifestacje, w żaden sposób nie daje się okiełznać i rodzi formy tylko po to, by za chwilę uległy one zatruciu. Każda istota wyłania się nie wiadomo skąd, wypełnia niewielki kawałek czasu¹¹⁵, realizuje się w określony sposób jak miliardy innych, wyczerpuje przydzieloną jej przy narodzinach dozę szaleństwa, talentów i zapału, a następnie wydaje słaby krzyk i znika, nie pozostawiając po sobie śladu. Co więcej, jak podkreśla rumuński myśliciel, nie ma tu miejsca na sprawiedliwość i dobroć, wszyscy pożerają się nawzajem, a każdy byt rośnie dzięki agonii innego, tak iż królestwo natury odbiega daleko od rajskich wizji Starego Testamentu i przypomina raczej rezerwuar łez lub rzeźnię¹¹⁶.

Nie dość więc, że życie jest okrutne, jest jeszcze dodatko-

¹¹³ Należy przy tym pamiętać, że sens w myśli Ciorana to „produkt” typowo ludzki.

¹¹⁴ Por. E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 338.

¹¹⁵ „Życie jest odejmowaniem wieczności od śmierci; jednostkowość jest kryzysem nieskończoności” E. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 116.

¹¹⁶ „»Życie« to coś gorszego, niż można sobie wyobrazić: to nieustający koszmar. Wszystkie stworzenia drżą, nawet lwy. To okropne, okropne” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 192.

wo predestynowane do zatury, nosi w sobie swój przyszły uwiad, sprowadzając się ostatecznie do przypadkowego procesu, który właściwie jest bez znaczenia, gdyż żyje się tylko po to, żeby umrzeć¹¹⁷. I podczas gdy człowiek szuka znaczenia, sensu i celu, chce wierzyć, że rzeczywistość jest uporządkowania, rządzi się określonymi prawami, prowadzi gdzieś, a on sam jest częścią jakiegoś wyższego planu, śmierć, nieodwołalnie, kawałek po kawałku zawłaszczając wszystko, unieważnia i kwestionuje każde jego przedsięwzięcie oraz jego samego¹¹⁸. Wobec niej ludzie, wydarzenia, a nawet rzeczy wydają się jednym wielkim oszustwem¹¹⁹, a doznawanie czegokolwiek, dążenie i spełnienie traci jakikolwiek sens, tak iż koniec końców człowiek może o sobie powiedzieć, że na próżno rodzi się, żyje i umiera. Co więcej, podczas gdy pojęcia celu i sensu odgrywają rolę motoru historii, gdyż tylko wierząc, iż coś ma sens, człowiek jest w stanie działać, śmierć, pokazując, jak bardzo są one złudne, zmusza dodatkowo do zadania sobie jednego pytania poprzedzającego każdą aktywność i pogrążającego raz na zawsze w monotonnej i jałowej beczynności: a właściwie po co?¹²⁰ Cioran,

¹¹⁷ „jedynym celem życia jest śmierć” tamże, s. 810.

¹¹⁸ „Wszyscy chcą coś zrobić, dokonać czegoś, przetrwać w swoich dokonaniach. Tak jakby wszystko to nie miało przepaść ze szczętem! Bo i cóż mogłoby pozostać? Cóż innego może pozostać, jeśli nie nicność?” E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 112.

¹¹⁹ „Przy grobie nasuwają się takie słowa jak: gra, oszukaństwo, żarty, sen. Pewność jakiegoś szachrajstwa już na samym początku, u podstaw. Nad bramą cmentarną należałoby wypisać: »Nic nie jest tragiczne. Wszystko jest nierzeczywiste«” E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, dz. cyt., s. 69.

¹²⁰ „»Po co?« Sądzę, że w końcu kiedyś będą znalezione odpowiedzi na wszystkie pytania, z wyjątkiem tego. Ale tylko ono jest ważne” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 825.

będąc przekonany o tym, że wobec wieczności czasu, przemijania i śmierci ludzkie życie nie ma żadnego sensu¹²¹, już w swej pierwszej książce stwierdził:

To, że ja istnieję, dowodzi, że świat nie ma Sensu. Jakże bowiem można odnaleźć sens w wewnętrznym zamęciu człowieka, istoty nieskończenie dramatycznej i nieszczęśliwej, dla której wszystko koniec końców sprowadza się do nicości i dla której prawem tego świata jest cierpienie?¹²²

Tak więc według Ciorana wszystko, czego człowiek może się nauczyć, obserwując własną witalność, unieważnia go, wyrwa z mnogości iluzji, pozbawia treści finalistyczne projekcje, zaprzecza kłamstwom i nadziejom oraz pozwala poznać, że życie to stan absolutnej niepewności, coś ze swej istoty prowizorycznego i tymczasowego. W obliczu śmierci, która jest potencją stale obecną w człowieku i, co najistotniejsze, potencją, która się kiedyś zaktualizuje, gasną radości, naiwność, rozkosze, każda rzecz wydaje się przemijająca i warta śmiechu oraz pozbawiona jakiegokolwiek trwałości i wartości. Wprowadzając do życia element nicości i będąc nieodwracalną likwidacją możliwości, czyni ona sprawy człowieka przegranymi, jego samego zaś przedmiotem – jest hańbą oraz tryumfem i potwierdzeniem materii¹²³. Towarzysząc na każdym kroku świadomości, jest równocześnie jej największym dramatem, gdyż jedyne uniwersum znaczenia

¹²¹ „życie nie tylko nie ma żadnego sensu, ale i mieć go nie może” E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 153.

¹²² Tamże, s. 42.

¹²³ „nagle myśl, że wszystko to ma swój koniec w ziemi, wśród zgnilizny, zmroziła mnie. Śmierć jest niedopuszczalna. Niestosowność umierania” E. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 73.

rodzi się i umiera wraz z ludzką samoświadomością, ona jest wszystkim i gdy ustaje jej aktywność, w nicość zostaje pociągnięty cały wszechświat, nawet jeśli obiektywnie to nieprawda i nawet jeśli nic z tego świata razem z człowiekiem nie przepada¹²⁴.

Jak podkreśla rumuński myśliciel, śmierć zrodziła się już zwycięska i nie ma przeciwko sobie żadnego argumentu, jest ona najwyższą formą negatywności oraz absolutem, którego nie można się nie bać, i stąd też nie ma od niej niczego wstrętniejszego, bardziej poważnego i złowrogiego. Ponieważ nie da się o niej mówić inaczej jak o niebycie czy też nicości, Cioran ostatecznie stwierdza, że nie istnieje pozytywne określenie jej fenomenu:

Nie bardzo rozumiem, w co mianowicie można by wejść poprzez śmierć. W tej dziedzinie wszelkie stanowcze stwierdzenia wydają mi się bałamutne. Śmierć nie jest stanem, może nie jest nawet przejściem¹²⁵.

Jedynie, co człowiek jest w stanie powiedzieć w obliczu nieuchronnego, to słowa pewnego chłopca, który przypatrując się konduktowi żałobnemu, powtarzał tylko: „Tak to jest... Tak to jest...”¹²⁶ Zdaniem Ciorana niczego innego nie można już dodać. Pozostaje tylko wybór między skowytami czy też krzykiem rozpaczliwym a milczeniem.

¹²⁴ „Świat zaczyna się i kończy wraz z nami. Istnieje tylko nasza świadomość, jest wszystkim i to wszystko znika razem z nią” E. Cioran, *Wyznania i anatemy...*, dz. cyt., s. 93.

¹²⁵ E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, dz. cyt., s. 57.

¹²⁶ Tamże, s. 75.

Bibliografia:

Cioran E., *Brewiarz zwyciężonych*, przekład A. Dwulit i M. Kowalska, Warszawa 2004.

Cioran E., *Ćwiartowanie*, przekład M. Falski, Warszawa 2004.

Cioran E., *Ćwiczenia z zachwytu*, przekład J. M. Kłoczowski, Warszawa 1998.

Cioran E., *Historia i utopia*, przekład M. Bieńczyk, Warszawa 1997.

Cioran E., *Księga złudzeń*, przekład S. Królak, Warszawa 2004.

Cioran E., *Les continents de l'insomnie. Entretien avec E. M. Cioran*, [w:] G. Liiceanu, *Itinéraires d'une vie: E. M. Cioran*, Paris 1995.

Cioran E., *Na szczytach rozpacz*, przekład I. Kania, Kraków 1992.

Cioran E., *O niedogodności narodzin*, przekład I. Kania, Kraków 1996.

Cioran E., *Pokusa istnienia*, tłum. K. Jarosz, Warszawa 2003.

Cioran E., *Rozmowy z Cioranem*, przekład I. Kania, Warszawa 1999.

Cioran E., *Samotność i przeznaczenie*, przekład A. Dwulit, Warszawa 2008.

Cioran E., *Sylogizmy goryczy*, przekład I. Kania, Warszawa 2009.

Cioran E., *Święci i łzy*, przekład I. Kania, Warszawa 2003.

Cioran E., *Upadek w czas*, przekład I. Kania, Kraków 1994.

Cioran E., *Wyznania i anatemy*, przekład K. Jarosz, Kraków 2006.

Cioran E., *Zarys rozkładu*, przekład M. Kowalska, Warszawa 2006.

Cioran E., *Zeszyty*, przekład I. Kania, Warszawa 2004.

Cioran E., *Zły demiurg*, przekład I. Kania, Kraków 1995.

Cioran E., *Zmierzch myśli*, przekład A. Dwulit, Warszawa 2004.

Józwiak K., *Emil mroczny*, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13.

Wodziński C., *Światłocienie zła*, Wrocław 1998.

**SELF-AWARENESS AND THE FATALISM OF HUMAN CONDITION IN
CIORAN’S THOUGHT**

Summary: As it is stressed by Emil Cioran, suffering to which man is subjected is a result of a metaphysical sin. This sin is actually unjustified and comes from the fact that man simply became a man – he gained self-awareness, which was his first fault and sin, the source of the first suffering and a sign of the most serious disease in life. Too much self-awareness not only destroys the knowledge/illusion, the basis of human action that at the same time deprives man of sense of any activity, but also makes us realise our true place in the world and constantly reminds us of the ever-present suffering, nonsense and death. On the other hand, death annuls and questions a man and all of his enterprises, it deprives objects of their permanence and value and turns all human issues into failures. Taking all that into consideration, Cioran regards self-awareness as the greatest misfortune that can affect man, who, as such, is unacceptable and for that reason, were it possible, an immediate dismissal of humanity should take place.

Keywords: existentialism, pessimism, metaphysical sin, self-awareness, body, disease, suffering, transience, death

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, pesymizm, grzech metafizyczny, samoświadomość, ciało, choroba, cierpienie, przemijanie, śmierć



APPENDIX
2015-16, TOM 3, s. 83-102
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Paulina Kłos-Czerwińska
Uniwersytet Zielonogórski

MICHEL FOUCAULT, CZYLI ODWAŻYĆ SIĘ BYĆ WOLNYM

Jeśli mówimy o człowieku w filozofii współczesnej to Michel Foucault okazuje się być postacią, która uosabia to, co dla XX wieku w filozofii było najważniejsze. Człowiek – instytucja, obrońca praw człowieka, więcej, obrońca człowieka jako istoty, która jest wartością bez względu na przyznawane jej prawa. Foucault jako obrońca przede wszystkim tych, którzy nie mieszczą się w ramach obowiązującego systemu, ponieważ zostali przezeń zepchnięci na jego margines. Foucault jako obrońca tych, którzy nie odnajdują się we współczesnym świecie, którzy są za mało lub za bardzo ambitni, którzy są zbyt wrażliwi, lub którzy odczuwają świat na swój własny sposób, zamiast rozumieć go według przypisanych

im standardów. Foucault to człowiek, który próbuje wyzwalać ludzką wrażliwość tak, by była ona zdolna tworzyć wartości zamiast podporządkowywać się schematom odgórnie narzucanym przez media, kulturę popularną czy język. W tym sensie Michel Foucault jest prekursorem, który w swoich pracach poruszył kwestie i problemy obecne w dyskursie XX wieku, więcej, jest postacią, która swoim życiem potwierdzała to, co głosiła w swoich pismach.

Głosił natomiast w swoich pismach Foucault czasami rzeczy pozornie paradoksalne, które z tej racji, że odstawały od popularnych nurtów w filozofii, były mocno krytykowane. Jedną z jego najmocniejszych i najbardziej paradoksalnych tez była mianowicie ta, która stwierdzała, że aby uczynić ze swojego życia dzieło należy próbować jednocześnie kształtować własną osobowość (osobę) oraz, w tym samym ruchu, starać się ją wymazać. Takie podejście do podmiotu oparte było na estetycznej kategorii labiryntu, która zakładała, że nigdy do końca nie możemy być pewni własnej osoby, własnej tożsamości. Dzieje się tak z tej prostej przyczyny, że u źródeł naszej tożsamości leży nie kategoryczne utwierdzenie się w sobie i swojej prawdzie, a nieustanne kwestionowanie własnej tożsamości. Ktoś, kto nie stawia swojej tożsamości pod znakiem zapytania, a widzi ją raczej jako stabilną, niezmienną konstrukcję, nie będzie się prawidłowo rozwijał, nie będzie dojrzewał, nie będzie uczył się na swoich błędach. Natomiast by móc uczyć się na błędach trzeba niekiedy własne postępowanie zakwestionować, mieć odwagę przyznać się do pomyłki, a nie uparcie trwać przy swojej racji. Stąd nieustanne zapytywanie, jakie płynie w stronę podmiotu od strony Drugiego, od strony innej tożsamości, która, przez sam fakt, że istnieje, stawia podmiot w sytuacji zapytywania, w sytuacji ryzykownej: w sytuacji rozmowy. Rozmowa nato-

miast jest ryzykiem, ponieważ podmiot niekoniecznie musi na niej zyskać, niekoniecznie może się w niej upewnić, co do własnego statusu, może się przecież okazać, że musi odstąpić od niektórych swoich tez czy prawd. Konfrontacja z Drugim jest to więc konfrontacja z kimś, kto jest ode mnie nieskończenie odległy (jak mawia Lévinas¹), jest to również relacja z kimś kto może mnie czegoś nauczyć. Może mnie nauczyć właśnie dlatego, że jest inny, że nieskończenie mnie przerasta, że jest dla mnie nieustannym wyzwaniem. Fakt, że może mnie nauczyć jest ryzykowny, ponieważ tym samym może mnie wytrącić z ustalonych kolein mojego myślenia. Inny wskazuje na to, co nie mieści się w moim rozumowaniu, dlatego czasami podmiot musi zapomnieć o sobie i wykroczyć w stronę nieznanego. Ta sama sytuacja zachodzi, gdy Inny pojawia się jako alienujący głos we mnie, głos, który nieustannie poddaje wątpieniu to, kim jestem i to, co robię. Ten Inny „nie ma imienia”, jest „bez twarzy” – jak mawia Foucault² – ale pojawia się nieustannie jako alternatywny dyskurs we mnie w formie zapytywania. Stąd słynna fraza Foucault, że aby się odnaleźć, należy się najpierw zgubić. Należy najpierw wkroczyć do labiryntu i zaryzykować zgubienie drogi po to, by móc się w końcu, po wielu poszukiwaniach, odnaleźć. Należy wkroczyć w sferę ryzyka, zadać pytania, na jakie podmiot może nigdy nie uzyskać odpowiedzi, należy wystawić się na zwodniczy, przyciągający głos „syren”³ – tak jak Odyseusz w trakcie swojej wędrówki do

¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998, s. 52.

² M. Foucault, *Essential Works of Foucault 1954-1984. Aesthetics, Method, and Epistemology*, J. Faubion (red.), Penguin Books, London 2000, vol.2, s. 165.

³ Tamże, s. 163.

domu – głos, który może również nigdy nie zostać zaspokojony. Labirynt jest więc u Foucault figurą, która reprezentuje działanie polegające na symultanicznym traceniu siebie i odzyskiwaniu siebie, na relacji względem siebie, która jest relacją odważną, ponieważ wprowadza Inność, głos Innego we wnętrze podmiotu, nawet pod groźbą wywołania w nim konfliktu, po to, by nauczyć się z tym Innym rozmawiać. Można też ująć ten paradoks inaczej, mianowicie nie jako wprowadzenie Zewnątrz we własne wnętrze (takie ujęcie ryzykuje sprowadzenie wszystkiego do własnego ja), lecz jako wyjście na Zewnątrz, w relację z Drugim człowiekiem. Relacja z Drugim może być pojmowana jako wkroczenie do labiryntu, ponieważ Drugi nie jest odbiciem mnie samego, lecz kimś całkowicie ode mnie różnym, całkowicie innym, niezależnym ode mnie kosmosem zdarzeń i aby go zrozumieć należy podjąć wysiłek, jakim jest krążenie po labiryncie; utwierdzenie się w niektórych kwestiach, innym razem wątplenie. Labirynt jako kluczowa kategoria Foucaultowskiej estetyki egzemplifikuje dwie siły, nie tylko ważne dla zrozumienia kształtowania się tożsamości ludzkiej, lecz wyraźnie widoczne w pracach Foucault, w jego podejściu do kwestii prawdy i problematyki dyskursów. Bowiem u Foucault ukryć się w labiryncie i przez to odnaleźć się w nim stanowi element gry skierowanej przeciwko śmierci, jak również źródło mocy i nieskończoności języka meandrującego po wielu ścieżkach, a którego ostatecznym celem jest zawsze znalezienie drogi do Drugiego człowieka. Mowa wypełnia przepaść między mną a Drugim, jednakże nie likwiduje jej, a jedynie ją potwierdza, dzięki nazywaniu tego, co w tej przepaści może się znaleźć. Jednakże nazywanie problemów, które mogą się pojawić w wyniku wejścia w relację z Drugim człowiekiem (czy też z sobą samym jako Innym) nie stanowi kolejnej

przeszkody w tej relacji, przeciwnie jest to podejście, które umożliwia wypowiedzenie tego, co w innym wypadku mogłoby przyjąć formę agresji niewerbalnej. Umiejętność nazywania problemów, wypowiedzania tego, co tkwi u źródeł konfliktów to nie przeszkoda w komunikacji, lecz możliwość otwarcia się na to, co Inne, na Inność samą w sobie. Możliwość ta pojawia się w filozofii w momencie dostrzeżenia, że różnica postrzegana jako negatywność jest jedynie jednym z pobocznych aspektów „prawdziwej” różnicy. „Prawdziwa” różnica, rozumiana jako pojęcie pozytywne, zostaje doceniona dopiero w wieku XX przez filozofów reprezentujących filozofię kontynentalną. Od tego momentu pojęcie różnicy staje się stałym elementem rozważań dotyczących podmiotu, kultury, czy też języka. Nazywanie tego, co może się znaleźć w przepaści między mną a Drugim człowiekiem odbywa się odtąd zawsze w myśl tej reguły, reguły, która pozwala zachować i ocalić to, co Inne. Myśl Foucault mieści się właśnie w ramach tak rozumianej filozofii, która pragnie ocalić różnicę w jej pozytywności. Nie chce jej znosić w dialektycznym, heglowskim procesie dojścia do syntezy myśli. Przeciwnie, Foucault, oraz filozofowie różnicy, tacy jak Jacques Derrida⁴, Emmanuel Lévinas⁵ czy Gilles Deleuze⁶ chcą różnicę zachować, a nie sprowadzać ją do tożsamości Tego Samego. Mowa, która potwierdza dystans między podmiotem, a Drugim jest więc wyrazem szacunku dla Inności Drugiej osoby: podmiot nie chce tej, tak różnej od niego osoby,

⁴ J. Derrida, *Of Grammatology*, przekład G. C. Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1997.

⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt.

⁶ G. Deleuze, *Difference and Repetition*, przekład P. Patton, Continuum, London, New York 2010.

sprowadzić do tego, co sam sobą reprezentuje. Przeciwnie, chce on ją zachować w jej samostanowieniu, w jej odmienności, ponieważ uważa, że Drugi może go wiele nauczyć, że może być, w swej inności, jego mistrzem i nauczycielem. Podmiot może nieskończenie skorzystać na odmienności Drugiego, jednak nie oznacza to, że Innego należy rozumieć w kategoriach użyteczności. Ja również jestem Innym dla Drugiego, ja również chcę być zaakceptowany w swojej inności, dlatego relację między nami próbujemy wypowiedzieć w języku, nie chcemy jej znosić, a raczej uczyć się tego, co ona znaczy. Labirynt oznacza tu więc tyle, co wypracowanie równowagi między zadawaniem pytań, a stabilizowaniem wynikającym z uzyskiwania odpowiedzi. Przeciwno Innemu występuję bowiem właśnie wtedy, gdy jestem już zbyt pewny swoich racji, dopóki pytam, dopóki szukam, dopóty istnieje możliwość porozumienia.

Foucault jest również osobą, która nie bała się przyznać do swoich słabości i która potrafiła ze swoich braków uczynić zaletę. Dlatego tematy, które Foucault poruszał w swoich pracach mogą przemówić do każdego, kto choć przez chwilę w swoim życiu zmagał ze swoją nieudolnością. Wprowadził on do dyskursu filozoficznego zagadnienia, które wcześniej nie były w nim poruszane, lub które zajmowały jego margines. Foucault wprowadził je w centrum filozoficznego namysłu i pokazał, że nie zawsze to, co racjonalne leży u źródeł myślenia czy nauki. Emocje, doświadczenia cierpienia, braku, nieustannego kwestionowania własnej tożsamości, rozumienia własnego ciała i cielesności, własnej drugorzędności względem świata są również elementem dyskursu, stanowią o jego podstawach, są też bliskie każdemu człowiekowi. W swoich badaniach nad podmiotem Foucault nie interesowały kwestie metafizyczne, nie chciał on pisać o moralności,

nad moralność przedkładał etykę. Zamiast mówić o prawdzie absolutnej, wolał problematyzować kwestie uczestnictwa w różnych dyskursach. Zastanawiał się nad rodzajami ról, jakie gramy w codziennym życiu, gdy w zależności od tego, czy jesteśmy w szpitalu, w szkole, czy też w domu stajemy się pacjentami, uczniami czy nauczycielami, lub mężem, żoną, córką czy synem. Nie chciał on również mówić o tym, że człowiek, aby w pełni stać się sobą musi w sobie odkryć jakąś odwieczną, głęboko ukrytą prawdę na swój temat, i gdy już ją znajdzie będzie nareszcie prawdziwym sobą, zostanie wtedy zwolniony z obowiązku zdobywania wiedzy i rozwijania się. Foucault twierdził coś przeciwnego: uważał on, że nie jesteśmy żadną głęboko ukrytą w nas prawdą zdeterminowani. Wolał on raczej uczyć o podręcznych metodach, narzędziach, które pozwalają lepiej się zachowywać, lepiej myśleć, być prawym człowiekiem. Wskazywał on, za stoikami, m.in. Seneką, że należy wypracować sobie zestaw narzędzi, który w trudnych sytuacjach będziemy mieli pod ręką i z którego zawsze będziemy mogli skorzystać⁷. Nie należy więc – jak twierdzi Foucault – „podążać ścieżką interioryzacji w głąb własnej osoby”⁸, ale raczej regularnie dbać o swoje zachowanie, dietę, seksualność. Aby uzyskać pożądaną efekt kształcenia należy różne sfery osobowości poddawać analizie, można je opisywać stosując np. technikę *hypomnematów*, czy starać się przewidywać skutki różnych zachowań. *Hypomnemata* stanowią przykład tego, jak można teoretyczną wiedzę na temat np. dobrego zachowania zintegrować w taki sposób, by stała się ona elementem nas samych,

⁷ L. A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1998, s. 310.

⁸ M. Foucault, *Essential Works of Foucault...*, dz. cyt., s. 154.

byśmy potrafili włączyć ją w nasze aktywne życie, jej zasady uczynić naszymi zasadami, czyli, innymi słowy, abyśmy potrafili teorię przekształcić w etos. Zamiast więc dążyć do odkrycia jakiejś tajemnej prawdy o nas samych należy – twierdzi Foucault – wypracować zestaw podręcznych technik kształtowania własnej tożsamości (*technologies of the Self*)⁹. Taki sposób zarządzania własną tożsamością może więcej zmienić w podmiocie niż próby dotarcia do ukrytej w nim, odwiecznej prawdy na jego temat.

Foucault analizuje dyskursy tożsamości, jednakże należy zauważyć, iż kwestie podmiotowości zajmowały go szczególnie w ostatnim okresie jego życia. Wynikiem jego badań były prace poświęcone estetyce i etyce egzystencji, zebrane w tomach *Essential Works of Foucault 1954-1984 Aesthetics, Method, and Epistemology*¹⁰, oraz *Ethics, Subjectivity and Truth*¹¹, gdzie wiodącą rolę pełnią artykuły dotyczące języka, tożsamości, pisania („Język w nieskończoność”, „Myśl Zewnętrzna”, „Sobą pisanie”, „Technologie tożsamości”), czy też prace dotyczące świadomości seksualności i cielesności („Wola wiedzy”, „Użytek z przyjemności”, czy „Troska o siebie” będące kolejnymi tomami *Historii seksualności*¹²). Natomiast w okresach poprzedzających namysł nad podmiotowością, Foucault był często oskarżany o propagowanie treści skierowanych przeciwko człowiekowi. I rzeczy-

⁹ Tamże, s. 223-253.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. Foucault, *Essential Works of Foucault 1954-1984. Ethics, Subjectivity and Truth*, P. Rabinow (red.), Penguin Books, London 2000, vol. 1.

¹² M. Foucault, *Historia seksualności*, przekład B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Wydawnictwo słowo, obraz, terytoria, Gdańsk 2010.

wiście Foucault był reprezentantem nurtu zwanego antyhumanizmem, jednakże oskarżanie go o występowanie przeciwko człowiekowi wynikało z rażącego niezrozumienia treści jego prac filozoficznych. Foucaultowski (ale nie tylko) antyhumanizm polegał na założeniu, że człowiek nie jest ani jedyną, ani najbardziej uprzywilejowaną istotą na ziemi, że „człowiek jest wynalazkiem, którego historia (...) jest krótka. A koniec, być może bliski”¹³. To pewnego rodzaju dyspozycje wiedzy stworzyły układ, w którym figura człowieka mogła się pojawić. Jednakże, jeżeli ten układ zniknie, „wówczas możemy założyć, że człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”¹⁴. Te słynne słowa znajdują się w ostatniej części dzieła zatytułowanego *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* i weszły na stałe do repertuaru najbardziej wyrazistych konkluzji podsumowujących etap XX wiecznej humanistyki. Stały się również przyczynkiem do krytyki¹⁵ dzieła Foucault. Natomiast gdybyśmy spróbowali wyjaśnić Foucaultowski antyhumanizm bardziej prozaicznie to należałoby powiedzieć, że Foucault decentralizował pojęcie człowieka w ten sam sposób, w jaki wcześniej pojęcie Boga decentralizował Fryderyk Nietzsche¹⁶. Nietzsche mówiąc o Bogu głosił, że: „To właśnie jest boskością, że są bogowie, a Boga nie ma!”¹⁷ W ten sposób przeno-

¹³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Wydawnictwo słowo, obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 347.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ L. Ferry, *Jak żyć?*, przekład E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

¹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przekład W. Berent, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 176, 182, 237.

¹⁷ Tamże, s. 183.

sił ciężar z centralnej figury Boga na tworzenie wartości, czyli nie centralne, a raczej peryferyjne, bóstwa. Foucault zamiast mówić o Bogu – mówił o człowieku, a gdy spostrzegł, że człowiek wypełnił tylko pustkę po Bogu zajmując jego miejsce i samemu czyniąc się Bogiem – przestał również mówić o człowieku jako kategorii metafizycznej. Dlatego nie znajdziemy u Foucault pouczenia czy nakazów moralnych, nawet jego etyka jest raczej estetyką egzystencji niż moralnym napomnieniem. Foucault próbuje nakłonić człowieka do bycia etycznym nie w imię eschatologii i idei nieśmiertelnej duszy, lecz w imię pokojowego współistnienia na tym świecie, czemu bardziej sprzyja troska o pożyteczne i dobre zachowanie, o zrozumienie Drugiego, o umiejętność komunikowania swoich problemów, niż idealizm wyznaczający normy tak odległe, że stają się powodem wykluczenia już tu i teraz. W idei antyhumanizmu kluczowym jest to, by pokazać, że należy przestać wielbić człowieka, tak jak wcześniej wielbiono Boga, zainaugurować zmianę tak, by człowiek zdał sobie sprawę ze swego miejsca w świecie, które nie powinno być uprzywilejowanym, by uznał on, że nie jest jedynym, a jednym z wielu gatunków, że nie może podporządkowywać sobie tego, co od niego słabsze i sprowadzać jego prawd do jedynej, swojej, absolutnej prawdy. Człowiek powinien zauważyć to, co Inne, to, co do tej pory było wykluczone z człowieczego dyskursu. Powinien on dać szansę różnicy, wypowiedzieć ją w dyskursie, a nie jedynie sprowadzać ją do wciąż Tego Samego, czego człowiek jest jedynym prawomocnym zarządcą.

Foucault wypracowując swój program filozoficzny opierał się na kategoriach, które wraz z nim, lub nieco wcześniej czy później, opracowywało wielu innych badaczy. I tak: kategorię różnicy szczegółowo opracował przedstawiciel de-

konstrukcji Jacques Derrida,¹⁸ kategorię Innego badał w swoim *opus magnum* *Całość i nieskończoność*, oraz w innych dziełach, Emmanuel Lévinas¹⁹, kategorie estetyczne i etyczne doświadczeń granicznych (np. śmierci) analizował Maurice Blanchot²⁰. Wszystkie te kategorie wskazują na ważny moment w filozofii Foucault: próbuje on bowiem ocalić to, co Inne, próbuje stworzyć przestrzeń, gdzie to, co Inne może się wypowiedzieć i gdzie będzie słyszane. Foucault broni więc tego, co z jakichś powodów znalazło się na marginesach prawomocnego dyskursu. Czyni on to również w pracach *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*²¹, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*²², czy też w *Narodziinach kliniki*²³. Prace te zakreślają kolejny obszar jego badań, w których poddaje on analizie dyskursy penitencjarne, medyczne i psychiatryczne. Mamy więc u Foucault wyszczególnione obszary badań nad estetyką i etyką, obszary badań nad poszczególnymi dyskursami obecnymi w sferze społecznej (które tworzą obiekty tych badań: przestępcę czy też psychicznie chorego) oraz część dotyczącą metajęzykowych badań nad pojęciem dyskursu jako takim. Ostatni obszar jest reprezentowany przez pracę *Archeologia wiedzy*, która jest analizą pojęcia wiedzy, dyskursu, wypowiedzi (*enunciation*),

¹⁸ J. Derrida, *Of Grammatology...*, dz. cyt.

¹⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt.

²⁰ M. Blanchot, *The Infinite Conversation*, przekład S. Hanson, University of Minnesota Press, Minneapolis and London 2008.

²¹ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, PIW, Warszawa 1987.

²² M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekład T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

²³ M. Foucault, *Narodziiny kliniki*, przekład P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

dyskursywności, czy też przeciwstawnej jej figuratywności²⁴. Pojawiają się tu takie terminy jak formacje dyskursywne i niedyskursywne, praktyki dyskursywne, pojęcia władzy/wiedzy, ideologii, *episteme*, czy historycznego *a priori*. W *Archeologii wiedzy* Foucault analizuje teoretyczne podstawy funkcjonowania wyżej wymienionych pojęć w dyskursie filozoficznym i historycznym²⁵. Natomiast we wspomnianym już dziele *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*²⁶ prezentuje on konkretne formacje dyskursywne z historycznego punktu widzenia, formacje, których kształt jest wynikiem nie tyle filozoficznej analizy, ile badań archiwów z różnych historycznych epok. W dziele tym Foucault bada epistemy organizujące wiedzę danych epok historycznych. Epistemy te to „nieuświadomione” struktury lub „epistemologiczne pola” leżące u podstaw produkcji wiedzy naukowej w określonym czasie historycznym i określonym miejscu²⁷, możemy też za Foucault określić je jako „zestaw relacji, które jednoczą w określonym okresie historycznym praktyki dyskursywne, które dają z kolei początek figurom epistemologicznym, naukom, i innym sformalizowanym systemom”²⁸. Foucault wyróżnia tu epistemy, które umożliwiły powstanie m.in. gramatyki ogólnej, historii naturalnej oraz analizy bogactw. Twierdzi on jednak, że nie jest prawdą, iż współczesna wiedza dotycząca np. medycyny czy ekonomii wykształciła się z XVI, XVII wiecznych dyskursów o histo-

²⁴ M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, przekład A. M. Sheridan Smith, Routledge Classics, London and New York 2011.

²⁵ Tamże.

²⁶ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk...*, dz. cyt.

²⁷ C. O'Farrell, *Michel Foucault*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi: 2005, s. 134.

²⁸ M. Foucault, *The Archeology of Knowledge...*, dz. cyt., s. 211.

rii naturalnej czy bogactwie²⁹. Przeciwnie, podkreśla on różnice między tymi dyskursami i twierdzi, że współczesne dyskursy naukowe nie wyewoluowały z XVII-wiecznych, są bowiem zbudowane w oparciu o zupełnie różne od XVI czy XVII-wiecznych epistemy. Między dyskursami klasycznymi i współczesnymi nastąpiło zerwanie, historia nie podlega tu regule stopniowej i postępującej ewolucji. Jest ona raczej pełna zerwań, przesunięć i nieciągłości. Historia nie ma więc charakteru ciągłego, liniowego postępu, jest nieciągła, nie ma tu miejsca ewolucja, widoczne są raczej nagłe zmiany i zerwania z tradycją. W tej sytuacji nie należy sądzić, że współczesna medycyna korzysta z wiedzy XVII-wiecznej historii naturalnej, bowiem „[f]ilologia, biologia i ekonomia polityczna tworzą się nie w miejscu Gramatyki Ogólnej, Historii Naturalnej i Analizy Bogactw, ale tam, gdzie owe rodzaje wiedzy nie istniały, w niezagospodarowanej przez nie przestrzeni, w głębokiej bruździe, która rozdzielała te wielkie segmenty teoretyczne, a którą wypełniał pogłos ciągłości ontologicznej. Obiekt wiedzy XIX wieku powstaje właśnie tam, gdzie zamilkła klasyczna pełnia bytu”³⁰. Współczesna medycyna, współczesna ekonomia i dyskursy, które zwykliśmy uważać za ich poprzedników są – podążając tokiem myślenia Foucault – odmiennymi dyskursami, opartymi na innych założeniach, na innej zasadzie porządkującej rzeczywistość.

Ostatnim obszarem badań Foucault były badania dotyczące odwagi mówienia prawdy, których wyniki zostały opublikowane pod tytułem *The Courage of Truth. The Government*

²⁹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk...*, dz. cyt., s. 188.

³⁰ Tamże.

*of Self and Others*³¹. Wyniki tych badań były dostarczane regularnie od roku 1973 do 1984 w postaci wykładów na Collège de France, gdzie Foucault pracował. W wykładach tych pojawiły się nowe pojęcia dotyczące zarządzania już nie tylko tożsamością podmiotu, lecz zarządzania populacjami i systemami wiedzy, pojęcia te to *governmentality*, biowładza, *dispositif*. Foucault wypracował tu również, na podstawie badań prac filozofów starożytnych oraz myślicieli chrześcijańskich kategorię *parrhēsi*, czyli praktyki mówienia prawdy o sobie. Można tę część jego pracy uznać za podsumowanie dzieła jego życia, w którym zmagał się on nieustannie z pokusą ukrycia się za fasadą tekstu. Jednakże dzięki temu, że zawsze stawiał na pierwszym miejscu potrzeby Drugiego człowieka był w stanie wyjść w ryzykowną przestrzeń relacji z Drugim, gdzie nauczył się komunikować problemy, co dalej zaowocowało zdobyciem umiejętności problematyzacji niezbędnej w pracy filozofa. Należy bowiem pamiętać – jak przypominają słynne biografie Foucault, m.in. ta napisana przez Didiera Eribon³², że swoją karierę filozoficzną Foucault rozpoczynał nietypowo, bowiem od stażu w szpitalu Świętej Anny dla psychicznie chorych. To tam w praktyce uczył się tego, co później zawarł w pierwszej swojej filozoficznej pracy „Choroba umysłowa a psychologia”³³ wydanej w roku 1954. Możliwe, że ten fakt, jak również późniejsze liczne podróże, m.in. do Polski, wpłynęły na kształt jego fi-

³¹ M. Foucault, *The Courage of Truth. (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France*, przekład G. Burchell, Palgrave Macmillan, London 2011.

³² D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, przekład J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005.

³³ M. Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

lozofii, która, mimo że w niektórych częściach jest bardzo abstrakcyjna, była zorientowana na sprawy praktyczne, stanowiła wprowadzenie do kwestii praktycznych. I tak, teoretyczne rozważania dotyczące dyskursów (*Archeologia wiedzy*) okazały się niezbędne dla zrozumienia tego, czym są poszczególne dyskursy różnych epok (np. dyskursy penitencjarne w *Nadzorować i karać*, czy dyskursy epoki klasycznej zaprezentowane w *Słowach i rzeczach*), teoretyczne rozważania na temat estetyki i etyki zebrane w tomach *Essential Works of Foucault* można czytać jako wprowadzenie do zrozumienia konkretniejszych analiz dotyczących troski o siebie czy użytku z przyjemności. Oczywiście, historyczna kolejność pojawienia się tych dzieł, nie potwierdzałaby takiej interpretacji, jednakże możliwe, że nad porządek historyczny powinniśmy przedłożyć porządek dyskursu, a już w szczególności nie powinniśmy dzieła Foucault odczytywać jako zamkniętej, odizolowanej całości, w której autor wypowiedział zamierzone przez siebie treści i następnie zamknął do nich dostęp. Foucault stara się nam pokazać, że powinniśmy raczej pytać o to „co było mówione w tym, co zostało powiedziane”³⁴, powinniśmy próbować odczytywać to, co mieści się między słowami, między zdaniem, co stanowi niewyraźną tkankę tekstu. Powinniśmy więc – jak mówił Garry Gutting w swojej pracy o francuskiej filozofii XX wieku – dać pierwszeństwo temu, co niewypowiedziane w tekście, temu, co płynie z samego tekstu, bez względu na intencję autora: powinniśmy więc pozwolić mówić samemu tekstowi³⁵. Ta intencja Foucault odzwierciedla bardzo dobrze zało-

³⁴ M. Foucault, *The Archeology of Knowledge...*, dz. cyt., s. 30.

³⁵ G. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 2002, s. 268.

zenie, które zostało przedstawione na początku tej pracy, chodzi tu mianowicie o projekt odnalezienia własnej tożsamości poprzez wkroczenie do labiryntu wystawiającego podmiot na niebezpieczeństwo zmiany. Pozwolić mówić tekstowi samemu, bez względu na to, co autor chciał w nim powiedzieć, to pozwolić byśmy w tekście odkryli rzeczy, o których autor nie miał pojęcia i których nie spodziewał się tam zobaczyć. To pozwolić nie tylko wystawić się na coś nam obcego, nowego, lecz przejść ścieżką labiryntu po to, by nauczyć się problematyzować to, co Inne, to pozwolić byśmy w ten sposób sami stali się twórcami, byśmy przeszli od czytania, do tworzenia, od pasywnej rozrywki konsumpcji do tworzenia wartości, od bycia jedynie czytelnikiem do stania się autorem. W ten sposób dokonujemy czegoś niesamowitego, bowiem pozwalając by sam język do nas mówił, nie zawężając jego działania na nas do tego, co zamierzał autor dzieła, lecz aktywnie uczestnicząc w tworzeniu, sprawiamy, że tradycja jest wciąż żywa. Płynnie przechodząc od czytania do tworzenia, wyciągając wnioski z tego, co przeczytaliśmy i przekształcając to w nasz etos, w reguły naszego postępowania i działania, sprawiamy, że tradycja nie jest martwą skamieliną, lecz mówi do nas, a my rozumiemy jej język i odpowiadamy na jej wezwania. Pozwolenie by nasze ja przestało dominować nad tekstem, pozwolenie by tekst sam do nas przemówił sprawia, że jesteśmy w stanie stale rozmawiać z tradycją, nie tylko forsować swoje własne przesady, lecz zmieniać się pod wpływem nabytej wiedzy. Wtedy możemy też z tradycji wyciągać wnioski, ale również interpretować ją na różne sposoby, stale mając na uwadze jej potencjał gotowy nas zmieniać i nauczać. Aby jednak korzystać

z bogactwa jej zasobów, należy przestać traktować ją jako zamknięte dzieło, powinniśmy raczej stale uczestniczyć w jej budowaniu. W ten sposób, słuchając zapytywania historii, stajemy się jej aktywnymi współtwórcami, nie myślimy bowiem o tym, by tradycję jedynie zachować, w formie jaką nadał jej autor, chcemy dzięki niej się zmieniać, chcemy się uczyć. Chcemy by ten Inny, który zamieszkuje historię, który stale do nas z jej środka mówi, nauczył nas, jak żyć. Nauczył nas nie, jak kiedyś się żyło, ale jak mamy żyć dzisiaj. Myślę, że myśl Foucault to właśnie może nam pokazać, może nas nauczyć, jak to, co do tej pory było tylko „tekstem” staje się na powrót życiem, jak teoria przekształca się w praktykę, jak logos przekształca się w etos.

Bibliografia:

Blanchot M., *The Infinite Conversation*, przekład S. Hanson, University of Minnesota Press, Minneapolis and London 2008.

Deleuze G., *Difference and Repetition*, przekład P. Patton, Continuum, London, New York 2010.

Derrida J., *Of Grammatology*, przekład G. C. Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1997.

Eribon D., *Michel Foucault. Biografia*, przekład J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005.

Ferry L., *Jak żyć?*, przekład E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

Foucault M., *Choroba umysłowa a psychologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

Foucault M., *Essential Works of Foucault 1954-1984. Aesthetics, Method, and Epistemology*, J. Faubion (red.), Penguin Books, London 2000, vol. 2.

Foucault M., *Essential Works of Foucault 1954-1984. Ethics, Subjectivity and Truth*, P. Rabinow (red.), Penguin Books, London 2000, vol. 1.

Foucault M., *Historia seksualności*, Wydawnictwo słowo, obraz, terytoria, Gdańsk 2010.

Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, PIW, Warszawa 1987.

Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekład T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Foucault M., *Narodziny kliniki*, przekład P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Wydawnictwo słowo, obraz, terytoria, Gdańsk 2006.

Foucault M., *The Archeology of Knowledge*, przekład A. M. Sheridan Smith, Routledge Classics, London and New York 2011.

Foucault M., *The Courage of Truth. (The Government of Self and Others II). Lectures at the College de France*, przekład G. Burchell, Palgrave Macmillan, London 2011.

Gutting G., *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 2002.

Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przekład W. Berent, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2005.

O'Farrell C., *Michel Foucault*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi 2005.

Seneka L. A., *Listy moralne do Lucylusza*, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1998.

MICHEL FOUCAULT: HAVE COURAGE TO BE FREE

Summary: The article is an attempt to place the philosophy of Michel Foucault against the background of the continental philosophy and to tease out its main assumptions that deal with the problems of freedom of creation and the transformation of human weaknesses into the sources of power. As Foucault maintains, the subject should not try to empower itself with the help of traditional means, which focus on the building of stable, unchanging self identity. Rather, he tries to convince us that in order to find itself, the subject first has to lose itself. To explain this idea he recalls the notion of labyrinth into which the subject has to enter in order to find the way toward the answers to the basic existential questions. In his analysis, he favours not the strong subjects but the weak ones. Such a solution gives priority to experiences that until now have been neglected in philosophy: the experiences of emotions, suffering, loss, permanent questioning of one's own identity, the problem of the body and individual and collective sensibility. Foucault is the master in teaching us how to use one's own freedom and courage to find new ways of expressing this, which previously had to be silent. This way he gives the powerful weapon to all excluded, marginalised and different. The article argues that it is saving the difference that is the primary goal of his enterprise.

Key words: creation, identity, weakness, discourse, labyrinth

Słowa kluczowe: tworzenie, tożsamość, słabość, dyskurs, labirynt



APPENDIX
2015-16, TOM 3, s. 103-132
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Alfred Skorupka
Katowice

**„JA CZŁOWIEK” A „JA TERAZ...” W ANTROPOLOGII
FILOZOFICZNEJ O. MIECZYŚŁAWA A. KRĄPCA I JÓZEFA
BAŃKI**

W niniejszym artykule porównamy ze sobą pokrótce dwa znaczące dla polskiej filozofii dzieła. Mianowicie, książkę *Ja Człowiek* O. Mieczysława Alberta Krąpca i pozycję *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego* Józefa Bańki. Postaramy się w nim uchwycić charakterystyczne podobieństwa i różnice między tymi pozycjami. Nasze porównanie jest o tyle zasadne, że Bańka był uczniem Krąpca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a analizowana przez nas książka stanowi niejako odpowiedź na dzieło wielkiego tomisty.

Oba dzieła dotyczą antropologii filozoficznej; z tym, że książka Krąpca reprezentuje antropologię neotomistyczną,

natomiast dzieło Bańki antropologię świeckiej filozofii, w świetle jego teorii eutyfroniki¹, etyki prostomyślności² i recentywizmu³.

Przyczyny powstania obu prac; cel artykułu

M. Krąpiec pisze, że czasy dzisiejsze preferują nauki techniczne. Nie powinno to jednak przekreślić wartości innych

¹ Eutyfronika (od zbitki słów „eutyfron” i „technika”) oznacza rozpatrywanie techniki z punktu widzenia potrzeb psychicznych człowieka i jakości życia. Miałyby to być wiedza nastawiona na umniejszenie obiektywnych i subiektywnych stanów psychicznych (np. stresów), na jakie jest narażony człowiek współczesnej cywilizacji, oraz specjalizująca się w badaniu i rozwijaniu przesłanek koniecznych dla zachowania przez niego ludzkich uczuć i stanów psychicznych, szczególnie w dobie rewolucji naukowo-technicznej, Zob. J. Bańka, *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności*, tom 1: A-N, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2004, s. 189.

² Etyka prostomyślności – etyka ta ma postać etyki przedakcyjnej, opiera się bowiem na wartościach odczuwanych jako oczywiste ze względu na towarzyszące im poręczenie moralne. Podmiot traktując je jako wartości osobiste, udziela im poręczenia moralnego, a więc nadaje im charakter oczywistości. Słowem – wartości te są przez nas odczuwane jako oczywiste na podstawie prawd uprzednio odczuwanych przez innych jako osobiste. Zob. Tamże, s. 185.

³ Recentywizm – trójobszarowy podział czasu na „przeszły”, „teraźniejszy” i „przyszły” prowadzi do wyodrębnienia istotnej cechy tego podziału. Jest nią krótkotrwałość, którą możemy określić inaczej jako „chwilowa realność” lub inaczej „obecność” (*recens*). Przyjęcie punktu wyjścia dla rozważań o czasie, który uprzywilejowuje ową „terazowość”, nazwiemy recentywizmem, Zob. J. Bańka, *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności*, tom 2: O-Ż, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2004, s. 156.

dziedzin poznawczych. Dlatego nauki mające za przedmiot swoich dociekań samego człowieka, jego kulturowe wytwory, a więc nauki humanistyczne, nie mogą się zdezaktualizować. Z tego też powodu autor stwierdza, że głównym przedmiotem rozważań przedstawionych w niniejszej książce są pytania, kim jest sam człowiek, jaki jest sens jego życia, jakie są jego istotne funkcje i warunki ich wykonywania, wreszcie jakie jest jego przeznaczenie⁴.

Z kolei J. Bańka we *Wstępie* do swojej pracy pisze, że filozofia pomaga człowiekowi w poszukiwaniu tych wartości, które mogłyby nadać jego życiu sens, dając mu w ten sposób zachętę do dalszej aktywności. Wprawdzie nie ma uniwersalnej koncepcji sensu życia ani uniwersalnej hierarchii wartości, ale możliwe jest świadome odejście od czysto instynktownych reakcji na realia życia⁵. Czytamy: „Sztuka życia wewnętrznego, świadome organizowanie nastrojów i wszystko, co składa się na postawę psychiczną podmiotowego „ja” jednostki – to sprawy syntezy filozofii, psychologii, socjologii, antropologii i etyki, do której osiągnięcia trzeba by aktualnie zmierzać, aby odpowiedzieć sobie i innym nie tyle na abstrakcyjne pytanie: Kim jestem ja?, jak to czyni personalizm, ale przede wszystkim na konkretne pytanie człowieka prostomyślnego: Kim jestem ja teraz?”⁶.

Obaj uczeni zatem, każdy z nich na swój sposób, próbują dać współczesnemu człowiekowi wskazówki, jak godziwie i godnie żyć w świecie poprzez wytłumaczenie mu jego sy-

⁴ M.A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 28-29.

⁵ J. Bańka, *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1983, s. 12.

⁶ Tamże, s. 18.

tuacji egzystencjalnej. Fakt, że obaj myśliciele są przedstawicielami odrębnych, a nawet opozycyjnych wobec siebie szkół filozoficznych może pomóc czytelnikowi wybrać tę drogę myślenia, którą uzna za lepszą. Być może jednak, jak to czasem bywa, prawda o bycie ludzkim leży w tekstach zarówno M. Krąpca, jak i J. Bańki – i to już od naszego własnego osądu zależy, które argumenty do nas bardziej przemówią, a które odrzucimy. Stąd, prezentowane w niniejszym tekście porównanie wydaje się zasadne. Warto zatem przedstawić ogólny obraz obu koncepcji, poddać je analizie porównawczej i w ten sposób zachęcić być może do samodzielnej lektury jednej lub obu z rozważanych książek.

Podstawowe terminy

Mieczysław Krąpiec używa w swym dziele głównie terminów dobrze znanych filozofom, bo wywodzących się z tradycji filozofii klasycznej. Natomiast Bańka wprowadził kilka nowych, oryginalnych terminów filozoficznych.

Zacznijmy od przybliżenia terminów „jaźń” i „dusza”, które są istotne w *Ja człowiek*. Człowiek realizuje czynności fizjologiczne i psychiczne, które, jak uczył św. Tomasz, składają się na jego jaźń⁷. „Ale we wszystkich »moich« aktach – zarówno tych materialnych, spełnianych przez najrozmaitsze »moje« organy cielesne, jak i w aktach czysto duchowych, intelektualnego poznania, twórczości, decyzji itd. – dostrzegam bez większej trudności, że są skierowane ku temu samemu »centrum«, ku temu samemu »podmiotowi«, który uświadamiamy sobie jako »jaźń«, jako »ja«”⁸.

⁷ M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, dz. cyt., 5, s. 122.

⁸ Tamże, s. 125.

Dalej czytamy, że podstawowe ludzkie doświadczenie rejestruje, że to właśnie JA jestem podmiotem w „akcie upodmiotowienia” tego wszystkiego, co wyłaniam z JA jako MOJE. Stwierdzam, że Ja jestem immanentny, obecny w tym wszystkim, co wyłaniam aktualnie z JA jako MOJE. Jestem jakby wewnątrz moich aktów zarówno fizjologicznych, jak duchowych, gdyż to aktualnie ja myślę, ja piszę, ja oddycham, ja denerwuję się i zarazem to ja wiem o tym, traktując „moje akty” jako moje, jako wyłaniane z JA istniejącego podmiotu, to ja myślę, kocham, oddycham, poruszam się itd. Zarazem rejestruję, że JA transcenduje te akty, że wszystkie one w sumie wzięte nie dorównują JA, które jest czymś więcej, które jako wyłaniający się podmiot może więcej, lepiej, inaczej. Doświadczenie własnej jaźni jako immanentnej w moich aktach i transcendującej moje akty jest podstawowym doświadczeniem bycia człowiekiem⁹.

Posiadam bezpośrednie doświadczenie siebie jako bytu osobowego, natomiast nie posiadam doświadczenia bezpośredniego mojej duszy jako widzialnego wprost podmiotu wyższych aktów psychicznych. Dlatego znamienne wyrażał się św. Tomasz z Akwinu, że dusza ludzka nie jest bytem osobowym, ale jest nim cały człowiek¹⁰.

Do pojęcia duszy dochodzimy przez wyjaśnianie ja. Istnienie przysługuje przede wszystkim duszy człowieka – ona udziela go ciału i jest jego formą¹¹. Dusza jest w pewnych aspektach „materialna” – o ile jako forma ożywia materię i wraz z nią konstituuje jeden cielesny ludzki byt; z drugiej jednak strony, jako podmiot aktów czysto duchowych, sama

⁹ Tamże, s. 163.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 136.

w sobie, ze względu na swą bytowość jest bytem duchowym, bo samoistnym bytowo¹². Dusza nie przestaje istnieć po śmierci biologicznej, ponieważ jest samoistna¹³. Dusza wiąże człowieka z Bytem Absolutnym i tylko On może ją unieścić. Warto też zaznaczyć, że człowiek jest jedynym tworem natury, który potrafi postawić pytanie o bycie po śmierci. A sam fakt stawiania takiego pytania – jest już pozytywną odpowiedzią na nie¹⁴.

Przyjrzyjmy się z kolei charakterystycznym terminom drugiego filozofa. Zgodnie z kryterium prostomyślności człowiek w każdej sytuacji może z łatwością odróżnić to, co etyczne, od tego, co nieetyczne. Prostomyślność określa bowiem zdolność człowieka do uchwycenia niepowtarzalnego sensu swojej sytuacji. Posiadamy niejako zmysł prostomyślności, który pozwala nam odróżniać rzeczy dobre, prawdziwe i piękne od rzeczy złych, nieprawdziwych i szpetnych. Skłaniając ludzi do zastanawiania się nad rzeczywistymi pobudkami ich działań, filozofia człowieka skłania ich tym samym do zajęcia postawy prostomyślnej, która tym różni się od teoretycznej, że się ją przyjmuje, lecz nie uzasadnia; narzuca ona coś nie tylko naszemu poznaniu, ale domaga się również naszej osobistej akceptacji¹⁵. W tych poglądach etycznych J. Bańki, stanowiących podstawę jego etyki prostomyślności, widać inspiracje etyką niezależną Tadeusza Kotarbińskiego i jego ideałem opiekuna spolegliwego.

¹² Tamże, s. 140.

¹³ Tamże, s. 153.

¹⁴ Tamże, s. 154.

¹⁵ J. Bańka, *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1983, s. 12.

Eutyfronika rozpatruje wpływ cywilizacji na psychikę człowieka. W percepcji przedmiotu wyróżnia ona z jednej strony „proste” odczucie czegoś od nas różnego, z drugiej „myślne” rozpoznanie współdziałania tego odczucia w konstruowaniu faktu obiektywnego, który dzięki temu rozpoznaniu staje się faktem ludzkim, a więc daną naszej prostomyślności. O ile nasze rozpoznanie „myślne” nie ma waloru bezpośredniej pewności i wymaga dyskursu, o tyle nie potrzebuje takiego dyskursu nasze „proste” odczucie czegoś drugiego. Eutyfronika przyjmuje, że oba te stany w sposób niejawni łączą się w ludzkim „ja”, i że wszystko to, co w sferze racjonalnej zostaje wytworzone, staje się w sferze przeżycia przedmiotem aktualizacji w konkretnym *hic et nunc* – osobowym „teraz”¹⁶.

Termin eutyfronika mieści w sobie jako składowe dwa słowa: *thymos* i *phronesis*. W bardzo szerokim rozumieniu *thymos* obejmuje uczucia i wyraża tzw. miękkie zagadnienia etyczne, w których odzwierciedlają się wzory godności ukształtowane przez człowieka wraz z jego systemem wartości. Natomiast pierwiastek *phronesis* oznacza czynnik racjonalny, nakierowany na kody orientacji, czyli tzw. twarde zagadnienia naukowe. Termin eutyfronika kryje w sobie również – w przedrostku *eu* – ideę psychoterapii, mającej na celu eufunkcjonalne zgranie obu tych pierwiastków. Termin eutyfronika oznacza więc z jednej strony krytykę intelektualizmu etycznego, który podkreśla absolutną rolę pierwiastka *phronesis*, z drugiej – krytykę woluntaryzmu etycznego, a więc koncepcji akcentującej istnienie w naturze ludzkiej

¹⁶ Tamże, s. 16.

pierwiastka *thymos* jako woli, stanowiącej główny motor ludzkich poczynań¹⁷.

W filozofii klasycznej *thymos* i *phronesis* są tak ze sobą związane, że żadna z nich nie może istnieć *per se*, każda wymaga się traktowania komplementarnego jako czynnik biegunowy natury ludzkiej. Kiedy człowiek nauczy się, że jest *thymos*, nauczy się również spostrzegać, że jest *phronesis*, tj. dojdzie do poznania mechanizmu „stanowienia całości”: *phronesis kai thymos he arete estin*¹⁸.

Stosunek do chrześcijaństwa

Nie trzeba specjalnie pisać o stosunku filozofii Krąpca do religii chrześcijańskiej, skoro pamiętamy, że wywodzi się ona i jest kontynuacją myśli św. Tomasza z Akwinu. Z tego powodu *Ja Człowiek* nie zawiera myśli sprzecznych z nauką katolicką, a wręcz przeciwnie, stanowi filozoficzną wykładnię dla chrześcijaństwa.

Warto jednak przytoczyć rozważania Krąpca o miłości, jako że miłość Boga i bliźniego jest podstawowym przykazaniem chrześcijańskim. Obok komunikacji poznawczej pomiędzy „ja” a „ty” istnieje jeszcze możliwość komunikowania sobie miłości, pojętej nie tylko jako upodobanie w uprzednio poznanym przedmiocie, nie tylko jako dynamiczne nastawienie do czynienia drugiemu dobrze i komunikowania z nim w aspekcie dobra (w tym sensie pojęta miłość będąc komunikowaniem drugiemu dobra jest zarazem komunikowaniem bytu, jeśli byt i dobro są wartościami zamiennymi, transcendentnymi) – ale także d a r o w a n i e m się „ja”

¹⁷ Tamże, s. 42.

¹⁸ Tamże, s. 78.

dla „ty”. Moment darowania siebie osobie drugiej jest momentem szczytowym aktu miłości, gdyż jest wyrazem komunikacji bytowej najwyższego stopnia¹⁹.

Osoba ludzka jest bytem przygodnym, a więc spotencjalizowanym, nie potrafi zaktualizować swej „natury” inaczej jak poprzez właściwe sobie działanie i przy współdziałaniu i pomocy osób innych; a to oznacza, że pełny rozwój życia osobowego uzyskać może jedynie w społeczności²⁰.

Natomiast poglądy J. Bańki mają charakter rozważań *stricto* filozoficznych, a więc takich w których myśliciel nie powołuje się na prawdy religijne, abstrahuje od nich, traktując je jako nieoparte na poznaniu rozumowym. Nie występuje jednak przeciw chrześcijaństwu, wręcz przeciwnie, znajdujemy w jego książce pewne nawiązania do wydarzeń biblijnych.

Bańka pisze o gminie z Qumran, która była wspólnotą opartą na koncepcji zbawienia. Twierdzi, że mogły istnieć wpływy tej gminy na wczesne chrześcijaństwo. Natomiast ostatnia wieczerza Chrystusa to mesjańska uczta Esseńczyków, podczas której kapłan błogosławił chleb i wino²¹.

Komentując tekst *Kazania na Górze*, który jest najwspólniejszym wykładem etyki prostomyślności w dziejach filozofii człowieka, Ernest F. Schumacher pisze tak: „Powiązanie słów kazania ze sprawami techniki i ekonomii może się wydać zabiegiem ryzykownym. Ale, czyż nie dlatego wpadliśmy w tarapaty, że przez tak długi czas nie zauważaliśmy tego związku? Nietrudno przetłumaczyć te błogosławieństwa na język naszej współczesności:

¹⁹ M. A. Krąpiec, *Ja człowiek...*, dz. cyt., s. 324.

²⁰ Tamże, s. 330.

²¹ J. Bańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 31-32.

- nie jesteśmy półbogami i w gruncie rzeczy jesteśmy ubodzy;
- mamy spore powody do smutku i bynajmniej nie stoimy u progu złotego wieku;
- przydałoby nam się więcej delikatności i pokory;
- musimy dbać o sprawiedliwość i o to, by dobro zwyciężało;
- to wszystko, i tylko to, pozwoli nam stać się budowniczymi pokoju²².

Religijna postać etyki prostomyślności wyrasta w chrześcijaństwie z przekonania, że istnieje potrzeba odwagi powiedzenia „nie” modom i fascynacjom naszej epoki, odwagi, by poddać w wątpliwość podstawy cywilizacji, która stała się techniczna, ale – nieprostomyślna²³.

Miłości jako takiej Bańka nie poświęca w ogóle miejsca, jednak pisze, że u podstaw wspólnoty prostomyślności znajduje się tożsamość wspólnych wszystkim najprostszym przeżyć. A że przeżycia te są wszystkim wspólne – wynikają z samej ludzkiej natury, więc stanowią one źródło kultury humanistycznej i nie podlegają sferze *phronesis*. Natomiast w warunkach, w których przeżycia te wyjdą z głębi sfery *thymos* na jaw, mogą stać się punktem oparcia dla stworzenia nowego człowieka, tj. dla *homo euthyphronicus* (tj. człowieka prostomyślnego)²⁴.

²² E. F. Schumacher, *Małe jest piękne. Spojrzenie na gospodarkę świata z założeniami, że człowiek coś znaczy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 177-178. Cyt. za: tamże, s. 41.

²³ J. Bańka: *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 41.

²⁴ Tamże, s. 143-144.

Stosunek do marksizmu

Krapiec pisze, że inna jest obecnie marksistowska koncepcja człowieka, wielostronnie ubogacona, a inna była Marksowska²⁵. Autor ten dokonuje w swym dziele krótkiej charakterystyki filozofii Marksa, podkreślając szczególnie, że wyalienowanie człowieka stało się przedmiotem podstawowych stwierdzeń stanowiących fundament „rewolucji” autora *Kapitału*²⁶. Chodzi o ustanowienie ustroju komunistycznego, który ma wprowadzić nowe stosunki ekonomiczno-społeczne, w których człowiek będzie mógł rozwinąć wszystkie swe zdolności.

Krapiec charakteryzuje podstawowe twierdzenia marksizmu: człowiek jest istotą przyrodniczą, ale jego świadomość różni się od zwierzęcej, zjawisko pracy odróżnia rodzaj ludzki od pozostałych „tworów przyrody”, świat pracy jest światem specyficznym ludzkim. Marksizm głosi ponadto, że człowiek jest społecznie uwarunkowany; człowiek nie posiada nic, czego by nie zaczerpnął ze Społeczeństwa. Jest istotą klasową²⁷. Ten system filozoficzny Krapiec komentuje w następujący sposób: „Niezależnie jednak od wzięcia pod uwagę owych bardzo ważnych, zasadniczych wręcz, komponentów, można zauważyć, że teoria ta nie jest wyjaśnieniem faktu ludzkiego danego nam w przednaukowym, zdroworozsądkowym poznaniu, ale suponuje już ukonstytuowany obraz ludzkiego fenomenu, dany nam w świetle nie tylko róż-

²⁵ M. A. Krapiec, *Ja człowiek...*, dz. cyt., s. 76.

²⁶ Tamże, s. 77.

²⁷ Tamże, s. 78-79.

nych nauk szczegółowych, ale w świetle już zinterpretowanego całokształtu stosunków ekonomiczno-socjalnych”²⁸.

W *Ja teraz...* znajdujemy częste odwołania do Marksa i do filozofii marksistowskiej. Bańka omawia główne założenia tej filozofii. Engels stosuje termin „ideologia” w kontekście tzw. świadomości fałszywej, tzn. świadomości zniekształconej w pewien sposób przez wartości, które wyznaje²⁹. Autor *Ja teraz...* jednak podkreśla, pogłębiając niejako przemyślenia Marksa, że świadomość techniczna na pewnym poziomie swego rozwoju wytwarza świadomość humanistyczną³⁰. Marks głosił zniesienie alienacji ekonomicznej, co doprowadzić ma do zniesienia alienacji w odniesieniu do procesu historycznego – a więc przywrócenia ludziom ich władzy nad skutkami swoich poczynań³¹. Bańka zastanawia się w swej książce nad powiązaniem między marksizmem a eutyfroniką; i stwierdza: „Synteza *thymos* człowieka jednopojawieniowego³² z *phronesis* człowieka wielopojawienio-

²⁸ Tamże, s. 79.

²⁹ J. Bańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 119.

³⁰ Tamże, s. 121.

³¹ Tamże, s. 122.

³² W terminologii Bańki – **człowiek jednopojawieniowy** – to rzeczywistość jednego tylko życia; to człowiek z tzw. datą, tj. człowiek mający konkretną datę urodzenia (tylko) lub datę urodzenia i śmierci. **Człowiek wielopojawieniowy** natomiast – to umownie człowiek „bez daty”, tj. człowiek abstrakcyjny, w odniesieniu do którego nie wyróżnia się już daty urodzenia ani śmierci. Termin ten oznacza również to wszystko, co jest wytworem człowieka jednopojawieniowego, lecz uległo obiektywizacji w społeczeństwie jako wartość. Zob. J. Bańka, *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2001, s. 426-427.

wego – to szansa uprawiania eutyfroniki na gruncie marksizmu”³³.

Oceniając nawiązania do filozofii Marksa i jego kontynuatorów – przez autora *Ja teraz...*, trzeba przypomnieć, że analizowana książka była wydawana w tym okresie historycznym, kiedy w Polsce, jak i w innych krajach ówczesnego Układu Warszawskiego, każdy naukowiec, a tym bardziej filozof, w zasadzie nie mógł pisać wbrew tej obowiązującej doktrynie. Można przypuszczać, że jest to główny powód licznych odwołań do filozofii marksistowskiej w *Ja teraz...* W swoich kolejnych pracach, pisanych już po roku 1989, w których Bańka dalej rozwija własne idee filozoficzne, nie znajdujemy już wyraźnych nawiązań do filozofii marksistowskiej. Tak więc ich obecność w *Ja teraz...* jest dla nas świadectwem ducha tamtych czasów i nie powinna nam przesłaniać głównych, oryginalnych idei Bańki.

Krąpiec tymczasem jest przeciwnikiem marksizmu, jednak również z powodu cenzury, w swym dziele nie poddaje tego nurtu filozoficznego aż tak zdecydowanej krytyce, jakby zapewne mógł to uczynić, w świetle filozofii neotomistycznej.

O śmierci i terażniejszości

Krąpiec pisze, że śmierć nie stanowi przerwania życia osobowego, lecz jego dokończenie. Tylko moment śmierci jako moment spełniania się wszystkich osobowych (poznawczych i pożądanyczych) aktów człowieka jest właśnie tym momentem, w którym człowiek staje się realnie w pełni uzdolniony do podjęcia decyzji w stosunku do swego życia, w stosunku

³³ J. Bańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 380.

do ostatecznego wyboru wartości. Jest gotowy do podjęcia ostatecznej decyzji dotyczącej sensu swego bytowania, a więc przede wszystkim akceptacji Boga, gdyż tylko ten moment życia człowieka jest momentem, w którym dopełnia się jego osobowość pojęta w sensie dynamicznym, psychologicznym³⁴.

Krąpiec pisze ponadto, że Bóg realizujący konkretność i nieskończoność może się pojawić realnie przed ludzkim duchem tylko w momencie śmierci. Wówczas Bóg stanie przed nami, aby jak magnes przyciągnąć nas ku sobie już nie poprzez świat rzeczy, bytów zmiennych, ale poprzez siebie samego. Świat rzeczy i ludzi przygotowuje nas, uzdalnia i przysposabia do intensywniejszego przyłgnięcia do niego, gdy On się ukaze. Śmierć zatem byłaby spełnieniem się naturalnego pożądania ludzkiej woli³⁵. Miłość jako forma ludzkiego istnienia przewycięża biologiczną śmierć, co więcej, dopiero w momencie ustania biologicznych zmian zyskuje warunki pełnego wypowiedzenia się, pełnej wolności i pełnego ukonstytuowania się ludzkiej osobowości, która wiąże się w akcie miłości z poznany, dopełniającym ją ostatecznie „Ty” transcendentnym, ku któremu prowadziła każda realna miłość ludzka do dopełniającego w sposób ograniczony „ty” osoby drugiej³⁶.

Podsumowując, wedle wykładni Krąpca, śmierć stanowi moment ukonstytuowania się w pełni osobowej jaźni, a więc takiej ludzkiej egzystencji, która ma pełne warunki do konkretnego poznania wartości, poznania absolutnej Osoby Transcendentnej i realizacji ekstatycznego aktu miłości; ów

³⁴ M. A. Krąpiec, *Ja człowiek...*, dz. cyt., s. 445.

³⁵ Tamże, s. 451.

³⁶ Tamże, s. 453.

akt miłości jako w pełni poznany, w pełni wolny związek miłości naszego „ja” z „Ty” transcendentnym ogarnia, uzupełnia i doskonali wszystkie wartości osobowe i pozaosobowe, jakie w zmiennych formach życia osiągnęliśmy, jakie przeculiśmy lub częściowo poznaliśmy³⁷.

Bańka z kolei poświęca dużo miejsca terażniejszości. Z tego zagadnienia wywodzi własną koncepcję filozoficzną – recentywizm (łac. *recens*- terażniejszy). „Z trudem wytrzymujemy naszą terażniejszość, która jest naszą rzeczywistością i w odruchu ponoszenia tego trudu zwracamy się ku przyszłości, choć to właśnie przyszłość, w której staną się rzeczy nowe – przyniesie nam istotne rozczarowanie. Złudzenia futurologiczne historyków i polityków płyną z potocznego sądu, że przyszłość będzie zawsze podobna do przeszłości, ponieważ w przeszłości była zwykle do niej podobna”³⁸.

Główne tezy filozofii recentywistycznej sprowadzić można do trzech, następujących stwierdzeń:

– Sens ludzkiej egzystencji realizuje się jako wartość w czasie terażniejszym, który jest zarazem czasem historycznym. Przymiotnik „terażniejszy” odnosi się do człowieka jednopojawieniowego, zaś przymiotnik „historyczny” – do człowieka wielopojawieniowego.

– Do ustalenia tego, co sądził człowiek jednopojawieniowy historyczny, potrzebny jest człowiek jednopojawieniowy terażniejszy, który może pojąć to, czego człowiek historyczny zrozumieć nie mógł. Recentywizm nie jest więc prezentyzmem. Prezentyzm zwrócony jest ku przeszłości, którą traktuje czysto pragmatycznie. W jego pojęciu historię pisze się

³⁷ Tamże, s. 454.

³⁸ J. Bańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 422.

pod dyktando polityków, i w tym sensie prezentyzm jest woltaryzmem. Recentywizm dotyczy rzeczywistości w sensie ontycznym i zarazem historycznym. Z jednej strony usytuowanie człowieka w czasie terażniejszym ma dla niego charakter ontyczny (tutaj-teraz-bycie), z drugiej – usytuowanie w historii polega na identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego (nie-tutaj-teraz-bycie). Słowem: byt i terażniejszość zbiegają się (*ens et recens convertuntur*).

– Kultura ludzka kroczy od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*), prowadząc do swoistej „teorii ech”. Zgodnie z tą teorią, każdy z faktów, przewidywany jako mający zaistnieć w przyszłości, jest echem faktu realnego, i im więcej tworzymy tych „ech-faktów”, tym bardziej wypaczamy obraz przyszłości. Historia tylko w słowniku jest rzeczownikiem. W praktyce – jest czasownikiem, który odmienia się wyłącznie w czasie terażniejszym. Cokolwiek jest, jest teraz³⁹.

Intuicję idei recentywizmu wyraża trafnie Van Den Berg, gdy pisze: „Przeszłość przemawia do nas w chwili obecnej, oto co przede wszystkim należałoby powiedzieć o przeszłości. Główne znaczenie przeszłości nie odnosi się do czasu, kiedy miała ona miejsce; w owym czasie mogła ona nie mieć prawie żadnego znaczenia. Przeszłość jest ważna w chwili obecnej. (...) Ważny jest d z i s i e j s z y obraz przeszłości; znaczenie ma dla nas p r z e s z ł o ś ć t e r a ż n i e j s z a”⁴⁰.

³⁹ Tamże, s. 422.

⁴⁰ J. H. Van DenBerg, *Inne istnienie*, Warszawa 1978, s. 87. Cyt. za: tamże, s. 421.

Pojęcie recentywizmu zawiera jako najważniejszy postulat badanie pamięci człowieka wielopojawieniowego dla wyjaśnienia przyczyn i warunków, które zrodziły te terażniejszość, oraz dla oceny tych przyczyn, jeśli jest to te terażniejszość, z której człowiek jednopojawieniowy okazuje się niezadowolony. Nie tylko więc badamy przeszłość, ale ją aprobujemy lub nie w świetle problemów praktycznych, z którymi styka się społeczeństwo obecnie⁴¹.

Recentywizm wyraża wiarę w zależność prawdy i wartości od kontekstu czasu terażniejszego, w którym głównym komponentem jest postęp techniczny, a głównym aktorem człowiek jednopojawieniowy, odwołujący się do historii tylko po to, by rozwiązywać swoje problemy metafizyczne⁴².

O wolności

U Krąpca czytamy, iż poprzez wolne decyzje człowiek konstruuje siebie i transcenduje przyrodę. Nasza wola (my sami) nie może nie chcieć dobra, jeśli dobro jest przedmiotem formalnym woli. W stosunku bowiem do swego przedmiotu formalnego władza psychiczna nie może być obojętna. Jeśli zatem określamy wolę jako władzę psychiczną intelektualnie pożądaną, to ma ona swój ukonieczniający przedmiot formalny, jakim może być analogicznie ujęte dobro. W stosunku do dobra nie posiadamy żadnej wewnętrznej wolności, gdyż wszystkie akty woli zmierzają do swego przedmiotu pod jego kątem, nawet wówczas, gdy czynimy obiektywne zło⁴³.

⁴¹ J. Bańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 419.

⁴² Tamże, s. 419.

⁴³ M. A. Krąpiec, *Ja człowiek...*, dz. cyt., s. 285-286.

Nasza wolność działania, zwana wolnością woli, dotyczy zatem jedynie wewnętrznych decyzji, które pojawiają się bezpośrednio w nas samych, w stosunku do chcenia wszystkich dóbr, które nie są dobrem koniecznym, a więc dobrem analogicznie ogólnym. Żadne bowiem dobra konkretne (nawet Bóg, który jawi się nam jedynie pośrednio w świetle przeprowadzonej analizy) nie zmuszają woli do koniecznego chcenia siebie. Stąd wolność też można określić jako panowanie woli nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są dobrem nieskończonym⁴⁴.

Wolność człowieka wobec wszelkich dóbr, poza dobrem ostatecznym jest zarazem argumentem za istnieniem Absolutu⁴⁵. Święci cechowali się zawsze większą wolnością niż zwykli ludzie.

Natomiast zło moralne uderza tylko w człowieka, a nie w Boga. Zło jest brakiem, więc istnieje istnieniem podmiotu, w którym występuje⁴⁶.

U Bańki zagadnienie wolności człowieka sprowadza się po pierwsze do jej ograniczenia przez zasady etyki prostomyślności. A także, po drugie, przy ujęciu recentywistycznym – przyznaje się człowiekowi dużą wolność, ponieważ ten system filozoficzny chce wyzwolić człowieka ze złudzeń przeszłości i przyszłości. W *Ja teraz...* czytamy więc, że typ filozofowania człowieka współczesnego jest nie tylko przyszłościowy, ale i optymistyczny.

Teza gnoseologiczna – prawdziwe jest to, co reprezentuje najnowszy wyraz myśli naukowej, co da się z nią uzgodnić lub już zostało z nią uzgodnione.

⁴⁴ Tamże, s. 286.

⁴⁵ Tamże, s. 292.

⁴⁶ Tamże, s. 316-317.

Teza relatywistyczna – pojawia się z chwilą, gdy układ odniesienia danej myśli, a więc teoria naukowa, przestaje reprezentować myśl nową, twórczą, myśl ta przestaje być prawdziwa.

Teza dyrektywalna – to teza, wedle której zachodzi konieczność uzgodnienia przyjętej myśli z nowym etapem rozwoju nauki lub zastąpienia jej nową⁴⁷.

To, co staje się obecnie (recenter), wprawdzie podlega zmianie, ale w toku tej zmiany właśnie każdy kolejny etap uzyskuje ową „terazowość” (chwilową obecność) i oddziela przeszłość od przyszłości stale w nowym punkcie. Przeszłość przechodzi do naszych wspomnień, na przyszłość usiłujemy wpływać oczekując momentu jej wejścia w „moment terażniejszy”. W tym momencie bowiem rzeczy wchodzi w stan istnienia, tak że opis jakiegoś wydarzenia nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, a tylko w czasie „teraźniejszym” – prawdziwy opis to opis recentywistyczny. Ujęcie recentywistyczne pozwala unikać reifikacji czasu, pojmowania go tak, jak gdyby był on „rzeczą do mierzenia”. Czas nie ma substancjalnego charakteru, toteż zamiast posługiwać się rzeczownikiem „czas”, lepiej byłoby operować wyrażeniem „relacje czasowe”⁴⁸.

⁴⁷ J. Bańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 412.

⁴⁸ Por. tamże, s. 413.

Filozofia a nauka

Zdaniem M. Krąpca w nauce pod wpływem koncepcji XIX-wiecznych za model bytu samo zrozumiałego uznano byt materialny najprostszy, najmniej materialnie złożony. Taki model zrozumiałości poczęto przykładać do wszelkich wypadków bytowych. W następstwie tego najbardziej racjonalnymi stały się najprostsze wypadki bytowe materialne – stały się one ideałem samozrozumiałości. Natomiast byty bytujące naprawdę podmiotowo, byty osobowe, stały się w nauce i racjonalnym poznaniu czymś zgoła niezrozumiałym. Szczytem zaś niezrozumiałości miałby być Bóg, i to nie z racji Jego transcendencji, ale właśnie niematerialności. Przy przyjęciu modelu zrozumiałości odpowiedniego dla bytu osobowego pojawia się inny charakter racjonalnego poznania⁴⁹.

Jest więc Krąpiec nieufny wobec teorii naukowych, zarzuca im odejście od czynników duchowych w życiu i w świecie. Jego zdaniem to filozofia w łączności z Objawieniem jest powołana do wyjaśniania rzeczywistości.

Nieufność wobec nauki prezentuje także Bańka. Czytamy w *Ja teraz...*, że Sokrates stał się twórcą etyki prostomyślności. Filozofia staje się u niego synkategorią etyki, której zadaniem jest wychowanie ludzi mających odznaczać się prostomyślnością, czyli znać się na tym, co dobre, i tym samym szczególnie przysposobionych do kierowania ludźmi. Przedmiotem tak rozumianej etyki prostomyślności jest człowiek jako istota korzystająca umiejętnie ze swego rozumu dla

⁴⁹ M. A. Krąpiec, *Ja człowiek...*, dz. cyt., s. 417.

uzyskania pełni etycznej. Człowiek prostomyślny dzięki rozumowi potrafi tropić wartości życia⁵⁰.

Sama nauka, (szczególnie pozytywistycznie uprawiana) nie odpowie człowiekowi na problemy etyczne czy egzystencjalne. Dlatego właśnie Bańka postuluje stworzenie nowego projektu nauki – eutyfronikę – która ma chronić wartości prawdziwie ludzkie w środowisku technicznym dzisiejszej cywilizacji.

Człowiek a rozwój cywilizacji technicznej

Temu zagadnieniu Krąpiec nie poświęca właściwie miejsca; jedynie na wstępie swej książki pisze, że wprowadzie nauki techniczne są dziś na pierwszym planie, jednak postulat użyteczności, któremu zadość czynią nie jest wystarczający by wyjaśnić miłość czy twórczość, kontemplację prawdy i piękna czy dążenie do realizacji dobra⁵¹. Z kolei Bańka bardzo szeroko opisuje wpływ techniki na życie człowieka.

Rozwój kultury i cywilizacji sprawia, że *phronesis* coraz bardziej przejmuje funkcje *thymos*, tak że sfera *thymos* domaga się ochrony i protekcji przed działaniem *phronesis* jako zjawiskiem ekranu pochłaniającego. Kiedy człowiek odkrywa tajemnice swoich możliwości w *phronesis*, zagrożeniu podlega *thymos*, wewnątrz ludzkiego życia. *Phronesis* zaczyna tu pełnić funkcję autonomicznego *daimona*: życie zewnętrzne cywilizacji przejmuje funkcję boskiej interwencji *daimona* i sama technika staje się *daimonem*, który odkrywa własne – jakby niezależne – istnienie. Wraz z tą myślą pojawiło

⁵⁰ J. Bańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 57.

⁵¹ M. A. Krąpiec, *Ja człowiek...*, dz. cyt., s. 27.

się nowe rozumienie psychiki ludzkiej jako ja – słabego, zagrożonego i miotanego niepewnościami i poczuciem winy.

W ten sposób myśl Zachodu stała się zdolna do wybudowania nowej sfery istnienia – technosfery, łamiącej spoistość bytowo jednolitego niegdyś człowieka. Spoistość tę łączy człowiek ze światem wewnętrznym i ze sferą *thymos*, nieufny wobec własnej *phronesis*, ponieważ obie te sfery stały się wzajemnie obcymi i wrogimi. Nowoczesny człowiek po prostu rozpadł się i poszukuje nowego punktu wyjścia do syntezy⁵².

Współczesna cywilizacja forsuje pogląd, że sfera *phronesis* jest sferą człowieka i że fakt ten jest rozstrzygający dla jego struktury, że pod bezpośrednim wpływem i nadzorem *phronesis* pozostaje całość człowieka, także sfera *thymos*. Jest to ujęcie obiektywizujące, ale błędne, ponieważ gardzi całą sferą subiektywności ludzkiej, bez której nie ma specyfiki świata człowieka⁵³.

Wyróżniamy trzy typy destruktywnych skutków spowodowanych przez cywilizację techniczną:

- 1). zniszczenia ekologiczne przejawiające się w zachwianiu równowagi, która powstała na Ziemi w ciągu milionów lat;
- 2). szkody biologiczne związane z powstawaniem Zanieczyszczeń, które sprawiają, że na pewnych obszarach obserwujemy zanikanie poszczególnych gatunków roślin i zwierząt;
- 3). szkody psychologiczne, do których należą nadmierne stresy powodowane przez życie w wielkich miastach⁵⁴.

⁵² J. B ańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 79.

⁵³ Tamże, s. 88.

⁵⁴ Tamże, s. 291-292.

Współcześnie sferze wartości prostych, spontanicznych zagraża wewnętrzna dynamika niekontrolowanego rozwoju techniki. Jej wszechobecność sprawia, że człowiek staje się coraz bardziej skłonny do totalnej racjonalizacji swego życia, na skutek czego komplikuje je, oddala się od wartości wypełniających jego obszar uczuciowy – obszar empatii⁵⁵.

Empatia zasadza się na percepcji tego, co jest „proste”, co stanowi zarazem podstawę wspólnotowych wartości. Może dlatego „prostota” odnosi się wyłącznie do człowieka. W odniesieniu bowiem do przedmiotów mówimy, że są one „proste”, a w odniesieniu do „prostoty” logicznej używamy tego słowa przez analogię do cechy człowieka obdarzonego „prostotą”⁵⁶.

Chcąc osiągnąć tak rozumianą prostotę, człowiek musi kształtować się aktywnie, dokładnie analizując swoje sytuacje. Do tych właśnie przemyśleń prostota się odwołuje. Prostota – jako zaleta – wskazuje, że mamy do czynienia z człowiekiem uczciwym, a nie kłamcą, z człowiekiem, który dąży do wyrażenia siebie i walczy z wszelką przesadą, uniemożliwiającą w stosunkach ludzkich dialog. Przesada służy skrywaniu myśli, toteż w tym właśnie miejscu prostota zostaje podniesiona do rangi „prostomyślności”, która ma cechy szczególne, wyrażające wewnętrzny ład myślowy człowieka. Życie ludzkie, aby było psychicznie znośne, musi zachować nieco z naturalnej prostoty myślenia, skłonności do fantazji, a nawet „wtórnej naiwności” (określenie psychologa Stefana Szumana), którą nazwaliśmy tu prostomyślnością. Jest to

⁵⁵ Tamże, s. 316.

⁵⁶ Tamże, s. 316.

najbliższy odpowiednik greckiego słowa *euthyphron*, od którego wywiedziona została nazwa eutyfroniki⁵⁷.

Poznanie

W sprawie ostatecznego wyjaśnienia możliwości rozumowego poznania człowieka mamy, zdaniem M. Krąpca, trzy grupy teorii: a) system idei wrodzonych lub apriorycznych kategorii umożliwiających wartościowe poznanie; b) system empiryzmu i wiążącej się z nim koncepcji abstrakcji konkretnej; c) system empirycznego racjonalizmu z koncepcją abstrakcji ogólnej. Dwie pierwsze propozycje Rozwiązań, krańcowo różne, są mylne ze względu na związane z nimi absurdalne konsekwencje, trzecia zaś próba unika w zasadzie konsekwencji absurdalnych, ale jej wyjaśnienia będą posiadały charakter bardziej negatywny niż pozytywny⁵⁸.

Nie można zgodzić się ani ze stanowiskiem apriorycznych natywizmów różnego rodzaju ani ze stanowiskiem skrajnie empirystycznym. Trzeba jednak przyjąć empirię zmysłową jako jedyne źródło treściowej wiedzy o świecie, chociaż charakter uzyskanej czy utworzonej wiedzy jest jakościowo różny od samych zmysłowych wrażeń. W takim wypadku skrajny racjonalizm i skrajny empiryzm są nie do przyjęcia. Rozwiązaniem jest tutaj koncepcja poznania zaproponowana przez Arystotelesa, uzupełniona przez św. Tomasza z Akwinu i nieustannie w ciągu wieków doprecyzowywana przez najrozmaitszych autorów, akceptujących sposób myślenia klasyków filozofii⁵⁹.

⁵⁷ Tamże, s. 316-317.

⁵⁸ M. A. Krąpiec, *Ja człowiek...*, dz. cyt., s. 199.

⁵⁹ Tamże, s. 206.

Koncepcja ta da się wyrazić w trzech zasadniczych tezach: a) bazą treściowego poznania ludzkiego są percepcje zmysłowe; zaprzeczenie tego faktu czyniłoby niezrozumiałym nasz kontakt ze światem; b) treści poznawcze świadczą, że pochodzą od specjalnej, niematerialnej władzy zwanej intelektem, różnej od zmysłów; c) chcąc zachować receptywny charakter poznania, trzeba przyjąć aprioryczną (w sensie ontycznym) siłę umożliwiającą (uniesprzeczniającą) sam fakt poznania treści ogólnych⁶⁰.

J. Bańka zaś w swych rozważaniach o ludzkim poznaniu pisze, że H. Bergson jest autorem skrajnej reakcji (nieufności do rozumu) przeciwko skrajnym poglądom (scjentyzmowi i empiryzmowi); myśliciel ten występując w obronie prostomyślności poznania i przypisując tę prostomyślność intuicji, pozbawił zarazem człowieka zaufania do prostomyślności rozumu.

Przeciwko tym skrajnym stanowiskom w *Ja teraz...* znajdujemy tezy realizmu prostomyślnego. 1) Trzeba uznać rzeczywiste istnienie świata z wszystkimi jego przedmiotami. 2) Poznanie przedmiotu jest zależne od spełnienia różnych warunków. 3) Przymioty uznane za pierwszorzędne tkwią w rzeczach i winny być uznane za ich produkt. 4) Przymioty drugorzędne bądź tkwią w rzeczach, bądź są w znacznej części wytworem podmiotu. 5) Punktem wyjścia w teorii poznania musi być rozróżnienie przedmiotu od jego obrazu psychicznego⁶¹.

Realizm prostomyślny zakłada niemniej silnie jak naiwny istnienie realnego świata. Można by nawet powiedzieć, że w pewnym sensie realizm naiwny stanowi dla realizmu pro-

⁶⁰ Tamże, s. 206.

⁶¹ J. Bańka, *Ja teraz...*, dz. cyt., s. 308.

stomyślnego punkt wyjścia do badań filozoficznych. Realizm prostomyślny pragnie jednak poddać krytyce nasze spontaniczne przekonanie o istnieniu świata realnego, aby zdobyć jego filozoficzne uzasadnienie. Jeśli chodzi o sposób uzasadniania realizmu, realiści prostomyślni dzielą się na dwie grupy: realistów prostomyślnych pośrednich i bezpośrednich. Realizm prostomyślny pośredni w odróżnieniu od bezpośredniego wstawia między podmiot poznający, a rzecz najpierw obraz zastępczy rzeczy, a dopiero drogą wnioskowania stara się powiązać go z bytem rzeczywistym. Nowsze jednak ujęcia tego zagadnienia krytykują prostomyślność pośrednią i skłaniają się do przyjęcia prostomyślności bezpośredniej jako punktu wyjścia realizmu poznawczego⁶².

Konkluzje

Podsumowując, trzeba przyjąć, że antropologie filozoficzne wyrażone w *Ja człowiek* i w *Ja teraz...* różnią się zasadniczo od siebie. Pierwsza z nich to bowiem antropologia neotomistyczna, natomiast druga jest systemem świeckiej filozofii, prezentowanej w świetle teorii eutyfroniki i recentywizmu.

U Krąpca ważne miejsce odgrywa chrześcijańska miłość bliźniego. Bańka zaś słowa „miłość” właściwie nie używa. Pisze jednak o tożsamości wspólnych wszystkim najprostszycy przeżyć, a ponadto podkreśla wagę empatii. Możemy więc stwierdzić, że autor *Ja teraz...* pisze o miłości nie wprost i niewątpliwie nie wyklucza jej zupełnie ze swoich rozważań. Chrześcijańska miłość bliźniego propaguje dużą aktywność człowieka w świecie zewnętrznym, chce żeby osoba żywo interesowała się drugą osobą. Natomiast, pod-

⁶² Tamże, s. 308.

kreślanie wagi empatii u J. Bańki – czyli nastawienia na rozumienie drugiego człowieka, ma akcentować – samorozwój i samorealizację. Ten rozwój oczywiście nie powinien się odbywać kosztem drugiego człowieka, tym niemniej katowicki filozof nie nawołuje do aż takiego poświęcenia wobec bliźniego, jak to widzimy u tych myślicieli, którzy heroicznie głosili naczelne przykazanie chrześcijaństwa.

Krąpec posługuje się pojęciami klasycznej filozofii, takimi jak dusza; natomiast Bańka stosuje własne, oryginalne terminy, jak np. zmysł prostomyślności. Poglądy tomisty są niejako filozoficzną wykładnią dla katolicyzmu, podczas gdy poglądy Bańki mają charakter ateistyczny. Autor *Ja teraz...* nie wyklucza jednak zupełnie ze swych zainteresowań nawiązań do terminologii i ujęć religijnych, pisząc na przykład, że *Kazanie na Górze* jest najwspanialszym wykładem etyki prostomyślności w dziejach filozofii człowieka.

Książka Krąpca jest zupełnie niezależna od marksizmu, gdy tymczasem w dziele Bańki znajdujemy wiele odwołań do filozofii Marksa i do filozofii marksistowskiej. U tomisty ważnym pojęciem jest śmierć, która stanowi – w jego ujęciu – dokończenie życia człowieka, ponieważ to właśnie w chwili śmierci Bóg staje przed człowiekiem, a ten musi podjąć ostateczne decyzje. U Bańki kluczowym pojęciem jest terażniejszość, z namysłu nad którą wyrasta jego własna filozofia recentywistyczna (łac. *recens* – terażniejszy). Katowicki myśliciel stara się przekonać nas, że aby człowiek żył pełnią życia musi wyzwolić się z niejako „fałszywej świadomości”, w którą wpędzają go silne wyobrażenia przeszłości i przyszłości.

Zdaniem Krąpca większą wolność człowiekowi daje nie tyle koncentracja na terażniejszości, ile chrześcijańskie doskonalenie się moralne, ponieważ święci zawsze byli ludźmi

bardziej wolnymi niż zwykli śmiertelnicy. W teorii poznania zaś Krąpiec zajmuje stanowisko empirycznego racjonalizmu, wywodzące się od Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Bańka natomiast pisze o realizmie prostomyślnym, a więc stanowisku bliskim autorowi *Ja człowiek*, które sprowadza się, posługując się terminologią Kanta, do wzajemnej kontroli rozumu i zmysłów.

Obaj myśliciele opowiadają się przeciw pozytywizmowi i scjentyzmowi jako metodom uprawiania nauki czy filozofii. Obaj wierzą więc w rzetelną filozofię mogącą uchronić człowieka przed niebezpieczeństwami, które niesie mu życie w cywilizacji technicznej. Chociaż więc analizowane koncepcje obu myślicieli różnią się w pojmowaniu filozofii, to są oni zgodni co do tego, że refleksja filozoficzna jest niezbędna współczesnemu człowiekowi.

Bibliografia:

Bańska J., *Główne zasady etyki prostomyślności*, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2000.

Bańska J., *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1983.

Bańska J., *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po reentywizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*, tom 1: A-N, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2004.

Bańska J., *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po reentywizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*, tom 2: O-Ż, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2004.

Bańska J., *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2001.

Krapiec M. A., *Ja człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

**„I MAN” AND „I NOW...” IN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGIES
OF FR. MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC AND JÓZEF BAŃKA**

Summary: This article compares philosophical anthropologies presented in two books: “*I man*”, written by Fr. Mieczysław Albert Krąpiec and „*I now. At the sources of philosophy of the contemporary man*”, written by Józef Bańka. The former presents an anthropology of neo-thomism, whereas the latter develops the anthropology of secular philosophy on the basis of two original theories: eutyphronics and recentivism.

The comparative analysis of the two systems in question reveals more differences than similarities. For example, they differ in terms of the approach to Christianity and Marxism. Both thinkers are, however, against positivism and scientism. They both argue that a philosophy one can rely on has the capacity of protecting one from the threats related to a technology-oriented civilization.

Key words: *I man*; *I now...*, Fr. Mieczysław Albert Krąpiec, Józef Bańka, Thomism; eutyphronics, recentivism

Słowa kluczowe: *Ja człowiek*; *Ja teraz...*, O. Mieczysław Albert Krąpiec, Józef Bańka, tomizm, eutyfronika, recentywizm

REKONSTRUKCJE



APPENDIX
2015-16, TOM 3, s. 135-161
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Lukasz Moniuszko

Kolegium Badań Stosowanych
Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy

**ZYGMUNT ZIEMBIŃSKI – LOGIK, FILOZOF SPOŁECZNY,
PRAWNIK. WSPOMNIENIE W DWUDZIESTĄ ROCZNICĘ
ŚMIERCI UCZONEGO**

Zygmunt Ziemiński urodził się 1 czerwca 1920 roku w Warszawie. Jego ojciec, również Zygmunt (zm. 1939), był doktorem psychologii i pracował jako bibliotekarz w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Matka, Maria z domu Romiszewska (zm. 1943) pracowała jako malarka¹.

¹ MA Z. Ziemińskiego, *Zygmunt Ziemiński (1920-1996), teoria prawa, filozofia, logika. Czł. Koresp. PAN 1991. Wydział I*, w taki sposób zatytułowany został maszynopis sporządzony przez dr Annę Marciniak umiejscowiony wśród materiałów archiwalnych poznańskiego Od-

W 1938 roku, jako osiemnastolatek, Ziemiński zdał maturę w warszawskim gimnazjum im. św. Stanisława Kostki. Tego samego roku jako ochotnik wstąpił do I Dywizji Legionów Wojska Polskiego w Wilnie. Wkrótce z powodu złego stanu zdrowia został zwolniony ze służby. Tego samego roku podjął pracę zawodową jako robotnik w V Oddziale Inżynierskim Miasta Stołecznego Warszawy².

W czasie II wojny światowej pracował jako domowy nauczyciel oraz buchalter w polskich majątkach na Kielecczyźnie, znajdującej się wówczas w Generalnym Gubernatorstwie, gdzie jednocześnie prowadził tajne nauczanie. W latach 1943-44 był żołnierzem w 27 Pułku Piechoty Leśnych Oddziałów Armii Krajowej. Działał pod pseudonimem „Krótki”, który nadano Ziemińskiemu z powodu wysokiego wzrostu³.

Studia z zakresu prawa rozpoczął na tajnych kompletach w Częstochowie, a kontynuował po wyzwoleniu na akademickich kursach w Kielcach. W 1945 r. zdał egzaminy przed komisją wyłonioną spośród naukowców Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a studia ukończył na Uniwersytecie Poznańskim⁴. Studiował również na Wydziale Humanistycznym tegoż uniwersytetu, gdzie w 1949 r. uzyskał tytuł magistra filozofii⁵. Jak pisze uczennica profesora, S. Wronkows-

działu Archiwum PAN, w teczce 120, pod pozycją 1. Tekst nie posiada numerów kart, a stanowi łącznie trzy karty.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Teczka akt osobowych Zygmunta Ziemińskiego. Archiwum Wydziału Prawa UAM.

⁵ S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90- lecia*, (red.), T. Buksiński, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010, s. 335.

ska, został on Wielkopolaninem z wyboru. Po wojnie nie miał gdzie wrócić, jego rodzinny dom został zniszczony, najbliżsi nie żyli, a jemu samemu zaś jako byłemu żołnierzowi AK groziło więzienie⁶.

W 1949 r. poślubił Felicję Tomaszewską (ur. 1921) pochodzącą z Kościana w Wielkopolsce. W 1955 r. urodziło się ich jedyne dziecko, córka Anna⁷.

W latach 1949-55 pracował kolejno na etatach asystenta i adiunkta w seminarium kierowanym przez prof. Czesława Znamierowskiego. Pod auspicjami tego uczonego napisał i pomyślnie obronił w 1950 r. rozprawę doktorską zatytułowaną *Procesy o zniewagę jako problem techniki społecznej*. Tytuł naukowy docenta uzyskał na podstawie rozprawy *Podłoże sporów sądowych o alimentację dziecka pozamałżeńskiego*⁸, która ukazała się drukiem w 1954 r. Cztery lata później odbył kilkumiesięczne studia uzupełniające w Centre Européen Universitaire w Nancy, we Francji. W roku 1962 został profesorem nadzwyczajnym oraz kierownikiem Katedry Prawniczych Zastosowań Logiki. W 1969 r. otrzymał tytuł profesora zwyczajnego, co pozwoliło mu w 1981 r. objąć Katedrę Państwa i Prawa Uniwersytetu Poznańskiego.

Na tym uniwersytecie pracował bez przerwy przez ponad pół wieku. Tam rozwijał swoje zainteresowania z zakresu logiki, socjologii, etyki oraz teorii prawa, by następnie przekazywać swą wiedzę studentom różnych kierunków. Po objęciu katedry, jego zainteresowania naukowe skoncentrowały się wokół logiki i metodologii nauk. Już wówczas w ślad za

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Zob. Z. Ziemiński, *Podłoże sporów sądowych o alimentację dziecka pozamałżeńskiego*, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1954.

swoim prekursorem i mistrzem, Czesławem Znamierowskim, traktował prostotę myślenia połączoną z jasnością wypowiedzi za najważniejsze cechy swej naukowej twórczości. Ziemiński włożył wiele trudu, by abstrakcyjne i subtelne rozważania naukowe przełożyć na język logiki traktowanej nie jako nauka, ale jako sztuka praktycznego myślenia. Na podstawie lektury jego prac uznać należy, że uczynił, to w sposób, który zapewnił mu trwałe miejsce w historii polskiej nauki. Jego książka *Logika praktyczna* doczekała się prawie trzydziestu wydań, w tym ukazała się w języku angielskim, stając się swego rodzaju elementarzem, który również obecnie wykorzystywany jest na uczelniach w Polsce i za granicą⁹.

Z powodzeniem podjął się również uporządkowania prawnej aparatury pojęciowej, przeprowadzając pionierską w Polsce systematyzację języka tekstów prawnych. Wypracował także oryginalną koncepcję modalności normatywnych, o wynikaniu norm z norm¹⁰. Dogłębnie wyłożył te problemy w wydanej w 1966 r. książce *Logiczne podstawy prawnoznawstwa*¹¹.

Ziemiński podejmował również problemy z pogranicza etyki i prawa. Rozwazał zwłaszcza związki pomiędzy moralnością a prawem, a zatem fundamentalne problemy dla filozofii prawa. W ostatnich latach swojej twórczości szczególnie wnikliwie analizował problem ocen i norm moralnych. Wyniki swych analiz szczegółowo wyłożył w pracach *O poj-*

⁹ S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, s. 336.

¹⁰ K. Łastowski, *Wspomnienie o profesorze Zygmuncie Ziemińskim*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4, s. 267.

¹¹ Zob. Z. Ziemiński, *Logiczne podstawy prawnoznawstwa. Wybrane zagadnienia*, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1966.

*mowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*¹² oraz w rozprawie *Wstęp do aksjologii dla prawników*¹³, choć sformułowane tam odpowiedzi uznać należy za powściągliwe¹⁴. Twierdził wprawdzie, że podejmując spory dotyczące wartości należy wpierw zadeklarować jakieś stanowisko metaetyczne w kwestii tego, czy wartości obowiązują obiektywnie oraz co do możliwości ich poznania. Zabierając głos w dyskusji nad sporem kognitywizmu z akognitywizmem podkreślał, że wszystkie formalne stanowiska „mają poważne wady z punktu widzenia ich dalszych konsekwencji”¹⁵. Dalej stwierdzał: „Dla scjentyistów, którzy wzdragają się odwoływać do absolutnego systemu wartości pochodzącego od autorytetu nadprzyrodzonego, pozostaje więc nader rozpaczliwa w dalszych konsekwencjach koncepcja emotywizmu, w świetle której każda ocena żywiona przez kogokolwiek jest po prostu faktem psychicznym, a wartości traktować należy jako rejestrację powszechności faktów tego rodzaju. Wszelkie sposoby oceniania są równouprawnione, a raczej w równym stopniu nieuprawnione. Osiąga się w ten sposób arcynaukowe rozwiązanie problemu, wolne od wszelkiej metafizyki, od przyjmowania jakichś bardziej ryzykownych założeń filozoficznych i zarazem bezpłodne dla rozważania problemów aksjologicznych, wobec których ustawicznie staje człowiek badający czy stosujący prawo”¹⁶. Nie twier-

¹² Zob. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*, OWN PAN, Poznań 1993.

¹³ Zob. Z. Ziemiński, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1990.

¹⁴ S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Wielkopole XX wieku*, (red.), A. Gulczyński, Wyd. WBP, Poznań 2001, s. 627-637.

¹⁵ Z. Ziemiński, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, dz. cyt., s. 6.

¹⁶ Tamże, s. 65-66.

dził jednak, że jako uczony potrafi odkryć jedyne słuszne prawo. Obawiał się jedynie ujęć jednostronnych. Jak stwierdza S. Wronkowska: „dostrzegał niebezpieczeństwa, które wiążą się z przyjęciem któregoś ze stanowisk reprezentowanych przez klasyczne szkoły filozoficzno-prawne, głoszące koncepcje prawa natury oraz pozytywizm prawniczy, zakładający, że prawem jest każdy zespół norm ustanowionych lub uznanych przez upoważnioną władzę. Czując się w pojmowaniu nauki związany ze szkołą lwowsko-warszawską, wystrzegał się wykorzystywania katedry uniwersyteckiej do głoszenia tez o tym czym prawo jest. Nie uległ tej pokusie, kiedy oczekiwano od niego wyraźnych deklaracji”¹⁷. Sam Ziemiński natomiast napisał: „Wszakże dostrzegając niedostatki wspomnianych stanowisk w metaetyce [„czyli naturalizmu, intuicjonizmu i emotywizmu”]¹⁸ sądzę, iż w działaniu powinien kierować się intuicją moralną, głosem sumienia, ze świadomością tego, że jest on związany z moim światopoglądem oraz kulturą, w której zostałem wychowany, czy może tylko okrzesany. Szanując osobowość innych nie mogę im narzucać, póki pozostają w kręgu wartości wspólnych dla »wszystkich ludzi dobrej woli«, mojego widzenia świata i nie dostrzegać, że wyrosli w kręgu innej kultury społecznej. Stąd dyskurs moralny łatwiej, jak sądzę, prowadzić na gruncie uzgodnionych koncepcji naturalistycznych, jeśli popełniamy jednakże »błąd naturalistyczny«. Jeśli jednak mam jedynie opisywać napotkane poglądy moralne, zdać się muszę na jakieś statystyczne ujęcie emotywizmu, świadomy, że niewiele zdołam na gruncie tego tylko stanowiska wyja-

¹⁷ S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90- lecia*, dz. cyt., s. 338-341.

¹⁸ Tamże, s. 341.

śnić”¹⁹. We własnym postępowaniu Ziemiński kierował się głosem sumienia oraz intuicją moralną i gotów był ponosić za to odpowiedzialność. Tego również uczył swoich słuchaczy i studentów²⁰.

Jak to już zostało powyżej podkreślone, Ziemiński poza problematyką prawną kompetentnie wypowiadał się na temat socjologii, etyki oraz logiki. Jednak dyscypliną, której poświęcił najwięcej uwagi była teoria i filozofia prawa. Budując swoje koncepcje teoretyczne, w większości ogłoszone w publikacjach z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego wieku, uczony odróżniał teorię prawa jako dyscyplinę z zakresu nauk prawnych od teorii prawa w sensie metodologicznym, czyli należycie uporządkowanych twierdzeń naukowych wyjaśniających zjawiska związane z istnieniem prawa i jego przemianami. Nazwał to teorią zjawisk prawnych, a jej budowanie uznał za zasadnicze zadanie teorii prawa. Zadaniu temu poświęcił swoje najobszerniejsze opracowanie zatytułowane *Problemy podstawowe prawoznawstwa*²¹. Przez zjawisko prawne Ziemiński pojmował wytwarzanie się w danym układzie społecznym pewnych norm postępowania, a zatem pewnego tworu kulturowego dającego się ująć w zespół wypowiedzi dyrektywalnych. Utrzymywał, że wypowiedzi te można badać w aspekcie formalnym. Jak podkreślał, nie są one same w sobie interesujące, warto je badać dopiero jako czynnik oddziaływania na społeczeństwo. Ziemiński twierdził zatem, że w badaniach prawnych

¹⁹ Z. Ziemiński, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, dz. cyt., s. 67-68.

²⁰ S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90- lecia*, dz. cyt., s. 341.

²¹ Zob. Z. Ziemiński, *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, PWN, Warszawa 1980.

należy uwzględniać realny aspekt zjawisk prawnych, czyli to, jak normy prawne działają na zachowanie jednostek społecznych oraz strukturę świata w jakiej społeczeństwo bytuje²². Ze względu na wieloaspektowość zjawisk prawnych niezbędna jest kompetentność ich badań w kwestii formalnej oraz realnej. Badania przeprowadzone jedynie na kanwie formalnej byłyby czynnościami „pozbawionymi jakiejkolwiek doniosłości praktycznej, sprowadzającymi się do zaspokojenia intelektualnej przyjemności kontrolowania określonego systemu twierdzeń o pewnych tworcach myślowych”²³. Badania nad realnym aspektem prawa zakładać muszą „w sposób jawny czy ukryty odniesienie do rozstrzygnięć, jakie wypowiedzi są normami prawnymi rozważanego systemu prawnego”²⁴.

Teoria zjawisk prawnych była wedle Ziemińskiego dyscypliną empiryczną. Wykazuje to zwłaszcza przy okazji czynionych analiz formuł sprawiedliwości. Charakter empiryczny jego zdaniem ma również teoria prawa w aspekcie semiotycznym, ponieważ badania językowe nad zjawiskami prawnymi są „badaniami językoznawczymi nad tym, jak pewne grupy społeczne posługują się językiem”²⁵, a kryterium ostatecznym weryfikacji twierdzeń teorii zjawisk praw-

²² Por. E. Staniewicz, *Zygmunt Ziemiński, ur. 1920 – zm. 1996, prawnik, Gandhi czyli Długi Uczony*, [w:] *Poznaniacy, portretów kopa i trochę*, (red.), R. Brzezińska, Wyd. W Drodze, Poznań 1996, s. 396-400.

²³ Z. Ziemiński, *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, dz. cyt., s. 78.

²⁴ Tamże, s. 79.

²⁵ Tamże, s. 54.

nych w kwestii językowej jest doświadczenie²⁶. Zarazem „Konstruując swoje koncepcje teoretycznoprawne, (...) unikał angażowania się w spory filozoficzne, a także raczej nie formułował w sposób wyraźny założeń filozoficznych tych koncepcji. Ogólnie powiedzieć można, że deklarował się jako przeciwnik filozofii idealistycznej i spekulatywnej. Jego nastawienie było empiryczne i pozytywistyczne”²⁷. W takim tonie utrzymana jest większość jego prac. Kilka razy w swych dziełach wspomina Platona, za to o wiele więcej miejsca poświęcił Arystotelesowi wyrażając uznanie dla jego materialistycznych i konkretnych poglądów. Również w swojej koncepcji sprawiedliwości Ziemiński rozpoczyna wywód od przywołania koncepcji filozofa ze Stagiry.

Zygmunt Ziemiński, to dla wielu jego uczniów wybitny mistrz. Wypromował czworo doktorów. W poznańskim środowisku akademickim znany był jako „Gandhi” z powodu swojego wzrostu, smukłej postury oraz podejścia do innych. W pracy naukowej nie poddawał się wpływom władz politycznych, choć rozpoczął ją w epoce stalinizmu w Polsce. Teorię i filozofię prawa uprawiał neutralnie, choć dziedziny te poddawane były silnym naciskom ideologicznym. Nie ulegał również zmieniającym się naukowym koniunkturam. Systematycznie i konsekwentnie rozwijał swoją wizję nauki. Nie miało dla niego znaczenia czy wyniki jego pracy spotykały się z oficjalnym uznaniem, ale zabiegał, aby były one przydatne dla nauk prawnych, w tym zwłaszcza dla filozofii prawa. Ten opór wobec ówczesnych paradygmatów nauko-

²⁶ S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90- lecia*, dz. cyt., s. 343.

²⁷ Tamże.

wych pozwolił mu stworzyć wiele oryginalnych i ważnych naukowo prac²⁸.

Jako uczony czuł się odpowiedzialny za wszystko, co się działo na Wydziale Prawa Uniwersytetu Poznańskiego (później Uniwersytetu Adama Mickiewicza). Czytał każdy tekst napisany przez swoich podwładnych. Wiadomym było, że nie uda się uniknąć jego wnikliwych uwag i pytań w czasie obron doktorskich i kolokwiów habilitacyjnych. Nigdy jednak nie żałował czasu na naukową dyskusję. Gdy tylko znalazła się garstka chętnych zainteresowanych jakimś problemem, organizował spotkania. Za większość takich dodatkowych zajęć dla słuchaczy, wśród których byli również doktoranci nie pobierał wynagrodzenia. Nazywał je żartobliwie zbiórkami harcerskimi i twierdził, że w ten sposób sieje las dębowy. Ziemiński nie przejawiał szczególnej dbałości o siebie, a część swojego wynagrodzenia przekazywał potrzebującym, ubogim oraz wspierał polski system oświaty w Kazachstanie. Swoje materialne potrzeby starał się ograniczać do minimum. Zarazem krytykował marnowanie społecznych finansów. Zawsze był otwarty na problemy naukowe i osobiste studentów. Dlatego za swego życia stał się Autorytetem nie tylko naukowym, ale być może przede wszystkim moralnym²⁹.

Jego uczennica prof. Sławomira Wronkowska-Jaśkiewicz obecnie jest sędzią Trybunału Konstytucyjnego a jednocześnie główną komentatorką spuścizny naukowej uczonego oraz współautorką obok Ziemińskiego kilku szkiców z zakresu

²⁸ <http://zieminski.cba.pl/index.php/prof-maria-zmierczak-wspomina-prof-zieminskiego> (11. 05. 2015).

²⁹ Por. S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński (1920-1996)*, „PiP” 1996, z. 7, s. 71-73.

teorii i filozofii prawa. Imponujący dorobek pozostawił po sobie również zmarły w 2009 prof. L. Nowak, magistrant Ziemińskiego, autor trzech koncepcji filozoficznych:

1. Idealizacyjnej koncepcji nauki³⁰.
2. Niemarksistowskiego materializmu historycznego³¹.
3. Negatywistycznej metafizyki unitarnej³².

Równie znanym uczniem poznańskiego uczonego jest prof. M. Zieliński, specjalista z zakresu teorii prawa oraz logiki prawniczej. Był on także współautorem kilku prac napisanych wspólnie z Ziemińskim.

Dorobek naukowy poznańskiego filozofa jest co najmniej imponujący. Pierwszy artykuł profesora ukazał się na łamach *Nowego Państwa* w 1952 r., zaś pierwsza publikacja książkowa profesora ukazała się w 1954 r. Do druku trafiło łącznie czterdzieści pozycji książkowych jego autorstwa³³, z czego dwie ostatnie zostały poświęcone pojęciu sprawiedliwości. Do dorobku tego należy dodać sto czterdzieści jeden artykułów i głosów w dyskusji. Tylko pierwsze z jego publikacji koncentrowały się wokół prawoznawstwa oraz logiki prawniczej. W miarę upływu czasu Ziemiński zaczął także publikować teksty o problemach moralnych w naukach prawnych. Publikował również w językach obcych, w większości po francusku oraz na łamach zagranicznych czaso-

³⁰ Zob. L. Nowak, *Odkrycie, abstrakcja, prawda, empiria, historia a idealizacja*, PWN, Poznań 1979.

³¹ Zob. L. Nowak, *Anatomia krytyki marksizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.

³² Zob. L. Nowak, *Byt i myśli. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Zysk i S-ka, Poznań 2004.

³³ Z czego jedenaście napisał wspólnie ze współpracownikami m.in. ze S. Wronowską i M. Zielińskim.

pism³⁴. Do 1995 r. ukazało się również sto dwadzieścia jeden recenzji pióra Ziemińskiego, a także czterdzieści trzy varia³⁵.

Prawdopodobnie „niedopasowywanie” się Ziemińskiego do ustroju komunistycznego, a czasem pisanie „nie po myśli” aparatu państwowego ówczesnego ustroju, spowodowało, że profesor był inwigilowany przez służby Rzeczypospolitej Ludowej. Prof. K. Świrydowicz wspominając Ziemińskiego podkreślił, że nie należał on do żadnej partii, w związku z czym nie był lubiany przez władze komunistyczne. Prawdopodobnie z tego powodu nie awansował i nie był nagradzany pomimo wysokiej klasy dorobku³⁶. Świrydowicz pisał: „Bardzo [Ziemiński – przyp. ŁM] przeżywał moje aresztowanie w 1982 r. i ogromnie się cieszył, gdy mnie wypuszczono. Potem, widząc, że nie zaprzestałem działalności podziemnej, zalecał szczególną ostrożność. »Pan jest przecież namierzony!«, mówił. Był bowiem starym konspiratorem i próbował mnie nauczyć właściwych nawyków»³⁷.

³⁴ Zob. np. Z. Ziemiński, *La caractére sémantique des normes juridiques*, „Logique et Analyse” 1962, nr 17 – 18, s. 54-65; tenże, *Les lacunes de la loi dans le système juridique polonais contemporain et les méthodes utilisés pour les combler*, tamże 1966, nr 33, s. 38-51; tenże, „*Analogia legis*” et *interpretation extensive*, „Annales de la Faculté de Droit de Toulouse” 1967, t. XV, s. 83-97.

³⁵ Liczby te stanowią zliczenia własne autora tego artykułu. Uznano, że dla jego potrzeb zbędnym jest podział publikacji książkowych Ziemińskiego na monografie, podręczniki czy skrypty, choć sam profesor często zaznaczał, że daną książkę napisał z myślą np. o studentach prawa czy studentach filozofii.

³⁶ K. Świrydowicz, *Profesor Zygmunt Ziemiński jako obiekt inwigilacji policji politycznej*, „Kronika Miasta Poznania” 2008, nr 3, s. 281.

³⁷ Tamże, s. 282.

Ze skromnej dokumentacji zgromadzonej w poznańskim oddziale Instytutu Pamięci Narodowej wynika, że Ziemiński był inwigilowany przez Służbę Bezpieczeństwa. Z dokumentacji IPN wynika, że profesor był członkiem Armii Krajowej, a terenem jego działań był obszar Starachowic³⁸. W jednym z dokumentów sprecyzowano, że podstawą rejestracji Ziemińskiego przez SB był fakt jego przynależności do AK w latach 1943- 44³⁹.

Poznański filozof prawa był aktywny społecznie również po zakończeniu wojny. Jako student udzielał się w Caritasie⁴⁰. Z analizy materiałów IPN wywnioskować można, że już wówczas interesowały się nim służby specjalne. Jako obiekt rozpracowywany Ziemiński miał kryptonim „Demagog”⁴¹. Niestety prawie wszystkie donosy napisane na profesora zostały zniszczone. Pośrednio wychodzą one na jaw przy badaniu przeszłości innych osób oraz samego uniwersytetu. Jeden z zachowanych donosów z 1982 r. opisuje Ziemińskiego jako człowieka o dużych wpływach na Wydziale Prawa UAM. Mimo, że nie prowadził on oficjalnej działalności obawiając się funkcjonariuszy SB, to konsultowano z nim wszelkie sprawy naukowe i kadrowe. Prawdopodobnie tylko jego magistranci mogli liczyć na asystenturę na wydziale, w tym gronie miał się znaleźć L. Nowak. Dla pracowników UAM działających w „Solidarności” Ziemiń-

³⁸ Materiały IPN o. Poznań,teczka osobowa o kryptonimie „Zguba”, sygn. 003/201.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ P. Grabowski, *Zygmunta Ziemińskiego pierwsze lata w Poznaniu*, [w:] *Z kart historii Wydziału* (dodatek do czasopisma) *Paragraf. Informator Wydziału Prawa i Administracji UAM*, 2007, nr 27, s. 1-4.

⁴¹ Materiały IPN o. Poznań, wyciąg karty osobowej Zygmunta Ziemińskiego, sygn. 003/201.

ski miał stanowić autorytet. O naukowcu krążyły również pogłoski, że był szefem wywiadu AK⁴².

Wśród zachowanych donosów jeden miał następującą treść: „Wśród studentów Wydziału Prawa panuje przekonanie, że koordynatorem wszelkich negatywnych działań na uczelni jest prof. Ziemiński. Przeświadczenie to wynika z faktu, iż (...) w czasie strajku studenckiego bardzo często przebywał wśród strajkujących oraz cieszy się dużym autorytetem na uczelni”⁴³. Niektóre z donosów mają, zapewne niezamierzenie, zabawny wydźwięk. Przykładem może być milicyjny raport sporządzony w styczniu 1982 r. „Uzyskano informację, że członkowie b. NZS rozpowszechniają rzekomo wypowiedź prof. Zygmunta Ziemińskiego, że tylko członkowie NZS (...) mogą liczyć na zdanie u niego egzaminu, a »pozostali już sobie wybrali zawód«”⁴⁴. Uznać zatem należy, że choć usilnie próbowano „znaleźć coś” na Ziemińskiego, były to działania nieudolne. Profesor nie angażował się bowiem w działalność konspiracyjną. Swoich poglądów nie ukrywał, a jednocześnie przeciw władzy występował jedynie intelektualnie i bardzo pośrednio w swoich dziełach. Nie mógł być to powód jego zatrzymania. Nie bez znaczenia był zapewne ogromny autorytet, jakim się cieszył wśród studentów i pracowników akademickich, być może nawet tych lojalnych wobec ówczesnych władz politycznych.

W trakcie swojej kariery naukowej Ziemiński był m.in. członkiem korespondentem Polskiej Akademii Nauk, członkiem Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficz-

⁴² Materiały IPN o. Poznań, sygn. Po 06/ 215/ 14/1, k. 93-94.

⁴³ Tamże, k. 162.

⁴⁴ Tamże, k. 165.

nego, redaktorem naczelnym czasopisma „Ruch Prawny Ekonomiczny i Socjologiczny” (1991-1996). W uznaniu zasług dla nauki polskiej w 1994 r. został odznaczony Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski⁴⁵.

11 marca 2007 r. w Collegium Minus UAM odbyła się konferencja poświęcona Ziemińskiemu. Zorganizowali ją i przeprowadzili doktoranci profesora⁴⁶. L. Nowak zwrócił wówczas uwagę na podstawowe odkrycie uczonego z Poznania, które polegało na tym, że zamiast utożsamiać normę prawną ze znaczeniem wypowiedzi, odróżnił wypowiedzi faktyczne prawodawcy, czyli przepisy prawne od wypowiedzi idealnych, konstruowanych w jakimś języku⁴⁷. M. Zieliński zaś podkreślił rewolucyjność rozróżnienia normy prawnej od przepisu prawnego. Dystynkcja ta bowiem spowodowała odejście w zapomnienie trójczłonowej koncepcji normy i wypracowanie podwalin pod nowy paradygmat obowiązujący do teraz w teorii prawa⁴⁸. Natomiast S. Wronkowska zwróciła uwagę, że na pytania stawiane przez prawników o obowiązywanie norm, odpowiedź można znaleźć w wypracowanej przez Ziemińskiego normatywnej Koncepcji źródeł prawa. Składające się na tę koncepcję zasady konstruowania systemu prawnego są kształtowane również przez naukę prawa i orzecznictwo, to prawo ujmowane przez poznańskiego profesora jako zbiór norm stanowi twór kulturowy a nie nakaz suwerena⁴⁹. S. Czepita za szczególnie istot-

⁴⁵ <http://zygmuntzieminski.pl/index.php/przykladowa-strona> (02.08.2015).

⁴⁶ Z wyjątkiem prof. L. Nowaka, którego tekst odczytano.

⁴⁷ M. Małecka, *Zygmunt Ziemiński – uczyony i nauczyciel. Portret widziany dziś*, „Życie Uniwersytecki” 2007, nr 7-8, s. 10.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

ne w spuściźnie Ziemińskiego uznał analizę pojęcia czynności konwencjonalnej oraz kompetencji. Podkreślił konieczność odróżniania czynności konwencjonalnych od psychofizycznych oraz niespotykany dotąd charakter dyskusji o kompetencji i normie kompetencyjnej⁵⁰. W dalszej części dyskusji E. Kustra wskazała na umiejętność łączenia przez profesora różnych tradycji intelektualnych oraz wiedzy z różnych dziedzin życia i nauki. Wskazała ona również na obecny w naukach Ziemińskiego minimalizm filozoficzny, który pozwolił uniknąć jałowych spekulacji⁵¹.

O charakterze i podejściu do studentów wiele mówią wspomnienia prof. M. Zmierczak i prof. S. Wronkowskiej. Pierwsza z nich napisała: „Pamiętam jak poznałam Profesora (...) podczas egzaminów wstępnych na prawo w 1964 roku. (...) był przewodniczącym komisji. Pamiętam, prof. Ziemiński przeglądał jakieś teczki i zapytał, dlaczego nie poszłam na chemię, na którą miałam wstęp wolny jako laureatka ogólnopolskiej olimpiady chemicznej. To odpowiedziałam, że na tej olimpiadzie, na której robiło się różne doświadczenia, dostałam takiego strasznego uczulenia. I jako młoda osoba powiedziałam sobie, że nie będę przecie chodzić wiecznie z tym nieprzyjemnym uczuleniem i wysypką. Wyszłam z tego egzaminu, a prof. Ziemiński przybiegł do mnie i powiedział na korytarzu, że już sobie możesz, Maryśka, kupić białą bluzkę na inaugurację. Profesor interesował się problemami swoich studentów. Dla mnie na przykład starał się o stypendium naukowe i to nie, że ja prosiłam, tylko On sam proponował i o nie osobiście występował do Rady Wydziału. Wtedy stypendia naukowe były dużo wyższe,

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

mniej więcej na tym poziomie jak dziś stypendia ministerialne. Pamiętam, że asystenci dostawali 1100 zł, a moje stypendium po podwyżce wyniosło 1050 zł. Stypendia naukowe dostawały 2-3 osoby z danego roku. Trzeba było nie tylko mieć dobre wyniki w nauce, ale także mocne poparcie od profesorów i profesor Ziemiński zawsze dbał o to⁵².

S. Wronkowska również rozpoczyna wspomnienia od pierwszego wrażenia, jakie zrobił na niej jej przyszły mistrz: „Zapamiętałam go z egzaminu wstępnego, jeszcze wtedy nie wiedząc, że to prof. Ziemiński. Pisemny egzamin z historii trwał wiele godzin, a dzień był niezwykle upalny. W dusznej sali siedziało ponad sto osób i nagle pojawił się wysoki, chudy pan z wiadrem zimnej wody i metalowym kubkiem. Podchodził do każdego z nas i wielu osobom ten łyk wody przyniósł zbawienną ulgę. Rychło – już jako jego studentka – przekonałam się, że to człowiek obdarzony powołaniem nauczyciela: lubił i szanował studentów, troszczył się o nich i czuł się za nich odpowiedzialny. Starannie przygotowywał wszystkie zajęcia, nie było mowy o tym, by czekać na wyniki kolokwium czy uwagi do kolejnych wersji »magisterek«. Nie było mowy by odwołał wykład czy seminarium. Pracowałam z nim trzydzieści lat, może dwa razy zastąpiłam go na wykładzie. Konferencja w Warszawie? – nie, wykład dla jego słuchaczy był najważniejszy. A jego wykłady były dla studentów wydarzeniem, bo mówił barwnie i interesująco, choć nie było łatwo sporządzać notatki, ponieważ Profesor przerywał tok wyводу anegdotami i nader licznymi dygresjami. Po latach w pamięci zostawała często właśnie anegdota, ułatwiając przypomnienie sobie wyvodu. Miał też Profe-

⁵² <http://zieminski.cba.pl/index.php/prof-maria-zmierczak-wspomina-prof-zieminskiego> (09.08.2015).

sor niespotykaną potrzebę i gotowości dzielenia się swoją wiedzą z innymi i pobudzania ich wyobraźni”⁵³.

Nauczyciele i inspiracje twórcze

W czasie swojej działalności w ramach poznańskiego środowiska naukowego Ziemiński miał okazję obcować m.in. z Cz. Znamierowskim, przyszłym mentorem, Z. Zawirskim oraz K. Ajdukiewiczem, zanim ten przeniósł się do Warszawy.

Idea uporządkowania języka nauk prawnych inspirowana była właśnie koncepcjami Znamierowskiego. Podkreślał on, że wobec zamętu pojęć prawoznawstwa, warunkiem rozwiązywania problemów teorii prawa jest wykonanie wstępnej pracy. Za tę uznawał uporządkowanie prawnej aparatury pojęciowej. Ziemiński podzielał ten pogląd, ale jego działania w tej kwestii nie były bezpośrednią kontynuacją zamierzeń nauczyciela. Znamierowski czynił to w sposób radykalnie rekonstrukcjonistyczny, a jego uczeń poprzez umiarkowanie rekonstrukcjonistyczne analizy precyzował zastane pojęcia. Zapewne dlatego to propozycje Ziemińskiego są powszechniej stosowane w teorii i filozofii prawa. Pod wpływem myśli fenomenologicznej, Znamierowski twierdził, że analiza pojęć może dostarczyć wiedzy o rzeczywistości, do której one się odnoszą. Ziemiński pozostawał w tej kwestii pod wpływem przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Konsekwentnie rozróżniał metajęzykowe rozważania dotyczące znaczenia danych zwrotów językowych od rozważań

⁵³ S. Wronkowska, *Gandhiemu*, „Życie Uniwersyteckie” 2007, nr 5, s. 12.

poświęconych ich desygnatom⁵⁴. Inspiracją dla koncepcji filozoficzno-prawnych byli G. H. Von Wright oraz A. Ross, na których założenia wskazywał w *Teorii prawa*, zawierającej ogólny zarys jego założeń teoretyczno-prawnych.

W swych założeniach etycznych zaś, Ziemiński pozostawał pod wpływem M. Ossowskiej. Szczególnie szeroko wykorzystał je w publikacjach *Wstęp do aksjologii dla prawników* oraz *Etyczne problemy prawoznawstwa*. W recenzji książki Ossowskiej *Normy moralne. Próba systematyzacji*⁵⁵, filozof wyraził uznanie dla jej nowatorskiego podejścia do zagadnienia normy moralnej. Rozbudowując propozycje tej uczzonej, Ziemiński wykazał w jaki sposób normy mogą się wzajemnie implikować i ulegać przekształceniu w inny rodzaj norm. Pozwoliło mu to na wypracowanie rewolucyjnej koncepcji normy prawnej oraz wyprowadzenie jej od normy moralnej. Było to zasadnicze osiągnięcie przemawiające za twierdzeniem, że moralność odgrywa w prawie najważniejszą rolę, a właściwie jest najistotniejszym składnikiem systemu prawnego. Pozostawał jednak w opozycji do powoływania się Ossowskiej na postulat metodologiczny funkcjonalistów: „jeśli chcesz coś zrozumieć, obserwuj to w działaniu (...), każda norma powstała dla zaspokojenia jakiejś rozsądnej potrzeby”⁵⁶. Ziemiński uważał, że w badaniu norm zacząć należy od analizy ich genezy⁵⁷. Bez tego aspektu nie

⁵⁴ S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90- lecia*, dz. cyt., s. 338.

⁵⁵ Z. Ziemiński, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, „PiP” 1970, z. 10, s. 591-593.

⁵⁶ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970, s. 29.

⁵⁷ Por. Z. Ziemiński, *Koncepcje etyczne Marii Ossowskiej*, „Nurt” 1975, nr 2, s. 12-14.

sposób poznać istoty norm, a zatem nie jest możliwa kompetentna dyskusja o ich rodzajach i treści.

Sporo miejsca w swych dziełach Ziemiński poświęcił także zagadnieniu oceny. Przypisywał jej atrybut konieczności odbioru danego zjawiska przez adresata i jego psychicznego przeżycia zastanego stanu rzeczy. To przeżycie stanowiło właśnie ocenę. W aspekcie oceny jako przeżycia jednostki Ziemiński wykorzystał koncepcje L. Petrażyckiego. Dokonał jednak znacznej ich modyfikacji i zamysły te zastosował do innych celów. Zdaniem Petrażyckiego⁵⁸ prawo nie jest bowiem zbiorem norm, lecz psychologicznym faktem, przeżyta emocją. Ziemiński zaś uznał, że w rzeczy samej przeżycie prawne, jak każda inna forma aktywności człowieka, wywołuje doznania psychiczne. Jednak przeżycie prawne jest reakcją na normy, a zatem ich indywidualną oceną⁵⁹. Zatem w odróżnieniu od Petrażyckiego, Ziemiński uznał wprawdzie, że to zjawiska prawne implikują przeżycia psychiczne, lecz owe zjawiska przejawiają się w pewnych zasadach postępowania. Ziemiński uznał, że działający w Rosji uczony pomijając zagadnienie normy paradoksalnie zaprzeczył możliwości istnienia przeżycia psychicznego w prawie⁶⁰. Choć zarówno Petrażycki jak i Ziemiński uznawali tożsamość moralności i prawa, to wedle poznańskiego uczonego źródłem prawa jest norma moralna, zaś jego poprzednik prawo, jak i moralność uznał za przeżycia emocjonalne.

⁵⁸ Zob. L. Petrażycki, *Teoria państwa i prawa w związku z teorią moralności*, PWN, Warszawa 1979.

⁵⁹ Por. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu celu, zadań, roli i funkcji prawa*, „PiP” 1987, z. 12, s. 15-28.

⁶⁰ Por. Z. Ziemiński, *O problemach rozwoju teoretycznej problematyki prawoznawstwa*, „PiP” 1968, z. 8-9, s. 161-170.

Poszerzenia koncepcji przeżyć psychicznych Petrażyckiego dokonał Ziemiński posiłkując się przemyśleniami Ossowskiej. W badaniu moralności i kultury prawnej w społeczeństwie uznał za niezbędne wglębenie się w motywy postępowania prowadzące do oceny. Uważał jednak, że motywy działania proponowane przez Ossowską zbyt wiele miejsca potrzebują na analizę semantyczną określenia działania, zamiast w centralnym miejscu postawić właśnie jednostkowe powody danego uczynku⁶¹.

Analiza piśmiennictwa Ziemińskiego ukazuje także, że najczęściej miejsca poświęcił on pojęciu sprawiedliwości. Jego znaczenie dostrzegał we wszystkich dziedzinach, którymi się zajmował. Zagadnieniu temu poświęcił kilka artykułów oraz dwie monografie. Nie pominął również tej problematyki w takich pozycjach jak: *Teoria prawa*, *Etyczne problemy prawoznawstwa*, *Zarys zagadnień etyki*, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, *Wartości konstytucyjne. Zarys problematyki*, *Elementy socjologii*, *O stanowieniu i obowiązywaniu praw*. *Zagadnienia podstawowe*, czy napisanej wspólnie ze S. Wronkowską książce *Zarys teorii prawa*. Punktem wyjścia dla rozważań nad tym pojęciem stała się dla profesora Arystotelesowska koncepcja podziału i obciążeń społecznych. Te dwa założenia stały się z kolei przyczynkiem dla rozważań o sprawiedliwości. Podkreślić należy, że poznański uczyony przywoływał Arystotelesa sporadycznie, często w jednym, a czasem dwóch zdaniach. Nie analizował, nie oceniał filozofii Stagiryty, zwracał uwagę jedynie na to, co stanowiło przedmiot jego zainteresowania. Tak zminimalizowany sposób przekazu był niewątpliwie naukową wizytówką

⁶¹ Por. Z. Ziemiński, *Socjologia moralności*, „PiP” 1964, z. 1, s. 103-105.

uczonego. Konsekwencją założeń antycznego filozofa sprzed ponad dwóch tysiącleci stał się „system sprawiedliwości”⁶². Ziemiński ponadto dobrze znał i cenił prace J. Rawlsa i R. Nozicka. Choć amerykańscy filozofowie pozostawali w koncepcjach sprawiedliwości zantagonizowani, to Ziemiński znalazł interesujące postulaty u obu, choć korzystał z nich jedynie dla potrzeb własnej, niepowtarzalnej interpretacji. Obaj bowiem łączyli prawo i moralność w sposób dotąd niespotykany.

Ziemiński zwracał uwagę, że najbliższe jego założeniom na temat sprawiedliwości są propozycje Ch. Perelmana. Tak jak „drugi uczoney” Perelman widział podstawy w koncepcji Arystotelesa i na jej podstawie sformułował własne formuły sprawiedliwości. Zdaniem Ziemińskiego formuły te były mocno uproszczone oraz było ich zbyt mało, przez co nie oddawały istoty problemu⁶³.

Zygmunt Ziemiński był związany przez całe swoje dorosłe życie z Poznaniem. Jego osobowość naukowa ukształtowała się pod wpływem wybitnych postaci polskiej filozofii. Ten intelektualny warsztat zaowocował wypracowaniem przełomowych koncepcji z zakresu teorii i filozofii prawa. O osiągnięciach tego filozofa, prawnika i socjologa stanowią także naukowe sukcesy jego wychowanków. W swoich pracach wiele razy odnosił się także do ich publikacji. Wiele z nich wspólnie z nimi napisał. Stwierdzić można, że uczniowie stali się w pewnym sensie również inspiratorami jego rozważań. Choć w swoich opracowaniach prezentował czy-

⁶² Zob. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Daimonion, Lublin 1992.

⁶³ Por. Tamże, s. 93.

telnikowi stanowiska innych uczonych, to jednak swój warsztat konsekwentnie rozbudowywał sam.

W przeddzień siedemnastej rocznicy śmierci, 18 maja 2013 r., z inicjatywy uczniów i studentów Ziemińskiego, aula umiejscowiona w Collegium Iuridicum Wydziału Prawa i Administracji UAM nazwana została imieniem profesora⁶⁴.

⁶⁴<http://tiny.pl/gc1r9> (15. 06. 2015).

Bibliografia:

Grabowski P., *Zygmunta Ziemińskiego pierwsze lata w Poznaniu*, [w:] *Z kart historii Wydziału (dodatek do czasopisma Paragraf. Informator Wydziału Prawa i Administracji UAM*, 2007, nr 27.

Łastowski K., *Wspomnienie o profesorze Zygmuncie Ziemińskim*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4.

Małecka M., *Zygmunt Ziemiński – uczonec i nauczyciel. Portret widziany dziś*, „Życie Uniwersyteckie” 2007, nr 7-8.

Materiały IPN o. Poznań, sygn. Po 06/ 215/ 14/1.

Materiały IPN o. Poznań,teczka osobowa o kryptonimie „Zguba”, sygn. 003/201.

Nowak L., *Odkrycie, abstrakcja, prawda, empiria, historia a idealizacja*, PWN, Poznań 1979.

Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970,

Petrażycki L., *Teoria państwa i prawa w związku z teorią moralności*, PWN, Warszawa 1979.

Staniewicz E., *Zygmunt Ziemiński, ur. 1920 – zm. 1996, prawnik, Gandhi czyli Długi Uczony*, [w:] *Poznaniacy, portretów kopa i trochę*, (red.), R. Brzezińska, Wyd. W Drodze, Poznań 1996.

Staniewicz E., *Zygmunt Ziemiński, ur. 1920 – zm. 1996, prawnik, Gandhi czyli Długi Uczony*, [w:] *Poznaniacy, portretów kopa i trochę*, (red.), R. Brzezińska, Wyd. W Drodze, Poznań 1996.

Świrydowicz K., *Profesor Zygmunt Ziemiński jako obiekt inwigilacji policji politycznej*, „Kronika Miasta Poznania” 2008, nr 3.

Wronkowska S., *Zygmunt Ziemiński (1920-1996)*, „PiP” 1996, z. 7.

Wronkowska S., *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, (red.), T. Buksiński, S. Wronkowska, *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, UAM, Poznań 1997, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010.

Wronkowska S., *Zygmunt Ziemiński*, [w:] *Wielkopolskie XX wieku*, (red.), A. Gulczyński, Wyd. WBP, Poznań 2001.

Ziemiński Z., „*Analogia legis*” et *interpretation extensive*, „*Annales de la Faculté de Droit de Toulouse*” 1967, t. XV.

Ziemiński Z., *Koncepcje etyczne Marii Ossowskiej*, „*Nurt*” 1975, nr 2.

Ziemiński Z., *La caractére sémantique des normes juridiques*, „*Logique et Analyse*” 1962, nr 17-18.

Ziemiński Z., *Logiczne podstawy prawoznawstwa. Wybrane zagadnienia*, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1966.

Ziemiński Z., *O pojmowaniu celu, zadań, roli i funkcji prawa*, „*PiP*” 1987, z. 12.

Ziemiński Z., *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*, OWN PAN, Poznań 1993.

Ziemiński Z., *O problemach rozwoju teoretycznej problematyki prawoznawstwa*, „*PiP*” 1968, z. 8-9.

Ziemiński Z., *Podłoże sporów sądowych o alimentację dziecka pozamałżeńskiego*, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1954.

Ziemiński Z., *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, PWN, Warszawa 1980.

Ziemiński Z., recenzja książki M. Ossowskiej, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, „PiP” 1970, z. 10.

Ziemiński Z., *Socjologia moralności*, „PiP” 1964, z. 1

Ziemiński Z., *Wstęp do aksjologii dla prawników*, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1990.

**ZYGMUNT ZIEMBIŃSKI – A LOGICIAN, A SOCIAL PHILOSOPHER,
A LAWYER. A RECOLLECTION ON THE OCCASION OF THE TWENTIETH
ANNIVERSARY OF HIS DEATH**

Summary: The article describes Zygmunt Ziemiński, a philosopher and lawyer from Poznań. In terms of philosophy, he is known for his theory of justice, that can be applied to many areas, including sociology, psychology, philosophy and law.

Key words: Zygmunt Ziemiński, justice, philosophy of law, sociology of law, legal principle.

Słowa kluczowe: Zygmunt Ziemiński, sprawiedliwość, filozofia prawa, socjologia prawa, zasada prawna.

RECENZJE



APPENDIX
2015-16, TOM 3, s. 165-172
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Lukasz Moniuszko

Kolegium Badań Stosowanych

Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy

**RICHARD DAWKINS, *KAPŁAN DIABŁA. OPowieści
O NADZIEI, KLAMSTWIE, NAUCE I MIŁOŚCI*, PRZEKŁAD
MICHAŁ LIPA, WYDAWNICTWO HELION, GLIWICE 2014,
SS. 315, ISBN 978-83-246-7262-2**

Richard Dawkins, znany brytyjski przyrodnik i ewolucjonista, od wielu lat jest związany naukowo z Uniwersytetem Oksfordzkim. Jest doktorem *honoris causa* wielu prestiżowych uczelni, między innymi Uniwersytetów Westminster, Durham czy Hull. Czasopismo „Prospect” umieściło Dawkinsa na trzecim miejscu najwybitniejszych współczesnych myślicieli (za Umberto Eco i Noamem Chomsky’em). W świecie nauki znany jest przede wszystkim z popularyzacji teorii ewolucji i prac Darwina, niechęci do teizmu, szczególnie tego zinstytucjonalizowanego, oraz krytyki pseudo-

nauki. Polskiemu czytelnikowi znany był do tej pory z takich publikacji jak „Samolubny gen”, „Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa”, „Rozplatanie tęczy: Nauka, złudzenia i apetyt na cuda” oraz przede wszystkim „Bóg urojony”. Ta ostatnia pozycja spotkała się z wielkim zainteresowaniem na całym świecie i doczekała się wielu polemik, również w Polsce.

Także prezentowana książka treściowo mieści się w obszarze naukowej specjalizacji Dawkinsa. Na jej treść składają się osobiste notatki, recenzje książek, listy oraz polemiki. Jest to swego rodzaju almanach składający się w większości dotąd z niepublikowanych dotąd tekstów pióra Dawkinsa. Autor pogrupował je umownie w siedem rozdziałów (*Nauka i wrażliwość, Światło padnie..., Zainfekowany umysł, Mówili Heraklicie..., Etrusków wrogich huf, Są w nas cała Afryka i jej wszystkie cuda, Modlitwa za mą córkę*), z których każdy poświęcony jest innej problematyce. Poprzedza je przedmowa, którą napisał polski wydawca.

Sformułowanie „kapłan diabła” użyte w tytule zostało zaczerpnięte od samego Darwina, co w przypadku Dawkinsa nie powinno dziwić. Tytuł jest przewrotny, a przez to przez niektórych czytelników może być mylnie odczytany, bo ta jego część została bardzo wyraźnie wyeksponowana na okładce.

Już w części pierwszej Dawkins stwierdza, że zjawisko miłosierdzia w przyrodzie nie istnieje. Jedyne człowiekowi wydaje się, że jest istotą społeczną, która kieruje się litością. Autor podkreśla jednak, że to jedynie iluzja, a wynika to z faktu, że *homo sapiens* nie różni się niczym od mrówki, jeśli chodzi o wolę przetrwania. Litość także ma wpływ na poczucie bezpieczeństwa i szczęścia, co wyraża się w nieuzasadnionym zadowoleniu z otrzymywania prostych odpo-

wiedzi na trudne pytania. Przy tej okazji autor krytykuje wiarę w nieśmiertelność duszy oraz stwierdza, że to świadomość tymczasowości własnej egzystencji powinna motywować ludzi do twórczości. Dawkins, trochę przesadnie stwierdza, że taki stan rzeczy powodowany jest brakiem podstawowej wiedzy filozoficznej i procesem przekształcania filozofii w teologię. Autor jednocześnie krytykuje uczonych, według których wiara w logikę, prawdę naukową w zasadzie nie odbiega od wiary w Boga. Zaskakujące wydaje się to, że nieco dalej, niejako przecząc samemu sobie stwierdza, że nauka zaczyna się od wiary (hipotezy, założenia), ale jej efekt końcowy to wywodzący się z dowodów fakt. Pozostaje jednak pytanie czy większość naukowych twierdzeń z teorią ewolucji włącznie to niezbite dowody czy raczej tylko informacje o pewnym stopniu prawdopodobieństwa? Dalej Dawkins stwierdza, że nauka wywodzi się z rozsądku, który należy ciągle ćwiczyć, aby właściwie działał. Odnosi on jednak ten postulat jedynie do nauk przyrodniczych jakby zapominając, że krytykowana przez niego teologia również ma swój początek w próbach racjonalizacji świata. Tym bardziej zaskakuje stwierdzenie brytyjskiego darwinisty, że naukowców nie wyróżnia wiedza, lecz sposób jej zdobywania. Przy okazji poddaje on krytyce tych, których uznaje za pseudonaukowców twierdząc, że brak wiedzy i kompetencji maskują niezrozumiałym językiem. Podaje przykłady różnych tekstów i przyznać należy, że czyni to nadzwyczaj trafnie.

Na uwagę zasługuje również stwierdzenie, że wielu ludzi nauki to bałwochwalcy potrafiący tylko krytykować innych. Dawkins ubolewa, że osoby tego pokroju mają władzę decydowania o losie wschodzących talentów naukowych posiadających często wyższe kompetencje od tych, od których zależy powodzenie ich startu w życiu naukowym. Wystarczy

zdobyć tytuł profesora by wydawać dyspozycje niezgodne z własnymi kompetencjami. Jako przykład podaje Alana Sokala krytykując jego artykuł wydrukowany w „Social Text” stwierdzając, że jego poziom naukowy jest niższy od tekstu autorstwa osoby z licencjatem.

Prywatną wojnę z takim uprawianiem nauki Dawkins kończy krytyką systemu szkolnictwa niższego. Uważa bowiem, że panujący w większości demokratycznych krajów system edukacji zaburza możliwości odnalezienia prawdziwych talentów. Jego zdaniem dostęp do pomocy naukowych powinien być mniej formalny i służyć uczniom bez ograniczeń by mogli rozwijać swoje zainteresowania. Zapomina jednak, że edukacja przed akademicka nastawiona jest na przekazanie podstawowej wiedzy ze wszystkich dziedzin niezbędnych w życiu codziennym. Wszak paleontologowi jest potrzebna matematyka a matematykowi umiejętność pisanie, polonista znać musi natomiast podstawy historii.

Dla wielu ludzi niezrozumiała może okazać się afekcja Dawkinsa tym, że większość akcji nawołujących do ratowania ludzi wiąże się z dyskryminacją zwierząt. Dla niego bowiem człowiek jest tylko jednym z ziemskich gatunków i w związku z tym nie ma potrzeby jego uprzywilejowania. Poddaje krytyce panujący trend, w którym człowiek dla ratowania innego człowieka jest w stanie bezmyślnie poświęcić cały gatunek zwierząt. Swój postulat uzasadnia wywodem na temat genetycznego podobieństwa człowieka i małp. Dochodzi do wniosku, że szympansy i ludzie mają więcej wspólnych genów niż szympansy i orangutany. Uznać jednak należy, że nie jest to stanowisko możliwe do zaakceptowania nawet z punktu widzenia ewolucji. Ta bowiem zdaniem Dawkinsa zakłada, że przetrwanie zależy od przejawiania egoizmu. Czyż zatem nie jest egoizmem gatunkowym ratowanie

przedstawiciela własnego gatunku kosztem innych gatunków? Autor ma tendencję do negowania humanizmu. Przywołując Darwina odnosi się on jedynie do ewolucji biologicznej wzmiankując w jednym ze zdań, że o ewolucji umysłu także omawianej przez Darwina nie będzie mowy w jego książce. Za zbyt daleko idący wniosek należy uznać również, że darwinowska teoria ma zastosowanie w całym wszechświecie, choćby dlatego, że sprawdzenie tych założeń nie jest jeszcze możliwe.

Do sformułowania kolejnej krytyki naukowej wartości spraw społecznych Dawkins w dość zabawny sposób wykorzystuje założenie przybycia na Ziemię kosmitów. Jego zdaniem gdyby obcy przybyli na Ziemię z pewnością byłiby pełni uznania dla Darwina i Einsteina, których koncepcje w jego przekonaniu są uniwersalne. Na pewno nie doceniliby natomiast spuścizny np. Marksa, którego teorie autor uznał za zaściankowe i niegodne uwagi.

Dość niezrozumiale Dawkins odnosi się do kwestii homoseksualizmu. Początkowo stwierdza, że za takie upodobania odpowiedzialne są geny, by po chwili nieoczekiwanie stwierdzić, że geny nie mają z tym wiele wspólnego, winą obarczając tym samym środowisko. Może to być także jeden z argumentów na rzecz trafności koncepcji memu, który uważa za kulturowy odpowiednik genu w ewolucji.

W bardzo przystępny sposób Dawkins omawia patologie genetyczne i memetyczne. Porównuje je do komputerowego nośnika danych. Na przykładzie wirusów komputerowych charakteryzuje mutacje genów i memów. „Dla danych zapisanych na dyskietce komputer jest takim samym rajem jak dla DNA jądro komórki z jego niepoahamowaną skłonnością

do kopiowania materiału genetycznego”¹. Nieco dalej pisze, że przykładem umysłowego wirusa jest religia przekazywana na zasadzie kompleksu memów. Niezależnie od skali rozpowszechnienia religii, Dawkins każdego człowieka na świecie uważa za ateistę. Z formalnego punktu widzenia przyznać mu należy rację. Stwierdza on bowiem, że chrześcijanin nie wierzy w Allaha, a więc w stosunku do Islamu jest ateistą. Muzułmanin nie wierzy w Zeusa a zatem również powinien być uznany za ateistę.

W jednym z podrozdziałów (*Dolly i głupcy*) autor przywołuje także szereg medialnych debat, które odbyły się po sklonowaniu owcy Dolly. Uznał za niepoważne zapraszanie na nie przedstawicieli religii. Swoje stanowisko sensownie motywuje. Przytacza wypowiedzi teologów, takie jak choćby stwierdzenie, że ludzki klon nie miałby duszy. Dawkins próbuje obalić ten pogląd wykorzystując w tym celu wiedzę na temat bliźniaków jednojajowych, którzy w myśl genetyki są klonami. Pyta zatem czytelnika czy one mają duszę lub czy w ogóle są ludźmi? Jego uwagi odnośnie religii uznać można zatem za kontrowersyjne, ale skłaniające do refleksji. Rozważa na przykład, że skoro już do podobnych debat zaprasza się chrześcijan to dlaczego są nimi w większości katolicy a nie adwentyści, luteranie lub protestanci. Idąc dalej krytykuje możliwość przełożenia z powodów religijnych ważnych wydarzeń takich jak egzamin akademicki, a urodziny matki już takim powodem nie są, choć dla każdego studenta może to być ważny powód. To punkt wyjścia dla Dawkinsa, by dokonać kolejnego ataku na religię, tym razem bardziej zde-

¹ Richard Dawkins, *Kapłan diabła. Opowieści o nadziei, kłamstwie, nauce i miłości*, przekład Michał Lipa, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2014, s. 170.

cydowanego. „»Obwinianie islamu o to, co się stało w Nowym Jorku, przypomina obwinianie chrześcijaństwa o niepokoje w Irlandii Północnej«. Tak, dokładnie tak. Czas wreszcie skończyć z owijaniem w bawełnę. Czas na gniew i to nie tylko wobec islamu”². Można uznać za wielką przesadę obwinianie przez Dawkinsa monoteizmu za ataki 11 września 2001 roku. Zdaniem autora zamachowcy nie kierowali się racjami teologii, lecz tylko jej bliskowschodnią polityczną interpretację, z czym trudno się nie zgodzić.

W innym eseju Dawkins zajmuje się medycyną ortodoksyjną oraz alternatywną. Homeopatów nazywa szarlatanami, którzy czerpią zyski z kieszeni ludzi chorych. Postuluje przeprowadzenie obowiązkowych badań nad ich pseudo lekami. Rzecz jasna z góry przewiduje ich wynik. W przedmowie do pośmiertnego wydania książki Johna Diamonda „Cudowne mikstury i inne troski” opisuje złośliwy nowotwór, który zabił Diamonda. Podkreślił, że zmarły z niezrozumiałych powodów do końca pozostał wierny ortodoksyjnej medycynie wiedząc nawet, że szans na przeżycie nie ma. Dawkins jako biolog i zdeklarowany racjonalista najwyraźniej zapomniał, że w obliczu niemocy tradycyjnej medycyny zyskuje sens próbowanie każdego sposobu, w tym homeopatii. Niezamierzenie umknął mu również głoszony przez niego samego ewolucyjny egoizm i pragnienie życia.

Jeden z rozdziałów autor w całości poświęcił ewolucjonistcie Stevenowi Jay Gouldowi. Zawiera on między innymi korespondencję pomiędzy uczonymi oraz szereg recenzji książek Goulda autorstwa Dawkinsa. W książce przedstawiono w interesujący sposób antagonizmy występujące pomiędzy uczonymi oraz zbieżności naukowe występujące

² Tamże, s. 201.

w ich dziełach. Autor oczywiście nie pozwala zapomnieć czytelnikowi, iż mimo różnic w poglądach na darwinizm łączyła ich wrogość wobec kreacjonizmu. Rozdział kończy list otwarty obu uczonych do środowisk naukowych z prośbą, by nie przyjmowali zaproszeń do rozmów, w których uczestniczą teologowie, bez względu na dzielące ich różnice i poglądy. Ci drudzy bowiem za pośrednictwem takich debat chcą się uwiarygodnić u boku sławnych naukowców, za przedstawiciela których Dawkins uważa także siebie. List ten z powodu przedwczesnej śmierci Goulda nie został wcześniej opublikowany.

Dawkins jest zadeklarowanym ateistą, co na każdym kroku podkreśla w swej książce. To także kolejna publikacja jego autorstwa, która dowodzi jego antyteizmu. Fascynacja Darwinem i teorią ewolucji ujawniają się na każdym kroku. Niekiedy interpretacje darwinizmu są bardzo interesujące. Autor jednak stale wykorzystuje teorię ewolucji jako swoistą teorię wszystkiego, której najchętniej używa do piętnowania religii, często będąc przez to niekonsekwentnym w swoich wywodach.

Trzeba również zauważyć, że w odróżnieniu od poprzednich prac tego autora jest to książka wielotematyczna. Jej treść można odebrać także jako rozważania z zakresu filozofii nauki. Przyjęty układ książki pozwala czytelnikom łatwo odnaleźć się w jej treści. Przystępny język czyni z „Kapłana diabła” pozycję przeznaczoną dla każdego czytelnika. Podobnie jak wszystkie dotychczas wydane w Polsce książki Dawkinsa prezentuje przede wszystkim walor popularyzatorski. Dlatego dla wielu może ona być pasjonującą lekturą, choć w przypadku wymagającego czytelnika zapewne pojawi się niedosyt związany z marginalnym potraktowaniem treści czysto naukowych.



APPENDIX