



ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redaktor: Maria Nowacka

TOM 9



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2008

Projekt okładki i strony tytułowej:

Tadeusz Gajl

Tłumaczenie streszczeń na język angielski:

Aleksander Pogorzelski

ADRES REDAKCJI:

Uniwersytet w Białymstoku

Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej

Plac Uniwersytecki 1

15-420 Białystok

tel. kom.: 0 604 45 19 86

e-mail: archeus@post.pl

ISSN 1641–5973

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14, tel. 0857457059

e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl, <http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: Sowa – druk na życzenie
www.sowadruk.pl tel. 022 431-81-40

Nakład 150 egz. Format B-5. Papier offsetowy 80 g.

SPIS TREŚCI

JUSTYNA MORUŚ

Kodeksy wojowników jako składnik etyki walki	5
<i>Warrior codes as an element of the ethics of struggle – Summary</i>	22

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

Kwestia uniwersalności nauki mistycznej Jana od Krzyża w aspekcie aksjologicznym	23
<i>The question of the universality of the mystical teaching of John of the Cross in the axiological perspective – Summary</i>	36

JOANNA USAKIEWICZ

Człowiek i jego powinności według Arnolda Geulincxa	37
<i>Man and his duties according to Arnold Geulincx – Summary</i>	48

SŁAWOMIR RAUBE

Stan i prawo natury. Samuela Clarke’a krytyka Thomasa Hobbesa	49
<i>State and law of nature. Samuel Clark’s criticism of Thomas Hobbes – Summary</i>	69

AGNIESZKA JASTRZĘBSKA

Kategoria cierpienia w prozie Edwarda Stachury	71
<i>Category of suffering in Edward Stachura’s prose – Summary</i>	94

PAWEŁ SMOLORZ

Od pesymizmu do nadziei. Miłość w ujęciu Artura Schopenhauera i Zygmunta Freuda	95
<i>From pessimism to hope. Love in Arthur Schopenhauer and Sigmund Freud’s grasp – Summary</i>	105

ANNA GASZ

Diagnoza upadku człowieka w filozofii Fryderyka Nietzschego 107

Diagnosis of fall of man in Friedrich Nietzsche's philosophy – Summary ... 118

PAWEŁ NIERODKA

Antropologia recentywistyczna 119

Recentivistic anthropology – Summary 128

MIROSŁAW ZABIEROWSKI

Antropizm, wiedza, intuicja i neurofizyka 129

Anthropism, knowledge, intuition and neurophysics – Summary 139

KRZYSZTOF PIERWOŁA, MIROSŁAW ZABIEROWSKI

Praktyczne zasady w psychologii – człowieczy los – zło i dobro. Modelowanie
zmiany w psychologii 141

*Practical principles in psychology – human fate – good and evil. Modeling
change in psychology – Summary 162*

JUSTYNA MORUŚ

KODEKSY WOJOWNIKÓW JAKO SKŁADNIK ETYKI WALKI

Kodeksy etyczne – wprowadzenie

Współcześnie kodeksy etyczne stają się coraz bardziej popularne – nawet modne – przede wszystkim na gruncie etyk zawodowych. W związku z tym pojawiają się głosy za i przeciw ich formułowaniu. Wśród etyków trwa spór o konieczność i sensowność formułowania zawodowych kodeksów etycznych. Nie będziemy przytaczać argumentów uczestników tego sporu; skupimy się jedynie na najistotniejszych zagadnieniach dotyczących znaczenia kodeksu etycznego. Zainteresowanym polecam lekturę kilku wypowiedzi¹.

Zadaniem kodeksu etycznego jest ochrona wartości niezbędnych dla funkcjonowania społeczeństwa. W tym celu ustala się normy obowiązujące członków społeczeństwa i dąży do wypracowania u ludzi postrzegania ich jako najwyższych wartości, ważnych nie tylko ze względu na dobro społeczeństwa ale też jednostki. Często uzyskuje się ten efekt przez oddziaływanie na społeczeństwo za pośrednictwem religii lub drogą racjonalną, uzasadniając, że życie w grupie przynosi jednostce poczucie bezpieczeństwa i daje szansę na rozwój – łatwiej jest bowiem egzekwować normy, kiedy są one dobrowolnie przyjmowane jako wartości. Natomiast kierunek powstawania kodeksu jest nieco inny. Obserwując życie społeczeństwa,

¹ S. Konstańczak, *Odkryć sens życia w swej pracy*, Słupsk 2000, s. 70–80; M. Michalik, *Społeczne przesłanki, swoistość i funkcje etyki zawodowej*, w: *Etyka zawodowa*, red. A. Sarapata, Warszawa 1971.

kreator zwraca uwagę na elementy, których brakuje dla prawidłowego funkcjonowania struktury, pojmując je więc jako wartości i umieszcza w kodeksie w postaci norm. W *Słowniku etycznym* czytamy, że kodeks etyczny to „niesprzeczny układ (system) norm regulujący sferę moralną życia społecznego i rozwiązujący problemy jednostki wynikające z jej stosunku do grupy społecznej, innego człowieka, samej siebie oraz, w przypadku kodeksu religijno-etycznego, przede wszystkim do Boga”².

Wartości zawarte w kodeksie mogą charakteryzować się wygórowanym poziomem wymagań, zdążając do ukształtowania postawy wzorcowej. Ich egzekwowanie jest już jednak mniej rygorystyczne, bo powszechnie wiadomo, że do ideału można zdążać, ale tylko nieliczni – żeby nie powiedzieć, że nikt – zdołają go osiągnąć. To właśnie do nich odbiorca kodeksu może się odwołać i potraktować go jako wykładnię, oceniając swój poziom moralny. Drugi sposób formułowania norm może wyrażać pewne minimum, które winien osiągnąć każdy, kogo ów kodeks dotyczy – w tym wypadku ocena postępowania jest surowa.

Kodeks etyczny ma szansę realizacji, kiedy staje się częścią edukacji człowieka, zarówno w okresie jego najmłodszych lat życia, jak i podczas przyuczania go do zawodu, w myśl aforyzmu, że „kropla wody drąży kamień nie siłą, lecz częstym spadaniem”. Nie będzie on miał natomiast żadnego oddźwięku w działaniu, jeżeli zostanie tylko sformułowany i jednorazowo obwieszony. Wyartykułowanie kodeksu – owszem – jest ważne. Ale ważniejsze jest wypracowanie w odbiorcach jego akceptacji w niejako naturalny sposób. Żeby to było możliwe, konieczna jest postawa wychowawcy (rodzica, nauczyciela, także każdego przełożonego) budząca zaufanie i otwartość podopiecznych, podwładnych. Jak to jest trudne, wiedzą ci, którzy pełnią te funkcje. W tym miejscu zostawmy tematykę postawy wychowawcy. Wspomnieliśmy o niej po to, żeby zwrócić uwagę na różnicę między przyswajaniem kodeksu etycznego a narzucaniem go.

Kodeksy etyczne walki

Specyficznymi kodeksami są etyczne wyznaczniki walki, prowadzące do łagodzenia przebiegu, a zarazem zmniejszające jej skuteczność. Zwraca na to uwagę Maria Ossowska³. Wszystkie one mają lub mogą mieć egoistyczny charakter, bo ten, kto je stosuje, zawsze ma na celu przede wszystkim własny interes, zaś fakt,

² *Słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Lublin 1990.

³ Zob. M. Ossowska, *O pewnych przemianach etyki walki*, Warszawa 1975.

że przy tej okazji może nieco ułatwić warunki stronie przeciwnej, jest tylko skutkiem ubocznym, odgrywa drugoplanową rolę. Czynniki łagodzące mogą się wzajemnie krzyżować: efekty, jakie można by wpisać na konto humanitaryzmu, mieć źródło w lęku przed odwzajemnieniem, szacunek dla siebie może zostać zinterpretowany jako motywacja zabawowa i odwrotnie, podkreślanie walorów przeciwnika stosujemy po to, żeby w razie porażki mieć usprawiedliwienie przegranej, zaś w przypadku zwycięstwa zaś podnieść swoje zasługi. Przyjrzyjmy się więc za Marią Ossowską charakterystyce tych czynników.

1. Motywacja współczująca. W drugiej połowie XIX w. humanitaryzm zaczął przybierać formy instytucjonalne. Na konwencji genewskiej w 1864 r. powołano do życia Międzynarodowy Czerwony Krzyż. Zadaniem tej instytucji jest niesienie pomocy każdemu, kto jej potrzebuje, bez względu na narodowość. Konwencja petersburska (1868 r.) traktuje o tym, że jedynym celem w czasie wojny powinno być unieszkodliwienie jak największej ilości jednostek zbrojnych strony przeciwnej. Należy wykluczyć z walki wszystko, co przysparza cierpień ludności cywilnej. Kolejne konwencje (londyńska: 1871 r. oraz haskie: 1899 r. i 1907 r.) wnoszą postanowienia odniesione do należytego traktowania jeńców oraz ludności cywilnej, uszanowania ciał zabitych, ochrony dóbr kulturowych, zachowania placówek naukowych, miejsc kultu religijnego.

Humanitaryzm nie wpłynął znacząco na kodeks rycerski. „Rycerz miał rozciągać opiekę nad napastowanymi dziewczętami, nad sierotami i wdowami. Ale miłosierne uczucia w stosunku do przeciwnika nie wchodziły w rachubę, miłosierdzie bowiem bywa połączone z poczuciem własnej wyższości i żaden z walczących rycerzy nie miał ochoty stać się przedmiotem uczucia, w którym wyczuwał dla siebie jakieś poniżenie. Przysłowiowa wielkoduszność rycerska była raczej przejawem dumy niż humanitaryzmu. Więcej w niej było prestiżu niż uczuć chrześcijańskich”⁴.

2. Szacunek dla przeciwnika wiąże się z uwzględnieniem i respektowaniem jego wierzeń i obyczajów. Dużą rolę odgrywa tu uświadomienie sobie, że przeciwnik również jest człowiekiem, który tylko walczy o swoje prawa czy terytorium, do którego rości sobie jakieś pretensje, i ma prawo do sprawiedliwej rozgrywki. Deprecjacja wartości przeciwnika może doprowadzić do wzrostu okrucieństwa.

3. Trzecim rodzajem motywacji towarzyszącej walkom rycerskim jest szacunek dla siebie, czyli działania mające na celu podniesienie lub zachowanie prestiżu swojej osoby. Wyraża się przede wszystkim w tym, że w walce dobieramy sobie przeciwnika co najmniej równego sobie. Żaden wytrawny wojownik nie podejmie się walki ze słabeuszem, podobnie jak myśliwy nie strzela do śpiącej zwierzyny łownej.

⁴ Tamże, s. 18.

4. Z motywacją zabawową mamy do czynienia przy przestrzeganiu reguł, które nie mają racjonalnego wytłumaczenia ani nie są związane z wierzeniami. Zabawa przestaje mieć sens, kiedy partnerzy nie mają równych szans. Dla silniejszego nie jest satysfakcjonująca, a dla słabszego jest zbyt trudna. W sytuacji wojny może odzwierciedlać się jako dozbrajanie przeciwnika lub w samym sposobie wypowiedzania wojny poprzez wystrzelenie strzały na terytorium przeciwnika czy wysłanie poselstwa ze złamanym mieczem.

5. Lęk przed odwzajemnieniem: na konwencji haskiej w 1907 r. przyjęto, że przed podjęciem kroków wojennych należy niedwuznacznie powiadomić o tym zamiarze dane państwo; plemiona rolnicze nie napadają na sąsiadów gdy ci wykonują prace rolne. „(...) liczenie się z wzajemnością bywa nie tylko obawą przed odwzajemnieniem się ze strony przeciwnika, ale i przed potępieniem, odwzajemnienie bowiem uchodzi w opinii publicznej za moralnie usprawiedliwione, podczas gdy całe *odium* spada na agresora. Może to być zatem nie tylko lęk przed odwetem, ale i przed odwetem *uprawnionym*”⁵.

Maria Ossowska zwraca uwagę, że w zależności od roli, jaką ktoś spełnia, i jakimi obowiązkami jest obarczony, takimi zasadami powinien kierować się w walce. Są więc dwie postawy: osobista i bezosobista. Gdy potykają się ze sobą indywidualni przeciwnicy, a wynik ich starcia nie będzie miał wpływu na większą grupę osób, wtedy utrudnianie sobie zadania w walce jest elementem pozytywnym i znajduje uznanie wśród osób postronnych. Jeśli natomiast człowiek został wytypowany do obrony interesów obywateli i spoczywa na nim odpowiedzialność za ich losy, nie może pozwolić sobie na ryzykowanie wygranej lub przegranej, najpierwszym jest dla niego interes państwa. Dlatego powinien zdążać do zwycięstwa, nie oglądając się na zabawowy charakter walki. „Dbałość o godność własną, która gardziła w walce łatwym zadaniem i przyczyniała się tym samym nieraz do jej łagodzenia, jest kwestionowana nie tylko przez etykę zalecającą w starciach postawę bezosobistą, ale i przez etykę regulującą nie stosunki między indywidualiami, gdzie każdy działa we własnym imieniu i w swojej sprawie, lecz stosunki między ludźmi, którzy występują w obronie cudzych interesów”⁶.

Wylansowanie modelu rycerza, którego cechuje przede wszystkim odwaga, obudowana wartościami honorowymi, jest środkiem mającym zmobilizować wojownika do tego, żeby nie unikał walki. Wpajanie takiego systemu wartości walczącej części społeczeństwa – bez względu na to, z jakiej części świata by pochodził – ma rodowód iście praktyczny, choć w swojej konsekwencji odwołuje się do

⁵ Tamże, s. 16.

⁶ Tamże, s. 34–35.

zabiegów, które przez utrudnianie zwycięstwa nabierają charakteru niepraktyczności. Wszelkie oznaki unikania walki były ostro piętnowane i delikwent zrazu otrzymywał miano tchórza, co uważano za największą obelgę. Odwaga, dbałość o sławę i prestiż oraz zachowania dążące do podtrzymywania tych walorów – oto cechy, które wielce pochwalano. Miały one przede wszystkim mobilizować do walki, a także pomagać w przewycięzaniu instynktu samozachowawczego. Można by więc wyciągnąć wniosek, że taki system wartości stał w sprzeczności z naturą istot żywych, które dążą raczej do zachowania życia, niż jego utraty, podczas gdy rycerza cechowała pogarda dla życia zachowanego na skutek zaniechania walki. Ale, jak podkreślono wyżej, wymogi względów praktycznych, które miały na uwadze właśnie zachowanie życia i polepszanie jego warunków, skłoniły do postawienia systemu wartości co najmniej na równi z własnym życiem. Walka, w obliczu której człowiek skłania się do zachowania życia, wymagała przewyciężenia chęci zachowania go za wszelką cenę. Wówczas wojownik, obwarowany nakazem walki, mobilizował wszystkie swoje siły, aby raczej zabić, niż zostać zabitym, i tu ujawnia się działanie instynktu samozachowawczego. Bo skoro nie mogę uciec, a chcę żyć, to muszę dzielnie walczyć. Tej dzielnej walki wymagał od wojownika władca i naród, w którego obronie ów stawał.

Ale równie dobrze można uznać, że wyznawane wartości miały tak samo silny wpływ na waleczność wojownika, jak instynkt. Nawet więcej: bez instynktu zachowania życia dałby się łatwo zabić – bo przecież chlubą było zginąć w walce – natomiast bez wpojonych wartości uciekłby jeszcze przed rozpoczęciem walki. I tak u tchórza chęć zachowania życia jest silniejsza niż omawiany system wartości, u gorliwego wojownika te poziomy są wyrównane, wirtuoz walki orężnej natomiast obwarowuje się dodatkowymi ślubami, które mogą stanowić dlań utrudnienie, a przeciwnikowi ułatwić walkę.

Maria Ossowska zwraca uwagę, że charakter walki zmienił się wraz z odkryciami, które wpłynęły na rozwój używanej przez wojska broni. Już na skutek wprowadzenia prochu (1313 r.) zasady walki rycerskiej uległy przemianom. Strzelanie z odległości nie pozwala często na rozpoznanie, kim jest przeciwnik, jaki to człowiek, a przecież dla rycerzy miało to znaczenie. Wysłuchanie opowieści o rodzie wroga stało się więc niemożliwe. Coraz częściej zapewne padały strzały w plecy, co wcześniej stanowiłoby ujmę na honorze. Degrengolada wartości etycznych podczas walki musiała nastąpić, gdy pojawiła się broń masowego rażenia, a wojna stała się aktem terroru uderzającym głównie w ludność cywilną. Ossowska mówi też o znaczącym wpływie ideologii: „Istnienie ideologii jawnie zwalczających humanitaryzm, ideologii odmawiających w imię skuteczności walki, przyznania wrogowi jakichkolwiek walorów, ideologii przemawiających na rzecz prymatu polityki, której zarzucano zawsze lekceważenie dla dyrektyw moralnych – te fakty nie mogły być dla praktyki życiowej obojętne. Ideologie te oraz wspomniany zanik

elementów zabawowych w kulturze mogły w pewnym stopniu przyczynić się do brutalizacji walk orężnych i nieorężnych”⁷. Chociaż można spotkać ludzi, którzy uważają, że walka nie ma nic wspólnego z etyką, że te dziedziny wykluczają się, to ważne jest, żeby refleksja etyczna była obecna również na polu walki i równoważyła sadystyczne emocje pojawiające się w tłumie. A obowiązek urzeczywistnienia tej refleksji spoczywa na dowódcy, który musi wpłynąć na wojowników, dodając im zapału do walki, ale równocześnie zobowiązać ich do zaniechania bestialstwa.

W tym miejscu przejdziemy do scharakteryzowania kodeksów kierowanych do indyjskich i japońskich wojowników, aby wskazać na problemy dotyczące wyborów moralnych w sytuacji walki i ich argumentację oraz postawę, jaką powinna cechować wzorowego kszatriję i samuraja.

Kodeks kszatrijów

Oto cechy, jakimi powinien się odznaczać i których powinien unikać władca oraz kszatrija, wedle tego, co zostało ustalone w *Traktacie o zacności*. Władca wywodzi się z kasty kszatrijów (drugiej najważniejszej w społeczeństwie), jest obeznany z zasadami walki, zręcznie włada wszelką bronią. Powściągnięcie zmysłów, osiągnięte ćwiczeniem jogi, jest wpisane w zakres jego zajęć. Dobry władca nie poddaje się gorączce gry w kości, polowaniom, spaniu w ciągu dnia, obmawianiu, kobietom, pijaństwu oraz trzem sztukom: tańca, muzyki i śpiewu. Unika też: gwałtu, oszczerstwa, zdrady, zawiści, zazdrości, rabunku, znęcania się nad ciałem i duchem⁸. Poszanowanie braminów, nie szczędzenie im jałmużny, pochodzącej z pomnożonych dóbr, to kolejna postawa, która ma być udziałem dobrego władcy. Także powinien pielęgnować tradycję. Ze słów Manu wynika, że władca musi być bardzo dobrym obserwatorem, żeby na wszystko mieć baczenie – zarówno na to, co w jego państwie, jak i u sąsiadów się dzieje, zatem szpiegowanie rozwijało się prężnie. Słabości niech nie okazuje, pilnie strzegąc wiedzy o nich, ale rozpoznawać musi defekty swoich sąsiadów. Bezsprzecznie zobowiązany jest do pomnażania bogactwa, poszerzania wpływów i podporządkowania państw ościennych. Środki, za pomocą których ma realizować te cele, są następujące (Manu nazywa je krokami): układy, przekupstwo, poróżnienie w końcu – jeśli te kolejno zastosowane nie przyniosły oczekiwanych rezultatów – ma prawo odwołać

⁷ Tamże, s. 40.

⁸ Swajambhuwa Manu, *Manusmryti, czyli Traktat o zacności*, tłum. M. K. Byrski, Warszawa 1985, L. VII.

się do przemocy. Podczas walki ma być odważny i nie uchylać się od wyzwania, nawet gdy naciera na niego silniejszy przeciwnik.

Podczas starcia indywidualnego, między dwoma kszatrijami, nie wolno walczyć za pomocą ukrytej broni, ale trzeba wpierw umówić się z przeciwnikiem odnośnie do używanego rodzaju oręża. Strzały zatrute i płonące należało wykluczyć z walki. Jeżeli walka odbywa się na rydwanach, przeciwnik, którego powóz uległ zniszczeniu, musi zostać oszczędzony. Gest poddania się zapewnia nietykalność. Atakowanie wojownika pogrążonego we śnie, pozbawionego oręża, staczającego bój z innym przeciwnikiem lub obserwatora walki stoi w sprzeczności z zacnością kszatriji, tym bardziej atak zza pleców. Władca natomiast, widząc, że przeciwnik jest osłabiony kłopotami, niech wykorzysta ten stan rzeczy dla własnych celów, nacierając nań. Ponadto wciąż musi dbać o prestiż swojej osoby i państwa. „Niech używa wszelkich środków w swym działaniu król-polityk, tak ażeby ponad niego nie wywyższył się przyjaciel, wróg czy ten, kto neutralny”⁹ – mówi Manu. Zatrucie pożywienia również jest dopuszczane, jak i atak na wojowników podczas odpoczynku. Jednak zanim przystąpi do działań wojennych, niech próbuje zjednać sobie wroga drogą układów, przekupstwa lub rozbić go wewnątrz, przez skłócenie, „bo wiadomo, wśród walczących ni zwycięstwo, ni przegrana w walce nigdy nie są trwałe. Oby więc unikał wojny”¹⁰.

Przyjrzyjmy się teraz, jak wyglądało dokonywanie wyborów moralnych podczas walki, na przykładzie sytuacji zaczerpniętych z *Mahabharaty*. Ardzuna, gdy przyszło mu walczyć ze swoimi nauczycielami, wpierw wysłał strzały spadające do ich stóp na znak wyrazu szacunku. Pouczył też swojego woźnicę, jak ma się zachować względem Drony: „Powinieneś okrążyć jego powóz, a ja zacznę z nim walczyć dopiero wtedy, gdy on pierwszy mnie zaatakuje, gdyż takie są reguły kszatriji”¹¹. Okrążenie powozu jest wyrazem szacunku dla przeciwnika. Prawi kszatrijowie nie szukali byle powodu do walki. Pandawowie zdecydowali najpierw wysłać posła, aby „rozwiązać tę sprawę pokojowo i zgodnie z wiecznymi zasadami religii, unikając niepotrzebnej przemocy”¹². Wojownik, który dobrze spełniał swój obowiązek, potrafił zręcznie władać bronią i nie uchylał się od walki, gdy został wyzwany, ale nie dążył też do tego, żeby wszystkie sytuacje rozwiązywać przy pomocy siły i oręża. Bohaterowie *Mahabharaty* toczą też walkę słowną, kiedy jedna strona próbowała przekonać drugą o swojej racji, zanim jeszcze doszło do wojny, jak i podczas niej oraz po jej zakończeniu. Powstały więc dwie koncepcje pokojowego wybrnięcia z zaistniałej sytuacji: (1) Judhiszthira proponował,

⁹ Manusmryti, L. VII, [176].

¹⁰ Tamże, L. VII, [198].

¹¹ *Mahabharata*, ks. I, rozdz. 39.

¹² Tamże, ks. I, rozdz. 40.

by jego część królestwa została mu zwrócona, (2) Sandżaja – poseł i doradca Kaurawów – próbował ukazać, że Judhiszthira powinien zrzec się pretensji do królestwa w imię cnót, jakimi dotąd się kierował: „(...) poznałeś wszystkie *Wedy* i prowadziłeś życie w ascezie. Zapanowałeś nad umysłem i zmysłami. Poświęciłeś się składaniu ofiar i jałmużny. Dlaczego teraz pozwalasz, by zapanował nad tobą gniew? Słyniesz w tym świecie jako człowiek najwyższych zasad. Królu, nie pozwól, by to wszystko stało się daremne. (...) Przebaczenie jest z pewnością najlepszym rozwiązaniem w tej sytuacji, a nie radość osiągnięta za cenę żyć wielkich ludzi. Jakim szczęściem będziesz mógł się cieszyć ze swoimi braćmi, gdy zabijecie wszystkich członków swojej rodziny? Nawet jeśli zapanujecie nad całą ziemią będziecie zmuszeni odpowiadać za swoje dobre i złe czyny. (...) Bohaterze, wiedząc to wszystko, nie powinienes walczyć. Jeśli twoi doradcy każą ci walczyć powinienes ich odrzucić”¹³.

Oto widać, jak Kaurawowie starają się wywinąć z umowy ustalonej trzynaście lat wcześniej, zgodnie z którą powinni zwrócić Pandawom ich część królestwa. Ci, którzy posłużyli się oszustwem, kierowani chciwością i zazdrością, odwołują się do prawa, próbują zniechęcić do odzyskania tego, co zgodnie z umową należy do Judhiszthiry i jego braci. Kryszna ukazywał Judhiszthirze drugą stronę tego problemu, odwołując się do obowiązku, jaki ten ma do spełnienia: „Mimo iż za wszelką cenę pragniesz utrzymać pokój, unikanie walki w słusznej sprawie nie należy do obowiązków kszatrijów. (...) Nie powinni oni utrzymywać się żebrząc czy zbierając w lesie owoce i korzenie. Kiedy zaistnieje potrzeba, kszatrija powinien pokazać swą siłę, zamiast przyjmować pokorną postawę”¹⁴.

Ogromnym utrudnieniem dla ludzi honoru jest fakt, że w każdej sytuacji są zobowiązani do takiego działania: prawnego, honorowego i zgodnego z prawdą. To często wykorzystują ludzie przeciwnej natury, gdyż łatwiej przewidzieć zachowanie człowieka honorowego w określonej sytuacji, niż zachowanie niegodziwca. Temu ostatniemu honor nie stoi na przeszkodzie, aby dążyć do tworzenia sytuacji podstępnych, zafałszowanych. Szlachetny natomiast bywa postawiony przed faktem dokonanym: musi postępować zgodnie z kodeksem honorowym. Jednak wielokrotnie okazuje się, że nie jest możliwe bezwzględne trzymanie się zasad i złożonych ślubów. Nawet więcej: czasem zachowanie zgodne z nimi prowadzi do niepożądanych skutków. Gdy Ardżuna podniósł miecz na Judhiszthirę, by pozostać wiernym swemu ślubowi, że zabije każdego, kto każe mu porzucić oręż, Kryszna zaoponował tymi słowami: „Twój ślub jest dziecinny i śmieszny. (...) Pragnąc być wiernym prawdzie, gotów jesteś zabić swojego brata, nie wiedząc, że

¹³ Tamże, ks. I, rozdz. 42.

¹⁴ Tamże, ks. I, rozdz. 45.

prawdy nie należy głosić, gdy ma ona przynieść niepomyślne skutki”¹⁵. Posłużenie się kłamstwem, złamanie zasady prawdomówności nie przynosi ujmy wtedy, gdy trzeba ratować życie w obliczu zagrożenia, kiedy bramin znajdzie się w niebezpieczeństwie lub kiedy człowiek narażony jest na straty wszystkich dóbr, które posiada. Dalej Kryszna tak pouczał Ardżunę: „Zabijanie w szlachetnej walce i zamordowanie kogoś dla spełnienia własnych celów różnią się od siebie i przynoszą odmienne skutki. Tak naprawdę, kłamstwo, które mogłoby pomóc uniknąć tej drugiej rzeczy można uznać za prawdę”¹⁶.

Zatem, aby postępować w sposób prawy, nie wystarczy jedynie znajomość uniwersalnych zasad zawartych w kodeksie, gdyż bywają one bardzo ogólne, zaś sytuacje są raczej indywidualne. W związku z tym, że kłamstwo jest dopuszczone w przypadku, gdy prawda może okazać się zgubna w swoich skutkach, pojawia się tendencja do nadużycia go. Ponadto przed szlachetnym staje wymóg silnej samokontroli i dogłębnej znajomości siebie, żeby wiedział, kiedy może odwołać się do zatajenia prawdy nie pozostając w sprzeczności z wartością prawdomówności, a kiedy będzie to tylko zwykłe, płytkie oszustwo wynikające z lęku, słabości czy chciwości. „W czasie wojny czasami nie można uniknąć złamania zasad walki”¹⁷. Ale każda z walczących stron jest przekonana o prawości swojego celu, do którego środkiem jest toczona walka. W związku z tym złamanie pewnych zasad uczciwej walki i kłamstwo są w ten sam sposób usprawiedliwiane przez każdą ze stron, co ostatecznie prowadzi do zaniechania reguł postępowania, zwłaszcza kiedy już raz zostały złamane.

Prawym i szlachetnym Pandawom nie udało się odnieść zwycięstwa na polach Kuruszetry, gdyby nie odwołali się do kłamstwa i podstępu. Wielkich wojowników armii Kaurawów zgładzili w sposób łamiący ustalone reguły walki, do czego zachęcał ich sam Kryszna. Jednak wielokrotnie, przed i w trakcie walki, pojawiała się zapora w postaci sentymentu i szacunku do starszych rodu. Wybór między uczuciem a obowiązkiem jest trudny i bolesny, o czym mogli się przekonać bohaterowie. I tak, przed rozpoczęciem walki, Ardżuna stojąc z Kryszną między dwiema armiami i przyglądając się bacznie wszystkim wojownikom, stwierdził: „Kiedy patrzę na mych krewnych, zebranych tu, płonących żądzą walki, ciało me omdlewa, zasycha mi w gardle, dreszcz mną wstrząsa, włos mi się jeży, Gandiwa wypada mi z ręki, skóra płonie, nie mogę stać o własnych siłach, myśl mi się płącze, (...) i nie sędzę, bym czynił dobrze, zabijając w starciu swoich krewnych! (...) Wolałbym już, bezbronny, lec bez walki na polu bitwy z rąk synów Dhritarasztry,

¹⁵ Tamże, ks. II, rozdz. 24.

¹⁶ Tamże, ks. II, rozdz. 24.

¹⁷ Tamże, ks. II, rozdz. 21.

zbrojnych w miecze!”¹⁸. Oto zdaje się, że sytuacja przerosła wojownika. Dopiero w obliczu realnego zagrożenia zdał sobie sprawę z tego, że nie wie, co jest dobre a co złe.

Kiedy wojownik, od którego w dużej mierze zależy zwycięstwo, nagle wpada w takie rozgoryczenie, zrezygnowanie i znajduje się pod władzą uczuć oraz siły tradycji, niemały wysiłek jest konieczny, żeby zwrócić jego uwagę w inną stronę. Kryszna ujął ten problem od strony religii, wedle której Ardżuna nie może nikogo unicestwić: „Przejęcie nowego ciała jest dla ucieleśnionego równie nieuniknione, jak dzieciństwo, młodość i starość dla postaci cielesnej”¹⁹. Ukazał mu też konsekwencje, jakie wyniknęłyby z zaniechania walki oraz odwołał się do obowiązku: „Bacz na swój obowiązek i nie wahaj się! Bo dla rycerza nie ma wyższego dobra nad walkę, zgodną z jego obowiązkiem. Jeśli więc nie podejmiesz tego starcia nakazanego przez twój obowiązek, wówczas (...) skalasz się złem. Ludzie opowiadać będą o twej wiecznej niesławie, a niesława znakomitego męża gorsza jest niż śmierć. Wojownicy na wielkich rydwanach uznają, że to strach kazał ci się cofnąć przed walką, i nawet ci, którzy niegdyś darzyli cię szacunkiem, teraz będą cię lekceważyć. Wiele niepotrzebnych słów wypowiedzą twoi wrogowie szydząc z twojej niemocy. A czyż jest większe od tego nieszczęście? (...) Jedną miarą mierząc szczęście i nieszczęście, zysk i stratę, zwycięstwo i klęskę, przyłącz się do walki a nie skalasz się złem!”²⁰. Mocne przeżycia i uświadomienie dwustronności sytuacji przesądzają o tym, w jaki sposób postępujemy. Każde takie doznanie otwiera przed nami dwie główne ścieżki: konstruktywną i destrukcyjną. Od nas zależy, którą z nich wybierzemy.

Ważniejsze jest rozumienie kontekstu sytuacyjnego, niż sztywne trzymanie się zasad kodeksu; w związku z czym ci, którzy postępują niesprawiedliwie, będą niesprawiedliwie potraktowani. Wpajanie reguł postępowania niezbędne jest wtedy, gdy chcemy ukierunkować młodego wojownika na uczciwość wobec przeciwnika. Gdy adept okaże, że jego natura jest szlachetną, można ukazać mu ową drugą stronę medalu, co właśnie czyni Kryszna w rozmowie z Ardżuną. Wiedza, jaką mu wtedy przekazał, mogłaby się okazać drastyczna w swoich konsekwencjach, jeśliby została wykorzystana przez kogoś o niecznych zamiarach. Albowiem pojmowanie człowieka w kategorii wiecznie istniejącego, którego nie da się zabić, może zostać zinterpretowane jako przyzwolenie na zabijanie. Dlatego Kryszna mówi: „Odwieczną tę jogę przekazałem dzisiaj tobie, bo jesteś moim wyznawcą i przyjaciele. A jest to najgłębsza tajemnica”²¹.

¹⁸ *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988, I, 28–46.

¹⁹ Tamże, II, 13 i 22.

²⁰ Tamże, II, 31–38.

²¹ Tamże, IV, 3.

Kodeks samurajów

Bushidō kształtował się od XII w. w świadomości wojowników, ale jego rozkwit przypada na czas rządów Tokugawów. W 1685 r. został spisany przez Yamagę Sokō, pod tytułem *Droga samuraja*. Jednak już od XVI w. powstawały rodowe kodeksy, w których starsi rodu przekazywali dla swoich potomnych wytyczne moralności wojownika. Nie ma więc jednego kodeksu japońskich wojowników, ale można uzyskać ich kwintesencję.

Yamaga Sokō podzielił drogę samuraja na sześć dziedzin doskonalenia się towarzyszących człowiekowi od chwili, kiedy zaczyna dojrzewać. Są to:

1. Obowiązki. Każdy powinien wiedzieć, jaką pracę ma do wykonania, i wypełniać ją solidnie, z sercem. Zapewne wtedy rzadziej będą się pojawiały dylematy, jak człowiek powinien postąpić.

2. Usposobienie. Usposobienie wojownika powinno cechować się otwartym umysłem, nastawionym na ciągłe poszerzanie horyzontów, ambicją, hojnością, dumą, sprawiedliwym postępowaniem, uczciwością, szczerością, odwagą i hartem ducha.

3. Talent i praca nad własnym charakterem. W ramach pracy nad własnym charakterem i rozwijaniem talentu, Yamaga Sokō zaleca spełnianie synowskiej powinności, walkę o człowieczeństwo i sprawiedliwość, pogłębianie wiedzy przez czytanie książek, umiejętność informowania o swoich zamiarach i szczerze wypowiadanie myśli.

4. Refleksje. W dziedzinie refleksji wspomina, aby dbać o godne i przystojne zachowanie w każdej sytuacji.

5. Powaga. Nakaz zachowania powagi natomiast jest mocno rozbudowany i podpadają poden: uprzejme zachowanie, zaniechanie wścibstwa, skromność nie tylko w czynkach ale też w myślach. Pomimo otwartości i szczeroci zalecaney wcześniej, nie pozwala na grymasy twarzy wyrażające uczucia. W jedzeniu należy zachować umiar, przestrzegać zasad dotyczących ubioru oraz zachowania, kiedy się gości w czyimś domu. Przedmiotów należy używać tylko zgodnie z ich przeznaczeniem, zaś w czasie uroczystości trzeba zachować powagę.

6. Powściągliwość w życiu codziennym. Ważnym jest, aby każdego dnia pracować nad powściągliwością i nie folgować sobie. W tym celu należy pilnować wypełnienia zadań, które trzeba wykonać w ciągu dnia i działać zgodnie z tym, co zaplanowane. Skromność w zachowaniu, unikanie nadmiernej gadatliwości, umiar w rozdawaniu podarków to też elementy pozwalające ćwiczyć się w powściągliwości.

Yoshida Shōin (1831–1859) spisał *Siedem przykazań samuraja*. Należał do kręgu ludzi krytykujących *bakufu*. Opowiadał się za przywróceniem władzy cesarzowi, był jedną z głównych postaci przygotowujących przewrót Meiji. Został z tego powodu skazany na śmierć. Tuż przed straceniem powiedział: „Choć wie-

działem, że dążenia me muszą zakończyć się śmiercią, to jednak duch Yamato naglił mnie bezustannie, by ważyć się na wszystko, cokolwiek by miało nastąpić”²².

W *Siedmiu przykazaniach samuraja*²³ zawarł co następuje:

1. „Winienesz wiedzieć, że ten, kto urodził się człowiekiem, różni się od zwierzęcia. Ludzi łączy pięć różnych rodzajów więzi. Najpierwsze z nich to więź pomiędzy ojcem i synem, oraz panem i sługą. Nadrzędną rzeczą jest tu wierność i posłuszeństwo”. Widać tu zaufanie Yoshidy do hierarchii między ludźmi, zaczerpniętej z nauk Konfucjusza. Zwrócenie uwagi na to, że bycie człowiekiem zobowiązuje do przestrzegania pewnych prawideł właściwych dla świata ludzi, zaś kierowanie się nimi jest gwarantem uniknięcia „bagna behawioralnego” i podstawą zgodnego życia przynajmniej w obrębie społeczności, z którą jesteśmy bezpośrednio związani.

2. „Ten, kto zrodzony jest w cesarstwie, powinien wiedzieć, dlaczego kraj nasz lepszy jest od innych. Sprawia to nieprzerwana ciągłość cesarskiego rodu. Cesarz wypełnia rolę swoich poprzedników i nieustannie dba o poddanych. Poddani za to w rzeczy samej wierni są swemu władcy. Wierzą w lojalność i synowską miłość. Nasz kraj, Japonia, jest jedynym krajem, w którym panuje tak ogromna zgoda”. W tym punkcie dają o sobie znać procesarskie poglądy autora. Tymi słowami Yoshida Shōin wyraża swe dążenie do zaszczepienia w samurajach nacjonalizmu i podkreśla wagę domu cesarskiego, który w jego mniemaniu jest ostoją tradycji Japonii.

3. „Cechą *bushidō* jest nieugięta prawość. Ona z kolei łączy się z dzielnością. Razem wspierają się nawzajem.” Kierowanie się cnotą prawości w postępowaniu wymaga dzielności, odwagi. Dzieje się tak dlatego, że mając tę cnotę na uwadze, często jesteśmy zobowiązani do wybierania trudniejszych dla nas rozwiązań, do działania zgodnie z tym, jacy jesteśmy, a nie, jakimi chcemy być postrzegani.

4. „Samuraja bez trudu poznać po prostych i rzetelnych czynach. Fałsz jest mu obcy. W swoim życiu kieruje się szczerością”.

5. „Ten, kto nie czyta ksiąg i kronik, i nie zagłębia się w przeszłości, pozostanie obskurantem. Takim też będzie, gdy nie słucha się nauczyciela. Aby zasłużyć na miano mędrca, warto posiedzieć nad książkami i nawiązać duchową więź z przodkami”. Przez te słowa prześwieca wabienie do uzyskania prawa do tytułu mędrca. Autor odwołuje się więc do ludzkiej próżności – komuż z nas nie jest przyjemnie, gdy słyszy słowa uznania? – mając na celu jedynie zachęcenie wojowników do poszerzania horyzontów. Nawiązanie duchowej więzi z przodkami ma budzić w samurajach poczucie przynależności do klasy wojowników i świadomość, skąd się wywodzą, jakie są ich korzenie.

²² Cyt. za: I. Nitobe, *Bushidō – dusza Japinii*, Lwów 1904, s. 106.

²³ Cyt. za: T. Takagi, *Rycerze i samuraje*, Bydgoszcz 2004, s. 73.

6. „Dla zrozumienia ideału potrzeba dobrych wykładowców i grona oddanych przyjaciół”. W tych słowach pojawia się zachęta do wzajemnego wspierania się w realizacji ideałów. Myśl słuszna, bo ciężko jest w pojedynkę spełniać wymagania stawiane samurajowi: wyteżać się, żeby utrzymać postawę łagodnego, uczynnego i szczerego, podczas gdy posiada się nieokiełznaną naturę. Natomiast w grupie podporządkowanej takim samym wartościom łatwiej realizować te wymogi.

7. „Bądź gotów w każdej chwili poświęcić życie w imię słusznej sprawy. Jedynie wtedy dobrniesz do celu we wszystkich swoich działaniach. Powiedzenie: ‘Będę próbował aż do śmierci’ jest słuszne, ale w gruncie rzeczy płytkie, bo po prostu nie ma innych sposobów postępowania”. Każdy wojownik, bez względu na to, jak go nazwiemy: samurajem, kszatriją, czy rycerzem, musi być gotowy na śmierć. Przy czym nie bez znaczenia jest, w jakich okolicznościach przyjdzie mu umrzeć.

Spróbujmy teraz zestawić oba kodeksy – *Drogę samuraja* Yamagi Sokō i *Siedem przykazań samuraja* Yoshidy Shōina – wyłonić ich cechy wspólne. Pomimo nieco innej formy, w jakiej autorzy wyrażają swoje myśli, spisywali je mając na uwadze wspólny cel: dbałość o prestiż warstwy samurajów. Z tym ściśle związane jest zachęcanie ich do rozwijania intelektu, tak by nie byli jedynie maszynami do zabijania (zresztą niepotrzebnymi, bo rządy Tokugawów charakteryzowały się dążnością do utrzymania pokoju, a nie pędem do wojaczki). Wprawdzie pierwszy tekst pochodzi z XVII, a drugi z XIX wieku, niemniej był to wciąż ten sam okres w dziejach Japonii. Ponadto Yoshida Shōin wywodził się ze szkoły założonej przez Yamagę Sokō. Warto wspomnieć, że słynnych czterdziestu siedmiu *rōninów* było bezpośrednimi uczniami Sokō i utrzymywali, że ich działanie stoi w zgodzie z naukami mistrza. Inną cechą wspólną dla obu zbiorów przepisów jest to, że odbiorcą może być niemal każdy człowiek, bez względu na pochodzenie czy kulturę.

Po tym wprowadzeniu w treść kodeksu przyjrzyjmy się, jak rozumiane są cechy, którymi powinien odznaczać się wzorowo ukształtowany samuraj. Te znaczące dla stanu samurajów cnoty, wokół których formułowała się ich moralność, to prawość, sprawiedliwość, męstwo, odwaga, dobroć i współczucie, uprzejmość, prawdomówność, honor, wierność. Wszystkie one rozumiane były bardzo szeroko i w każdej z nich ukryty jest głębszy sens, determinujący postępowanie. Ponadto cnoty te są ekwiwalentem mającym okiełznać gniewliwą i popędliwą część duszy człowieka, którego profesją jest zabijanie. „Kodeks *bushidō* starał się pogodzić dwa zasadniczo rozbieżne systemy wartości: dawną tradycję *bushi* jako wojowniczego człowieka czynu, z nową koncepcją (...) człowieka o wysokiej kulturze umysłowej”²⁴. I. Nitobe i T. Takagi miejscami dają do zrozumienia, że wartości

²⁴ J. W. Hall, *Japonia*, Warszawa 1979, s. 164.

zawarte w kodeksie są nieodłączne od charakteru narodu japońskiego, co jednak uznać należy za próbę wyidealizowania etosu samurajów.

Prawość utożsamiano z siłą postanowienia, z racjonalnym sposobem postępowania, którego wyznacznikiem jest *bushidō*. „Prawość jest siłą wejścia bez wahania na drogę, którą wskazuje rozum; która każe umrzeć, gdy trzeba umrzeć, uderzyć, gdy trzeba uderzyć”²⁵. Z nią związane jest też pojęcie *giri*, czyli obowiązku. Jest on racjonalną podstawą kontroli naszego zachowania, jeżeli w relacji z drugim człowiekiem brakuje uczucia, które kierowałyby nas na ścieżkę prawości. Z biegiem czasu ów obowiązek zaczął być wykorzystywany do usprawiedliwiania czynów, które z punktu widzenia etyki są niegodne i krzywdzące, a wynikają ze ślepej wiary w hierarchię ludzi. Przykładem jest poświęcenie przez matkę całego potomstwa, aby ocalić życie syna pierworodnego, lub obowiązek córki, by zarabiała na utrzymanie ojca-hulaki. Jednak Nitobe wskazuje, że cnoty męstwa i odwagi mają neutralizować nadużycia wynikające ze ślepego poczucia obowiązku. Cnoty te zdobią tego, który spełnia zadania jemu przeznaczone, ponieważ „wiedzieć, co jest słusznym, a nie wykonać tego, dowodzi braku odwagi”²⁶.

Miłosierdzie pociąga za sobą inne zalety, jak współczucie, litość, dobroć, łagodność, uprzejmość. Zatem samuraj winien być opiekunem i obrońcą uciśnionych. Owa czułość wojownika – *bushi no nasake* – jest poparta realną siłą i możliwością działania, przez co jest bardziej poważana. Miłowanie i wpajanie wojownikowi delikatności miały zapobiec zbytnej brutalizacji. Prawdopodobność była cechą niemal wrodzoną samurajom. Kiedy kazano wojownikowi podpisać jakieś oświadczenie lub nawet złożyć przysięgę, ów uważał, że to uderza w jego godność. Słowo samuraja zawsze musiało być prawdziwe.

Honor jest ściśle związany z uczciwością, albowiem oszustwo zdradza słabość charakteru. Owa słabość to zadra na dobrym imieniu, budząca wstyd. Poczucie własnego honoru i lęk samuraja przed tym, że ktoś może go pohańbić, posunięte były aż do przesady. Ale, jak wskazuje Nitobe, równoważono je poprzez wysoko cenioną cierpliwość i wspaniałomyślność. Pierwsza wskazywała, żeby nie dać się zbyt łatwo i z byle powodu prowokować, ale pokazać, że potrafi się nad sobą panować. Zaś wspaniałomyślność pozwalała czasem na wybaczenie wyrządzonej szkody. Niewielu jednak dochodziło do takiego stopnia opanowania i zdystansowania się wobec sytuacji godzącej w dobre imię.

Suwerenowi należała się bezwzględna wierność samuraja. Nie było to uważane za ślepe poddaństwo świadczące o słabości, ale za ogromną siłę i poświęcenie własnych interesów na korzyść pana. Lojalność wobec wyżej postawionych w hie-

²⁵ Cyt. za: I. Nitobe, *Bushidō – dusza Japonii*, wyd. cyt., s. 24.

²⁶ Tamże.

rarchii społecznej była cnotą zdobiącą samuraja, nie zaś naiwnością, jak można by to rozumieć.

Życie samuraja miało się wspierać o powyższe wyznaczniki moralności. Powinien ich przestrzegać w każdej chwili. Taka postawa wymagała od samuraja wszechstronności, niełatwo bowiem połączyć dzikość walecznego serca z jednocześnie zachowaniem delikatności i wrażliwości na piękno, tkliwości – cech charakterystycznych raczej dla poetów niż ludzi trudniących się zabijaniem. Choć tylko nielicznym udało się osiągnąć postawę zbliżoną do postulowanej, przylgnęła do samurajów (podobnie jak do rycerzy europejskich) etykieta zarówno bestialskich i okrutnych oraz wrażliwych. A tak być może stało się dlatego, że samurajowie chcąc ustrzec swoich synów przed popełnianiem błędów, których sami nie zdołali uniknąć, pod koniec życia spisywali wskazówki należytego postępowania. W tym sensie można powiedzieć, że etyka walki dochodzi do głosu po walce, jako refleksja oparta na osobistym doświadczeniu i dająca konkluzje normatywne.

Zakończenie

Przedstawione zostały cztery kodeksy: 1. Kodeks indyjskich kszatrijów; 2. *Droga samuraja* Yamagi Sokō; 3. Yoshidy Shōina *Siedem przykazań samuraja*; 4. Esencja różnych *bushidō* wydobyta przez I. Nitobe.

Karty *Mahabharaty* oraz pisma Nitobe największy nacisk kładą na odsłonięcie wzorowych postaw wojowników, dążą do stworzenia typu bohatera nieskazitelnego, co pełni funkcję wychowawczą, chociaż zawierają w sobie także normy minimalne. Yamaga Sokō i Yoshida Shōin zaznaczają wartości idealne (bezwzględna prawość, poświęcenie życia dla sprawy), ale przeważają tam normy o charakterze minimalnym (spełnianie obowiązków, relacje między ludźmi zaczerpnięte z etyki Konfucjusza, powaga, powściągliwość), których zaniechanie prowadzi do kary. Oprócz tego Yoshida Shōin dołącza jeszcze rady i przestrogi dla młodych wojowników. Wszystkie cztery kodeksy mają charakter mieszany, przy czym główną osią pierwszych dwóch jest kształtowanie wzoru osobowego, a dwa następne wyznaczają powinności, co powoduje ich większą praktyczność, szersze zastosowanie i bardziej konsekwentne egzekwowanie.

Zwróćmy jeszcze uwagę – może trochę ironicznie – że najmocniej podkreśla się te wartości, dla których brak realizacji. Warto w tym kontekście napomknąć o znaczeniu kodeksu *bushidō*. Czy i jaki wpływ wywarł on na rzeczywistość? I tak, wyraźnie podkreślana wierność swojemu panu „zaowocowała” podczas wojny domowej Ōnin (1468–1477) wyrugowaniem zajętych walką seniorów przez ich wa-

sali – i nie był to jednostkowy przypadek. Miłosierdzie i szlachetność obowiązywały w relacjach pomiędzy samurajami, nie były natomiast stosowane wobec człowieka niskiego pochodzenia. Na przykład zwyczaj wymagał, by nowy miecz po raz pierwszy był użyty na człowieku podczas równego starcia; tym zastrzeżeniem wojownik już się jednak nie kłopotał, zadając bezkarny cios nieuzbrojonomu nędzarzowi.

Świat współczesny zachowuje wojowników w pamięci wedle postawy postulowanej, a nie faktycznej. Może to świadczyć o tym, że potrzebujemy odniesienia do dawnych bohaterów, ich honoru, dumy, szlachetności, wspaniałomyślności, waleczności, odwagi i innych cech im przypisywanych. Wiele wartości zawartych w tych kodeksach ma charakter ponadczasowy, ponadkulturowy. Ten fakt owocuje możliwością zaadaptowania ich do współczesnego świata zachodniego poprzez sztuki walki cieszące się dużym zainteresowaniem. Współczesne *budō* dąży do kształtowania młodych charakterów w oparciu o wartości dawnych wojowników, rozwijając ciało i wychowując, a system wartości, którego realizację postuluje się w obszarze dalekowschodnich sztuk walki (dsw) – obok wyznaczników zaczerpniętych ze średniowiecznego *bushidō* – jest następujący²⁷:

– **etyka**: związana jest ze stosowaniem uniwersalnych zasad dsw oraz ze wzajemnym postępowaniem osób walczących z sobą, którzy nie traktują się jako przeciwników, mimo że toczy się między nimi walka, rozgrywka. Natomiast rozumieją, że urzeczywistnienie dyscypliny sztuki walki możliwe jest tylko przy aktywnym współudziale obu stron, z pozoru sobie przeciwnych. Walka z drugim staje się walką z sobą – ów postulat odgrywa szczególnie doniosłą rolę w *aikidō*. Taka postawa zapewnia realizację kolejnej wartości;

– **estetyka**, nawiązująca do piękna ruchu wyszukanych i skomplikowanych technik, zwinnosci ruchu ciała. Ponadto realizacja tej wartości może zawierać się w dbałości o czystość stroju, w którym się ćwiczy, czystość *dōjō*, czyli miejsca gdzie odbywają się spotkania;

– **prakseologia** jest dziedziną, która w sztukach walki wpisana jest w system aksjologiczny, co na pierwszy rzut oka może wydawać się dziwne. Ale spróbujmy spojrzeć na to tak: w walce niezbędna jest precyzja ruchu, który trzeba dostosować do własnych możliwości i predyspozycji fizycznych. Z kręgu technik adept wybiera sobie te, które najlepiej mu wykonać, i dąży do perfekcyjnego opanowania, wciąż starając się podnosić ich skuteczność. Sprawne działanie urasta więc do rangi wartości. Ale też nawiązuje do organizacji i zarządzania ośrodkiem szkoleniowym;

²⁷ Cyt. za: W. J. Cynarski, *Teoria i praktyka dalekowschodnich sztuk walki w perspektywie europejskiej*, Rzeszów 2004, s. 94.

– **ekonomia**, rozumiana jest w dwojaki sposób: z jednej strony traktowanie sztuki walki jako dziedziny zarobkowej czy nawet biznesu, z drugiej zaś jako umiejętnego sposobu eksploataowania swojego ciała, racjonowanie wydatkowanej energii, na przykład kontrolowanie mięśni, by nie napinać tych, które w danej chwili nie są wykorzystywane;

– **ekologia**, postrzeganie przyrody jako wartości i świadomość, że tylko w kontakcie z nią możemy budować swoją harmonię, że jest nam niezbędna do życia;

– **medycyna**, czyli dbałość o zachowanie zdrowia fizycznego i psychicznego, poznawanie własnego ciała i troska o nie.

Powyższy zbiór wartości nie jest ułożony hierarchicznie, trudno byłoby wyłonić wśród nich najważniejszą i najmniej istotną wartość. Adept dostrzega je stopniowo podczas systematycznej praktyki dsw, między innymi na skutek poznawania możliwości i ograniczeń zarówno swojego ciała, jak i psychiki. Ta ostatnia odgrywa w dsw kluczową rolę, choć niejednokrotnie lekceważy się jej znaczenie. Ale tego wątku nie będziemy już tutaj rozwijać. Rekonstruując na podstawie omawianych systemów wartości postawę średniowiecznego samuraja i współczesnego *homo pugnans*, można mówić o zachowaniu ciągłości w rozwoju *budō*.

JUSTYNA MORUŚ

**WARRIOR CODES
AS AN ELEMENT OF THE ETHICS OF STRUGGLE**

(Summary)

The article aims at presenting Indian and Japanese warrior codes. After explaining the characteristics of codes of ethics which constitute parts of professional codes of ethics, the article emphasizes the importance of warrior codes as elements of the ethics of struggle. The issues are discussed on the basis of sooth-ing factors distinguished by Maria Ossowska, excerpts from *The Laws of Manu*, Indian epic *Mahabharata*, and *bushido* clan codes. The codes set limits that must not be violated by a warrior, and ideals that should be pursued by him. The history of customs of medieval samurai warriors gives examples of discrepancies between values proposed by *bushido* and the ones implemented by samurai warriors. However, today the old values have influence on western culture by means of martial arts and fighting sports.

Key words: **codes of ethics, martial arts, budo.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Justyna Moruś
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
Bankowa 11
40-007 Katowice

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

KWESTIA UNIWERSALNOŚCI NAUKI MISTYCZNEJ JANA OD KRZYŻA W ASPEKcie AKSJOLOGICZNYM

Przedmiotem niniejszej wypowiedzi jest kwestia uniwersalności doktryny mistycznej Jana od Krzyża rozpatrywana z aksjologicznego punktu widzenia. Aspekt aksjologiczny ujawnia się wyraziście w kluczowej dla tej doktryny nauce o nocy ciemnej, zwłaszcza w nauce o nocy ciemnej zmysłów, będącej w oczach mistyka drogą prowadzącą do zjednoczenia mistycznego.

Ciemna noc zmysłów

Czym jest noc zmysłów? Jan od Krzyża powiada, że noc ciemna zmysłów jest „pozbawieniem się wszelkich upodobań i umartwieniem wszelkich pożądań” (*la privación de todos los gustos y mortificación de todos los apetitos*)¹. Noc ta jest więc procesem i stanem negacji pożądań – jest „nocą pożądań” (*noche de apetitos*)², stanowiącą konieczny warunek zjednoczenia³. Z dualistycznej tezy o niepodobieństwie między Bogiem a stworzeniem Jan wnosi o sprzeczności między

¹ *Droga na Górę Karmel*, 1.15.2. Wszystkie odniesienia do dzieł Jana od Krzyża oparte są na następującym wydaniu: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986.

² *Droga*, 1.13.1.

³ *Droga*, 1.15.2.

Bogiem a przedmiotem pożądań, którym jest świat. Mistyk wykorzystuje logiczną zasadę sprzeczności i przenosi ją na teren swego dualizmu:

Dwie sprzeczności (jak uczy filozofia) nie mogą się zejść w jednym podmiocie. A ponieważ ciemności, czyli uczucia, które skierowane do stworzeń (*las afecciones en las criaturas*), i światłość, czyli Bóg, stanowią sprzeczność i żadnego podobieństwa ani zbliżenia się nie ma pomiędzy nimi – bo ‘cóż za łączność światła z ciemnością?’ – pyta św. Paweł (2 Kor 6, 14)⁴.

Z dualizmu wynikają dość jasne postulaty odnośnie do praktyki niezbędnej ku osiągnięciu stanu człowieczeństwa zasługującego na miano *unio mystica*. Aby dojść do zjednoczenia z Bogiem, trzeba robić dokładnie *wszystko, co jest sprzeczne z naturalnymi tendencjami*, pożadaniami tego świata. Stosując zasadę odwrotności wobec naturalnych tendencji składających się na biologiczną, społeczną i psychologiczną istotę człowieka (choć nie stosując jej wobec naturalnych tendencji moralnych czy religijnych bytu ludzkiego), można bez dużej dozy błędu dotrzeć do głównych twierdzeń aksjologicznych Jana.

Wychodząc z zasady, że kto pożąda, umieszcza się poniżej przedmiotu pożądania, mistyk dochodzi do wniosku, że każdy, kto pożąda stworzenia, sytuuje się w swojej godności poniżej stanu, jaki na mocy wyroków boskich został mu przydzielony – poniżej stanu istoty znajdującej się *ponad* stworzeniem⁵. Dlatego skoro „wszystkie stworzenia są niczym”, to „skłonność uczuciowa duszy do nich jest jeszcze gorsza niż nic”⁶. Dlatego też każdy, kto pożąda stworzenia, ulegając urokowi piękna i wdziękowi stworzenia, staje się w oczach Boga „największą brzydotą”⁷; kto czyni to samo w imię rzekomego dobra stworzenia, staje się „największą złością”⁸; kto pożąda stworzenia w imię przyjemności, jaką ma ono przynieść, ściągą na siebie „największe utrapienia, męczarnie i gorycz”⁹; kto pożąda go w imię bogactw, staje się najuboższy¹⁰. W kontekście tych negacji Jan umieszcza swoje rozumienie miłości. Otóż wielokrotnie, kiedy mistyk posługuje się słowem „miłość”, nie ma na myśli relacji interpersonalnej, ale właśnie *wyrzeczenie się pożądań*. Miłość jest tym większa, im bardziej są „wyniszczone, wykorzenione i tak opanowane wszystkie pożądania, aby nie mogły smakować ani

⁴ Droga, 1.4.2; tłum. zmienione. „Ponieważ zaś miłość Boga i miłość stworzenia, to dwie sprzeczności, nie mogą więc razem przebywać w jednej woli”; Droga, 1.6.1. „Dwie sprzeczności nie mogą przebywać w jednym podmiocie”; Droga, 1.6.3.

⁵ „Kto więc miłuje stworzenie, stanie tak nisko jak to stworzenie, a pod pewnym względem jeszcze niżej, bo miłość nie tylko równa, ale poddaje kochającego kochanemu”; Droga, 1.4.3.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Droga, 1.4.7.

¹⁰ Tamże.

rzeczy niebieskich, ani ziemskich”¹¹; innymi słowy, akty miłości są dlań tymi, przez które człowiek ma „strawić się”, czyli oczyścić się przez wzgląd na możliwość oglądania Boga¹².

Kwestia surowej ascezy

Jan podchodzi z dystansem do surowych praktyk religijnych. Jego zdaniem trzeba odróżnić dokonywanie praktyk pokutnych od negacji pożądań: fakt dokonywania tych pierwszych nie gwarantuje, iż pokutujący umartwił swoje pożądania: „Godna pożałowania jest nieświadomość niektórych, którzy obciążają się nadzwyczajnymi pokutami i innymi licznymi samowolnymi ćwiczeniami, sądząc, że one wystarczą im do osiągnięcia zjednoczenia z Mądrością Bożą. Nie osiągną tego jednak nigdy, jeżeli nie będą usilnie umartwiać swoich pożądań (*negar sus apêtitos*)”¹³. Z drugiej strony mistyk hiszpański nie odrzuca pokuty: „Nie myślę bynajmniej ganić, owszem, pochwalam praktykę pewnych osób, które wyznaczają sobie niektóre dni, jak na przykład nowenny, posty lub podobne okoliczności na modlitwę”¹⁴. Krytykując nacisk na modlitwę błagalną w duchowości, wzywa do tego, by zdobyć się na „wszelkie możliwe wysiłki i pracę”¹⁵, a nie postępować jak ci, którzy nie chcą uczynić dla Boga niczego, „co by ich trochę kosztowało”¹⁶ (czyli umartwień, pokut, ćwiczeń duchowych¹⁷). W tym kontekście trzeba by zaznaczyć, że wyobrażenie o tym, co jest „surową” praktyką pokutną, a co nią nie jest, musi być ujęte w kontekście *praxis* epoki. Praktyki, które dla Jana mogły uchodzić za zgoła niesurowe, nam wydają się bardzo surowe. Do praktyk karmelitów bosych, które również Jan spełniał i których najwyraźniej nie uważał za „nadzwyczajną pokutę”, należało bowiem np. wędrowanie boso nawet w największe

¹¹ *Noc ciemna*, 2.11.2. Por.: „Także miłość jest metaforą drogi mistycznej, ale zawsze jest to miłość prowadząca do śmierci; choćby miała nie wiedzieć jak zmysłową treść i nie wiedzieć jak barwnie była przedstawiona, to jednak zawsze kończy się zapadnięciem w przedmiot miłości, rozplynięciem się w nim i śmiercią”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 430–431.

¹² „Jest dla duszy rzeczą ogromnie korzystną spełniać w tym życiu akty miłości, przez które strawiwszy się wkrótce, nie zatrzyma się długo ani tu, ani na drugim świecie bez oglądania Boga”; *Żywy płomień miłości*, 1.34.

¹³ *Droga*, 1.8.4.

¹⁴ *Droga*, 3.44.55.

¹⁵ *Pieśń duchowa*, 3.2.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Pieśń duchowa*, 3.4.

mrozy¹⁸. Czymś zwyczajnym w zakonie było również samobiczowanie¹⁹. Zwróćmy uwagę na pewien charakterystyczny epizod z życia mistyka. Pewnego razu Jan z powodu zmęczenia prosi przełożonego o pozwolenie na udanie się do refektarza wcześniej, niż nakazuje reguła. Mimo że ten mu jej udziela, Jan czuje się winny: „Tego samego wieczoru w obecności całej niewielkiej wspólnoty ukarze się za to solidną dyscypliną. Biczując się do krwi po ramionach i plecach sznurem z węzłami oskarża się głośno, że tchórzliwie uległ nieuzasadnionemu pragnieniu ciała”²⁰. W ogóle w trakcie swego życia zakonnego Jan „spędzał większą część swoich nocy przed Najświętszym Sakramentem, był bezlitosny jeśli chodzi o dyscyplinę, nosił żelazny łańcuch koło swoich łędźwi i tak dalej”²¹. Pierwsza instrukcja dla nowicjuszy napisana przez Jana Aravallesa (którego mistrzem nowicjatu był Jan od Krzyża), która ukazała się w 1577 i została zatwierdzona przez Mikołaja Dorię i jego radę (do której również należał Jan), uznaje, że po jutrzni (czyli modlitwie wspólnej odbywanej w ówczesnych czasach o północy) nowicjusze, którzy otrzymali pozwolenie, mogą biczować się przez dodatkowy czas, zanim pójdą znowu spać. Można nosić włosienicę, pościć o chlebie i wodzie oraz czuwać w rozlicznych okolicznościach. Nowicjuszy o dobrym zdrowiu uznaje się za zdolnych do modlitwy przed Najświętszym Sakramentem trwającej *dziewięć* godzin za jednym razem²². Nieprzewidziana prawem zakonnym pokuta była mile widziana, aczkolwiek połączona z wezwaniem do roztropności²³. Trudno jednak dziwić się wszelkim surowościom, jakim poddawał się i jakie zalecał Jan, kiedy dowiadujemy się, że Teresa z Ávila, sama krytyczna wobec wymogu całkowitego obumarcia dla świata jako warunku szukania Boga, widziała w cierpieniu jedyną rację ludzkiego istnienia, jadła swój kleik z trupiej czaszki²⁴ i twierdziła, że dla miłości bożej można zrezygnować ze swego wzroku i zdrowia²⁵.

¹⁸ M.-D. Poinsenet, *Stromą ścieżką. Święty Jan od Krzyża*, tłum. I. Augustowicz, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1991, s. 59.

¹⁹ Zob. np. epizod z życia zakonnego z Alkali: „Hieronim Gracián (...) ukazuje nam [karmelickich] studentów Uniwersytetu wracających przy zapadającej nocy do Karmelu na modlitwę. Podczas gdy jeden z zakonników śpiewa psalm *Miserere*, inni w tym czasie biczują się”. B. Froissart, *Święty Jan od Krzyża, przekład zbiorowy Karmelitanek Bosych*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1982, s. 161.

²⁰ M.-D. Poinsenet, dz. cyt., 46.

²¹ François de Sainte-Marie, *Mortification in the Body in the Carmelite Order from St. Teresa of Ávila to St. Térèse of Lisieux*, w: *Christian asceticism and modern man*, transl. W. Mitchell and the Carisbrooke Dominicans, Blackfriars Publications, London 1955, s. 78.

²² Tamże, s. 82.

²³ „Jeśli kto więcej co uczyni, Pan w dniu sądu zapłaci mu. Niech to jednak się dzieje z roztropnością, która jest miarą cnót wszystkich” – tak brzmi ostatnia przestroga z Reguły pierwotnej; cyt. za: B. Froissart, dz. cyt., s. 149.

²⁴ François de Sainte-Marie, dz. cyt., 72.

²⁵ Historycznie rzecz ujmując, twierdzi się, że ideał wyrzeczenia się ciała pojawił się pod koniec

Kwestia pożądań niedobrowolnych

Pewne światło na rozumienie przez Jana unicestwienia pożądań rzuca jego stosunek do pożądań niedobrowolnych. Otóż dla mistyka każde dobrowolne pożądanie jest niedoskonałością, nie tylko to będące grzechem ciężkim lub powszechnym²⁶. Inaczej przedstawia się sprawa z naturalnymi pożądaniem niedobrowolnymi, tzn. takimi, na które wola nie ma wpływu ani przed, ani po ich zaistnieniu²⁷ – ich obecność, co wydaje się dla nas całkiem zrozumiałe, nie przeszkadza osiągnięciu zjednoczenia z Bogiem:

One [pożądania niedobrowolne] też nie przeszkadzają do tego stopnia, by dusza nie mogła dojść do zjednoczenia, choćby nie były, jak mówię, **całkowicie** wyniszczone, ponieważ natura może je posiadać, a jednak dusza według wyższej części rozumowej będzie od nich wolna²⁸.

W ten sposób Jan zdaje się iść drogą myślenia, które należało w myśli średniowiecznej do mniejszości, a które pierwszy, niedobrowolny impuls do grzechu nie uważało za grzech²⁹. Ważne jest jednak zaznaczyć, że stanowisko mistyka nie jest jednoznaczne. Zauważmy bowiem, że pogląd, iż pożądania niedobrowolne nie muszą być *całkowicie* wyniszczone, zakłada, że mistyk sądzi, iż powinny być przez jednostkę wyniszczone *do pewnego stopnia*. W *tych samych* paragrafie, co wyżej zacytowany fragment, Jan również pisze:

Bo jak drzewo nie zmienia się w ogień, gdy brakuje choćby jednego tylko potrzebnego stopnia ciepła, tak i dusza nie przemieni się w Boga z powodu jednej choćby niedoskonałości, **mniejszej nawet niż dobrowolne pożądanie** (*aunque sea menos que appetito voluntario*)³⁰.

II wieku n.e. Według historyka Paula Veyne'a (P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut Empire romain*, „Annales ESC” 33, 1978, s. 35–63. Zob. także: A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, Paris 1983), który precyzyjnie wyznacza datę zmiany podejścia, nastąpiła ona między rokiem 180 i 200. Jego zdaniem zresztą, podobnie jak zdaniem jego następcy na Collège de France, Michela Foucault, surowość chrześcijaństwa wobec potrzeb ciała – w szczególności chodzi tutaj o potrzeby seksualne – była spuścizną pogańską.

²⁶ Droga, 1.11.2.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże; podkr. moje – Z. K.

²⁹ Jan dzieliłby tutaj stanowisko Augustyna, Anzelma z Canterbury, Williama z Champeaux czy Piotra Abelarda, według których, wbrew przeważającemu pogładowi średniowiecza, pierwszy inicjalny ruch zmysłowy nie jest grzechem: dopiero jego rozwinięcie i nie zahamowanie go jest grzechem. Zob. S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, ss. 180, 183.

³⁰ Droga, 1.11.6; podkr. moje – Z. K.

Zauważmy, że pogląd, iż należy wyniszczyć niedoskonałości *mniej* niż dobrowolne pożądanie wskazuje nie wprost, ale wyraźnie, że należy wyniszczyć również pożądania niedobrowolne.

Jan nie potrafi również wyrzec się nazywania pożądań niedobrowolnych *grzechami*, popadając niewątpliwie w *contradictio in adiecto*, gdy mówi o „grzechach nie całkiem dobrowolnych” i „mimowolnych”:

Znaczy to, by [dusza] rozważnie i świadomie nie zezwalała na niedoskonałości, lecz by miała siłę i swobodę odrzucania ich zaraz, gdy je spostrzeże. Mówię: świadomie, gdyż bez uwagi i poznania, czyli niedobrowolnie, może popaść w niedoskonałości, **grzechy** powszednie i pożądania naturalne, o których mówiliśmy. O takich bowiem **grzechach nie całkiem dobrowolnych, lecz mimowolnych**, napisano, że ‘sprawiedliwy siedemkroć na dzień upada i podnosi się’ (Prz 24, 16)³¹.

Dla Jana każde pragnienie, dobrowolne czy niedobrowolne, jest niedopuszczalne:

Chcę tu jedynie podkreślić, zgodnie z moim założeniem, że **wszelkie** pożądanie (*culquier apetito*), choćby było najmniejszą niedoskonałością, *kala i brudzi* duszę³².

Jak więc widzimy, w myśli mistyka występuje wyraźna ambiwalencja: z jednej strony twierdzi, że pożądania niedobrowolne nie przeszkadzają *unio mystica*, jeśli wola za nimi nie podąży; z drugiej strony wzywa do ich częściowego lub całkowitego wyniszczenia, traktując je nawet jako grzechy (co uderzające, ambiwalencja ta pojawia się w tym samym, 11-tym paragrafie *Pierwszej Księgi Drogi*). W tym drugim przypadku sanjuanistyczna walka staje się walką nie tyle z pożądaniem, co z samą naturą zmysłową człowieka, i jest trudno wyobrażalna bez daleko idących, surowych praktyk ascetycznych.

³¹ *Droga*, 1.11.3; podkr. moje – Z. K. Należy zaznaczyć, że w przeciwieństwie do jego poglądu uznającego niewinność pożądań mimowolnych i znajdującego paralele w mniejszościowym nurcie myśli średniowiecznej, zaprezentowane tutaj podejście Jan dzieliłby z większością myślicieli średniowiecza, którzy pierwszy, nawet niedobrowolny odruch uznają za grzech lekki. Uznanie pragnienia nie do uniknięcia za grzech jest we wczesnym średniowieczu bardziej powszechne, niż stanowisko przeciwnie. Stało się to głównie za sprawą autorytetu Piotra Lombarda (S. Knuuttila, dz. cyt., s. 181), który twierdzi, że jeśli pobudzenie zmysłowo-grzeszne jest krótkie, wówczas jest to tylko grzech lekki; jeśli jest długie, jest ono grzechem śmiertelnym, nawet jeśli nie ma przyzwolenia wyższego rozumu (tamże, s. 182). Bonawentura, jak i dominikańscy mistrzowie (Guerric z Saint-Quentin, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu), uważają, że pierwsze odruchy duszy (*primi motus*) ku grzechowi są grzechami lekkimi (zob. tamże, s. 191). Tomasz z Akwinu sądzi, że pierwszy ruch ku grzechowi jest grzechem lekkim, gdyż mógł być uniknięty przez wolę; tamże, s. 192.

³² *Droga*, 1.9.7; podkr. moje – Z. K. Zob. np. także zrównanie „nieuporządkowanych pożądań” z pożądaniem w ogóle: „Całe to zło i spustoszenie w piękności duszy sprawiają nieuporządkowane pożądania (*los desordenados apetitos*) rzeczy tego świata. Gdybyśmy chcieli ten brzydki i brudny obraz duszy, jaki mogą utworzyć pożądania (*los apetitos*), zestawić z czym innym (...)”; *Droga*, 1.9.3.

Antyświecki charakter aksjologii Jana

Wszystkie przedstawione dotąd opinie Jana skłaniać muszą do wniosku, że mistyk w *zdecydowanie dominującym nurcie* swego myślenia nie przewiduje możliwości *religijnie uprawnionego* korzystania z dóbr tego świata, lecz głosi konieczność ustalenia jednoznaczności między afirmacją Boga a całkowitym wyrzeczeniem się tych dóbr³³. Jak miało to miejsce w stoicyzmie w jego koncepcji cnoty, stanowisko Jana wyraża rygorystyczną zasadę „wszystko albo nic”: każde, choćby najmniejsze emocjonalne czy uczuciowe pozytywne nastawienie do świata jest właściwie całkowitym odejściem od ideału, gdyż wymierzone jest przeciwko Bogu. Tworząc jednak ogólną teorię antropologiczną i aksjologiczną, Jan nie przyznaje możliwości nawet umiarkowanego korzystania z pożądań (*metriopatheia*) dla ludzi – w jego mniemaniu – o niższych aspiracjach duchowych, co wśród tak jak on elitarnie myślących filozofów chrześcijańskich i nie chrześcijańskich nie było rzadkością³⁴. Zapewne dlatego stanowisko mistyka spotyka się z ostrą krytyką ze strony chrześcijan niekatolików. E. Allison Peers oskarża mistyka o nieczułość, twierdząc, że Jan to „straszny asceta”, „straszny, nieczuły i krwawiący”³⁵, zaś William Ralph Inge powiada, że reprezentuje on „straszny pogląd na życie i obowiązki” oraz „nihilizm i akosmiczność”³⁶.

Nie ma u Jana dowartościowania życia świeckiego; co więcej, świecki styl życia jest właściwie w jego oczach pozbawiony religijnego znaczenia. Jak bowiem może mistyk hiszpański pojmować ludzkie działanie w życiu codziennym, skoro zaleca jako ideał noc ciemną rozumianą jako unicestwienie pożądań? Jak można wybrać zawód, przyjaciół, żonę, jedzenie itd., jeżeli nie żywi się tak czy inaczej rozumianego pożądania, które z pewnością musi być w dużym stopniu dobrowolne, nie zaś jedynie znoszone³⁷? Jak zjednoczenie może osiągnąć urzędnik czy kupiec, jeżeli wzorem Marii (a nie Marty) w *unio mystica* dusza „słabnie (...) już w swej

³³ Słusznie więc pisze Jerzy Kopania, że „Bóg św. Jana od Krzyża odsłania nowe oblicze Boga Zazdrosnego. Tu już nie chodzi o zakaz bałwochwalstwa zapisany w Dekalogu: ‘Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie’. To coś zasadniczo innego niż przypomnienie, że Bóg żąda od swego ludu miłości wzajemnej: ‘Nie będziesz oddawał pokłonu bogu obcemu, bo Pan ma na imię Zazdrosny: jest Bogiem zazdrosnym’. Hiszpański mistyk miłuje całą duszą Boga, który nie pozwala, by człowiek kochał cokolwiek i kogokolwiek oprócz Niego”; J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 144.

³⁴ Np. u Filona z Aleksandrii, Majmonidesa czy u takich Ojców Kościoła jak: Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nyssy, Nemezjusz z Emezy, Ewargiusz, Kasjan. Zob. R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 386.

³⁵ E. Allison Peers, *John of the Cross*, Faber and Faber, London 1946, s. 25–26.

³⁶ W. R. Inge, *Christian Mysticism*, Meridian Books, Living Age Books, New York, 1956, s. 228–230.

³⁷ O tym znoszeniu mówi Jan w: *Droga*, 1.13.4.

działalności zewnętrznej i w życiu czynnym (...)”³⁸? Istnieje dla Jana jedna alternatywa: albo prowadzące do świętości życie zakonne, albo skoncentrowane na hedonizmie i pustych wartościach życie w „świecie”. Zwracając się do pewnego zakonnika mistyk pisze w tym kontekście wielce znacząco:

Wszystkie te umartwienia i przykrości musisz znosić z cierpliwością wewnętrzną i w milczeniu dla miłości Bożej, rozumiejąc, że nie przyszedłeś do zakonu dla innej rzeczy, tylko po to, by cię ćwiczone i byś przez to stał się godnym nieba. Bez tego nie było po co wstępować do zakonu, lecz **trzeba było pozostawać na świecie, szukając jego pociech, jego zaszczytów, wzięcia i wygód**³⁹.

Adresatami nauki mistycznej Jana są też zresztą jedynie osoby duchowne (*los espirituales*)⁴⁰ – „jego [Jana] horyzont myślowy stanowił klasztor i jego otoczenie”⁴¹. Mistyk dysponuje tradycyjnym pojęciem życia konsekrowanego, według którego klasztor, a nie środowisko świeckie, jest miejscem, w którym należy szukać świętości: „Pamiętaj o tym, żeś wstąpił [do klasztoru] po to, abyś był świętym; dlatego nie pozwalaj królować w twojej duszy żadnej rzeczy, która by nie prowadziła do świętości”⁴². W *Prologu* do *Drogi na Górę Karmel* jeszcze bardziej zacieśnia zakres adresatów swojej nauki: mają nim być *tylko niektóre* osoby z zakonu reformowanego Karmelu, które już weszły na ścieżki tej Góry⁴³. Osoby, do których zwraca się Jan, cechują się określonymi cechami duchowymi: są to osoby „już dostatecznie оголоcone z rzeczy doczesnych tego świata”⁴⁴, które już zaczęły wchodzić w stan kontemplacji⁴⁵. Jego nauka nie jest skierowana do początkujących na drodze duchowej⁴⁶, ale do tych, którzy, jak chce Benedictine of Stanbrook Abbey, dążyli do czegoś więcej niż do zbawienia duszy, do „pielgrzymów absolutu”⁴⁷. Mistyk hiszpański podkreśla przy tym, że nie wszyscy ludzie wprowadzani są przez Boga w stan oczyszczenia i kontemplacji – niektórych Bóg wybiera do tego stanu, a jego wybór w tym względzie jest tajemniczy⁴⁸. Zapewne również nie do wszyst-

³⁸ *Pieśń duchowa*, 29.1.

³⁹ Św. Jan od Krzyża, *Cztery przestrogi dla pewnego zakonnika by mógł osiągnąć doskonałość*, 3, w: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, wyd. cyt.; podkr. moje – Z. K.

⁴⁰ *Droga*, 2.7.5.

⁴¹ F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża – pisarz, pisma, nauka*, tłum. J. E. Bielecki, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1998, 395.

⁴² SD, 16.

⁴³ *Droga*, Prolog, 9.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ *Droga*, 2.6.8.

⁴⁶ *Droga*, 3.2.1. *Pieśń duchową* pisze Jan „na życzenie Czcigodnej Matki, którą Pan nasz raczył wyprowadzić z początków i wprowadzić głębiej w łono miłości swojej”; *Pieśń duchowa*, Prolog, 3.

⁴⁷ Benedictine of Stanbrook Abbey, *Mediaeval Mystical Tradition and Saint John of the Cross*, Burns and Oates, London 1954, 149.

⁴⁸ *Noc ciemna*, 1.9.8.

kich, lecz do ściśle określonego grona osób kierowane są jego opinie o właściwym stosunku do kultu obrazów i uczestnictwa w obrzędach. Gdyby bowiem wypowiedzi, w których Jan uznaje, że kult obrazów czy kaplic nadaje się jedynie dla początkujących⁴⁹, przekazać i utrwalić w umysłach szerszego grona wierzących, można by się spodziewać zaniechania tego kultu w ogóle, jako że niewykłuczone jest, że nikt z czytelników nie byłby gotów uznać siebie jedynie za początkującego⁵⁰. Adresatami doktryny mistycznej Jana są więc osoby zakonne, które – *idealnie* rzecz ujmując – wyzbywając się własnej woli (dobrowolnych pożądań) w sferze sposobów prowadzenia własnego życia, posiadania, żywności czy seksualności, kierują się jedynie posłuszeństwem względem przełożonych. Taki stan życia – stan „doskonałości ewangelicznej” – uważał on za najwyższy sposób oddawania czci Bogu, podczas gdy inne, niezakonne rodzaje życia uważał za bezwartościowe:

Fundamentem jest prawda, że wola powinna się radować tylko tym, co jest ku czci i chwale Bożej. Najwyższą zaś cześć możemy oddać Bogu służąc Mu w **doskonałości ewangelicznej**. Wszystko zaś, co jest poza tym, nie ma żadnej wartości i nie przyniesie człowiekowi żadnej korzyści⁵¹.

Zauważmy, że nie znajdziemy u Jana choćby aluzji do możliwości, iż istnieje wiele uprawnionych dróg duchowości, a wśród nich pełnowartościowa droga świeckich, z natury nie mogących dążyć ku „doskonałości ewangelicznej”⁵². Odwrotnie – idąc za *Pierwszym Listem do Koryntian* – uznaje, że małżonkowie powinni czuć się zakłopotani, nie mogąc oddać się całkowicie Panu⁵³, czyli, jak należałoby zauważyć, nie będąc w stanie wypełnić *całkowicie minimalnego* warunku wszelkiej duchowości chrześcijańskiej⁵⁴. Takie wartości, jak dzieci, rodzina i mał-

⁴⁹ *Droga*, 3.39.1.

⁵⁰ Stąd też nie jest przypadkiem, że myśl Jana od Krzyża spotyka się w aspekcie jego dystansu do kultu obrazów z akceptacją ze strony protestanckiej, np. ze strony żyjącego w XVII wieku Jeana Cornanda de la Croze; zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 390.

⁵¹ *Droga*, 3.17.2.

⁵² Jan przyjmuje co najwyżej jakiś pluralizm, ale jedynie w ramach dążenia do doskonałości ewangelicznej „Zbiegły się wszystkie [dusze pobożne] do *drogi żywota wiecznego*, czyli drogi doskonałości ewangelicznej, chociaż różnią się ćwiczeniami i praktykami duchowymi”; *Pieśń duchowa*, 25.4.

⁵³ Małżonkowie „powinni być raczej zakłopotani (*debían tener confusión*) tym, że według słów św. Pawła, oddając z powodu małżeństwa serce jedno drugiemu, nie mogą ich całkowicie oddać Bogu”; *Droga*, 3.18.6.

⁵⁴ Niewątpliwie nauka Jana zakorzeniona jest również w niektórych wypowiedziach Jezusa, w których doskonałość zrównana zostaje z oddaniem majątku ubogim (Mt 19, 21; 6, 19; Łk 18, 20–23), czy też w których więzi duchowo-religijne przedkładane są nad więzi rodzinne (Mk 3, 31–35; Mt 12, 46–50; Łk 8, 20–21; 14, 26). Z drugiej strony postawa Jezusa nie ma w sobie nic z ascety: bierze udział w weselu (J 2, 1–12), nie domaga się szczególnego postu od swoich uczniów (Łk 5, 33–34), zaś faryzeusze uważają go żarłoka i pijaka (Mt 11, 19).

żeństwo umieszcza pod jedną kategorią dóbr doczesnych, do których zalicza również „bogactwo, stanowiska, urzędy i tym podobne przedmioty ubiegania się”⁵⁵. Nie zasługują one na żadną radość woli, nie przynoszą żadnego dobra, gdyż są nietrwałe i przemijalne. Odwrotnie, „sprawiają one i przynoszą raczej zmartwienie, ból i strapienie ducha”⁵⁶. Ich wykorzystanie dla wzniesienia się ku Bogu jest raczej szkodliwe niż naprawdę pomocne.

Cierpienie małżeńsko-rodzinne jako właściwy kontekst mistyki?

Oddalając się od intencji tych słów, można by się jednak zastanowić, czy dobra te nie byłyby do przyjęcia na gruncie innych idei Jana. Skoro bowiem cierpienie jest doskonałym narzędziem docierania do kontaktu z Bogiem⁵⁷, to cierpienie, jakie mają przynieść rodzina, dzieci i małżeństwo, mogłoby znacząco przybliżyć duszę do Boga. Jeżeli cierpienie to jest tak wielkie, jak opisuje Jan, to można odnieść wrażenie, że właśnie życie małżeńsko-rodzinne mogłoby zostać uznane za bardziej właściwy sposób życia w celu osiągnięcia *unio mystica* niż zakonne odosobnienie. Cierpienie to byłoby częścią udręk społecznych, jakie mogą przynieść grupy ludzkie. Argumentem przeciw takiemu podejściu mogłaby być teza, że Jan zgadza się na cierpienie społeczne, o ile jest ono nieuniknione, na cierpienie, które jest doświadczane w biernej nocy ducha, nie zaś dobrowolnie sobie narzucane. Argument taki nie byłby jednak przekonujący, gdyż mistyk przecież nie odrzuca, ale co więcej – w ramach idei nocy czynnej duszy – namawia do podejmowania przez człowieka *różnych* umartwień w sposób czynny i dobrowolny. Jan postuluje wręcz eskalację cierpienia po to, aby się zbliżyć do Boga: „Dusza więc, nie zadowolając się tutaj małymi cierpieniami, mówi: wejdźmy głębiej w gęstwinę, czyli aż do ucisków samej śmierci, by oglądać Boga”⁵⁸. Dlaczego wśród cierpień sobie narzucanych nie mogłoby znaleźć się cierpienie małżeńsko-rodzinne? Można zauważyć, że ta niespodziewana hipoteza o dobroczynnym działaniu dóbr doczesnych dla zjednoczenia mistycznego byłaby możliwa do przyjęcia ze względu na niejednoznaczny stosunek Jana wobec cierpienia – cierpienia rozumianego przez niego jako znak rozpoznawczy już to *błędnych* (jak np. w krytyce dóbr nie będących Bogiem), już to *właściwych* ideałów życiowych. W pierwszym przypadku cierpienie, jakie

⁵⁵ *Droga*, 3.18.1.

⁵⁶ *Droga*, 3.27.2.

⁵⁷ „Cierpienie jest środkiem do głębszego wniknięcia w gęstwinę rozkosznej mądrości Bożej. Im bowiem czystsze cierpienie, tym głębsze i czystsze zrozumienie, a tym samym większa i czystsza radość, ponieważ wynika ona z głębszego poznania”; *Pieśń duchowa*, 36.12.

⁵⁸ *Pieśń duchowa*, 36.12.

jakaś rzecz rodzi, jest argumentem przeciw wartości tej rzeczy, w drugim – argumentem za jej wartością. Łatwo też zauważyć, że o ile hipoteza ta byłaby możliwa na gruncie jego nauki, trudno byłoby sobie wyobrazić, jak mogłaby ugruntować uniwersalną wartość małżeństwa i rodziny. Czy można by zachęcać chrześcijan, aby zawierali związki małżeńskie w imię tak rozumianej mistyki życia małżeńskiego i rodzinnego, tzn. aby zawierali je *po to, aby* cierpieć ze względu na *unio mystica*? Aby przez niezwykle duże cierpienie wyprzedzić w doskonałości tych, którzy cierpią tylko mało, gdyż wyrzekają się życia małżeńsko-rodzinnego?

Godny odnotowania jest fakt, że wśród bardziej znaczących myślicieli w całej historii Kościoła katolickiego jedynie Erazm z Roterdamu i Franciszek Salezy, a w nowszych czasach John Henry Newman i Teilhard de Chardin⁵⁹, uznawali równość między duchowością świeckich a duchowością osób konsekrowanych. Zarówno u Jana, jak u Teresy z Ávila⁶⁰ istnieje przekonanie o wyższości stanu konsekrowanego nad świeckim i sformułowane wprost lub nie wprost zaproszenie do świeckich, aby zbliżyli się do ideału żywionego przez konsekrowanych, zaprzestając typowej dla ich rodzaju życia aktywności. W przeciwieństwie do tej tendencji, w tradycji protestanckiej nadanie religijnego znaczenia zajęciom świeckim staje się normą⁶¹.

Tło kulturowe problemu uniwersalności

Zważywszy te ideały aksjologiczne Jana – jak również jego deklaracje odnośnie do adresatów jego refleksji – trzeba by rzec, że refleksja mistyka hiszpańskiego w pewnych istotnych elementach nie może być potraktowana jako obiek-

⁵⁹ Zob. J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, Liberty Fund, Indianapolis 2000, ss. 185, 399–400.

⁶⁰ Por. wypowiedzi Teresy, w których świętość życia pewnego świeckiego mężczyzny ukazana została jako ograniczana przez stan świecki, w jakim żyje: „Jest to człowiek żonaty, **ale** życia tak przykładowego i cnotliwego (...)” (Św. Teresa od Jezusa, *Księga Życia*, 23, 6, w: Św. Teresa od Jezusa, *Dziela*, tłum. H. P. Kosowski, t. 2, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 304; podkr. moje – Z. K.). „Wiele on uczynił dobrego duszom, bo takie ku temu posiada zdolności, że **choćby się zdawać mogło, że stan jego małżeński powinien mu stawać w tym na przeszkodzie**, on przecież jakby wyższą siłą zagniony, nie może nie pracować ciągle na pożytek innych” (tamże; podkr. moje – Z. K.). Stan świecki jest skontrastowany z ideałem doskonałości: „On, co już blisko od czterdziestu lat, o ile wiem – może dwa albo trzy lata mniej niż czterdzieści – oddany jest modlitwie i wiedzy życie pod każdym względem doskonałe, o ile mu stan jego na to pozwala” (*Księga Życia*, 23, 7, tamże, s. 305). Zob. J. Passmore, dz. cyt., s. 185.

⁶¹ Obok Lutra również Jan Kalwin nadaje religijne znaczenie zawodowi świeckiemu. Max Weber i za nim Ernst Troeltsch wskazali na przełomowe rozumienie *Berufu* Lutra na tle rozumienia tego słowa w średniowieczu, kiedy to utożsamiano je z *Berfung* (*vocatio*) i odnoszono jedynie do mniszego stylu życia, spełniającego *consilia evangelica*. Zob. E. Jüngel, *Indikative der Gnade, Imperative der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 233.

tywnie uniwersalna, mimo że subiektywnie była postrzegana tak przez niego samego⁶² i nawet przez niektórych XX-wiecznych komentatorów⁶³. Również niektórzy współcześni jego zwolennicy z jego własnego zakonu są tego świadomi⁶⁴. Trudno wyobrazić sobie, jakie skutki dla całej cywilizacji zrodziłoby zastosowanie ich w praktyce, co popierają niektórzy komentatorzy Jana⁶⁵. Według pewnych statystyk w epoce mistyka co ósmy mieszkaniec Hiszpanii był członkiem jakiegoś zakonu⁶⁶, według innych – co siódmy⁶⁷. Niebezpieczeństwa gospodarcze i społeczne z rozszerzania się zakonnego stylu życia na całą Hiszpanię dostrzegały już w czasach mistyka zarówno kortezy, jak i niektórzy duchowni. Wielki napływ osób do zakonów powodował upadek aktywności gospodarczej, zaś ciężar utrzymania ludzi *vitae contemplativae* przez ludzi *vitae activae* stawał się nieznosny. W swoim dziele *Zachowanie monarchii* (1626) o. Navarette pisze, że trzeba „prosić Ojca św., aby nie dawał zezwolenia na fundacje religijne i baczył, aby nie zakładano tyle klasztorów”, gdyż „wraz z mnożeniem się zakonów i klasztorów, niestety, zwiększa się brzemię ciężące na ludzie pracującym”⁶⁸.

⁶² W *Nocy ciemnej* pojawia się myśl (która nieobecna jest w *Drodze*), że ideał zjednoczenia nie jest uniwersalny z tego względu, że niektóre osoby z powodu tajemniczych wyroków Bożych nigdy nie dostąpią pełni zjednoczenia: „Nie wszystkie bowiem dusze, choćby się usilnie ćwiczyły w życiu wewnętrznym, ani nawet połowy z nich nie podnosi Bóg do kontemplacji, ni nawet do jej początków, a dlaczego tak czyni, to już On sam wie” (*Noc ciemna*, 1.9.8; zob. także: tamże, 2.1.1.). Trudno jednak stwierdzić, czy Jan odnosi się w tym zdaniu do osób świeckich, czy też do osób zakonnych aspirujących do kontemplacji w rozumieniu mistyka. W każdym razie ograniczenie to nie wynika z koncepcji możliwości zjednoczenia przez samego człowieka, ale z idei tajemniczej ekonomii boskiej. Ze względu na tę tajemniczość w zasadzie nikt nie jest w oczach Jana zwolniony z obowiązku podążania tą samą drogą wyniszczającej nocy ciemnej i w ten sposób uniwersalność jego doktryny mistycznej zostaje w jego własnych oczach zachowana.

⁶³ Postawa francuskiego badacza, jezuita André Borda jest charakterystyczna i entuzjastyczna: „Nauczanie Jana jest uniwersalne, przekracza Karmel, Szkoły, ale wszczepione w Kościół, jego przesłanie jest przesłaniem Objawienia”; A. Bord, Jean de la Croix en France, Beauchesne, Paris 1997, s. 231). Trudno też zgodzić się z Bordem – gdyż nie wiadomo, na jakich stwierdzeniach mógłby w ogóle opierać swój osąd – kiedy twierdzi, że Jan pokazuje zwłaszcza (bardziej niż Teresa z Lisieux), że „życie mistyczne nie jest zarezerwowane dla elity intelektualistów lub herosów, ale że jest rozwojem normalnym wiary żywej chrześcijanina, przeżytej w jej prawdzie, integralności, płodności”; tamże, s. 227.

⁶⁴ Bruno Froissart, karmelita bosy, pisze: „Mistyczna nauka [Jana], która, dobrze o tym wiemy, nie nadaje się dla szerokiego ogółu (...)”; B. Froissart, dz. cyt., s. 178.

⁶⁵ „Dlatego nie jest wcale nadużyciem stosowanie na płaszczyźnie kulturalnej i epokowej praw podyktowanych przez Doktora Mistycznego w tej dziedzinie [umartwiania zmysłów]”; F. Ruiz Salvador, dz. cyt., s. 408. Ten optymizm na pewno usprawiedliwiony jest przez fakt, iż z nauki Jana Federico Ruiz Salvador wyprowadza tylko niespecyficznie sanjuanistyczny i niemal trywialny wniosek, że „konieczne trzeba poskramiać zmysły”; tamże.

⁶⁶ S. Payne, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism. An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, 10.

⁶⁷ O. Filek, *Wprowadzenie*, w: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, wyd. cyt., s. 11.

⁶⁸ Cyt. za: M. Defourneaux, *Życie codzienne w Hiszpanii w wieku złotym*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1968, s. 91.

Można więc wyobrazić sobie, że gdyby wszyscy postanowili dążyć do „doskonałości ewangelicznej” – tak wtedy, jak dzisiaj – nastąpiłoby załamanie gospodarcze i całkowity regres cywilizacyjny i w końcu musiałoby zabraknąć środków utrzymania dla tych, którzy wkroczyliby na tę drogę. Nasuwa się zatem wniosek, że ideał, jaki przedstawia Jan od Krzyża, jest wewnętrznie sprzeczny, gdyż *skrycie* zakłada jako warunek swojej egzystencji, a więc jako *wartość fundamentalną*, taki styl życia, który *programowo* uważa za *fundamentalną antywartość*, nieczystość, niedoskonałość. Idąc za ówczesną nauką Kościoła – która zresztą w naszych czasach została wyraźnie osłabiona, ale nie zasadniczo zmieniona⁶⁹ – uznaje wyższość stanu konsekrowanego, a tym samym zasady regulujące jego życie za wzorcowe dla wszystkich wierzących.

Tło kulturowe jest z pewnością w stanie pomóc nam zrozumieć owo jedynie subiektywnie możliwe, uniwersalne nastawienie Jana (choć naturalnie utrudnia zrozumienie podobnej postawy we współczesnym katolicyzmie). W jego epoce, podobnie jak wcześniej, ludzie, którzy utrzymywali się z pracy za pomocą ciała, czyli z pracy fizycznej – a więc ci, którzy stanowili zdecydowaną większość świeckich – znajdowali się najniżej w hierarchii społecznej. Praca ręczna otoczona była pogardą⁷⁰. Z drugiej strony w społeczeństwie hiszpańskim XVI wieku, w którym religia przenikała doskonale struktury władzy, zaś Kościół dysponował dochodami z jednej trzeciej ziemi uprawnej, zakonnicy i szerzej kler stanowili, jak zostało powiedziane, ogromny odsetek ludności. W przeciwieństwie do osób pracujących fizycznie, mnisi cieszyli się niezwykle estymą w społeczeństwie⁷¹. Jest w tym kontekście kulturowym zrozumiałe, że wartości głoszone przez osoby duchowne posiadały wielki autorytet, a ich niezgodność z pogardzanymi wartościami warstw niższych, pracujących fizycznie i posiadających rodziny, nie była w najmniejszym stopniu argumentem przeciwko ich prymatowi.

⁶⁹ Na przykład Jan Paweł II wielokrotnie potwierdza tradycyjną tezę Kościoła katolickiego o wyższości życia konsekrowanego nad życiem małżeńskim. „Czyniąc w specjalny sposób wolnym serce człowieka tak, aby zapalić je bardziej miłością do Boga i do wszystkich ludzi, dziewictwo świadczy o tym, że Królestwo Boże i jego sprawiedliwość są ową cenną perłą pożądaną nad wszelkie, nawet największe wartości, której człowiek winien szukać jako jedynej wartości ostatecznej. Dlatego też Kościół w ciągu swych dziejów **zawsze bronił wyższości tego charyzmatu** w stosunku do charyzmatu małżeństwa, z uwagi na jego szczególne powiązanie z Królestwem Bożym” (Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, 16, w: Jan Paweł II, *Encykliki i adhortacje. 1979–1981*, IW Pax, Warszawa 1983, s. 237–238; podkr. moje – Z. K.). Ta sama myśl zawarta jest w *Vita consecrata*: „Jego [Jezusa] sposób życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie jawi się bowiem jako najbardziej radykalna forma życia Ewangelią na tej ziemi, forma – rzec można – Boska, skoro przyjął ją On sam, Człowiek-Bóg, jako wyraz więzi łączącej Jednorodzonego Syna z Ojcem i z Duchem Świętym. Oto dlaczego chrześcijańska tradycja mówiła zawsze **o obiektywnej wyższości życia konsekrowanego**”; Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska. Vita consecrata*, 18. http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/vita_consecrata/vita_consecrata1.html.

⁷⁰ M. Defourneaux, dz. cyt., s. 91.

⁷¹ B. Joly, jeden z podróżników odwiedzających Hiszpanię złotego wieku, napisał: „W tym kraju mnisi są w swoim żywiole; wszędzie nazywają ich *padres*; wszyscy i zawsze honorują ich, poważają, przyjmują dobrze i życzliwie”. Cyt. za: tamże, s. 92.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

**THE QUESTION OF THE UNIVERSALITY
OF THE MYSTICAL TEACHING OF JOHN
OF THE CROSS IN THE AXIOLOGICAL PERSPECTIVE**

(Summary)

The article focuses on the problem how the mystical teaching of the Spanish Carmelite can be related to life of all people. It is shown that this teaching, and particularly the idea of the dark night of the senses, can only be valid within a framework of monastic life of the Discalced Carmelite order. Although John rejects severe asceticism, the night of the senses cannot be conceived of without severe asceticism. In his opinion it is necessary to restrain not only deliberate but also indeliberate desires. Being in accordance with St. Paul's statements on married life, the mystic looks down on basic principles of lay people's lives (e. g. on an attachment to one's wife or children). He never accepts any way of justified experience of sensual pleasure. The conclusion of the article is that in spite of his declarations John's mystical doctrine cannot be regarded as objectively universal.

Key words: **St. John of the Cross, mysticism, asceticism.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Zbigniew Kaźmierczak
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Filozofii
Pl. Uniwersytecki 1
15-240 Białystok

JOANNA USAKIEWICZ

CZŁOWIEK I JEGO POWINNOŚCI WEDŁUG ARNOLDA GEULINCXA

Wśród bogactwa siedemnastowiecznych systemów, doktryn i teorii filozoficznych można odnaleźć okazjonalizm. Teoria ta stanowi próbę rozwiązania problemu wzajemnego oddziaływania całkowicie odmiennych substancji: substancji myślącej – ducha oraz substancji rozciągłej (przestrzennej) – ciała. Descartes wprowadzając w swoich rozważaniach ten dualizm, pozostawił, jak wydawało się jego następcom, nierozwiązaną kwestię ich wzajemnych relacji – wzajemne oddziaływanie ducha i ciała postrzegane w codziennym doświadczeniu nie zostało wyjaśnione rozumowo. Podejmując ten problem, okazjonalizm jako kluczowy element wprowadza Boga – Stwórcę wszechrzeczy. To Bóg w taki sposób stworzył ducha i ciało, że ich działania odpowiadają sobie nawzajem, choć nie odbywa się to na zasadzie związku przyczynowo-skutkowego. Aby odpowiedź tę uczynić bardziej zrozumiałą, jeden z twórców teorii okazjonalizmu, Arnold Geulincx (1624–1669), posłużył się porównaniem opartym na dwóch zegarach¹. Każdy z tych zegarów

¹ Zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 2, 19 i 48. Por. też: A. Geulincx, *Metaphysica vera, Pars tertia, Tredecima scientia; Annotata ad „Metaphysicam veram”, Ad Partem tertiam, Octavam scientiam oraz Annotata ad „Metaphysicam ad mentem peripateticam”, Ad Partem primam*, § 3. W niniejszym artykule opieramy się na następujących tekstach dzieł A. Geulincxa w oryginale: *Arnoldi Geulincx Scholae Academicae ultimae ab auditore anonymo descriptae Collegia*, rękopis, Biblioteka Uniwersytetu w Lejdzie, Manuskrypty Zachodnie, ms. BPL 1255; *Arnoldi Geulincx Antverpiensis opera philosophica*, recognovit J. P. N. Land, Hagae Comitum apud Martinum Nijhoff, 1891–1893 (przedruk: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, ed. J. P. N. Land, Stuttgart – Bad Cannstatt 1965–68); *Arnoldi Geulincx Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Opus posthumum iuxta manuscriptum iam editum Amstelaedami apud Joannem Wolters*, 1691. Przekład *Etyki* Geulincxa na język polski za: A. Geulincx, *Etyka*, przekład, wstęp i przypisy Joanna Usakiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007. Pozostałe cytaty także w przekładzie J. Usakiewicz.

chodzi tak samo punktualnie: gdy jeden wybija daną godzinę, tę samą wskazuje także drugi. Nie wynika to jednak z tego, że jeden zegar stanowi przyczynę działań drugiego, ale z tego, że oba zostały skonstruowane z równą znajomością sztuki zegarmistrzowskiej i nastawione na tę samą godzinę, pobudzone do działania przez jakiegoś mistrza – twórcę zegarów. Podobnie rzecz ma się co do ducha i ciała: Bóg stworzył te różne całkowicie od siebie substancje w taki sposób, że działaniom jednej z nich odpowiadają działania drugiej, ale nie mają one na siebie bezpośredniego wpływu. On też zapoczątkował te działania, będąc przyczyną wszelkiego ruchu.

Problem wzajemnego oddziaływania ducha i ciała odnosi się w szczególności do człowieka. Człowiek w myśli filozoficznej Geulincxa będzie tematem niniejszych rozważań.

Arnold Geulincx był związany z dwoma niderlandzkimi uniwersytetami. Studiował i rozpoczął swoją karierę w Louvain, jego dzieła filozoficzne powstały jednak w znakomitej większości w Lejdzie. Obok filozofii studiował medycynę, którą ukończył w 1658 roku, przedstawiając dysputę na temat gorączek. Niestety żadne źródła nie podają, czy kiedykolwiek praktykował jako lekarz. Niemniej wiedza zdobyta podczas studiów medycznych została przez niego spożytkowana w dziełach filozoficznych, w szczególności w przykładach ilustrujących rozważania. Wydaje się również, że wiedza ta, tak bardzo związana z doświadczeniem, odcisnęła także swoje piętno na jego koncepcji człowieka. Filozof podążający śladami Descartes'a, racjonalista, dla którego podmiotem wszelkich rozważań było myślące ja (inaczej: duch, umysł), stanął wobec doświadczanej codziennie konieczności bytowania owego ja w ciele i poznawania w ramach ciała. W naszych rozważaniach będziemy starali się wskazać na te kwestie, w których Geulincx mógł korzystać z wiedzy zdobytej podczas studiów medycznych. Moglibyśmy nawet odważyć się przypisać mu tezę, że w nauce medycyna i filozofia w jakiś sposób odzwierciedlają dualizm substancjalny rzeczywistości Pierwsza z nich zajmuje się ciałem, mając na względzie jego stan najdoskonalszy – zdrowie. Druga koncentruje się na duchu, pragnąc osiągnąć jego stan najdoskonalszy – szczęście. Geulincx zdaje się wyrażać to w następujących słowach: „Tak jak ma się zdrowie do ciała, tak prawdziwa filozofia ma się do ducha”².

Jako motto i punkt wyjścia rozważań filozoficznych Geulincxa należy wskazać: twierdzenie: „Myślę, więc jestem” oraz nakaz – radę: „Poznaj samego siebie”. Twierdzenie łączy jego filozofię z „nową” siedemnastowieczną myślą kartezjańską, nakaz zaś wpisuje go w wielowiekową tradycję filozoficzną.

Przygotowaniem do poszukiwania i osiągnięcia prawdy jest dla Geulincxa przyjęcie postawy sceptycznej – poddanie swojej dotychczasowej wiedzy w wąt-

² A. Geulincx, *Metaphysica vera, Introductio, Sectio II*, 20.

pliwość, a nawet uznanie za fałszywe wszystkich powziętych uprzednio przekonań. Sceptycyzm jako punkt wyjścia filozofowania prowadzi do tego, w co zważyć już nie można, a mianowicie do prawdy koniecznej – istnienia podmiotu wątpliwego, czyli istnienia tego, kto wątpi, a więc tego, kto myśli. Pierwszym niewątpliwym faktem jest samoświadomość: pewność co do istnienia własnej myślącej jaźni. Pierwszą prawdą w filozofii Geulincxa są, powtórzone za Descartes'em, słowa „Myślę, więc jestem”, ponieważ „niemożliwe jest, abym to wszystko myślał kiedyś i teraz, a jednak był niczym”³. Pewność co do istnienia myślącego ja pozwala Geulincxowi przejść do analizy samego siebie – poznania siebie.

Nakaz „Poznaj samego siebie” wypełnia Geulincx na płaszczyźnie metafizycznej jako αὐτολογία („autologię”) – analizę myślącego ja, w etyce zaś poprzez *inspectio sui* (badanie siebie) – rozważania nad człowiekiem, złożeniem myślącego ja i rozciągniętego ciała. W konsekwencji odseparowuje i wyróżnia tę część człowieka, którą jest jego umysł, nie podważając jednak faktu bytowania ja w ciele, czyli bycia człowiekiem: „Największym owocem badania siebie jest to, że należycie siebie samego odróżnia się od swojego ciała (...)”⁴. Dla Geulincxa bycie człowiekiem (*homo*) oznacza więc bycie „umysłem wcielonym” (*mens incorporata*)⁵. Konsekwentnie też posługuje się terminem kondycja ludzka (*condicio humana*) dla określenia człowieka jako złożenia myślącego ja i ciała. Należy tu pamiętać o nadrzędnej roli Boga we wszelkich rozważaniach Geulincxa – to On jest zarówno Stwórcą myślącego ja, jak i tym, kto połączył je z ciałem w kondycji ludzkiej.

W języku łacińskim *condicio* używane jest w kilku znaczeniach. Może oznaczać układ obustronny i dobrowolny, ale także jednostronny narzucony warunek, jak również warunki życia, los, dołę. W omawianym tu wyrażeniu Geulincx rozumie termin „kondycja” w sposób złożony. Ponieważ, według niego, Bóg łączy ducha i ciało w człowieka, nie mając względu na wolę tego człowieka, wyłącznie w zgodzie ze swoim życzeniem, należy w kondycji ludzkiej dopatrywać się układu jednostronnego, narzuconego przez Boga człowiekowi. Jednocześnie kondycja ludzka to los, który jest udziałem każdego człowieka, w swoich zasadniczych i ogólnych aspektach wspólny wszystkim ludziom. Na to zdaje się wskazywać u Geulincxa rozróżnienie czterech podstawowych i ogólnych elementów kondycji człowieka: narodzin, działania, doznawania oraz śmierci.

Narodziny, czyli wprowadzenie przez Boga w ludzką kondycję, oznaczają dla Geulincxa moment poczęcia człowieka w łonie matki: „(...) »urodzić się« nie znaczy bowiem dla mnie »wydać na świat«, lecz zostać związanym z ciałem i wejść do tego świata, w którym byłem także wtedy, gdy zostałem umieszczony w ło-

³ A. Geulincx, *Metaphysica vera, Pars prima, Prima scientia*.

⁴ A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 2, 27.

⁵ A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 2, 45.

nie matki”⁶. Uważa on, że embrion ma świadomość i możliwości poznawcze. Od momentu poczęcia jest bowiem złożeniem umysłu i ciała. Pisze o tym, wyraźnie jednak wskazując, iż nie jest to opinia powszechna: „Nie myśl, że embrion, jak to nazywają, kiedy został ukształtowany w brzuchu matki, i główne części, takie jak mózg i serce, zyskał (co dzieje się około czternastego dnia od poczęcia, czyli cielesnego połączenia rodziców), jest pewnym automatem, który na wzór zwierzęcia lub rośliny, tylko żyje, porusza się bez świadomości i poznania. Przedstawiają bardzo liczne nasze wyobrażenia, które czerpiemy z tego, że jak tylko zostaliśmy zamknięci w łonie matki, embrion już wtedy został obdarzony poznaniem i że jest prawdziwym człowiekiem, składającym się z duszy myślącej i ciała”⁷. Słowa te zdają się wskazywać, iż Geulincxowi bliżej jest do współczesnej wiedzy o życiu prenatalnym człowieka niż do przekonań mu współczesnych.

Jedność umysłu i ciała, mająca miejsce zgodnie z wolą Boga, czyli życie, Geulincx wyjaśnia na płaszczyźnie nauk medycznych, odwołując się do anatomii i fizjologii. Żyjemy, póki ma w nas miejsce ruch, rozprowadzający tchnienia od serca poprzez naczynia krwionośne do mózgu, z niego zaś przez nerwy do członków. Przywołajmy tu opis Geulincxa: „(...) ognisko i płomień, który jest w sercu, krew serca pobudza i jakby do wrzenia doprowadza; części zaś mocniejsze tej krwi i bardziej nadające się do ruchu, zupełnie na małe cząstki podzielone i bardzo szybko poruszane, dzięki swoim naczyniom posuwają się ku mózgowi, a tamże wśród otworów mózgu na wszystkie strony pobudzane, nazywane są tchnieniami (*spiritus*). Te tchnienia niesione przez nerwy, które wszystkie do mózgu sięgają, przekazują ruch naszym członkom, do których te nerwy odnoszą się drugim swoim końcem”⁸. Zauważa on jednak, że nauki szczegółowe nie odpowiadają na pytanie o przyczynę owego ruchu, a tylko wyjaśniają, w jaki sposób ruch ten w człowieku się rozchodzi. To na płaszczyźnie metafizycznej należy szukać odpowiedzi i, jak to już zauważyliśmy, przyczyną tą jest Bóg.

W kondycji ludzkiej jedność umysłu i ciała przejawia się w działaniu i doznawaniu. Działanie polega na poruszaniu się ciała stosownie do ludzkiej woli. Doznawanie to podleganie rozmaitym bodźcom pochodzącym od ciała przejawiające się jako odczucia zmysłowe i uczucia.

W teorii okazjonalistycznej Geulincxa działanie człowieka ograniczone jest do jego woli: ponieważ nie jest on sprawcą ruchu, może więc jedynie chcieć, aby jakieś ciało, włącznie z jego własnym, poruszało się. Samo poruszenie następuje wyłącznie z woli Boga – twórcy ruchu. Dla Geulincxa potwierdzenie tej teorii stanowi paraliż. Czytamy: „Nadto ilekroć może bardzo jestem zmęczony albo raczej

⁶ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 10, 1.

⁷ A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 10, 2.

⁸ A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 2, 11.

nieświadomy siebie, gdy paraliż przeniknął moją rękę lub nogę, tym samym sposobem niekiedy pobudzam siebie do ruchu i jak wtedy, gdy byłem zupełnie zdrow, tak samo przyczyniam się, jak tylko mogę, a jednak ruch nie następuje. Jasny to argument, że ja nie czynię tego także z pewnością i wtedy, gdy według mojej woli poruszają się jakieś członki w moim ciele”⁹. Myśl tę Geulincx wzbogaca o wyjaśnienia mechanizmu paraliżu, posiłkując się swoją wiedzą z zakresu medycyny. Píše więc: „Podobnie u paralityków, czyli u tych, którzy jakimś członkiem swojego ciała, na przykład ręką, nie mogą poruszyć, lekarze zauważyli, że pewna droga została zamknięta, czyli nerw zatkany albo ściśnięty, przez który z mózgu do owego członka, na przykład ręki, był otwarty dostęp oraz wpływ”¹⁰.

Odczucia zmysłowe są wynikiem rozmaitych ruchów w człowieku powodowanych przez różne ciała. Stanowią one istotne, choć nie najważniejsze, źródło poznawcze. W sposób bardziej szczegółowy Geulincx zajmuje się zmysłem wzroku, choć jego rozważania można odczytać jako przykładowe, a w swym ogólnym schemacie dające się odnieść także do pozostałych zmysłów.

Geulincx zastanawia się, co potrzebne jest, aby widzieć. Oczywiście oczy, jako narząd ciała, czyli „skórki, błonki, osłony, w pewnych płynach, w pewien sposób rozciągnięte, ułożone, ukształtowane”¹¹. Oczy odbierają bodźce w postaci obrazów, odbijają je niczym lustro i przenoszą je do jakiejś części mózgu, gdzie obrazy te zostają niczym w wosku odcisnięte. Samo widzenie polega jednak na zaangażowaniu obok narządów cielesnych także umysłu, który owe obrazy poznaje. Może więc Geulincx widzenie opisać następująco: „(...) widzimy bowiem przez te albo owe nerwy w określony sposób drgające, ilekroć dzięki nim ruch może odnosić się do mózgu i to określonej części mózgu, żeby wszystkie owe i bardzo różne wrażenia światła, kolorów, dźwięków itd. zostały w nas wzbudzone”¹². Geulincx uważa wzrok za szczególnie istotny zmysł, wskazując, iż ludzie niewidomi od urodzenia są pozbawieni ogromnej części istotnej wiedzy o świecie, co więcej nie są w stanie zrekompensować sobie owych braków, wykorzystując inne zmysły: „A kiedy opowiadamy im o Słońcu, Księżycu, gwiazdach i rozległym owym niebie, chmurach oraz zjawiskach z nimi związanych i kolorach, niczego im oprócz pustych nazw nie przekazujemy; albowiem niczego więcej te nie oznaczają dla nich, niż *sisi-mandrum*, *sipolendrum*, *sincaptis* i podobne puste słowa, którymi śmieszny ów kucharz u Plauta¹³ chełpił się, że swoje potrawy zaprawia”¹⁴.

⁹ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 2, 4.

¹⁰ A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 2, 10.

¹¹ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 2, 9.

¹² A. Geulincx, *Metaphysica vera, Pars tertia, Quarta scientia*.

¹³ Zob.: Plautus, *Pseudolus*, 828–836.

¹⁴ A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 2, 25.

Drugi zmysł, na który zwraca uwagę Geulincx, to smak. Jest to bowiem zmysł, który najgłębiej, na ile jest to możliwe, przenika poznawane przez człowieka rzeczy i daje o nich najprawdziwsze dostępne drogą zmysłową poznanie: „(...) smak zaś głębsze części ciała, które przed nim wewnątrz otwiera, penetruje i zgłębia. Dlatego także dzieje się tak, że jeden zmysł co innego często wie o rzeczach, niż pozostałe zmysły, np. wino, o którym dotyk powiedział, że jest zimne, dzięki smakowi zauważamy, że jest ciepłe, a pozłocone lekarzy pigułki, o których wzrok powiedział, że są miłe, dzięki smakowi dają się poznać jako okropne i gorzkie”¹⁵. Zmysł ten ukazany jest jako kontrolujący i korygujący pozostałe.

Na przykładzie tego, co Geulincx twierdzi na temat zmysłu wzroku i smaku, można powiedzieć ogólnie, że odczucia zmysłowe wymagają odpowiedniego nadzoru cielesnego, same procesy poznawcze z nimi związane przeprowadza umysł, różnorodność zaś zmysłów pozwala na wzajemną kontrolę i uzyskanie najdokładniejszego, jaki dostępny jest poznaniu zmysłowemu, obrazu świata.

Uczucia powstają w człowieku i polegają na jakimś wewnętrznym odczuwaniu siebie w reakcji na działanie ciał. Geulincx uważa, iż ludzie w taki sam sposób podlegają uczuciom, ale ludzkie ciała mogą być w pewien sposób odmiennie przystosowane do różnych uczuć. Twierdzi on: „Tak niektórzy są skłonni do miłości cielesnej, inni nie do miłości cielesnej, lecz do karania; ta sama jednak w obu jest skłonność, mianowicie robienie czegoś ze względu na uczucia; lecz u człowieka rozpustnego ciało inaczej zostało przygotowane, aby mianowicie łatwo wzbudzało w umyśle uczucie miłości cielesnej. Stąd stosownie do różnaitości regionów, wielości kondycji, doświadczeń itd., mówi się, że różni ludzie mają różne wady, ponieważ ciało zostało przystosowane do zupełnie różnych uczuć w całkowicie różnych regionach, w różnym wieku itd., z czym łącząca się przychylność umysłu i skłonność do działania ze względu na uczucia powoduje całkowicie różne zewnętrznie wady”¹⁶. W uczuciach kryje się zagrożenie dla właściwego postępowania, jeżeli człowiek przyjmie postawę poddania się im lub będzie próbował się ich pozbyć. Pierwsza postawa prowadzi do odejścia od rozumu, którego wskazaniami wyłącznie powinien kierować się człowiek. Druga postawa jest podjęciem daremnego trudu, ponieważ uczucia należą do ludzkiej natury. Uczucia, podobnie jak odczucia zmysłowe, są nierozdzielnie związane z kondycją ludzką, właściwie to one świadczą o człowieczeństwie. Geulincx pisze: „(...) zawiera się bowiem w tych uczuciach dobra strona kondycji ludzkiej i może nade wszystko dzięki nim jesteśmy ludźmi, a po odebraniu ich razem z odczuciami zmysłowymi, nie ma niczego, dzięki czemu dłużej mniemalibyśmy, że jesteśmy ludźmi”¹⁷.

¹⁵ A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, § 1, 15.

¹⁶ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat IV, § 5.

¹⁷ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat IV, § 1.

Ostatni element ludzkiej kondycji stanowi śmierć. Jest ona rozdzieleniem ducha i ciała, polega więc na usunięciu przez Boga ich jedność. Geulincx podkreśla, iż śmierć nie jest unicestwieniem, albowiem duch – myślące ja bytuje w jakiś nieznany nam sposób także po oddzieleniu go od ciała.

Z kondycją ludzką związane są, według Geulincxa, pewne powinności. Wymienia ich siedem, poczynając od związanych z odejściem z ludzkiej kondycji, kończąc zaś na odnoszącej się do narodzin. Bóg wprowadza w ludzką kondycję, nie mając względu na wolę człowieka, podobnie tej kondycji go pozbawia, Sam jest przyczyną wszelkiego ruchu, dzięki któremu ma miejsce działanie i doznawanie, ale jednocześnie nakłada na człowieka obowiązki z tą kondycją związane, angażuje więc człowieka w Swoje dzieło.

Jak wspomnieliśmy, Geulincx rozpoczyna rozważania o powinnościach od tych, które związane są ze śmiercią. Powodem, dla którego tak je uporządkował, wydaje się być to, że w przeciwieństwie do Geulincxa wielu ludzi, wśród nich także filozofowie, uważa, iż posiadają prawo decydowania o swojej śmierci. Geulincx wyraźnie zaś twierdzi, że ludzkie życie trwa od momentu poczęcia aż do śmierci, a ich czas, miejsce i sposób zostały określone wyłącznie przez Boga.

Jako pierwszą powinność Geulincx wskazuje obowiązek odejścia z kondycji ludzkiej. Należy odejść, gdy Bóg tego zażąda, bez zwłoki, nie można dać się powstrzymać nawet świadomości popełnionych grzechów. Choć naprawdę ociąganie się i tak jest daremne, bo wszystko stanie się tak, jak zechce Bóg. W chwili odwołania z ludzkiej kondycji należy położyć całą ufność w Bogu: „Całego siebie oddam Bogu, któremu jestem winien całego siebie. On postąpi wobec mnie, jak zechce. Najlepiej zostanie uczynione, cokolwiek On uczyni”¹⁸. Nie należy także troszczyć się o to, co stanie się z człowiekiem po śmierci: „Czy zaraz przypisze mi inne ciało? Czy mnie pozbawionego ciała zatrzyma u siebie? Czy przyjmie mnie, chociaż jestem zły? Czy przebaczy mi, ponieważ sam jest dobry?”¹⁹. Takie dociekania są bowiem poza ludzkimi możliwościami poznawczymi.

Druga powinność polega na tym, aby nie odchodzić z ludzkiej kondycji bez nakazu Boga. Nie należy więc śmierci przyspieszać. Choć człowiek powinien chętnie podążyć za wolą Boga, nie może jej wyprzedzać. Jak to obrazowo opisuje Geulincx: jako skrzydła nie mogą posłużyć człowiekowi zgryzoty i trudy życia²⁰, ale od odpowiedzi na wezwanie nie może powstrzymać także szczęśliwe i dostatnie życie. Nie należy przywłaszczać sobie prawa, które należy wyłącznie do Boga. Wszelka śmierć jest wynikiem woli Boga: aby nastąpiła potrzebny jest ruch, a to Bóg jest

¹⁸ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 4, 2.

¹⁹ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 6, 3.

²⁰ Zob.: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 4, 2.

jego sprawcą. Zwróćmy uwagę na kontrowersyjne, choć całkowicie zgodne z teorią okazjonalizmu, słowa Geulincxa: „Jeśli więc obszedłbym się z sobą cokolwiek zbyt gwałtownie, jeślibym postanowił pierś sobie przebić sztyłem albo gardło ścisnąć sznurem, ruch, który do zrobienia tego jest wymagany, nie ja uczynię. Bóg może go uczyni i tym samym mnie stąd oddali, nie dlatego, że ja postanowiłem odejść, lecz dlatego, że On sam, kiedy ja postanowiłem, to postanowił”²¹. Bóg posiada wyłączone prawo decydowania o śmierci człowieka. Wbrew temu, co wielu sądzi, samobójstwo nie wynika z woli człowieka sprzeciwiającej się Bogu. On, jako Sprawca wszelkiego ruchu, musi pozwolić także na ten, który człowiek chce wykorzystać dla zabicia siebie samego. Nie ma różnicy, czy śmierć tę człowiek postanawia zadać sobie przy użyciu sztyłu lub sznura, czy też poprzez powstrzymanie się od jedzenia i picia. „Zgaszenie płomyka lub ogniska serca”²² nie może nastąpić bez ruchu, bez niego „nigdy nie uwolnimy się od tego ciała”²³.

Nie oznacza to jednak, że Geulincx traktuje w związku z tym śmierć samobójczą jako po prostu jedną z możliwości odwołania człowieka z życia. Odrzuca pogląd stoików, w szczególności odnosząc się do Seneki, iż człowiek może odebrać sobie życie, kiedy uzna za stosowne²⁴. Przede wszystkim zauważa, że taka postawa ma tylko pozorne znamiona wolności. Gdy Seneka widzi w wyborze godziny śmierci wolną decyzję, możliwość wyswobodzenia się od wszystkich przeciwności i nieszczęść, według Geulincxa popełnia dwa błędy. Po pierwsze, przeciwstawia się Bogu, który jako jedyny decyduje o życiu i śmierci. Po drugie, ukazuje Boga niczym tchórzliwego wodza, pozwalającego swym żołnierzom w obliczu niebezpieczeństwa zdezerterować. Myli się także Seneka, gdy w kruchości życia ludzkiego, w tym, że na tak wiele sposobów można zadać człowiekowi śmierć, dopatruje się przyzwolenia na śmierć samobójczą. Geulincx przestrzega: „To, co tak szybko staje się, odpokutowuje się wiecznymi mękami, a niegodziwości nie odpokutuje się nigdy”²⁵.

Powinność, którą Geulincx wymienia jako trzecią, nakazuje, aby człowiek dbał o swoje ciało: jadł, pił, spał, miał na uwadze swoje bezpieczeństwo i zdrowie. Zawsze mając na względzie zasadę umiaru: „Albowiem te same rzeczy, które do przedzenia nici życia zostały przeznaczone przez naturę, szybko zrywają tę nić, jeśli będą niestosowne lub nieumiarkowane i słuszne jest powiedzenie: więcej ludzi

²¹ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 5, 2.

²² A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 5, 5.

²³ A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 5, 5.

²⁴ Zob.: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 5, 4–6. Geulincx odwołuje się do dzieła Seneki *O opatrności*.

²⁵ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 5, 6.

zabiło obżarstwo niż miecz”²⁶. Wprowadzając tę zasadę, Geulincx odwołuje się do autorytetu lekarzy, w szczególności Hipokratesa. Czytamy: „Hipokrates polecał, żeby wstać od stołu jeszcze trochę głodnym; tak i należy przestać pić jeszcze trochę spragnionym, i należy przestać spać, czyli wstać z łóżka jeszcze trochę śpiącym. Łatwo bowiem potem czujemy, że nie potrzeba nam dłuższego posilania się, picia czy snu; gdyż potem, po krótkiej chwili, więcej nie łakniemy i nie jesteśmy senni. Jak długo bowiem nie tylko są jeszcze resztki głodu, pragnienia, senności, lecz nadto znaczna część tych rzeczy pozostaje, tak długo należy jeść, pić i spać”²⁷. Do tej samej powinności odnosi się także, według Geulincxa, konieczność rozmnażania się. Dzięki dbałości o swoje ciało człowiek jako jednostka zachowuje przy życiu siebie samego. Dzięki rozmnażaniu się człowiek zachowuje gatunek ludzki. Geulincx rozumuje następująco: „(...) jeść, co odnosi się do trzeciej powinności, znaczy żywić siebie i pokrzepiać, rozmnażać się znaczy zaś rodzić ludzki żywioł i pokrzepiać; i tak jak poprzez żywienie, we właściwym znaczeniu słowa, części, która słabnie, inną część podsuwamy, tak poprzez rozmnażanie się w miejsce człowieka, który poprzez śmierć zostaje zabrany, innego człowieka stawiamy (...)”²⁸. Z tego obowiązku mogą zostać zwolnieni ludzie o nadzwyczajnej uczciwości i wiedzy, którzy innych kształcą w cnocie. Strzec się należy jednak, aby nie uzurpować sobie takiego prawa: „Twierdzę jednak, że ci, którzy ze względu na swoją wygodę albo swawolę, albo zaszczyt, albo podziw u plebsu, prowadzą życie w celibacie, sprzeciwiają się poleceniu Boga”²⁹. Ludzie zaś prości i biedni powinni przede wszystkim poświęcać się rodzeniu i wychowywaniu dzieci.

Czwartą powinnością jest wyuczenie się jakiejś umiejętności, obranie jakiegoś sposobu życia, aby zaspokajać potrzeby związane z powinnością poprzednią. Tu także należy kierować się zasadą umiaru: „Tak więc niech będzie tryb życia, jaki wystarczy, aby się wyżywić, a tyle pożywienia, ile wystarcza do życia, wreszcie tyle życia, ile dał Bóg”³⁰. W wyborze trybu życia należy mieć na względzie indywidualne predyspozycje: inteligencję, charakter oraz ciało. I tak człowiek o bardzo silnym ciele, ale inteligencji tępej i słabym charakterze, powinien zostać tragarzem. Ten, kto ciało i inteligencję ma raczej marną, ale jest wesoły i pogodny, niech wybierze profesję oberżysty, a ten, u którego słabe ciało i charakter idą w parze z inteligencją dość przenikliwą, nadaje się na krawca lub nauczyciela. Filozofem zaś będzie ten, kto umysł ma przenikliwy, a urzędy w państwie

²⁶ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 6, 1.

²⁷ A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 6, 3.

²⁸ A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, § 6, 5.

²⁹ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 6, 2.

³⁰ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 7, 2.

niech sprawuje człowiek o niewzruszonym charakterze. Obrawszy zaś zawód odpowiedni, nie należy oglądać się na inne i tak trzeba go wykonywać, by „przydać mu blasku”³¹. Wynika stąd więc bezpośrednio powinność piąta, która nakazuje podejmować trud i znosić wszystko, aby wytrwać w obranym trybie życia, albo, jeśli to konieczne, zmienić go. Jeżeli działania zgodne są z nakazami rozumu, który wskazuje człowiekowi wolę Boga, należy je podjąć.

Powinność szósta zaleca odpoczynek. Są takie chwile, które należy przeznaczyć na cieszenie się urokami życia i świata: przechadzki, zabawy, żarty, uczy, picie i tańce. Warunek, jaki musi być spełniony, to stosowne miejsce i pora. Geulincx przywołuje za Seneką przykłady wielkich ludzi, którzy nie stronili od zabawy i odpoczynku, jak choćby Sokrates czy Katon³². Często wszak ludzie bawią się i odpoczywają dlatego, że to im się podoba. Dla Geulincxa odpoczynek i zabawa są wytchnieniem w służbie po to, aby z nowymi siłami podejmować trud życia nałożony na człowieka przez Boga. Pisząc o tym, Geulincx używa dwóch porównań: „Lecz tak jak ten, kto odwiedza lekarza z powodu przyjmowania leku, nie czyni tego, aby przyjmować lek, lecz aby być zdrowym, tak samo jak na przykład płynący do Indii kupiec, który z powodu burzy wyrzuca swoje towary do morza, nie czyni tego, aby je wyrzucić, lecz aby ocalić siebie – tak o dobrym człowieku, który tylko do tego stopnia dogadza sobie we wszystkim, aby być posłusznym Bogu (w przeciwnym razie nie mając zamiaru sobie dogadzać), trzeba powiedzieć, że nie dogadza sobie we wszystkim, lecz że jest posłuszny Bogu i że odmawia sobie (...)”³³.

Ostatnia, siódma powinność, odnosi się do narodzin. Nakazuje ona zawsze cieszyć się z tego, że przyszło się na świat i nigdy nie skarżyć się z tego powodu, nie przeklinać za to swoich rodziców, a tym bardziej Boga. Choć w życiu spotykają człowieka rozmaite nieszczęścia, cierpienia, niepowodzenia i choroby, Geulincx odrzuca poszukiwanie ich przyczyn w jakimś poprzednim bytowaniu. Uważa za bezzasadne dociekanie, czy to, co staje się udziałem człowieka, jest wynikiem win popełnionych uprzednio w jakimś innym życiu, czy może jest karą za występki jego przodków. Kondycji ludzkiej Bóg nie nakłada za karę – ciało nie stanowi więzienia dla ducha. A choć wiemy, iż pewne wady ciała i ułomności umysłu są dziedziczne³⁴, to sam los każdemu indywidualnie dany jest przez Boga.

Związane z kondycją ludzką powinności człowiek poznaje dzięki rozumowi, a wypełnia dzięki woli. Rozum pozwala rozeznąć, co należy czynić. Do woli

³¹ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 7, 3.

³² Zob.: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 9, 1.

³³ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 9, 3.

³⁴ Zob.: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 10, 3.

należy zaś to, że człowiek chce to wypełniać, choć nie zawsze osiąga się zamierzony skutek: „Bóg kazał starać się, nie kazał wykonać. (...) Bóg nie nałożył na mnie obowiązku skutku, lecz postanowienia. Zechciał, aby postanowienie było w mojej mocy, skutek usunął z zakresu tak mojej powinności, jak władzy”³⁵. Skłanianie swej woli ku wypełnianiu powinności wskazanych przez rozum, to dla Geulincxa po prostu największe szczęście, jakie może stać się udziałem człowieka.

Człowiek jako złożenie myślącego ja i rozciągniętego ciała stanowi jedność. Choć duch dla Geulincxa jest nadrzędny wobec ciała, to nie można pominąć faktu, iż w świecie nie bytuje on inaczej jak w ciele. Ponieważ zaś Stwórcą ludzkiej kondycji jest Bóg, duch musi w niej się odnaleźć, podjąć trud współdziałania z Bogiem poprzez dbanie o przydane sobie ciało i posłuszenie w nim przebywać od chwili z nim połączenia w poczęciu w łonie matki, aż do przeznaczonej śmierci. Drogowskazem w wypełnianiu tych powinności jest rozum, w którym Bóg umieścił prawo – wiedzę o ich zakresie. Opisuując kondycję ludzką, Geulincx posiłkuje się swoją wiedzą medyczną. Dostrzega bowiem nierozzerwalny związek między ciałem – jego anatomią i fizjologią, a duchem – samoświadomością, poznaniem i wolą.

³⁵ A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, § 7, 4.

JOANNA USAKIEWICZ

MAN AND HIS DUTIES ACCORDING TO ARNOLD GEULINX

(Summary)

Arnold Geulinx (1624–1669) was one of the originators of modern occasionalism theory. Besides philosophy, he studied medicine. Although no sources confirm whether he practiced as a physician, he certainly used his medical knowledge in philosophical works. The present article discusses his concept of man as a unity comprised of body and spirit. The unity is described by Geulinx as human condition. It is given by God and it lasts from conception till death. Spirit as superior substance in human condition has to care for man, both as a unity of body and spirit and for body alone. Fulfilling duty is applied to obtain that. While defining human condition on philosophical grounds and presenting the range of particular duties, Geulinx refers to medicine.

Key words: **Arnold Geulinx, ethics, human condition, medicine.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Joanna Usakiewicz
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15–420 Białystok

SŁAWOMIR RAUBE

STAN I PRAWO NATURY SAMUELA CLARKE’A KRYTYKA THOMASA HOBBSA

Władza i zakres natury

Thomas Hobbes nie cieszył się w oczach swoich współczesnych dobrą opinią. Nawet Locke – jak pisze Leo Strauss – „rozsądnie powstrzymywał się, jak tylko mógł, od wymieniania »słusznie potępianego nazwiska« Hobbesa”¹. Jednak „ten nierozważny, szelmowski, obrazoburczy ekstremista, pierwszy plebejski filozof”² wstrząsnął swoimi dziełami, o „zadziwiającej jasności i sile”, dotychczasowym sposobem interpretowania prawa natury i natury społeczeństwa. Rewolucja Hobbesa wywołała szczególnie gwałtowną burzę w kręgach filozofów i teologów związanych z tradycyjnym nurtem myśli chrześcijańskiej³. Samuel Clarke (1675–1729) był jednym z tych, którzy widzieli w Hobbesie nie tyle upostaciowane zło, które nagle pojawiło się w Anglii w osobie autora *Lewiatana*, co raczej jednego z najgroźniejszych, ponieważ przebiegłych, przeciwników samej wiary; widział w nim także przeciwnika filozofii formułującej konkluzje w oparciu tak o dogmaty religijne, jak i „naturalny rozum”, którym byt ludzki został przecież przez Boga obdarzony, dzięki czemu powinno się dostrzegać znaki bożej obecności, gdziekolwiek człowiek zwróci swoje oczy. Trudno się dziwić, że Clarke tyle miejsca w tekstach pisanych

¹ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 155.

² Tamże, s. 154.

³ O krytykach Hobbesa, a w szczególności o dyskusji zainicjowanej przez biskupa Bramhalla zob. J. Bowle, *Hobbes and his critics*, London 1951.

oraz w wygłaszanych dosłownie *ex cathedra* polemikach poświęcał „słusznie potępianemu” autorowi *De cive*. Najdobitniejsza krytyka dotyczyła koncepcji umowy cywilnej i stanu natury. W formule stanu natury, którą uważał za podstawę doktryny Hobbesa, dostrzegał Clarke wielkie niebezpieczeństwo, niebezpieczeństwo podmycia kruchych fundamentów ładu społecznego i zrujnowania porządku moralnego. W istocie bowiem Hobbes, tak jak go odczytywał Clarke, dokonywał pewnego rodzaju intronizacji przypadku poprzez wprowadzenie do porządku publicznego dowolności; i tu, zdaniem Clarke’a, tkwi „słabość i fałszywość”⁴ tej koncepcji filozoficzno-politycznej, której implikacje daleko wykraczają poza ramy teoretycznej dyskusji. Zresztą to przeświadczenie, że idee zrodzone w umysłach filozoficznych są zdolne zmieniać oblicze *praxis*, Clarke dziedziczy po platonikach z Cambridge. Stąd wypływa pewnego rodzaju zapalczywość i bezkompromisowość, z jaką i angielscy platonicy, i Clarke zwalczali poglądy tych, których uznawali za zagrożenie dla chrześcijańskiej moralności, filozofii i teologii.

Najogólniej mówiąc, zarzuty Clarke’a uderzają w to, co najbardziej znane w koncepcji Hobbesa: w naturze rzeczy nie istnieje podstawa do rozróżnienia dobra i zła, ugruntowująca sens pojęcia moralnego obowiązku. Dla zwolennika niezmiennego i wiecznego prawa natury ustanowionego przez Boga taka myśl musiała być kamieniem obrazy, a równocześnie apologetycznym wyzwaniem; nie da się bowiem w żaden sposób uzgodnić takiego stanowiska z moralnym absolutyzmem i etyką obowiązków, jaką Clarke próbował formułować⁵. Wokół tej właśnie tezy Hobbesa ogniskuje się cała polemika.

Przedstawiając dyskusję Clarke’a z Hobbesem, będziemy trzymać się konstrukcji, jaką stosuje w swoim dziele anglikański duchowny i filozof. Prezentuje on najpierw niektóre z poglądów Hobbesa, opatrując je czasami cytatai, a następnie

⁴ S. Clarke, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (dalej jako *Discourse*), w: tenże, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London 1732 (reprint Kessinger Publishing’s Rare Reprints, bez daty i miejsca wydania), s. 226. Publikacja ta obejmuje dwa najważniejsze dzieła Clarke’a; oprócz *Discourse* także *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, które były pierwotnie odczytami zaprezentowanymi w ramach Wykładów im. Roberta Boyle’a w roku 1704 i 1705.

⁵ Na temat różnicy między tradycyjną doktryną prawa naturalnego, akcentującą obowiązek, a nowym nurtem, współtworzonym przez Hobbesa, który wysunął na pierwszy plan pojęcie prawa, pisze Leo Strauss: „Dawne doktryny prawa naturalnego uczyły o obowiązkach człowieka; jeśli w ogóle zwracały jakąkolwiek uwagę na prawa człowieka, to pojmowały je jako zasadniczo pochodne obowiązków. Jak się często mówi, w XVII i XVIII w. o wiele większy nacisk kładziono na prawa naturalne aniżeli kiedykolwiek przedtem. Można mówić o przesunięciu akcentu z naturalnych obowiązków na naturalne prawa”; L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, wyd. cyt., s. 168. Clarke bez wątpienia należał do zwolenników ujęcia tradycyjnego. Zob. także P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 23.

przystępuje do ich krytyki. W takiej kolejności Clarke wymienia przeświadczenie adwersarza, że w stanie natury, poprzedzającym ustanowienie umowy, nikt nie jest zobligowany do jakiegokolwiek obowiązku, w szczególności, że nie jest obecne w człowieku zobowiązanie czy wola czynienia dobra (*benevolence*). Istoty ludzkie pozostają w stanie wojny wzajemnej, a każdy ma uprawnienie do tego, co leży w jego mocy; w społeczeństwie obywatelskim zaś wszystko zależy od praw ustanowionych i woli rządzących; to prawo i władza określają to, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe.

W przywołanym przez Clarke'a fragmencie *De cive* znajdujemy słowa mówiące o regułach obowiązujących w stanie natury, które w istocie w niczym nie przypominają tych, których broni Clarke. Ale poglądy Hobbesa są bardziej złożone, niżby to wynikało z prezentacji Clarke'a. Píše Hobbes w tej kwestii tak oto: „Natura dała *każdemu prawo do wszystkiego* (to znaczy w stanie czysto naturalnym, czyli przedtem, nim ludzie związali się wzajemnie jakimkolwiek paktem, każdemu wolno było czynić wszystko i w stosunku do każdego oraz posiadać te wszystkie rzeczy, jakich pragnął, i posługiwać się nimi, i z nich korzystać)”. Dalej wyjaśnia autor, że człowiek jest sędzią samego siebie i własnych działań, a za dobre uważa to, czego pragnie i co, dzięki temu, iż jest pożądane, staje się konieczne do samozachowania; oznacza to, iż człowiek określa nie tylko sens dobra, ale i znaczenie konieczności życiowej, czyli to, co jest niezbędne do ochrony siebie. A ponieważ, zgodnie z prawem natury, człowiek ochrania swoje życie i ciało, „przeto stąd wynika, iż w stanie natury każdemu człowiekowi wolno wszystko i posiadać, i czynić. I to właśnie mówi potoczne zdanie: *natura dała każdemu wszystko*. Stąd wynika również, iż w stanie natury miarą prawa jest *pożyteczność*”⁶.

W przypisie do tego akapitu znajdujemy kilka dopowiedzeń, które precyzują w syntetyczny sposób naturalne uprawnienia, ale i problematyzują kwestię możliwego przekraczania praw naturalnych, co tak bardzo interesuje w tej kwestii Clarke'a. Najpierw Hobbes pokazuje fundamenty stanu naturalnego: „Każdemu przysługuje prawo do zachowania swojej osoby (...). A więc każdy ma prawo posługiwać się środkami, niezbędnymi do jego celu (...). Niezbędne zaś są te środki, które on sam uzna za takie (...). Ma więc każdy człowiek prawo czynić i posiadać wszystko to, co będzie uważał, że jest niezbędne do jego samozachowania. Mocą więc sądu, który wydaje sam działający, wszystko, co się staje za jego sprawą, staje się albo zgodnie z prawem, albo bezprawnie; staje się więc zgodnie z prawem. Prawdą więc jest w stanie czystym natury, i tak dalej”⁷.

⁶ T. Hobbes, *O obywatelu*, I.10, w: T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa 1956, s. 213–214.

⁷ T. Hobbes, *O obywatelu*, przypis do I. 10, wyd. cyt., s. 212–213.

Zatem kwestia osądu dobra jest tu jasna; każdy sam osądza, co jemu służy; a to, co komuś służy, jest dobre. Jak jednak może dochodzić do „przekraczania praw naturalnych”, tego zadowalająco Hobbes nie wyjaśnia. Prawa naturalne są tak przezeń zinterpretowane, iż są w istocie nie do naruszenia przez człowieka żyjącego w stanie natury, trudno sobie bowiem wyobrazić kogoś, kto „grzeszy przeciw prawom naturalnym”, twierdząc, że związane z jego samozachowaniem jest coś, „co nawet w jego własnym mniemaniu nie jest związane”⁸. Trudno rozstrzygnąć, co Hobbes ma tu na myśli, pamiętając przy tym, że chodzi o stan czysto naturalny; człowiek, który mówi coś innego, niż myśli, zgodnie z fundamentami prawa natury, nie łamie ich w żadnym stopniu, bo taka sytuacja (kłamstwo czy samooszustwo) może być dla niego korzystna; a skoro człowiek może stosować wszelkie środki dla ochrony siebie, ma zatem prawo do kłamstwa, w tym okłamywania siebie samego, które nie może być przeciwne prawom naturalnym. Mówiąc inaczej, prawo natury jest przedstawione w taki sposób, przynajmniej tak, jak to robi Hobbes w pierwszym rozdziale *O obywatelu*, że niemożliwe wydaje się jego naruszenie; albowiem cokolwiek bym zrobił, zrobiłbym to zgodnie z prawem, ponieważ mam prawo do wszystkiego. Nawet samobójstwo można uznać, z pewną dozą swobody interpretacyjnej, za działanie mieszczące się w ramach fundamentalnych praw natury; skoro jestem sędzią swoich działań, i mogę sięgnąć po wszelkie środki dla ochrony siebie, to mam prawo do zabicia siebie, gdy uznam, że śmierć będzie najskuteczniejszą drogą do obrony przed innymi, jeśli wszelkie środki samoobrony zostały już wyczerpane. Hobbes sam przyznaje w innym miejscu, że „wspólne prawo” natury niewiele przynosiło ludziom pożytku, a „skutek tego prawa jest niemal taki, jak gdyby w ogóle nie było żadnego prawa”⁹; wobec tego trudno naruszyć prawo tam, gdzie go „jak gdyby w ogóle nie ma”. Dla Clarke’a taka wypowiedź jest jednoznaczną deklaracją przekreślenia prawa natury w ogóle.

Nieco inaczej pisze Hobbes o prawach natury w *Lewiatanie*, w rozdziale XVII *O przyczynach powstania państwa, o jego powstaniu i definicji*. Jednakże z tego, co pisze w rozdziale XIV (*O pierwszym i drugim prawie natury oraz o umowach*), wynika, że reguły czy fundamenty prawa naturalnego z *De cive* są uprawnieniami, a nie prawami; oraz że wyjaśnienie z pierwszego rozdziału *De cive* (artykuły 7–10) dotyczy stanu natury, a nie stanu, w którym kształtuje się ugoda prowadząca do pokoju. Bez wchodzenia w szczegóły, nie to jest przecież przedmiotem niniejszych rozważań, należy zauważyć, jak w *De cive* określa Hobbes prawo: „Mianem prawa bowiem nie oznacza się nic innego niż wolność, jaką ma każdy, posługiwania

⁸ Tamże, I.10 (przypis), s. 213. Odesłanie do artykułu 3 tego rozdziału wątpliwości nie rozwiewa, ani też do III.3, gdzie mowa o bezprawiu jako absurdzie, ponieważ fragment ten odnosi się do stanu, w którym obowiązuje pakt.

⁹ Tamże, I. 11, s. 214.

się swymi przyrodzonymi władzami wedle zdrowego rozsądku”¹⁰. W *Lewiatanie* rozróżnia Hobbes uprawnienie (*jus*) i prawo (*lex*); pierwsze polega na możliwości zrobienia czegoś bądź powstrzymania się przed czymś, drugie, prawo – „wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie”¹¹. Wobec tego inaczej sformułowane są tu prawa natury (jako przepisy czy ogólne reguły rozumu): podstawowe prawo natury nakazuje „dążyć do pokoju i podtrzymywać go” oraz „bronić samego siebie wszelkimi środkami, jakie są możliwe”¹². Inne (inaczej ujęte) prawa natury wymienia Hobbes właśnie na początku XVII rozdziału *Lewiatana*, w takim zestawieniu: sprawiedliwość, słuszość, skromność, miłosierdzie „i, krótko, czynienie innym tego, co byśmy chcieli, żeby nam czyniono”¹³. Co prawda Hobbes dodaje zarazem, że prawa te „bez miecza” pozostają „tylko słowami”, bo są one respektowane tylko wtedy, gdy jest to bezpieczne i korzystne. Zatem, co dla Clarke musiało być całkowicie rażące, nie posiadają one jakiegokolwiek siły zobowiązania, ani poprzez sugestie zdrowego rozumu, ani poprzez głos objawienia, skoro tylko silna władza suwerenna jest warunkiem koniecznym i wystarczającym dla ich rzeczywistego funkcjonowania.

To dłuższe omówienie zawilości myśli Hobbesa ma na celu ukazanie, jak dalece Clarke streszczając poglądy Hobbesa, zarazem je upraszcza. Być może jednak taki zabieg ma ułatwić poprowadzenie polemiki w pożądanym kierunku. Pamiętajmy, że Clarke uważał Hobbesa za przeciwnika wiary chrześcijańskiej i za wroga ładu publicznego spoistość swoją zawdzięczającego wierze, która podstawowe prawdy ukazuje bądź to na drodze objawienia, bądź rozumu (co sprowadza się do tego samego, bo różnicy co do ostatecznych treści między nimi nie ma); zatem walka z nim stać się musiała sprawą takiej wagi, że skrupulatna lektura dzieł wroga schodziła na dalszy plan. Nie należy przez to rozumieć, że Clarke tylko pobieżnie przeglądał strony tekstów Hobbesa, a co więcej, nie rozumiał ich właściwie. Chodzi o to, że widząc, jak bardzo Clarke w *Rozprawie dotyczącej niezmiennych zobowiązań religii naturalnej* upraszcza poglądy Hobbesa, można odnieść wraże-

¹⁰ Tamże, I.7, s. 211.

¹¹ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, XIV.3, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa 2005, s. 211.

¹² Tamże, XIV.4. Druga część tego prawa to uprawnienie z analizy z *De cive*. Całość tego podstawowego prawa brzmi w *Lewiatanie* tak: „A stąd jest przepisem czy regułą ogólną rozumu, że każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece tylko ma nadzieję go osiągnąć, a gdy go osiągnąć nie może, wolno mu szukać wszelkich środków i rzeczy dlań korzystnych w wojnie i ich używać”.

¹³ Tamże, XVII.2, s. 253. Te prawa mogą obowiązywać, z różnym skutkiem, dopiero po zawarciu ugody, skutecznej bądź nieskutecznej, ale wówczas, gdy ludzie zaczną dążyć do pokoju, jako najlepszej formy organizacji życia warunkującej bezpieczeństwo.

nie, że czytał je i analizował z tezą przyjętą z góry: myśli Hobbesa są groźne, należy je przeto najszybciej jak to możliwe ukazać jako i niedorzeczne, i niebezpieczne; i rozpowszechnić krytykę najszerzej, tak aby wpływ wywrotowych twierdzeń z *Lewiatana* czy *De cive* był jak najmniejszy. Clarke należał do starej szkoły praw naturalnych, która kształtowanie charakterów poprzez edukację uznawała za jeden z głównych celów przedsięwzięcia filozofii¹⁴. W radykalnie krytycznej interpretacji Clarke'a widać wyraźnie pewną charakterystyczną metodę retoryczną, zmierzającą do ukazania Hobbesa jako bardziej „wywrotowego”, niż był w rzeczywistości. Na przykład, Clarke mając do wyboru dwa fragmenty, jeden umiarkowany, drugi radykalny (według tradycjonalistycznej miary), jak choćby ten z *De cive* oraz jego analogon z *Lewiatana* (te, które powyżej zostały zaprezentowane), wybierał taki fragment, który okazywał się ostatecznie bardziej bulwersujący z ortodoksyjnego punktu widzenia; i wygodniejszy do zaatakowania. Takim musiał okazać się, i takim był w istocie, pogląd Hobbesa, że prawa natury, takie jak słuszość czy sprawiedliwość, nie są i być nie mogą realizowane w społeczno-moralnej praktyce, ponieważ „to rzeczy przeciwne naszym przyrodzonym uczuciom, które skłaniają nas do stronności, pychy, zemsty i rzeczy temu podobnych”¹⁵.

Hobbes czytany szerzej, niż tylko w wyrwanym kontekście, wyraża jednak przekonanie bardziej złożone, niż to, które przypisuje mu Clarke – stanowisko radykalnego relatywizmu. Zwraca uwagę John Gaskin na rozróżnienie, łatwe do przeoczenia, zawarte w tekstach Hobbesa, a mianowicie rozróżnienie między zobowiązaniem *in foro interno* a zobowiązaniem *in foro externo*¹⁶. Ma to niezwykle istotne znaczenie dla Hobbesowskich praw naturalnych. W istocie rzeczy Clarke przeocza to, że koncepcja jego adwersarza nie jest od strony formalnej przejawem relatywizmu. Hobbes wielokrotnie podkreśla, że niezmiennie reguły prawa naturalnego istnieją, jednakże bez mocy politycznej egzekwującej ich przestrzeganie nie stają się regulacjami praktyki społecznej, pozostając wewnętrznymi przekonaniami, że człowiek tak a tak powinien postępować w warunkach spokoju publicznego lub w okolicznościach wojny, która mogłaby się zmienić w stan pokoju, gdyby ludzie postępowali zgodnie z tymi wewnętrznymi regułami.

¹⁴ Już wspomniano, że Clarke był tradycjonalistą w zakresie interpretacji praw naturalnych, należał więc w jakimś sensie do klasyków, o których Leo Strauss pisze: „Klasyści określali ustroje (*politeiai*) nie tyle jako instytucje, ile jako cele aktualnie realizowane przez społeczeństwo czy jego autorytatywną część. Stosownie do tego za najlepszy ustrój uważali ten, którego celem jest cnota, i utrzymywali, że pewne rodzaje instytucji są rzeczywiście nieodzowne do ustanowienia i zapewnienia rządów ludzi cnotliwych, ale mimo to mają tylko drugorzędne znaczenie w porównaniu z „edukacją”, to znaczy kształtowaniem charakteru”; L. Strauss, dz. cyt., s. 178.

¹⁵ T. Hobbes, *Lewiatan*, XVII.2, wyd. cyt., s. 253.

¹⁶ Zob. J. C. A. Gaskin, *Wprowadzenie*, przeł. B. Stanosz, w: T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 39.

Spójrzmy na fragment brzmiący zaskakująco podobnie do tego, co o analogicznej kwestii głosi Clarke. „Prawa natury – stwierdza Hobbes – są niezienne i wieczne, albowiem niesprawiedliwość, niewdzięczność, arogancja, pycha, nieślusność, stronność i rzeczy podobne nigdy nie mogą stać się zgodne z prawem. Nigdy bowiem nie może być tak, iżby wojna zachowywała życie, a pokój je niszczył”¹⁷. Nieco wcześniej wyjaśnia Hobbes, że prawa natury „w porządku wewnętrznego forum” pobudzają w człowieku pragnienia zmierzające do tego, aby było tak, jak one mówią; natomiast „na forum zewnętrznym” nie muszą one obowiązywać, to bowiem, czy są respektowane, zależy od sytuacji politycznej i społecznej. „Człowiek bowiem, który byłby skromny, uprzejmy i który by dopełniał wszystkich swoich przyrzeczeń w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek tego nie czyni, wystawiałby się tylko na pastwę innych ludzi i sprowadziłby pewną swoją zagładę, co by było sprzeczne z podstawą wszelkich praw natury, które dążą do tego, ażeby zachować to, co jest dane przez naturę”¹⁸. Prawa te okazują się minimalnymi warunkami pokoju¹⁹, to znaczy, ich powszechne respektowanie zapewniłoby stan pokoju, dlatego pragniemy, aby były respektowane, ponieważ *in foro interno* pragniemy wydobyć się z dotkliwej sytuacji wojny.

W tym ujęciu Hobbesa nie wszystko jest jednak jasne; ponownie pojawia się kwestia przestrzegania praw natury. W dwóch akapitach rozdziału XV zastanawia się Hobbes nad naruszeniem prawa natury. Fragmenty takie musiały wzbudzać wątpliwości Clarke’a (choć wprost się do nich nie odnosi), że prawa natury nie zawierają w sobie wystarczającej obligatoryjności. Otóż Hobbes wskazuje tu na dwa przypadki naruszenia prawa natury. Przypadek pierwszy ma miejsce wówczas, kiedy nie przestrzega się reguł natury, posiadając równocześnie wystarczającą pewność, że inni będą te prawa respektować. Takie postępowanie zmierza bowiem nie do pokoju, a do wojny. Z punktu widzenia doktryny etycznej Clarke’a taka sytuacji nie jawi się jako dwuznaczna czy kontrowersyjna, jednakże wątpliwość zwolennika absolutyzmu moralnego może wzbudzić końcowe wyjaśnienie Hobbesa, że mianowicie naruszenie prawa moralnego sprowadza się ostatecznie do zniszczenia naruszającego to prawo²⁰. Inaczej mówiąc, dla Clarke’a naruszenie reguł moralnych prawa natury jest działaniem przede wszystkim przeciwko Bogu

¹⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, XV, 38, wyd. cyt., s. 242.

¹⁸ Tamże, XV.36, s. 241.

¹⁹ Zob. J. C. A. Gaskin, *Wprowadzenie*, wyd. cyt., s. 40.

²⁰ Pierwszy przypadek naruszenia prawa natury Hobbes wyraża tak oto: „A ten znowu, kto by nie przestrzegał sam praw natury, gdy ma wystarczającą pewność, że inni będą je przestrzegali w stosunku do niego, dąży nie do pokoju, lecz do wojny; i co za tym idzie, do zniszczenia swej własnej istoty przez gwałt”; *Lewiatan*, XV.36, wyd. cyt., s. 242.

(twórcy prawa), a także przeciwko ogółowi ludzi podlegających temu prawu, i to jest tutaj sprawą pierwszorzędnej wagi; czyli obiektywny ciężar występku i suma krzywdy są pierwszoplanowym skutkiem działania naruszającego prawa natury. To zaś, że sprawca naruszenia działa przeciwko sobie, dla Clarke'a nie ulega wątpliwości, ale jego krzywda (jak gdyby w sensie zwrotnym, nieintencjonalnym) nie jest istotna, to bowiem jednostkowa sprawa samego sprawcy i grzesznika zarazem (inaczej niż u Hobbesa).

Bardziej kontrowersyjne w kontekście omawianego sporu jest to, co mówi Hobbes o możliwości naruszenia prawa natury w drugim przypadku, w relacji do prawa *in foro interno*, czego Clarke w żadnej mierze nie jest w stanie zaaprobować ze swojego absolutystycznego punktu widzenia. Wydaje się, o ile nasza interpretacja jest trafna, że Hobbes naruszenie praw naturalnych czyni wewnętrzną kwestią podmiotu działającego, niejako jego prywatną sprawą. Píše, że narusza się reguły naturalne, gdy podejmowane są działania niezgodne z prawem; w tym wypadku chodzi o reguły, które nieco dalej wymienione są w takim oto zestawieniu: „sprawiedliwość, wdzięczność, skromność, słuszność, łagodność i inne rzeczy wskazane przez prawa natury”²¹. Ale do naruszenia dochodzi również w sytuacji, gdy jakiś czyn nie okazuje się ostatecznie niezgodny z prawem, lecz podmiot działający myśli, że jest niezgodny. Wówczas działający łamie prawo, albowiem „jego zamiar był przeciwny prawu, co jest naruszeniem prawa, gdzie ono obowiązuje *in foro interno*”²². Oznacza to, jak się wydaje, że ostateczną instancją, do której odnoszone są działania i formułowana jest ich ocena, jest prawo, ale ustanowione; i to ono jest nadrzędną miarą dla działań ludzkich, wskazującą ewentualne sankcje w przypadku naruszenia prawa w sensie pozytywnym, a zatem tylko ono rodzi realne skutki, gdy naruszane są reguły moralne²³. W do-

²¹ Tamże, XV.40, s. 243.

²² Tamże, XV.37, s. 242. Tak jak wcześniej wspomnieliśmy kwestia ta pojawia się także w *De cive*; zob. przypis 7 niniejszego tekstu.

²³ Dylemat interpretacyjny, który się w tym miejscu wyłania (odnośnie do XV.37), jest następujący: O reguły jakiego prawa chodzi, gdy okazuje się, że jakieś działanie (fakt, jak mówi Hobbes) podjęte z zamiarem niezgodności z prawem, jest jednak „zgodne z prawem”? Czy może chodzić o niezgodność z regułami prawa naturalnego, prawa obowiązującego *in foro interno*? Czy o niezgodność z regułami prawa ustanowionego, obowiązującego *in foro externo*? Raczej o te ostatnie. W wypowiedzi Hobbesa nie budzi wątpliwości to, że zamiar naruszenia reguły decyduje o naruszeniu; ale tylko prawa „wewnętrznego”, skoro działanie to, jak sam przyznaje, może być jednak zgodne z prawem; zatem zgodne z prawem „zewnątrznym”, stanowiącym: jest ono poprzez zamiar niezgodne z prawem „wewnętrznym”, poprzez skutek zgodne z prawem pozytywnym. Wobec tego takie naruszenie może być tylko wzięte w cudzysłów, ponieważ nie rodzi ono skutków typowych dla naruszenia w pełnym tego słowa znaczeniu, tzn. skutków naruszenia ustanowionego prawa, egzekwowanego przez władzę polityczną, wyposażoną w sankcje stosowane w przypadkach naruszeń regulacji prawnych. Dla Clarke'a naruszenie ładu prawnego (naturalnego) bez jakichkolwiek sankcji – nawet dalekosiężnych, np. w postaci kary niebieskiej – musi być naruszeniem samej idei praw, tym bardziej że chodzi mu o prawa najważniejsze, bo przez Boga ustanowione.

datku Hobbes mówi, że w pierwotnym stanie natury to jednostka ludzka jest w istocie ustawodawcą dobra i zła oraz reguł prawa naturalnego; dobra i zła w odniesieniu do siebie, ponieważ o ich znaczeniu, zatem i stosowaniu w działaniu praktycznym, decyduje osobisty apetyt: „Dobro i zło – pisze Hobbes – to nazwy oznaczające nasze apetyty i awersje, które są różne przy różnych usposobieniach, zwyczajach i poglądach ludzi”²⁴. Takie oddanie kategorii dobra i zła, reguł sprawiedliwości czy słuszności subiektywnemu osądowi jednostkowego rozumu jest dla Clarke’a kolejnym dowodem, że Hobbes niszczy niezmienny, naturalny fundament wszelkiego porządku moralnego, przeobrażając go w chwiejność przypadkowego subiektywizmu.

Bóg a prawa natury

Być może poglądy Clarke’a na prawo natury lepiej oddają ci, którzy jaśniej potrafili formułować swoje myśli, niż on sam. Przy wszystkich różnicach jedno podobieństwo między Clarke’iem a Grocjuszem wydaje się uderzające, a jest to podobieństwo dotyczące samej istoty tego fundamentalnego prawa. Co prawda Clarke nie powołuje się wprost na tekst słynnego holenderskiego filozofa i prawnika, ale duch jego myśli obecny jest na wielu stronach dzieła myśliciela angielskiego. Ujęcie Grocjusza brzmi tak oto: „Prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje”²⁵. Z takiego punktu widzenia Clarke zarzuca Hobbesowi to, że jego koncepcja jest sprzeczna z moralnością chrześcijańską i że sam Hobbes jest ateistą. Hobbes rzeczywiście nie miał opinii myśliciela zgodnego z ortodoksją, a ateistą nazywano go już wcześniej, na przykład w kręgu platoników z Cambridge, w czym przodował Ralph Cudworth, który pod wieloma względami jest bliski Clarke’owi. Czy rzeczywiście w rozpatrywanej obecnie kwestii prawa natury Hobbes nie ma nic na swoją obronę przed trybunałem filozofów broniących podstaw moralności zgodnej z przesłaniem chrześcijańskim?

Hobbes nazywa w kilku fragmentach prawo natury prawem bożym i uzasadnia, że prawo stanowione nie powinno odbiegać od tego niepisanego prawa. Jednakże dla Hobbesa prawa natury to wskazania ludzkiego rozumu, mówiące

²⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, XV.40, wyd. cyt., s. 242.

²⁵ H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, t. I, Warszawa 1957, s. 92.

o warunkach, jakie należy spełnić, aby stan pokoju stał się faktem. Takie ujęcie reguł naturalnych jest dla myślicieli takich, jak Clarke, obniżeniem rangi wiecznych i niezmiennych reguł sprawiedliwości, słuszności, wierności. Jednakże u Hobbesa można dostrzec próby pogodzenia głosu naturalnego rozumu z autorytetem prawodawczym Boga. Znamienny, choć powściągliwy, jest fragment *Lewiatana*, w którym Hobbes mówi o tym, że wskazania rozumu, dotyczące sposobów osiągnięcia najkorzystniejszego stanu obrony samego siebie, nie są prawami w znaczeniu ścisłym, albowiem nie stoi za nimi władza posiadająca moc ich egzekwowania. I dodaje, jak gdyby rozważając jakąś hipotezę: „Niemniej, jeżeli rozważymy te twierdzenia jako słowa podane przez Boga, który ma uprawnienie, by rozkazywać wszelkim rzeczom, wówczas właściwie nazywa się je prawami”²⁶. Nie mówi zatem, że tak należy rozpatrywać te prawa – jako podane po prostu przez Boga – ale że można je tak rozważać; to znaczy, że można je rozważać inaczej – jako autonomiczny głos ludzkiego rozumu. Takie stwierdzenia właśnie bulwersowały Clarke’a i innych apologetów brytyjskich tamtego czasu.

To prawda, iż prawa natury są u Hobbesa wieczne, jednakże wieczność ta jest wynikiem raczej rozumowania ludzkiego interpretatora, który zawsze, w jakichkolwiek okolicznościach historycznych, powinien dojść do identycznych konkluzji; jest więc wynikiem logiki rozumu, która jest niezmienna, a nie skutkiem uprawomocnienia z zewnątrz przez Boga. Jest bowiem całkowicie dla rozumu jasne i niekwestionowalne, że to, co prowadzi do pokoju (prawa natury), jest dla ochrony życia w najwyższym stopniu korzystne; to zaś, co jest tego przeciwieństwem, zawsze będzie dla życia niszczące; żeby do tego dojść, nie potrzeba jakiegós objawienia, wystarczy naturalny porządek myślenia.

Pomimo prób (mało zresztą zdecydowanych) obudowania problemu praw natury kontekstem teologicznym, czyli ujęcia ich jako nakazanych przez Boga, ostatecznie uprawomocnienie tych praw znajduje swoje źródło w rozumie ludzkim; zatem jako takie prawa natury nigdy nie stają się prawami w pełnym znaczeniu tego słowa. A to oznacza, że rozważenie tych praw, jak proponuje sam Hobbes, jako „słów podanych przez Boga”, nie zmienia niczego w kwestii ich obligatoryjności: w istocie pozostają wewnętrznymi wskazaniem rozumu, dążeniami, prawami jak gdyby, dopóki nie zostaną wyrażone w prawie „ogłoszonym”. Próba sakralizowania praw natury jest przeto nieprzekonująca, a nadto nasuwa domysł, całkiem prawdopodobny, że Hobbes spleca w ten sposób pewną daninę konieczną, chcąc ustrzec się zawczasu przed atakami środowisk kościelnych; co mu się nie udało, jak wiadomo. W całym rozdziale XIV *Lewiatana* (*O pierwszym i drugim prawie*

²⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, XV.41, wyd. cyt., s. 243.

natury oraz o umowach) i w rozdziale XV (*O innych prawach natury*) – czyli tam, gdzie autor rozważa najgłębsze mechanizmy zagadnienia, nie ma istotnych odniesień do Boga jako dawcy moralnych reguł naturalnych, z wyjątkiem fragmentu, o którym wspomnieliśmy, a który nie zmienia istoty zagadnienia praw natury: pozostają nakazami rozumu. Podejrzenia filozofów apologetycznych, takich jak Clarke, a wcześniej Cudworth, musiały dodatkowo wzrosnąć, gdy natrafiali oni w lekturze dzieł Hobbesa na takie poglądy, jak ten, że cnoty moralne (takie jak: sprawiedliwość, wdzięczność czy łagodność) są traktowane instrumentalnie; pisze Hobbes bowiem, iż pisarze zajmujący się filozofią moralną i uznający te same cnoty i przywary „jednak nie wiedzą, na czym polega ich wartość; i nie wiedzą też, że cnoty są cenione jako środki do pokojowego, społecznego i wygodnego życia”²⁷. Zatem nie dosyć, że prawa natury obowiązują warunkowo, tylko wtedy, gdy zagwarantowane jest bezpieczeństwo (choć w sumieniu mogą obowiązywać nieprzerwanie), to w dodatku cnoty mają torować drogę do „wygodnego życia”. Musiało to razić Clarke’a, dla którego prawa natury są czymś, co zobowiązuje bezwzględnie.

Co prawda Hobbes inaczej przedstawia tę kwestię w *De cive*. W tym dziele stara się *expresis verbis* ukazać swoją religijną prawowierność, przytaczając wielką liczbę cytatów ze Starego i Nowego Testamentu, których celem ma być potwierdzenie poszczególnych praw wyszczególnionych numeratywnie jako reguły prawa natury. W rozdziale czwartym, pod tytułem mającym rozwiązać wątpliwości najbardziej podejrzliwych teologów: *O tym, że prawo natury jest prawem bożym*, mówi Hobbes o Bogu jako autorze tego prawa, ukazując jednak boskie sprawstwo jako zapośredniczone – poprzez ludzki rozum. Bóg jest autorem praw, ale autorem domyślnym, tylko jako dawca rozumu; rozum zaś samodzielnie wyeksplikowuje niejako z siebie te zasady, którymi trzeba się kierować, by ukształtować pokój i zapewnić bezpieczeństwo. Zauważmy, że nie ma tu mowy o tym, co u Clarke’a jest stale motywem pierwszoplanowym, że mianowicie respektowanie reguł moralnych ma być wyrazem czci dla Najwyższego Stwórcy. Celem praw natury jest po prostu pokój publiczny, najbardziej optymalna forma porządku społecznego, bo najskuteczniej zapewniająca dążenie do samozachowania. U Hobbesa mowa jest tylko o tym, że „prawo boże tkwi w zdrowym rozumie”²⁸, a rozumem człowiek został obdarzony przez Boga. Wysiłek Hobbesa jest tu skierowany na wykazanie, że owe reguły działania (naturalne prawa), jakie rozum w sobie odnajduje, nie są sprzeczne z religią objawioną, a nawet więcej – że „są tożsame z tymi, jakie ogłosił majestat boży jako prawa królestwa

²⁷ Tamże, XV.40, s. 243.

²⁸ T. Hobbes, *O obywatelu*, IV.2, wyd. cyt., s. 258.

niebieskiego”²⁹. Dalej Hobbes wykazuje ową tożsamość między prawami naturalnymi a prawami bożymi, przytaczając fragmenty Biblii. Wydaje się jednak, że niewielu spośród tych, do których wyjaśnienia te były zaadresowane (głównie do anglikańskich teologów), dało się przekonać. Poczynając od lat czterdziestych siedemnastego stulecia, kiedy w Anglii rozgorzała ostra debata polityczna i toczyły się zacięte spory filozoficzno-religijne, strażnicy teologicznej ortodoksji (choć przeciwnicy Hobbesa tworzyli szersze grono) uważali tego rodzaju stwierdzenia Hobbesa za retorykę maskującą prawdziwe intencje autora. Poprzednicy intelektualni Clarke’a, platonicy z Cambridge (w większości duchowni anglikańscy), traktowali Hobbesa jak ateistę, wroga religii i burzyciela ładu publicznego. Filozofia autora *Lewiatana* dokładnie odpowiada bowiem definicji ateizmu sformułowanej przez Benjamina Whichcote’a, że „wszelki byt jest ciałem”³⁰, Ralph Cudworth natomiast dawał w swoich dziełach wyraz innemu przekonaniu podzielanemu przez środowisko platoników, a później także przez Clarke’a, że Thomas Hobbes uderza nie tylko w teologię, ale również w istotę moralności, czym narusza fundamenty ładu publicznego³¹.

W dodatku Thomas Hobbes sugeruje (jest to bowiem tylko jedno zdanie), że objawione prawa boże obowiązują dopiero po ustaniu wojny wszystkich ze wszystkimi, z czego wnioskować należy, że i prawa natury, odczytywane przez sam rozum, również dopiero w tym stadium uzyskują powszechną akceptację. Pisząc o prawie natury mówiącym, że „należy znieść wspólność wszystkich rzeczy”³²,

²⁹ Ten istotny akapit brzmi w całości tak oto: „Prawo, które jest prawem natury i prawem moralnym, zazwyczaj jest też zwane prawem bożym. I nie bez zasady, raz dlatego, że rozum, który jest samym prawem natury, dany jest każdemu bezpośrednio przez Boga jako reguła jego działania, po drugie zaś dlatego, że wskazania jak żyć, które stąd wypływają, są tożsame z tymi, jakie ogłosił majestat boży jako prawa królestwa niebieskiego przez usta Pana Naszego, Jezusa Chrystusa, oraz świętych proroków i apostołów. Tak więc, co stwierdziliśmy o prawie naturalnym drogą rozumowania, to w tym rozdziale postaramy się potwierdzić na podstawie Pisma świętego”; *O obywatelu*, IV.1, s. 258. Pod takimi słowami Clarke mógłby się podpisać bez zastrzeżeń, gdyby nie inne fragmenty pism Hobbesa.

³⁰ Zob. C. A. Patrides, „*The High and Aiery Hills of Platonisme*”: *An Introduction to the Cambridge Platonists*, w: *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, London 1970, s. 26.

³¹ Zob. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931, s. 47. Zob. także S. Raube, *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Białystok 2000, s. 30–32.

³² Hobbes w *De cive* inaczej ukazuje poszczególne prawa natury, niż w *Lewiatanie*. W *De cive* (w rozdziale IV, choć jest o nich mowa także w rozdziałach II i III) są to następujące prawa, podane w takiej oto kolejności: należy szukać pokoju (fundamentalne prawo); należy znieść wspólność dóbr (pierwsze prawo); należy dotrzymywać przyrzeczeń; nakaz wdzięczności za dobrodziejstwa; nakaz pobłażliwości i uprzejmości; nakaz wybaczenia; nakaz miłosierdzia; zakaz czynienia krzywdy; zakaz pychy, czyli nakaz pokory; nakaz sprawiedliwości (przyznawać innym takie prawa, jakie chcemy sami posiadać); zakaz wyróżniania (wywyższania) osób; nakaz wspólnego posiadania tego, co nie może być podzielone; nakaz podziału i wyboru przez losowanie, jeśli nie można inaczej; zakaz bycia sędzią we własnej sprawie; nakaz wyboru bezstronnego rozjemcy; rozjemcy powinni być bezinteresowni; prawo do obrony poprzez odwoływanie się do świadków;

i jego objawionym potwierdzeniu z Księgi Rodzaju, stwierdza Hobbes, że to prawo potwierdzają i inne miejsca Pisma, gdzie zakazuje się nastawać na innych ludzi i gdzie pojawia się zakaz zabijania, okradania, cudzołożenia; i dodaje: „Zakłada się bowiem tutaj, iż zostało uchylone prawo wszystkich do wszystkiego”³³. Oznacza to właśnie tę sugestię, iż prawo boże w wersji objawionej czy też rozumowo-naturalnej ma swoje ramy czasowe, nie jest więc wieczne.

Hobbes i słabość logiczna

Przystępując do polemiki z Hobbesem, Clarke najpierw w kilku zdaniach streszcza jego filozofię polityczną; czyni to zestawiając obok siebie różne wypowiedzi adwersarza, które są czasami pełnymi cytatami, czasami tylko fragmentami twierdzeń wyrwanych z kontekstu, a na ogół parafrazami myśli Hobbesa. Taki zabieg nie jest, rzecz jasna, kwestią przypadku; Clarke ustawia w ten sposób Hobbesa na pozycji, na której z trudem można uniknąć zarzutu niekonsekwencji, to znaczy, aby tym łatwiej można było wykazać „fałszywość i słabość tez pana Hobbesa”³⁴. Przedstawione w taki sposób koncepcje przeciwnika pozwalają Clarke'owi na sformułowanie zarzutów, które zmierzają do wykazania „jawnych niedorzeczności”³⁵, na których Hobbes opiera swoją doktrynę. Co ciekawe, Clarke w swoich licznych polemikach zazwyczaj dyskutuje w taki sposób, iż próbuje sprowadzić istotę sporu do zagadnienia logicznej spójności poglądów; i gdy wydaje mu się, że cel został osiągnięty, dyskusję uważa za (zwyćśko) zakończoną. Można zatem powiedzieć, że *modus ad hominem* jest dla niego nieporównanie ważniejszy niż *modus ad rem*.

zakaz pijaństwa. To wyszczególnienie praw natury dokonuje Hobbes od strony prawa Chrystusowego, jak sam pisze (*O obywatelu*, IV.24). W *Lewiatanie* zaś Hobbes omawia to zagadnienie w rozdziale XIV i XV. Prawa te (w skrótovej wersji) obejmują takie nakazy: należy dążyć do pokoju i podtrzymywać go; gotowość rezygnacji z prawa do wolności, o ile inni są do tego gotowi również; powinno się wypełniać zawarte umowy; nakaz wdzięczności; nakaz uprzejmości; łatwość przebaczenia; nakaz sprawiedliwego karania za zło, czyli zakaz okrucieństwa; zakaz zniewagi; zakaz pychy; zakaz arogancji; nakaz bezstronności (słuszności); nakaz wspólnego użytkowania tego, co wspólne; równy podział dóbr poprzez losowanie; podział pewnych dóbr poprzez pierwsze zawłaszczenie bądź zasadę pierwotności; zapewnienie bezpieczeństwa pośrednikom pokoju; nakaz poddania się rozjemcom; zakaz bycia sędzią we własnej sprawie; bezstronność rozjemstwa; zasada przywoływania świadków w sprawach spornych. Na zakończenie wyszczególnienia praw natury Hobbes prezentuje ich syntetyczny skrót: „Niemniej, by żaden człowiek nie mógł się tłumaczyć, wszystkie te prawa zostały ściągnięte w jeden łatwy skrót, zrozumiwały nawet dla najmniejszej pojętności; tym skrótem jest: nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie”; *Lewiatan*, XV.35, wyd. cyt., s. 241.

³³ T. Hobbes, *O obywatelu*, IV.4, wyd. cyt., s. 260.

³⁴ *Discourse*, s. 226.

³⁵ *Discourse*, s. 227. Clarke dodaje, iż najbardziej oczywiste niedorzeczności tez Hobbesa można ukazać „z największą łatwością”; tamże.

Co przede wszystkim stara się zaatakować Clarke? Jak wcześniej pokazaliśmy, krytyka dotyczy tego, że, po pierwsze, w stanie natury nie istnieje rozróżnienie między dobrem a złem, sprawiedliwością i niesprawiedliwością; po drugie, że nikt nie jest w stanie natury zobowiązany do jakichkolwiek moralnych obowiązków, lecz wszyscy są pogrążeni w zamęcie wojny, i że każdy ma prawo do tego, co jest w stanie osiągnąć dzięki swojej sile i zręczności; po trzecie, że w społeczeństwie obywatelskim to, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe, określa władza mocą praw stanowionych. I dodaje Clarke stwierdzenie, wypowiedziane jak gdyby na marginesie, że stanowisko przeciwne w stosunku do tez Hobbesa niezbitnie wynika z tego, co on sam dowiódł na temat prawdziwej natury ludzkiej, tak iż teraz wystarczy skupić się na kilku zaledwie aspektach, by ukazać błędność („jawne niedorzeczności”) koncepcji Hobbesa. Przytaczając tę opinię, chcemy pokazać, z jakim rodzajem pewności siebie i poczucia wyższości polemizuje Clarke z „ateistą” Hobbesem. Rozpoczyna od twierdzenia Hobbesa, że wszyscy są równi z natury³⁶ i wszyscy pragną tych samych rzeczy, albowiem zakres dóbr nie jest wystarczająco szeroki, by każdy mógł znaleźć część tylko dla siebie, co oznacza, że ludzie skazani są na konkurencję. Zatem, jak stanowisko Hobbesa relacjonuje Clarke, każdy chce w tej konkurencyjnej wojnie wygrać, to jest zdominować pozostałych uczestników gry. Można powiedzieć, że każdy ma naturalne, wynikające z istoty egzystencji, uprawnienie, by uczynić wszystko, co możliwe, by osiągnąć dominację, by osiągnąć przy pomocy siły to, czego się chce: odebrać własność innego lub nawet pozbawić go życia, jeśli to konieczne.

W charakterystycznym stylu Clarke oznajmia, iż niedorzeczność tego poglądu autora *Lewiatana* porównana być może do stwierdzenia, że część jest równa całości, lub że jakieś ciało może być obecne w tysiącu miejsc równocześnie (już wcześniej wskazywaliśmy na skłonność Clarke’a do odwoływania się do elementarnej matematyki, co niektórzy historycy filozofii postrzegają ironicznie jako rodzaj obsesji i wyraz kompleksu wobec Newtona³⁷). Jak Clarke uzasadnia tak poważny zarzut? Otóż twierdzić, że jeden człowiek ma pełne prawo do jakichś konkretnych rzeczy, mówi Clarke, do których równocześnie ma pełne prawo również ktoś inny, to tyle co utrzymywać, że te dwa uprawnienia mogą być wzajemnie sprzeczne, co oznacza, że dopuszcza się, iż coś może być słuszne, a równocześnie utrzymywać, iż jest błędne. I podaje następującą ilustrację. Jeśli każda jednostka ma prawo do zachowania swojego życia, to jest oczywiste, że ja nie mogę mieć prawa, by

³⁶ Clarke odwołuje się do takiego oto fragmentu: „Tak więc wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi. Nierówność zaś, która istnieje teraz, została wprowadzona przez prawo państwowe”; T. Hobbes, *O obywatelu*, I. 3, wyd. cyt., s. 209.

³⁷ Zob. E. Albee, *Clarke’s Ethical Philosophy. II*, „The Philosophical Review”, 5 (1928), s. 407, 409.

odebrać życie drugiemu człowiekowi, chyba że on wcześniej utraci swoje prawo wskutek usiłowania odebrania mnie mojego. Inaczej bowiem miałbym prawo coś uczynić, a równocześnie, z tej racji, iż nie można by było tego zrobić bez pogwałcenia prawa innego, nie miałbym prawa tego uczynić; „co jest największą niedorzecznością”³⁸.

W stanie pierwotnym ludzie są, według Hobbesa, z natury równi, każdy ma bowiem jednakowe prawo do ochrony życia, z czego wynika, mówi Clarke, że także prawo do posiadania równej proporcji dóbr, takiej mianowicie, która jest konieczna do egzystowania. W takim razie jest jak najdalsze od prawdy to, że ktokolwiek posiada prawo do wszystkiego. A jeśli zakłada się wojnę wszystkich ze wszystkimi, przesłanką niewypowiedzianą jest twierdzenie, że istnieje prawo do posiadania więcej niż to konieczne dla ochrony życia; bo przecież ten, kto posiada więcej siły, może zdobyć więcej dóbr, a ostatecznie – przynajmniej teoretycznie – wszystkie. Zgodnie z przesłankami Hobbesa ten, kto chce mieć prawo do wszystkich dóbr, kto zagarnia dla siebie to, co umożliwia mu jego siła, nie zważając na zgodę innych czy dobro wspólne, z konieczności zapoczątkowuje proces niegodziwości i jest inicjatorem dalszych szkód³⁹. Hobbes chcąc uniknąć takiej konsekwencji, wprowadza⁴⁰, jak utrzymuje Clarke, taką oto korektę: w stanie natury każdy ma jednakowe prawo do zachowania życia i czynienia tego, co konieczne dla obrony tego uprawnienia, a ponieważ w stanie natury ludzie są wobec siebie nieufni i podejrzliwi, zatem ostrożność daje podstawę czy uprawnienie do stosowania przemocy w imię zachowania bezpieczeństwa, prawo niszczenia wszystkich innych dla własnego interesu. Ale, według Clarke'a, to „jeszcze wyraźniejsza niedorzeczność”, albowiem człowiek przed ustanowieniem umowy może czynić właściwie wszystko. „Pomijając to, że zgodnie z zasadami pana Hobbesa – pisze Clarke – ludzie przed ustanowieniem umowy mogą równie dobrze wyrządzać sobie jakiekolwiek szkody, tak jak im się podoba, nie powołując się nawet na zasadę samozachowania, to coś śmiesznieszego od tego, że wojna wszystkich ze wszystkimi to najpewniejszy i najprostszy sposób ochrony wszystkich ludzi, można sobie wyobrazić?”⁴¹.

Hobbes stwierdza, że wojna powszechna jest sposobem osiągnięcia skutecznej samoobrony, ponieważ zmusza ona ludzi do zawarcia ugody zabezpieczającej

³⁸ *Discourse*, s. 228.

³⁹ *Discourse*, s. 228.

⁴⁰ Clarke przywołuje tu następujący fragment *De cive*: „Oczywiste jest samo przez się, że działania ludzkie powstają z woli człowieka, akt woli zaś wypływa z nadziei i strachu, tak iż ilekroć wydaje się, że *większe dobro* czy też *mniej zło* powstanie dla działającego z pogwałcenia praw niż z ich przestrzegania, to ludzie rozmyślnie łamią prawo. Nadzieja więc, jaką ma każdy człowiek na bezpieczeństwo i zachowanie swego istnienia, jest w tym, iż będzie mógł własnymi siłami i sposobami wyprzedzić swego bliźniego i zdobyć lepszą pozycję niż bliźni, bądź otwarcie bądź podstępem”; T. Hobbes, *O obywatelu*, V.1, wyd. cyt., s. 272.

⁴¹ *Discourse*, s. 229.

ich samych. Co wobec tego, pyta Clarke, czyni tę ugodę obligatoryjną? I właśnie na ten moment wskazuje Clarke jako na źródło jednej ze słabości rozwiązania Hobbesa. Albowiem na czymś musi się opierać moc zobowiązywania umowy, jeśli ma być ona skutecznym regulatorem życia publicznego po zakończeniu wojny. Zdaniem Clarke'a podstawą umowy może być tylko coś, co poprzedza umowę, co zagwarantuje, że poszczególne ustanowione nakazy będą przestrzegane; to może być tylko prawo natury, uprzednie wobec umowy. Wobec tego kwestia obligatoryjności umowy sprawia, że Hobbes powinien powrócić do zasad prawa natury; jednak przeczyłoby to zbyt otwarcie temu, co mówi o pierwotnym stanie wzajemnej agresji i nieufności, toteż Hobbes pisze o tym w sposób zawołany, sugerując, że kwestia „dotrzymywania paktów” wymaga odwołania się do prawa natury. W tym miejscu *De cive*, na które powołuje się Clarke, Hobbes pisze, że dotrzymywanie umów jest drugim pochodnym prawem natury. Prawo to wskazuje, że dla zachowania pokoju niezbędne jest przenoszenie pewnych uprawnień własnych na innych ludzi, co stanowi istotę paktu. „Pakt zaś prowadzi do utwierdzenia pokoju o tyle, o ile to, co zobowiązujemy się uczynić albo zaniechać, rzeczywiście czynimy albo zaniechamy; i próżne byłyby pakt, gdyby się ich nie dotrzymywało. Ponieważ zaś *dotrzymywać paktów*, czyli *dochowywać wiary*, to rzecz konieczna do zdobycia pokoju, przeto wedle punktu 2 rozdziału II jest to wskazaniem *prawa natury*”⁴². Clarke wyprowadza stąd wniosek, że ostatecznie jest w wypowiedzi Hobbesa zawarte konieczne odwołanie do tak pojętego prawa natury, które nie jest tworem człowieka, rozum bowiem tylko odczytuje to, co wcześniej zostało zapisane w samej naturze rzeczywistości: że dotrzymywanie umów to rzecz słuszna i dlatego prowadząca do pozytywnych skutków. Wobec tego właściwie dzięki czemu, pyta Clarke, umowa jest w stanie wiązać jednostki ludzkie w społeczność cywilną?

Według Clarke'a tylko prawo natury jest zasadniczym źródłem obligatoryjności wszelkich prawnych regulacji międzyludzkich, w jakimkolwiek stanie społecznym⁴³. Prawo to jest wcześniejsze zarówno w sensie czasowym (wynika to wszak z koncepcji boskiej stwórczości, to jest z porządku stwarzania), jak i logicznym: prawne ustanowienie musi odwoływać się do jakichś kategorii różnicujących

⁴² T. Hobbes, *O obywatelu*, III.1, wyd. cyt., s. 234–235. To odwołanie się do II.2 obejmuje słowa: „Pierwszym i fundamentalnym prawem natury jest, iż należy szukać pokoju, gdzie on jest możliwy; gdzie zaś jest niemożliwy, tam należy szukać pomocy w wojnie. Pokazujemy bowiem w ostatnim artykule poprzedniego rozdziału, że to wskazanie jest podyktowane przez zdrowy rozum. Że zaś wskazania zdrowego rozumu są prawami naturalnymi, to zostało zdefiniowane dopiero co powyżej. To prawo zaś jest pierwszym prawem dlatego, że inne wywodzą się z niego i wskazują drogi do zdobycia pokoju, bądź też środków obronnych”, tamże, s. 219–220.

⁴³ Clarke nie kwestionuje tego, że przymus, siła polityczna stojąca za jakimś prawnym ustawodawstwem może być źródłem części zakresu obligatoryjności; sądzi jednak, że taka regulacja jest nieskuteczna, jeśli nie jest oparta na niepisanych regułach naturalnych; tam natomiast, gdzie prawo jest skuteczne, odwołuje się ono do regulacji naturalnych, wyraźnie bądź niewyraźnie.

dobro i zło, słuszność i niesłuszność, a to oznacza konieczność odwołania się do prawa natury jako zbioru fundamentalnych kategorii. Na przykład, prawo natury zobowiązuje ludzi do wierności wzajemnej, co nie zmienia się, rzecz jasna, po zawarciu umowy, która tę „wierność z natury” przyobleka w pisaną literę prawa i wyposaża w sankcję, co regułę tę jedynie wzmacnia. Z wiernością (jako składnikiem prawa natury) wiąże się głębsza implikacja oddziaływania mechanizmu prawnonaturalnego; to znaczy, przed zawarciem jakichkolwiek umów człowiek odczuwa w sobie potrzebę życia w zgodzie z innymi, tylko w ten sposób bowiem – co jednostka ludzka uświadamia sobie zawsze (a dotyczy to wszelkich stadiów historyczno-społecznych) – osiągnąć można zadowolenie z losu oraz wyzwolić w sobie wolę czynienia dobra, postrzeganych jako najpewniejsze środki prowadzące do samozachowania każdego i szczęścia wszystkich.

Na tym polega zresztą jedna z zasadniczych różnic między ujęciem Hobbesa a koncepcją Clarke'a. Jak wspomnieliśmy, Clarke należy do nurtu tradycjonalistycznego, którego reprezentanci pochłonięci byli pojęciem dobra publicznego, jednostkę ludzką rozumieli natomiast jako istotę z natury społeczną. Filozofia polityczna Hobbesa odrzuca zaś założenie, że człowiek jest zwierzęciem politycznym czy społecznym z natury. Jak pisze Leo Strauss: „Odrzucając to założenie, Hobbes nawiązuje do tradycji epikurejskiej. Przyjmuje pogląd, że człowiek jest z natury, czyli pierwotnie, zwierzęciem apolitycznym i nawet aspołecznym, ponadto przyjmuje, że dobro jest identyczne z tym, co przyjemne”⁴⁴. Tak więc dystans Clarke'a jest całkowicie uzasadniony jego własnymi założeniami.

Według Samuela Clarke'a ludzie zawierając umowy, godzą się na pewne ograniczenia, na narzucanie sobie tego, co wypływa z poczucia obowiązku. Skąd jednak wypływa obowiązek? To znaczy: dlaczego człowiek odnajduje w sobie odczucie powinności? To prawda, że poczucie obowiązku nie byłoby dostatecznie silne, by się odzwierciedlić w praktycznym działaniu, na dodatek w wymiarze powszechnym, dlatego ustanawianie praw jest jak najbardziej celowe. Jednakże prawa (umowa) muszą być uznane tylko za coś dodatkowego, co wzmacnia poczucie bezpieczeństwa, a nie je warunkuje. Stosowany przez prawo przymus wcale nie zmienia istoty zagadnienia zobowiązań; zobowiązanie stosowane w prawie pozostaje takim samym co do istoty zobowiązaniem, jak uprzednio w prawie natury; a to pokazuje, że stan całkowitego bezprawia nie jest żadną miarą stanem naturalnym czy stanem odpowiadającym najgłębszej warstwie kondycji ludzkiej. Zdaniem Clarke'a jest dokładnie odwrotnie: „Jednakże przymus nie wywołuje żadnej zmiany w samym zobowiązaniu, a ukazuje jedynie, że ten stan całkowitego bezprawia, który Pan Hobbes nazywa stanem natury, nie jest w żadnej mierze naturalny

⁴⁴ L. Strauss, dz. cyt., s. 157.

ani w jakimkolwiek sensie nie odpowiada istocie człowieka i jego zdolnościom; lecz wprost przeciwnie, jest stanem wyjątkowej nienaturalności oraz zepsucia nie do zniesienia”⁴⁵.

Clarke próbuje pokazać, że Hobbes koncentruje się tylko na pewnych wybranych aspektach prawa natury, koniecznych, jak zakłada się w *Lewiatanie* i *De cive*, do uzasadnienia niektórych elementów własnej koncepcji, przypisując im właśnie moc obligatoryjności, odrzuca zaś inne, które posiadają nie mniejszą siłę obligowania, a bez których te pierwsze nie mogą być gruntownie wyjaśnione i obronione. Clarke ma na myśli zbyt wielką rolę przymusu i siły. W doktrynie Hobbesa zakłada się, powiada Clarke, że w stanie natury wola każdej jednostki jest jej własnym prawem, z czego wynika, że nic, co człowiek czyni, nie jest niesprawiedliwe, że cokolwiek czyni ktoś komuś innemu, nie jest to ani krzywdą, ani niesprawiedliwością, ponieważ nie istnieje jeszcze rozróżnienie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości⁴⁶. Clarke odwołuje się tu do takiego oto fragmentu *Lewiatana*: „Ta wojna każdego człowieka z każdym innym ten ma jeszcze skutek, że nic tutaj nie może być niesprawiedliwe. Pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają tu miejsca. Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości. Siła i podstęp są w wojnie dwiema kardynalnymi cnotami. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie są w ogóle władzami ani ciała, ani umysłu. Gdyby nimi były, to mogłyby być w człowieku, który by był sam na świecie, podobnie jak mogą być w nim wtedy zmysły i uczucia. Są to cechy, które przysługują ludziom w społeczeństwie, nie zaś w samotności”⁴⁷.

Refutacja Clarke’a koncentruje się wokół kwestii niespójności twierdzeń adwersarza. Zgodnie z założeniami Hobbesa, ludzie zmęczeni nieustanną agresją dochodzą do przekonania, że należy szukać pokoju i odrzucić rzekomo naturalny stan wojny tak szybko, jak to możliwe. Ale dlaczego w ogóle dochodzą do takiego przekonania? Na jakiej podstawie oczekują, że stan inny niż powszechna wojna będzie lepszy? I że inny stan jest w ogóle możliwy? I co to znaczy lepszy? Czy to znaczy, że stan terażniejszy jest gorszy? To znaczy zły? Jeśli w stanie natury nie istnieje rozróżnienie na dobro i zło, to ludzie nie powinni tak myśleć, nie mają bowiem do tego żadnych podstaw. Gdybyśmy słowa „lepszy” i „gorszy” zastąpili słowami „wygodniejszy” i „mniej pomyślny”, to i tak nie zmieniłoby to istoty

⁴⁵ *Discourse*, s. 229.

⁴⁶ Clarke sarkastycznie dodaje w tym miejscu następującą uwagę: „Sądzę, że można rozsądnie przypuszczać, że gdyby Pan Hobbes żył w takim stanie natury i gdyby przytrafiło mu się należeć do grona tych, którzy cierpią, zapewne w takim przypadku byłby innego zdania”; *Discourse*, s. 230.

⁴⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, XIII, 13, wyd. cyt., s. 209–210.

problemu, ponieważ ich znaczenia sprowadzają się ostatecznie do znaczenia słów czy pojęć „dobry” i „zły”⁴⁸. Zatem ludzie będący w stanie wojny i myślący równocześnie o pokoju to, zgodnie z logicznymi konsekwencjami założeń Hobbesa, sprzeczność. Inaczej mówiąc, nie można myśleć o „dobrym” stanie pokoju i postrzegać zarazem stanu wojny jako „złego”, skoro zakłada się, że w takim stadium współżycia międzyludzkiego pojęcia dobra i zła nie występują jeszcze.

Z drugiej strony, szukając warunków pokoju, aby zakończyć wojnę, ludzie powinni byli dojść do przekonania, że na tej samej podstawie, na której szukają pokoju, powinni byli żyć od początku zgodnie z powszechnym dobrem, w ogóle unikając stanu wojny⁴⁹. Jeśli bowiem ludzie byli zmuszeni przez interes własny oraz namiętności (raczej nie może być tu użyte słowo „zobowiązani”, ponieważ „zobowiązanie” zakłada istnienie „zasad”, których w tym stanie nie ma) do rozpoczęcia wojny wszystkich ze wszystkimi, to powinni być także na tej samej podstawie zmuszeni do pokoju. Dlaczego, pyta Clarke, ludzie nie doszli do takiego przekonania, choć jest ono nie mniej zasadne niż to, które każe dla obrony siebie w innych widzieć śmiertelne zagrożenie? Hobbes musi z konieczności przyznać, pisze Clarke, że ludzie żyliby w pokoju, gdyby do wojny nie zmusiła ich zasada samozachowania. To jednak nie może być prawdą w przypadku pierwszego agresora, czyli w odniesieniu do rozpoczęcia wojny, albowiem agresor (agresorzy) narusza uprzedni stan rzeczy, który nie był wojną, skoro agresor dopiero ją rozpoczyna; a zatem jego działanie wskazuje, że instynkt samozachowawczy nie prowadzi z konieczności do walki, albowiem ci, którzy poddani zostają fizycznej presji agresora, nie parli do wojny, choć również kierowali się zasadą obrony siebie przed rozpoczęciem wojny; z drugiej zaś strony agresor nie rozpoczyna żadnej wojny, nie może bowiem wyrządzać swoim działaniem krzywdy i niesprawiedliwości nikomu, skoro wola każdej jednostki jest jej uprawnieniem; a jak pisze sam Hobbes, cytowany tu przez Clarke'a: „Stąd wynika, że można uczynić bezprawie tylko temu, z kim zawarło się pakt, czy też komu się coś darowało albo coś przyrzekło w pakcie”⁵⁰. W ten sposób Hobbes zaprzecza sam sobie⁵¹. Clarke dotyka tu kwestii, której Hobbes w istocie nie porusza – historyczności stanu natury i stanu cywilnego. U Hobbesa te stany to możliwości form współżycia, które mogą się realizować ze względu na zachowania jednostek, a nie formy historyczne; ujęcie Hobbesa stara się osiągnąć poziom pozahistoryczny i metasocjologiczny, w jego próbie ukazania, do czego może prowadzić brak silnego państwa. Skądinąd, gdyby Clarke chciał

⁴⁸ Według Clarke'a sens pojęć „dobry”, „zły” są elementarne w tym znaczeniu, iż to one warunkują wszelkie terminy hedonistyczne czy utilitarne.

⁴⁹ *Discourse*, s. 231.

⁵⁰ Hobbes, *O obywatelu*, III.4, wyd. cyt., s. 236–237.

⁵¹ *Discourse*, s. 231.

pójść dalej w swojej analizie (czego jednak nie robi), mógłby dojść do wniosku, że rozciągnięcie wojny i konfliktów na okres początków ludzkości koliduje nie tylko z popularnym mitem doskonałego początku, ale przede wszystkim z biblijną wizją Raju.

* * *

Z tego, co zobaczyliśmy w tej dyspacie, daleko wykraczającej poza ramy akademickiej wymiany zdań, dotyczącej bowiem spraw doniosłych publicznie, można wydobyć zasadnicze stanowisko Clarke'a, całkowicie odmienne od poglądów autora *Lewiatana*. Bóg stwarzając człowieka, obdarzył go taką naturą, która nieustannie wymaga wzajemnej współpracy i pomocy; zatem człowiek nie jest zdolny do życia bez społecznego otoczenia oraz wzajemnej przyjaźni (*mutual frindship*); nie bez powodu otrzymali ludzie od Boga umiejętność myślenia i mowy oraz inne zdolności; one w oczywisty sposób ukazują swoje naturalne przeznaczenie: mają po prostu ułatwiać ludziom współpracę i przyczyniać się w ramach wspólnotowego wysiłku do rozszerzania zakresu dobrobytu i szczęścia. I tylko taka interpretacja, mówi Clarke, jest zgodna z prawdziwą naturą i wolą Boga. Czym wobec tego jest przemoc i skąd wyrasta widoczna w świecie pokusa dominacji? Otóż, powiada Clarke, przemoc, dominacja, oszustwo, jakkolwiek rozpowszechnione, nie są jednak zjawiskiem dominującym, ale zawsze i wszędzie stanowią przeciwieństwo skutków właściwie stosowanego rozumu. Przeciwnie są zresztą nie tylko nakazom rozumu, ale również woli Boga, który zawsze pragnie pomyślności swoich stworzeń, nie chcąc, „co oczywiste”⁵², zepsucia i zniszczenia. Jednakże dając człowiekowi wolność, czyli zdolność swobodnego korzystania z daru nieskrępowanej woli, Bóg dopuścił i taką możliwość, iż skutkami ludzkich postanowień będzie waśń, przemoc i chęć podporządkowania sobie innych. Zatem Bóg z konieczności dał przyzwolenie i na taką stronę ludzkich wyborów i działań, o której pisze Hobbes, która wszakże jest zaledwie niewielkim fragmentem pełnej natury człowieka.

⁵² *Discourse*, s. 249.

SŁAWOMIR RAUBE

**STATE AND LAW OF NATURE
SAMUEL CLARK'S CRITICISM OF THOMAS HOBBS**

(Summary)

Several years after Hobbes' death his spirit was incessantly present in British philosophy. It aroused such a bitter controversy, that every philosopher or theologian who considered himself a Christian theist felt an irresistible obligation to dispute with Hobbes and to discredit his philosophy. The article presents the criticism of the thought of "Leviathan's" author made by Samuel Clark, one of England's leading apologetic thinkers of the turn of the 17th and 18th century. Clark's criticism starts from a position of traditionally understood law of nature as God's creation. The main target of the attack is Hobbes' state of nature, interpreted by Clark as inconsistent with the deepest layer of human condition. Also, a vital element of Clark's objection is Hobbes' conception of God.

Key words: **Samuel Clarke, Thomas Hobbes, law of nature.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Sławomir Raube
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-240 Białystok

AGNIESZKA JASTRZĘBSKA

KATEGORIA CIERPIENIA W PROZIE EDWARDA STACHURY

O Stachurze napisano już wiele. Jeden z głównych problemów interpretacyjnych polega na tym, że na tego pisarza patrzy się nie tylko poprzez pryzmat jego twórczości, ale również poprzez pryzmat jego życia, przy czym niejednokrotnie daje się zauważyć zdominowanie interpretacji przez kontekst biograficzny. „Życiopisanie” – termin ukuty przez Henryka Berezę, chyba już się utarł¹. Autor *Calej jaskrawości* zdawał się zabiegać o wrażenie autentyczności swojego pisarstwa, które zostało zresztą ugruntowane po samobójczej śmierci pisarza, wyraźnie potwierdzającej – zdaniem wielu czytelników – fakt ścisłego związku jego życia z twórczością². W tym również leży, jak się zdaje, tajemnica popularności Stachury oraz legenda, jaka powstała już za jego życia.

Edward Stachura urodził się 18 sierpnia 1937 roku w Charvieu we Francji. 24 lipca 1979 roku, udręczony, nękany nie tylko przez ból fizyczny, ale i – przede wszystkim – psychiczny, popełnia samobójstwo³. Wstrząsającym dokumentem zmagania się pisarza z chorobą i cierpieniem jest dziennik zatytułowany przez potomnych *Pogodzić się ze światem*. Stachura próbuje tam dokonać swego rodzaju autodiagnozy, zastanawia się, czy popełnił błąd i jeśli tak, to w którym

¹ Zob. H. Bereza, *Życiopisanie*, w: E. Stachura, *Poezja i proza*, t. 5, *Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*, red. tomu K. Rutkowski, Warszawa 1987, s. 445–465.

² Zob. W. Szyngwelski, *Wstęp*, w: tenże, *Sobowtór w labiryncie. Proza artystyczna Edwarda Stachury*, Warszawa 2003, s. 75.

³ Zob. M. Buchowski, *Edward Stachura. Biografia i legenda*, Opole 1992, s. 183–196.

miejscu. Trudno jest mu pogodzić się z własną klęską i... ze światem. W dzienniku opowiada o swoim cierpieniu i próbuje je sobie wytłumaczyć. Jednak w całej jego twórczości prozatorskiej przewija się motyw cierpienia – oś problemową tej prozy stanowią opisy kondycji psychicznej poszczególnych postaci, których życie to pasmo cierpień często bardzo subtelного rodzaju – pasmo silnie determinujące ich ukształtowanie psychiczne. Opisy cierpień pojawiające się w prozie Edwarda Stachury w istocie są jednak tylko nieco zakamuflowanymi opisami jego własnych cierpień⁴, a rozważania pisarza skoncentrowane były na konieczności uporania się przede wszystkim ze swoim bólem⁵. Ta twórczość sprawia wrażenie autoanalizy mającej piszącemu pozwolić na wyrwanie się z kręgu cierpienia. Owa autoanaliza ma właściwości terapeutyczne; albo tak się zdawało Stachurze – jego utwory prozatorskie sprawiają bowiem wrażenie prób podejmowanych w celu autoterapii⁶.

Problem cierpienia w prozie Stachury zarysowuje się grubą i wyraźną kreską, najwyraźniejsza linia przebiega jednak przez obszar przynależny cierpieniu psychicznemu. Linie te łączą się ze sobą, krzyżują i nieustannie przecinają, stanowią bowiem pewną całość, której funkcjonowanie oparte jest na zasadzie współzależności. Kiedy cierpi dusza, cierpi ciało i na odwrót – gdy pojawia się ból fizyczny, obniżeniu ulega nastrój; doznawane cierpienie może w diametralny sposób zmienić optykę patrzenia na świat. Czasem można wręcz odnieść wrażenie, iż zamyka się to w następującej formule: cierpię, ponieważ świat jest zły albo: świat jest zły, ponieważ cierpię. Tragedia, wedle Stachury, rozgrywa się jednak przede wszystkim we własnym wnętrzu: to, co najważniejsze, dzieje się wewnątrz, nigdy odwrotnie. W jego prozie to właśnie wnętrze jest pretekstem do opisywania tego, co dzieje się na zewnątrz. Autor *Calej jaskrawości*, podobnie jak wykreowane przez niego postaci, był człowiekiem raczej introwertywnym, skupionym przede wszystkim na tym, co tkwi w jego wnętrzu, zwróconym bardziej ku sobie niż ku innym⁷. Nie był odwrócony od ludzi, lecz jego zainteresowania wyraźnie oscylowały wokół własnego „ja” – „ja”, które w rzeczywistości jest też głównym bohaterem

⁴ Wpisywanie przez Stachurę w świat przedstawiony swojej prozy własnych cierpień traktowane jest jako wyraz szczerości i wierności własnemu doświadczeniu. Zob. M. Wójcik, *Człowiek-nikt. Prozatorska twórczość Edwarda Stachury w kontekście buddyzmu zen*, Kielce 1998, s. 14.

⁵ Zob. J. Brach-Czaina, *Jednostka a możliwość innej postaci istnienia. „Inny stan” Stachury*, w: *taż, Etyk nowej sztuki*, Warszawa 1984, s. 105.

⁶ Wójcik dopatruje się raczej terapeutycznych i samopoznawczych niż estetycznych funkcji twórczości autora *Calej jaskrawości*. Zob. M. Wójcik, dz. cyt., s. 69, 170.

⁷ Stąd, zdaniem K. Karaska, wzięła się tragedia Stachury. Prawdziwa walka pisarza toczyła się w wymiarze życia wewnętrznego. Zob. K. Karasek, *Próba nowego dekalogu*, w: *tenże, Poezja i jej sobowtór*, Warszawa 1986, s. 81–82.

tej twórczości. Nieprzypadkowo wszystkie jego opowiadania i powieści napisane zostały w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Jedność fikcji literackiej i realnego życia rzadko kiedy przybiera tak pełną postać, jak to się dzieje w pisarstwie Stachury⁸. Autor, doświadczony bólu egzystencjalnego, mógł go sugestywnie opisać. W utworze *Fabula rasa* człowiek-nikt wyraźnie zaznacza, że cierpienia opisywane przez Stachurę w jego książkach są w rzeczywistości wstrząsającym dokumentem własnych cierpień pisarza.

W końcu pisarz zbuntował się przeciwko panowaniu „ja”, wierząc, że uwolnienie się spod jego tyranii jest możliwe. Ów bunt zaowocował stworzeniem człowieka-nikt. Stachura zdawał się apoteozować człowieka-nikt, którym stał się – jak twierdził – na jakiś czas, by później przeistoczyć się w człowieka-Ja, którym był przez całe życie. Człowiek-nikt, jakiego znamy z utworu *Fabula rasa*, jest jednak konstrukcją, która od początku zawierała w sobie pewien błąd. Koncepcja ta jest – wedle Heleny Zaworskiej – utopią filozoficzną i może zaistnieć jedynie w słowie. Poza słowami zaś nie istnieje, zakłada ona bowiem ideę czystego człowieczeństwa, człowieczeństwa w ogóle – bez podziału na to, co do „ja” przynależy oraz to, co od tego „ja” jest odrębne⁹. Postulat nagiej obserwacji, tak mocno zaakcentowany w utworach *Fabula rasa* i w *Oto*, jest postulatem prześiąkniętym idealizmem, trudnym do zrealizowania dla większości śmiertelników. Stachura upierał się jednak zarówno przy tym, że jego koncepcja jest nie tylko możliwa do zrealizowania, jak i przy tym, iż została już zrealizowana – to właśnie w jego osobie ucieleśnienie znalazł człowiek-nikt. Widocznie jednak rozwiązanie polegające na zanegowaniu własnego „ja” nie było właściwe¹⁰. Trudno Stachurze uwierzyć w to, że próby wprowadzenia w życie tego rozwiązania doprowadziły do obłędu, jednak pojawia się wiele sygnałów, które zdają się na to wskazywać. Okazuje się, że cierpi bardziej, niż jest w stanie znieść, dlatego trwanie przy życiu zdaje mu się paradoksalne. Jednak istnienie wolnego człowieka jest akceptacją ryzyka bycia kaleczonym przez życie, a wszelkie próby uniknięcia go stanowią błędne koło, gdyż ucieczka od cierpienia jest w rzeczywistości biegiem ku niemu. To ślepy zaułek, ponieważ „Istnieją rzeczy, które *nie* pojawią się właśnie wtedy, kiedy czyni się je świadomym celem woli i działania, oraz rzeczy, które tym pewniej przychodzą, im bardziej *chce się* ich uniknąć. Do takiego ro-

⁸ Na jedność fikcji literackiej i realnego życia, jaka miała miejsce w przypadku Stachury zwraca uwagę wielu badaczy i interpretatorów jego twórczości. Zob. H. Bereza, dz. cyt.; M. Wydmuch, *Być swoim Ja*, „Kobieta i Życie” 1981, nr 35.

⁹ Zob. H. Zaworska, *Katastrofa świadomości*, „Twórczość” 1980, nr 1, s. 111.

¹⁰ A. Falkiewicz próbuje dowiedzieć, iż przyczyną upadku, czy raczej „opadnięcia” Stachury jest to, że trzymał się kurczowo pisania, zamiast rozpocząć trening duchowy. Tymczasem samo pisarstwo nie mogło zagwarantować utrzymania się na wyżynie. Zob. A. Falkiewicz, *Nie-Ja Edwarda Stachury*, Wrocław 1995, s. 35–36.

dzażu [rzeczy] należy szczęście i cierpienie. Szczęście umyka przed swoim myśliwym coraz dalej. Cierpienie przybliża się do uciekiniera [tym bardziej], im szybciej on ucieka”¹¹.

Stachura w dzienniku pisanym podczas ostatnich dni mówi o swoim życiu w kategoriach obłądu. Zastanawia się, czy gdyby wcześniej wiedział o chorobie, zapobiegłby swojemu nieszczęściu. Nagle okazuje się, że to, co dotąd przyjmował jako coś wpisanego w jego naturę, jest stanem chorobowym, który poddaje się leczeniu. Wobec tego wszystko, co wydawało się do tej pory pewne, nabiera znamion niepewności i trzeba to poddać weryfikacji. Trudno jest pogodzić się pisarzowi z tym, że obłąd sądzony był mu od początku – przecież tyłu przed nim obierało podobną ścieżkę, a jednak nie dotknął ich obłąd. Stachura ujmuje swoje nieszczęście w kategoriach ślepego trafu – jego zdaniem to przypadek sprawił, że padło właśnie na niego. Jednak życie pisarza zdawało się niemal od początku zmierzać ku zagładzie. Ku katastrofie świadomości: „Stachurze nie starczało jego biednego, udrezonego życia na ten nadmiar pomysłów, uczuć, pragnień i tęsknot, które się w nim kłębiły”¹².

Uświadomienie sobie, iż nagle życie straciło smak, a wraz ze smakiem sens, dla kogoś, kto – jak Stachura – potrafił cieszyć się z nawet najbardziej błahego przejawu życia, staje się przeżyciem niemal traumatycznym. Nagle pojawia się bezsmak, który przecież nie dotykał go wcześniej. Podobnie było z wykreowanymi postaciami, Stachura tworzył bowiem bohaterów smakujących każdy przejaw życia, pragnących przeżyć każdą chwilę w sposób możliwie pełny i wyeksploatować swoje życie do granic¹³. Mając świadomość skończoności istnienia, próbują każdą chwilę przeżywać tak, jakby była to chwila ostatnia. Ów modus egzystencji okupują oni nieustannym napięciem, a także wyostroszą wrażliwością na każdy przejaw istnienia. Dzięki temu czują nie tylko więcej, ale i wyraziściej – wszystko w wymiarze przekraczającym standardowy odbiór rzeczywistości¹⁴. To dla nich błogosławieństwo, ale równocześnie przekleństwo.

¹¹ M. Scheler, *O sensie cierpienia*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 48.

¹² H. Zaworska, dz. cyt., s. 111.

¹³ Na konsekwencje takiego stylu życia i odbioru rzeczywistości wskazuje między innymi L. Bugajski. Przeżywanie każdej sekundy życia w sposób jednakowo intensywny doprowadza bohaterów tej prozy do zwielokrotnionego odczuwania własnych cierpień. Zob. L. Bugajski, *Się jest. Mimo wszystko*, „Twórczość” 1979, nr 3, s. 117.

¹⁴ To silne odczuwanie życia, zdaniem Z. Trziszki, prowadzi w przypadku Stachury do mistyki. Stany mistyczne są zatem ucieczką przed zbyt mocnym odczuwaniem zjawisk, szukaniem schronienia przed światem, który stanowi zbyt duży ciężar dla jednostki. Mistycyzm Stachury Trziszka określa mianem monistycznego, w mistycyzmie monistycznym bowiem mistyk staje się bóstwem, a tak się dzieje, zdaniem badacza, u Stachury. Strukturę człowieka-nikt rozumie bowiem jako bóstwo właśnie. Zob. Z. Trziszka, *Bóg Stachury*, „Miesięcznik Literacki” 1983, nr 11–12, s. 58–60.

Bohater tej prozy odbiera świat w sposób odznaczający się dużym natężeniem emocjonalności. W konsekwencji nie ma dla niego już niczego bez bólu. Również wyostrzona świadomość jest bólem widzenia wszystkiego w sposób wszechobejmujący, a to oznacza konieczność znoszenia widoku dziejącego się wokół zła. Dla kogoś, kto realizuje taki styl życia, który uwzględnia i stawia na pierwszym miejscu przeżywanie, ciężar bytowania jest o wiele większy. Ci, którzy napinają cięciwę życia aż do granic możliwości, igrają ze śmiercią. Cięciwa musi kiedyś pęknąć. Podobnie rzecz się miała u samego Stachury, ponieważ jego życie „wypełnione do granic, zyskuje na jakości – szybko jednak wyczerpuje się”¹⁵. Pisarz, przeżywszy czterdzieści dwa lata, przeżył tyle, ile niejeden człowiek nie zdoła przeżyć przez całe swoje życie. Dlatego jego życie tak szybko się wyczerpało. Wydaje się, że śmierć Stachury stanowiła jakby logiczną konsekwencję jego życia. Trudno jest jednoznacznie orzec, co go skłoniło do podjęcia ostatecznej decyzji. Pewne jest jednak, że to najdokuczliwsze cierpienie powstaje na dnie duszy. To właśnie o chorobie duszy pisze Stachura w swoich tekstach. To na nią zapadają jego bohaterowie. Każda z postaci wykreowanych przez pisarza doświadcza cierpienia egzystencjalnego. Co więcej, wszyscy bohaterowie tej prozy wydają się niezwykle podobni w swym cierpieniu, a źródła cierpienia i lęków są u nich analogiczne.

Choroba duszy to czasem bardzo subtelne, nierzadko tylko w niewielkim stopniu uświadamiane poczucie wewnętrznej niewygody, czy też pęknięcia, które trudno zlokalizować. To odczuwana całym sobą niepełność, brak czegoś, to dostrzeganie wszystkiego wokół – w tym również tych aspektów rzeczywistości, które wywołują ostry wewnętrzny sprzeciw. W świecie, który – wedle autora *Calej jaskrawości* – został opanowany przez nienormalność, najnormalniejszą rzeczą jest zachorować na chorobę duszy. Całe życie pisarza naznaczone było ową chorobą. W dzienniku jednak opisuje on to cierpienie, jakie stało się jego udziałem pod koniec życia. W wyniku zdiagnozowanego przez psychiatrów zespołu urojeniowo-omamowego, Stachura doświadczył stanu, który opisuje jako niezwykle bolesne rozszczepienie jaźni. Przerażony własnym oblędem ucieka się do tego, co wydaje się proste i pewne. Jedną z takich ostoi pewności jest jego matka¹⁶. Pojednanie ze światem i znalezienie sobie w nim miejsca dla kogoś, kto przeżył tak straszne doświadczenia, jest jednak czymś niezwykle trudnym. Ze światem, w którym zawsze czuł się obcy – obcy, ponieważ tak różniący się od większości ludzi, których znał, posiadających umiejętność, której on nigdy nie nabył. To umiejętność bra-

¹⁵ P. Jezierski, *Bohater literacki jako ekspresja osobowości Edwarda Stachury*, „Świat Psychoanalizy” 1995, nr 2, s. 188.

¹⁶ Zob. T. M. Kozłowski, *Niezgoda na własne ja*, „Tygodnik Demokratyczny” 1987, nr 25, s. 16.

nia życia po prostu oraz umiejętność odnalezienia spokoju poprzez wiarę. Stachura jest zbyt silny, by szukać oparcia w wierze, i jednocześnie zbyt słaby, by absolutnie wszystko sprawdzać samym sobą. Konsekwencją pozbawienia wiary w Boga jest konieczność samodzielnego rozwiązania problemów ostatecznych i odnosi się to zarówno do samego Stachury, jak i do postaci, które wykreował w swojej twórczości¹⁷.

Pod koniec życia pisarz próbuje przystosować się do życia takiego, jakie jest udziałem większości ludzi – ludzi zakorzenionych w życiu, mogących żyć sprawami tego świata i zaaklimatyzować się w nim. Ludzi, w których nie ma miejsca na zwątpienie, przyjmujących rzeczy tak, jak im się jawią. Stachura nie chce przyjąć niczego za oczywiste, choć wie, iż z pewnymi z góry wziętymi założeniami dużo łatwiej się żyje. Nie potrafi bez wewnętrznego sprzeciwu przyjąć tradycyjnego, kulturowo uwarunkowanego, opartego na określonym wierzeniu, sposobu radzenia sobie ze sprawami ostatecznymi, z lękiem przed śmiercią oraz świadomością skończonością ludzkiego istnienia. Te sposoby są wynikiem pewnego społecznego zaprogramowania, na które Stachura nie chce i nie potrafi się zgodzić¹⁸. Pragnie weryfikować wszystko sam, nie poddać się głosowi, który radzi kroczyć ścieżką udeptaną przez większość – ścieżką pewną, bezpieczną i prostą. Jest ze sobą sam na sam i sam postanawia radzić sobie z brakiem oparcia w transcendencji, mimo iż ów brak oparcia rodzi pustkę i lęk. Zastanawia się, w jakim miejscu popełnił błąd: czy wysunął się ze swoim „ja” przed Boga, zmieniając tym samym ustaloną od wieków kolejność i dlatego stał się tak osamotniony? Z jednej strony świadomie odsuwa się od wszelkich doktryn, z drugiej – podświadomie dąży do odnalezienia Boga. Stachura w swoim dzienniku zwierza się, że w rzeczywistości wszystkie jego utwory były modlitwami do Niego.

Autor *Calej jaskrawości*, nie mając oparcia w tych doktrynach, musi sam konstruować swój sposób radzenia sobie z tym wszystkim, co inni powierzają Bogu. Proces tworzenia własnego światopoglądu całkowicie od zera jest procesem długotrwałym, a zdanie się na samego siebie w tym poszukiwaniu oznacza skazanie na osamotnienie oraz brak poczucia bezpieczeństwa. Pisarstwo Stachury jest przykładem, a zarazem namacalnym przejawem owej postawy. Zawiera się w nim wszystko to, co najbardziej istotne z punktu widzenia jednostki zdeterminowanej do odkrycia sensu istnienia i wyzwalającej w sobie ogromne pokłady energii po to, by ów sens się objawił. Poszukiwania sensu odbywają się na drodze własnego,

¹⁷ Por. M. Wójcik, dz. cyt., s. 92.

¹⁸ O poszukiwaniu Absolutu przez Stachurę na własną rękę pisze też Z. Trziszka. Badacz twierdzi, że gdyby autor *Calej jaskrawości* nie byłby w stanie wypowiedzieć się w znanych i rytualizowanych formach nawet, gdyby trwał w kręgu tradycyjnych religijności. Zob. Z. Trziszka, dz. cyt., s. 58–59.

bezpośredniego doświadczenia, dzięki czemu może nastąpić zrozumienie siebie, świata i własnego miejsca w tym świecie. Zetknięcie z rzeczywistością owocuje w przypadku Stachury refleksją filozoficzną, która znajduje wyraz w jego twórczości¹⁹. Bohaterowie tej prozy, podobnie jak jej autor, wkładają wiele wysiłku i energii w poszukiwanie sensu, głęboko wierząc, że odnalezienie odpowiedzi na kilka najważniejszych pytań zagwarantuje im spokój. Tak jednak nie jest – okazuje się bowiem, że na miejscu dawnych pytań pojawiają się nowe. Stachurowy bohater porywa się jednak na rozwiązanie nierozwiązalnego. Swoiste duchowe uformowanie, które go charakteryzuje – bo w rzeczywistości jest to ciągle jeden bohater, zmienia się tylko pejzaż oraz czas akcji – stanowi główny składnik jego tożsamości. Jest to człowiek silnie odczuwający i podkreślający własną wyjątkowość. Czuje się odmiennym i ta odmienność stanowi jeden z głównych składników jego tożsamości. „Inni” – miano, jakiego używa na określenie ludzi, podkreśla tę odmienność i dzielącą go od nich przepaść²⁰. Z drugiej jednak strony to przekonanie o własnej wyjątkowości rodzi poczucie głębokiego osamotnienia – osamotnienia, w którym nie ma miejsca na poczucie pokrewieństwa z innymi ludźmi. Jeśli każdy jest tylko całością samą w sobie, niemającą z innymi nic wspólnego, pełne porozumienie nie może się urzeczywistnić – będzie to zawsze tylko jego namiastka, która nie może wystarczyć dla kogoś, kto odczuwa silny głód autentycznych, głębokich relacji z drugim człowiekiem. Tak duży dystans do innych, czy nawet rodzaj eskapizmu rodzi się wraz z uświadomieniem sobie, że istnieje granica, która uniemożliwia dotarcie do tajemnicy, jaką jest inny człowiek. Porozumienie może się urzeczywistnić, o ile obie strony wyrażają do niego gotowość, jednak poczucie własnej odmienności każe fabrykować i utrzymywać dystans oraz dostrzegać w innych przede wszystkim to, co odrębne. Prowadzić może i często prowadzi do budowania muru między tym, co własne, a tym, co cudze, więc z gruntu obce i złe. Ci inni, tak od niego różni, zlewają się w jego wyobrażeniu w jednorodną masę, w której nie sposób wydzielić jakichś wyraźnych indywiduów. Generuje to niechęć nie tyle do konkretnego człowieka, co do szerszej grupy, inni – jego zdaniem – nie są bowiem w stanie zaakceptować odmienności, do której on przyznaje sobie prawo²¹.

¹⁹ M. Szybist zwraca uwagę, że Stachura głosi konkretną i sformułowaną filozofię. Mimo iż owa filozofia nie jest wyrażona w języku naukowym, posiada wszystkie cechy systemu filozoficznego i jest próbą umiejscowienia człowieka w świecie oraz nakreślenia jego stosunków z innymi ludźmi. Filozofię tę badacz określa jako pogodny egzystencjalizm lub elegijną filozofię życia. Zob. M. Szybist, *Uśmiechnięty Dostojewski*, „Życie Literackie” 1970, nr 6.

²⁰ M. Wójcik wskazuje, że nasilenie owych deprecjonujących określeń charakterystyczne jest zwłaszcza dla wczesnych opowiadań Stachury. Zob. M. Wójcik, dz. cyt., s. 50–51.

²¹ Por. tamże, s. 52.

Z czasem pojawia się u niego świadomość tego, że w rzeczywistości nie tylko nie chce, ale również nie potrafi nawiązać dialogu. Mając do wyboru milczenie lub połowiczny w swej istocie kontakt z innymi ludźmi, wybiera pierwsze rozwiązanie. Usta zamykają mu się niejako automatycznie, jednak za każdym razem, kiedy przestaje milczeć, doznaje sprzecznych uczuć. Nie wie, czy jest to coś, co powinno go niepokoić, czy wręcz przeciwnie – cieszyć, skoro jego milczenie pogrążało go coraz bardziej w samotności i poczuciu odizolowania. Mógłby mówić wiele, jednak zasadniczą przyczyną jego blokady przed mówieniem jest obawa, że nie sposób znaleźć ucho, które będzie prawdziwie słuchać. Nie każdy wszak jest „mlecznym bratem”. Z jednej strony jest w nim wyraźna niechęć do zdzierania zasłony ze swojej duszy, z drugiej zaś – podświadoma dążność do zrzucenia ciężaru skrywania w sobie wszystkiego. Często – jakby wbrew jego woli – dochodzi do niekontrolowanego wylewu. To niechciany wybuch, niesie bowiem za sobą zagrożenie dla „ja” – „ja”, które wcale nie pragnie odmalowywać swojej historii. Bohater przyznaje, że w chwilach słabości zdarzyło mu się nieraz roztoczyć przed kimś pejzaż swojej duszy, zawsze jednak był to tylko fragment tego pejzażu, nigdy jego całość, której zresztą nie sposób odmalować, głównie ze względu na skomplikowany charakter indywidualnej historii. Jeśli w jakiś sposób coś przedostanie się na zewnątrz, są to zazwyczaj jaśniejsze, łagodniejsze części ciemniejszej całości. Jednak nawet ujawnienia tych skromnych urywków przychodzi bohaterowi czasem żałować.

Podzielić się można opłatkiem, kawałkiem strawy, jednak własne przeżycia to strefa zastrzeżona wyłącznie dla przeżywającego. Ból jest czymś intymnym. I jeśli kiedykolwiek zechce on przekazać komuś choćby część własnych cierpień, to tylko wtedy, gdy zaistnieje przekonanie o tym, że warto. Warto, gdy ten ktoś to prawdziwy „mleczny brat”, jednak spotkanie go graniczy z cudem, jego istnienie bowiem sprowadza się przede wszystkim do sfery wyobraźni bohatera, która w pewnym stopniu rekompensuje mu braki rzeczywistości. Nie każdy jest mlecznym bratem, a konsekwencje błędnego rozpoznania bywają bardzo bolesne, łącząc frustrację z głębokim rozczarowaniem. Kolejne spotkania, znaczone niemożnością nawiązania pełnowartościowej więzi, przynoszą zniechęcenie do podejmowania dalszych prób dialogu. W człowieku, który pomylił się kilka razy z rzędu, rodzi się zrozumiała nieufność oraz przekonanie, że nie warto jest wchodzić w bliższe relacje z innymi ludźmi, ponieważ niosą one za sobą tylko gorycz, poczucie żalu i zniechęcenia, a nawet wściekłość. To z kolei powoduje zasklepienie człowieka w jego własnym świecie – świecie, do którego dostępu zaciekle broni. Z większością z nich bohater tej prozy najchętniej nie miałby nic do czynienia. Najchętniej też pozostałby dla nich niewidzialny, wtedy bowiem nie istnieje ryzyko, że wypełni go towarzysząca mu niemal nieustannie fala nienawiści. Ta nienawiść ściśle wiąże się z poczuciem zagrożenia, jakie płynie – jego zdaniem – od innych. Utrata czujności

wzbudza więc w nim ogromny lęk, w każdym momencie chce być przygotowany do walki ze wszystkim, co go otacza, a co może stanowić źródło potencjalnego zagrożenia. To poczucie osaczenia, wzmacnia i tak palącą się już silnym płomieniem nienawiści.

Z drugiej strony w niejasny sposób przeczuwa on, że jego nienawiść ma charakter ambiwalentny, gdyż nieodłącznie wiąże się z nią pragnienie szczęścia doświadczanego przez wszystkie istoty. Nie ma w niej również pierwiastka zazdrości, ponieważ nie wypływa ona z przeświadczenia, że inni mają lepiej. Nie jest zrozumiałe, w jaki sposób może ona łączyć się z pragnieniem szczęścia dla wszystkich istot, nie powodując jednocześnie wystąpienia pewnego zgrzytu. Paradoksalnie jednak owa nienawiść nie musi się kłócić z życzliwością dla ludzi. Bohater, próbując dookreślić, czym jest ta jego wrogość, dochodzi do wniosku, że musi ona być starożytna, korzeniami swymi sięgająca odległej przeszłości i samych podstaw kulturowo uwarunkowanego porządku²². Ma przy tym świadomość, że swojej niechęci, niezależnie od jej genezy, nigdy nie będzie mógł nazwać kojącą – nic nie jest w stanie jej uspokoić. Nawet przeświadczenie, że ludzie, w stosunku do których ona się ujawnia, nie są niczemu winni.

Nieprzeciętna zdolność obserwacji otaczającej rzeczywistości nierzadko jednak przyczynia się do utraty wiary w drugiego człowieka i w to, czy uznaje podstawowe wartości, których Stachurowy bohater stara się bronić. To właśnie zachowania wątpliwej wartości etycznej wywołują w nim największy sprzeciw – jest jak mimoza, reaguje na nie w sposób przesadnie wyczulony. Dlatego cierpi bardziej niż inni. Tak wyostrzone postrzeganie otaczającej rzeczywistości jest przekleństwem, nie pozwala ani na pełne utożsamienie się z rodzajem ludzkim, ani na zachowanie spokoju na co dzień.

Jest w nim jednak również współczucie dla człowieka. Dla bliźniego, który w swoim cierpieniu zawsze pozostaje samotny. Słowa, które wypowiada, pozostają bowiem bez odpowiedzi, jakby trafiały w próżnię. Jak zatem, wobec trudności z porozumieniem poprzez słowa, Stachurowy bohater radzi sobie z obecnością wśród innych ludzi? Naturę swojego stosunku do innych ludzi bohater prozy Stachury jest w stanie określić. Z kolei pytanie, czego chcą od niego inni, mimo że może nie jest bezpośrednio werbalizowane, często go niepokoi, ponieważ nie potrafi on udzielić na nie jednoznacznej odpowiedzi. Niekiedy pragnie, aby inni po prostu zostawili go w spokoju i zapomnieli o nim. Przeczuwa, że każdy wydany o nim sąd mija się – w mniejszym lub większym stopniu – z rzeczywistością. Czasem odnosi on wrażenie, że w rzeczywistości nie zna ludzi. Czuje się obcy i odrębny i – mimo że niepozbawiony jest kontaktów społecznych – nie potrafi się w nich odnaleźć.

²² Por. tamże, s. 122.

Spotyka na swojej drodze wiele osób, lecz wydają mu się oni obcy, nieprzeniknieni i mgliści.

Nie opuszcza go wrażenie, że egzystuje w środowisku wrogim i agresywnym. W tej sytuacji często pojawia się myśl-marzenie o kimś, kto zaopiekowałby się nim i ochroniłby w trudnej sytuacji, marzenie o własnym sobowtórze – mlecznym bracie zamieszkującym bliźniaczą planetę. Tęskni za nim, wyobraża sobie go jako brata bliźniaka, który jest taki sam jak on i robi dokładnie to samo. Tęsknota za mlecznym bratem, a właściwie za własnym sobowtorem, jest tęsknotą za kimś, kto potrafi w pełni, dogłębnie go zrozumieć. Wśród ludzi czuje się bowiem niezrozumiany i na odwrót – zrozumienie ich przychodzi mu z trudem.

Z trudem przychodzi mu również porozumienie z ludźmi, nie zawsze jednak dzieje się to z jego winy. Czasem wynika to z winy drugiego człowieka, któremu wcale nie zależy na głębszym kontakcie i najczęściej wchodzi w relacje z innymi przede wszystkim po to, by zrealizować dzięki nim swoje potrzeby. Problem instrumentalizmu w traktowaniu drugiego człowieka bardzo często zasadza się na tym, iż człowiek, sam siebie ujmując podmiotowo, innych postrzega w kategorii przedmiotu. Ten rozdzźwięk jest jedną z zasadniczych przyczyn, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają podjęcie komunikacji. To z kolei przekłada się na charakter relacji między ludźmi, która z podmiotowo-podmiotowej zmienia się w podmiotowo-przedmiotową²³:

Ale ktoś podchodzi do mnie, jakby mnie znał:

- Cześć stary!
- Cześć!
- Pożycz dwa złote!
- Nie!
- No pożycz. Nie bądź tym, co ryje!
- Nie.
- Dobra; to nie jesteś przyjacielem?
- Nie.
- Małego piwa nie postawisz?
- Spłyń!
- Co?
- Spierdalaj!

Dlaczego ziemia nosi takich? Dlaczego on się nie wstydzi podchodzić do nieznajomego, taki jeden? Ale dosyć. To nie on zmąci moją wesołość, moje radosne

²³ Relacja podmiotowo-przedmiotowa zachodząca między ludźmi, jako przejaw dualizmu typowego dla kultury europejskiej, uniemożliwia prawdziwą komunikację. Człowiek, ujmując samego siebie w sposób podmiotowy, innych postrzega jako przedmiot, a w ten sposób powstaje przeszkoda oddzielająca jedno istnienie od drugiego istnienia. Stąd przekonanie, że nikt nie potrafi patrzeć na świat oczyma drugiego człowieka. Píše o tym, przytaczając poglądy Sartre'a, M. Januszkiewicz. Zob. M. Januszkiewicz, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku: o prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998, s. 48.

poczucie, moje wielkie uradowanie zasłużone i zachwyt, i oczarowanie z tego życia przekłętogo, ale tak pięknego, pięknego, tak! Nikt tego przedtem nie mówił. O, tak! Będę żył! Będę się cieszył!²⁴

Bohater prozy Stachury nie w pełni rozumie, skąd się bierze tak wrogie nastawienie jego do innych i innych do niego. Nie potrafi również określić ani tego, czym ci inni zawinili, ani tego, jaka jest geneza konfliktu. W ten sposób rodzi się dysonans, który każe mu zadawać sobie pytania o to, czego ci inni od niego mogą chcieć oraz czego on sam chce od nich. Z drugiej strony jest świadom tego, jak może zareagować w podobnych sytuacjach. Obawia się przede wszystkim napadu szaleństwa. Ten niepokój jest uzasadniony, niejednokrotnie bowiem zdarzało mu się być stroną w konflikcie, zatem stale towarzyszy mu pamięć o poprzednich napadach szału, którym się bezsilnie poddał. Nigdy jednak nie dochodzi do sytuacji, w której Stachurowy bohater pierwszy zacznie atakować. Stara się nikomu nie wchodzić w drogę, a kiedy przeczuwa możliwość konfliktu, zazwyczaj próbuje usunąć się w cień i nie zwracać na siebie uwagi innych. Potrafi uderzyć, ale tylko wówczas, gdy uprzednio sam zostanie uderzony. Broni się wtedy wyjątkowo zaciekle. Jeśli zaś nie zdoła się obronić, długo chowa myśl o zemście. Jego pamięć w tym niezapominaniu krzywd jest straszliwa.

Jakość takich pojedynczych spotkań wpływa na stosunek bohatera do potencjalnych przyszłych kontaktów. Ulegają one ograniczeniu, zawężają się do wybranej grupy osób. Uprzywilejowaną pozycję mają przede wszystkim ludzie prości, boży pomyśleńcy oraz dzieci²⁵. W stosunku do nich bohater zachowuje się inaczej, jest wobec nich otwarty, a także zdecydowanie przyjaźnie nastawiony, oni zaś odwzajemniają mu się tym samym. Lubi z nimi rozmawiać, umie rozpocząć dialog, w którym każda ze stron ma równą pozycję. Mimo iż w stosunku do poszczególnych jednostek bohater nie zawsze nastawiony jest pozytywnie, to drugi człowiek w sensie ogólnym stanowi dla niego świętość. Potrafi również wyczuć i docenić dobro, które płynie od innych ludzi, lecz nie zmienia to faktu, że nie umie z tymi ludźmi rozmawiać i nie do końca ich rozumie. Wiele osób jest mu życzliwych, ale mimo to kontakt pozostaje dość powierzchowny. Nie dzieje się to jednak z winy innych ludzi. Ta niemożność całkowitego porozumienia wynika przede wszystkim z odczuwanej przez bohatera odmienności i zdaje on sobie z tego sprawę. Cierpi z tego powodu, lecz jednocześnie trudno jest mu nie myśleć o sobie w kategoriach odrębności. Nie uporał się z własnym cierpieniem, toteż nie jest w stanie płynnie wejść w relację z drugim człowiekiem.

²⁴ E. Stachura, *Jasny pobyt nadrzeczny*, w: tenże, *Opowiadania*, Toruń 2001, s. 55.

²⁵ Zwraca na to uwagę M. Wójcik. Zob. M. Wójcik, dz. cyt., s. 53–58.

Bohater wykreowany przez autora *Calej jaskrawości* stanowi przykład *homo patiens* – człowieka cierpiącego; to cierpienie bowiem w stopniu większym niż inne rodzaje doznań wyznacza zarówno jego osobowość, jak i psychiczne uformowanie. To cierpienie definiuje jego egzystencję, kształtuje w określony sposób ustosunkowanie wobec własnego istnienia, a także ustosunkowanie wobec innych ludzi oraz całego świata w jego wielorakich przejawach. Można powiedzieć, że jest on cierpieniem naznaczony – sam fakt egzystencji bowiem powoduje u niego ból. Istnieję, więc cierpię. Cierpię, więc istnieję. Paradoksalnie to właśnie cierpienie, w większym stopniu niż przyjemność, daje człowiekowi świadomość własnego istnienia. Człowiek, jako istota duchowa, doświadcza cierpienia duchowego jako czegoś specyficznie ludzkiego²⁶. Wydaje się, że trudniej pogodzić się z własnym cierpieniem jednostce, która ma wyraźną predylekcję do poddawania analizie wszystkiego, co wiąże się z własną osobą, w tym również własnego bólu. Czasem jednak człowiek traci poczucie kontroli nad swoją jaźnią, przez którą zaczyna swobodnie przepływać strumień refleksji. Demon myślenia daje o sobie znać niejako niezależnie od woli jednostki. Stachurowy bohater zdaje sobie sprawę z tego, że jest myśleniem naznaczony. Dokonuje on bezustannych analiz, których przedmiotem jest przede wszystkim jego świadomość. Jest osobowością introwertyczną, cechuje go wręcz chorobliwa skłonność do zamykania się w sobie, wmyślenia się w siebie. Ma przy tym wyraźne zamięłowanie do zadumy i refleksyjnego oglądu świata. Cechuje go też silny upór w poszukiwaniu odpowiedzi na kilka pytań, z których pytania o sens człowieczego istnienia i o sposoby uwolnienia się od cierpień egzystencjalnych należą do podstawowych. Brak poczucia sensu istnienia stanowi bowiem jedną z podstawowych form cierpienia egzystencjalnego²⁷. Z czasem coraz mocniej widoczna jest wiara w to, że istnieje jedna kluczowa kwestia, której rozstrzygnięcie przyniesie spokój, bez którego życie jest jednym wielkim cierpieniem zagłuszającym od czasu do czasu na tysiące wymyślanych przez ludzi sposobów. Jego wrażliwej naturze trudno jest pogodzić się z niemożnością znalezienia odpowiedzi na najważniejsze w życiu pytania. Psychiczna chybotliwość znajduje wyraz w nieustannym podejmowaniu prób odpowiedzi na pytania dotyczące nie tylko własnej natury, ale również natury otaczających go zjawisk. Jedną z najstraszliwszych i najboleśniejszych konsekwencji tego stylu odbioru rzeczywistości może być dezintegracja, której objawem jest niezwykle bolesne wrażenie rozczłonkowania, całkowitego rozpadu jaźni na wiele niepowiązanych ze sobą części. Taką zdeintegrowaną osobowość z trudem da się posklejać:

²⁶ Zob. V. E. Frankl, *Homo patiens*, przeł. R. Czernecki i Z. J. Jaroszewski, Warszawa 1998, s. 14.

²⁷ J. Brach-Czaina wskazuje na dwie podstawowe formy, jakie przybiera cierpienie egzystencjalne: poczucie braku sensu istnienia oraz towarzyszący istnieniu lęk. Zob. J. Brach-Czaina, dz. cyt., s. 106–107.

(...) potem inne myśli się posypały i jeszcze inne, cała lawina, cała kawalkada, całe tabuny, tak że łeb mój miażdżony był pod tysiącliczebnymi kopytami. Ach, nikt nigdy nie będzie wiedział, jakim ciężkim cudem zlepia się potłuczony na drobnutkie części mózg²⁸.

Myśli bohatera prozy Edwarda Stachury nieustannie oscylują wokół faktu śmierci oraz różnych jej aspektów²⁹. „(...) Pomyślę jeszcze trochę o śmierci i pójdę spać.”³⁰ – to zdanie, wypowiedziane z pozoru lekkim tonem przez bohatera jednego z opowiadań z cyklu *Jeden dzień*, świadczy o tym, iż myślenie o śmierci i sprawach ostatecznych stało się dla niego pewnym nawykiem, z którym trudno jest mu się rozstać, tak wydaje mu się to naturalne i oczywiste. Jednak idea śmierci jest „najboleśniejszą ideą, którą może pomyśleć człowiek jako istota żywa”, a strach przed śmiercią stanowi jedno z największych źródeł jego cierpienia³¹.

Rozmyślania o śmierci wiążą się również z rozmyślaniami o czasie, skończoności oraz nieskończoności, co z kolei pociąga za sobą rozważania nad kwestią przemijania, trwałości i nietrwałości rzeczy, zjawisk oraz stanów. Dające się zauważyć u bohaterów prozy Stachury pragnienie istnienia związane jest silnie z pragnieniem trwałości. Tymczasowość wszelkich zjawisk i pragnienie trwałości kłócą się ze sobą, w wyniku czego powstaje trudna do rozwiązania sprzeczność. Z jednej strony bowiem istnieje skończone „ja”, z drugiej zaś niezgoda na tę skończoność oraz ciągła walka pomiędzy pragnieniem a ograniczeniami rzeczywistości. Walka ta wydaje się walką z góry skazaną na niepowodzenie³².

Przywiązanie do życia, a ściślej do jednostkowego, indywidualnego istnienia, pociąga za sobą strach przed jego kresem. Lęk przed możliwie pełnym uświadomieniem sobie jego realności jest tak silny, gdyż kres ów utożsamiany jest z kresem świadomości³³. Bohater Stachury ukochał życie i wyraźnie próbuje odsunąć swoje myśli jak najdalej od kwestii nieuchronnego przemijania i skupić się na życiu tu i teraz. Dlatego walka ze śmiercią jest dla niego odmianą walki z czasem. Z drugiej strony nie wierzy we własną śmierć, trudno mu się pogodzić z faktem, że kiedyś dane mu będzie zestarzeć się i skonać. Bohater najwcześniejszych opowiadań Stachury to człowiek młody i zdrowy. Nie dopuszcza on do siebie myśli o możliwości

²⁸ E. Stachura, *Siekierzada albo zima leśnych ludzi*, Toruń 2002, s. 21.

²⁹ P. Jezierski twierdzi nawet, iż to właśnie śmierć jest rzeczywistym bohaterem twórczości i obrazem ekspresji osobowości E. Stachury, który pisze ciągle o dramatycznym zmaganiu z nią. Zob. P. Jezierski, dz. cyt., s. 181.

³⁰ E. Stachura, *Jasny pobyt nadrzeczny*, w: tenże, *Opowiadania*, s. 50.

³¹ M. Scheler, dz. cyt., s. 16.

³² Na cierpienie mające źródło w doznawaniu nietrwałości istnienia zwraca również uwagę M. Wójcik w swoim opracowaniu dotyczącym twórczości prozatorskiej E. Stachury. Zob. M. Wójcik, dz. cyt., s. 20.

³³ Śmierć przeniesiona do języka życia oznacza, zdaniem B. Czochrańskiej, ucięcie świadomości. Zob. B. Czochrańska, *Wrażliwość materii*, „Twórczość” 1983, nr 11, s. 73.

utraty witalności oraz siły, dlatego nie potrafi sobie wyobrazić samego siebie jako człowieka starego i zniedołężniałego. Dobrze samopoczucie fizyczne jest wartością, którą potrafi docenić, jednak nie stanowi ono dla niego wartości pierwszorzędnej. Ból fizyczny związany jest siłą rzeczy z istnieniem materii, jednak niknie wobec doświadczenia cierpienia duchowego, którego Stachurowy bohater doznaje każdego dnia. To jednak człowiek z krwi i kości i doświadcza nie tylko bólu psychicznego, ale również fizycznego. Przeczuwa on, że istnieje związek między samopoczuciem fizycznym a samopoczuciem psychicznym. Ciało, pozostające w ścisłym związku z duchem, stanowi materialną podstawę jego funkcjonowania. Związek ów nie jest jednak prostą współzależnością wynikającą z tego, iż materia jest funkcją ducha. Między duszą a ciałem istnieje powiązanie oparte na zasadzie proporcjonalności – w im lepszym stanie jest dusza, tym lepiej funkcjonuje ciało i na odwrót. Błaha, jak się zdaje, dolegliwość może stać się czynnikiem dezorganizującym jedność duszy i ciała.

Trudno mu wyobrazić sobie własną starość. Świadomość nieuchronności procesu starzenia jest jeszcze dość mglista. Z jednej strony czuje w pewnym momencie upływ sił witalnych oraz dostrzega pierwsze objawy procesu, którego nie da się odwrócić, z drugiej zaś nie jest w stanie w pełni tego zaakceptować. Pojawiające się oznaki starzenia przypominają mu o nieuchronności procesu przemijania. Wszelkiego rodzaju dolegliwości somatyczne, takie jak bóle głowy, klucie w okolicy skroni, odciski na stopach, problemy z pęcherzem to niewygodne fakty, które najchętniej wymazałby ze świadomości. Nie potrafi uprzytomnić sobie tego, że jest bytem czasowym i w czas silnie uwikłanym. Uzmysłowanie sobie faktu, że śmierć jest realnością, wywołuje w nim przerażenie – tym większe, im większe umiłowanie życia. Owo przerażenie jednak nie jest – jego zdaniem – prostą konsekwencją umiłowania egzystencji, nie istnieje w tym wypadku związek przyczynowo-skutkowy. Zachwyt nad życiem jest w jego odczuciu czymś, co wydarza się niejako obok lęku przed śmiercią. Nie ma również wpływu na stopień nasilenia tego lęku.

Z drugiej strony jednak człowiek jest czymś więcej niż tylko istotą fizyczną. Jest istotą duchową, walczącą o wartość i sens swojego istnienia³⁴. Bohater prozy Stachury nie spocznie, póki nie przybliży się choć trochę do odkrycia odpowiedzi na kluczowe – jego zdaniem – pytania. Nic nie jest w stanie wyeliminować tej przemożnej konieczności poddawania wszystkiego wnikliwej analizie. Zdarzają się chwile, w których uwalnia się od demona myślenia. Ma na to swoje sprawdzone sposoby. Jednym z nich jest rzucenie się w wir pracy fizycznej. Maksymalnie wycieńczająca praca stanowi skuteczną formę odseparowania się od czynności inte-

³⁴ Zob. V. E. Frankl, dz. cyt., s. 309.

lektualnych. Cierpienie psychiczne jednak zawsze powraca. Wydaje się nawet, że bohater prozy Stachury uformowany jest w taki sposób, iż niemożliwy byłby inny styl odbierania rzeczywistości aniżeli ten naznaczony cierpieniem. Ból fizyczny nie jest w stanie na dłuższy czas zdominować ani postrzegania, ani odczuwania otaczającego świata.

Codzienna obserwacja dostarcza jednak informacji o tym, iż życie ludzkie, przynajmniej w wymiarze biologicznym, jest skończone. Każdy dzień przybliża o krok ten moment, w którym istnienie dobiegnie kresu. Z jednej strony trudno jest zaprzeczyć temu, że istnieje śmierć, z drugiej – coś się przeciw niej mocno buntuje³⁵. Człowiek, będąc świadom swego istnienia w chwili obecnej, nie potrafi wyobrazić sobie ani sytuacji, w której go nie będzie, ani świata bez siebie w tym świecie. Powstaje paradoksalna sytuacja, w której podmiot z jednej strony wie, że nastąpi kiedyś koniec, a z drugiej strony w to nie wierzy i nie chce uwierzyć. Człowiekowi, który – odkąd pamięta – istnieje, nie jest łatwo pogodzić się z myślą, że istnieć przestanie. Sfera nieistnienia dla niego nie istnieje, dlatego pojawia się lęk przed utratą ciągłości owego „ja”, którego świadomość daje przecież poczucie istnienia. Stachurowy bohater, umęczony walką między dwoma sprzecznymi popędami: popędem życia oraz popędem śmierci, nie potrafi rozwiązać tego dysonansu w inny sposób niż formułując postulat życia „w natchnieniu”. Edmund Szerucki doświadcza „całej jaskrawości”³⁶, którą można określić jako stan poszerzonej świadomości³⁷, pozwalający na pogodzenie sprzeczności i odczucie rzeczywistości jako głęboko spójnej, w której wieczność i czas, trwanie i przemijanie wcale sobie nie zaprzeczają. Tym samym w ramach czasu możliwe jest przeżywanie wieczności. I to jest może właśnie to wieczne teraz, czas *infinitus*³⁸,

³⁵ O śmierci jako najboleśniejszym zaprzeczeniu istotnych ludzkich nadziei i znaku negacji położonym na ludzkim losie pisze W. Augustyn. Zob. W. Augustyn, *Cała jaskrawość życia i śmierci*, „Twórczość” 1972, nr 10, s. 86–87.

³⁶ „Całą jaskrawość” jako przeszkodę w realizowaniu życia „w natchnieniu” interpretuje, moim zdaniem błędnie, B. Chelstowski. Badacz uważa, że jednostka doświadcza „całej jaskrawości” w momencie, gdy zaczyna wątpić, że to życiu należy się wszystko, a tym samym oddaje jakąś część siebie śmierci. Zdaniem badacza równowaga życia i śmierci w doświadczeniu „całej jaskrawości” jest tylko pozorna i w rzeczywistości ukrywa się w ten sposób dominację śmierci. Zob. B. Chelstowski, *O prozie Edwarda Stachury*, „Miesięcznik Literacki” 1974, nr 5, s. 73–75.

³⁷ „Całą jaskrawość” jako doświadczenie *satori* interpretuje R. Pasieczny. Badacz twierdzi, że Stachura najbliższy jest filozofom Wschodu, a zwłaszcza filozofii zen. Zob. R. Pasieczny, *Umrzeć za życia*, „Tygodnik Kulturalny” 1985, nr 3.

³⁸ Dzięki istnieniu czasu *infinitus* możliwe jest pełniejsze i autentyczniejsze bycie, doświadczenie świata w sposób całościowy i pogodzenie sprzeczności życia i śmierci, a tym samym zredukowanie lęku przed kresem istnienia oraz przemijaniem. Całościowe postrzeganie świata eliminuje przepaść między światem a człowiekiem, a także neguje zdroworozsądkowe pojmowanie czasu i przestrzeni. Zob. K. Rutkowski, *Czas, świat i rzeczywistość w całej jaskrawości*, „Miesięcznik Literacki” 1978, nr 2, s. 39–40.

jak go określa Szerucki³⁹. W ten sposób można wyeliminować paraliżujący lęk przed śmiercią.

Fakt śmierci jest wyjątkowo niewygodny. Przywiązanie do życia i swojego „ja” jest generatorem lęków związanych z poczuciem nietrwałości egzystencji, co sprzyja powstaniu potrzeby poczucia ciągłości oraz niepodważalności istnienia. W tym kontekście niezwykle ważne staje się odnalezienie źródła cierpienia. Stachura jest przekonany, że znalazł odpowiedź na to pytanie, i daje temu wyraz w *Fabula rasa*. Otóż główną przyczyną cierpienia jest Ja⁴⁰. Jeśli istnieje Ja, musi istnieć również wszystko to, co Ja nie jest⁴¹. Rozróżnienie na Ja i resztę świata rodzi sztuczne podziały, tymczasem, kiedy nie ma Ja, nie ma również cierpienia, ponieważ cierpienie powstaje na gruncie Ja i tylko na tym podłożu jest w stanie się rozwijać⁴². Wchodząc w cierpienie, człowiek zatracą się w nim całkowicie, na tyle, że jego „ja” staje się nieobecne, dzięki czemu możliwe jest wyzwolenie. Dopóki jednak istnieje, generowana przez lęk, tendencja do mnożenia poczucia swego istnienia oraz walka o stabilność i trwałość „ja”, dopóty niemożliwym jest odcięcie się od egzystencjalnego bólu. Dualizm Ja i nie-Ja jest przez Stachurę traktowany jako główna przyczyna cierpienia⁴³. Można w tym dostrzec pewne pokrewieństwo z teorią cierpienia zawartą w buddyjskich Czterech Szlachetnych Prawdach, mówiących o źródle cierpienia, a także o drodze prowadzącej do jego kresu. Ostatecznym celem, według nauk buddyjskich, jest osiągnięcie wyzwolenia od cierpień. Stachura utwierdza się zatem w podobnym wniosku, co buddyści⁴⁴.

³⁹ Doświadczenie „całej jaskrawości” jako stan, w którym zanikają wszelkie sprzeczności analizuje między innymi W. Augustyn. Zob. W. Augustyn, dz. cyt., s. 88.

⁴⁰ Zerwanie z „ja” objawia się w utworze użyciem drugiej osoby liczby pojedynczej. Zwraca na to uwagę A. Falkiewicz. Zob. A. Falkiewicz, dz. cyt., s. 23.

⁴¹ Formalnym potwierdzeniem wszechobecności „ja” jest posługiwanie się pierwszą osobą liczby pojedynczej. Stachura wielokrotnie podkreślał, iż w literaturze, w większości wypadków, zdania rozpoczynają się od „ja” albo to „ja” w sobie ukrywają. Zwraca na to uwagę K. Rutkowski. Zob. K. Rutkowski, „Poezja czynna” jako sposób bycia, w: tenże, *Przeciw (w) literaturze: esej o „poezji czynnej” Mirona Białoszewskiego i Edwarda Stachury*, Bydgoszcz 1987, s. 251.

⁴² Warto zwrócić uwagę, iż walka wypowiedziana własnemu „ja”, próba przewyciężenia własnej osoby jest również między innymi jedną z charakterystycznych cech romantycznej utopii antropocentrycznej. Problem ten w ogóle stanowi jedną z podstawowych figur myślenia w rozmaitych tradycjach kulturowych. Zob. K. Rutkowski, *Poeta jak nikt*, w: tenże, *Ani było, ani jest: szkice literackie*, Warszawa 1984, s. 191.

⁴³ Na ograniczenia dualizmu i myślenia dualistycznego, tak charakterystycznego dla człowieka Zachodu, wskazuje buddyzm. Zob. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, Warszawa 1979, s. 63.

⁴⁴ Podobnie interpretuje kwestię przyczyn cierpienia J. Brach-Czaina, która wskazuje również na źródła inspiracji E. Stachury w poszukiwaniu rozwiązania problemów egzystencjalnych i zasympilowanie wątków myśli buddyjskiej. Zob. J. Brach-Czaina, dz. cyt., s. 108–110.

Jednak o ile buddyści negują istnienie osobowości jako takiej, zakładając, że przekonanie o istnieniu czegoś takiego, jak trwała, niezmienna świadomość jest ułudą, a indywidualna świadomość jest jedynie sumą bezustannie zmieniających się wrażeń zmysłowych, postrzeżeń i myśli, o tyle u Stachury, zwłaszcza w pierwszym okresie twórczości, owa świadomość traktowana jest jako coś jak najbardziej realnego, z czym człowiek się identyfikuje i co sprawia, że poczucie istnienia nie wynika jedynie z doświadczenia przepływu przez umysł strumienia wrażeń, doznań zmysłowych, uczuciowych czy wyobrażeniowych, które układają się w pewną całość percypowaną jako jakieś „ja”⁴⁵. Bohaterowie Stachury to jednostki silnie odczuwające realność własnego istnienia i mocno akcentujące swoją wyjątkowość, a zatem również konkretność i odrębność. Dla człowieka Zachodu jaźń jest bytem jak najbardziej realnym, pewnym, stanowiącym odrębną, zamkniętą całość, a indywidualizm jedną z najważniejszych wartości⁴⁶. Buddyjskiego rozumienia osobowości nie można identyfikować z europejskim pojęciem psychofizycznego indywiduum dlatego, że osoba znaczy po indyjsku »wszechświat oglądany pod aspektem podmiotu«. Takie stwierdzenia, jak „ja jestem” czy „to jest moje”, należą do sfery urojeń i są uważane za bezprzedmiotowe. W buddyzmie wiarę w istnienie trwałego, substancjalnego podmiotu uważa się za coś najbardziej niebezpiecznego, bo stanowi ona źródło wszelkiego cierpienia oraz największą przeszkodę na drodze do wyzwolenia⁴⁷. Można jednak dostrzec pewną zbieżność między myślą buddyjską a twierdzeniami zawartymi w *Fabula rasa*⁴⁸. Istnienie wiąże się z bólem, więc można dojść do wniosku, że przyczyną tego bólu jest właśnie sam fakt egzystencji. Tak więc przyczynę cierpienia łatwo jest sprowadzić do jednostkowego istnienia, gdy nie ma bowiem jednostki, nie może być również cierpienia. To „ja” powoduje, że człowiek cierpi, konkluduje Stachura. Buddysta powiedziałby jednak, że to nie „ja” jako takie jest przyczyną bólu egzystencjalnego, lecz wiara w realne jego istnienie, podczas gdy naprawdę należy ono do sfery iluzji. Od złudzenia realności „ja” zaś można się uwolnić poprzez cierpienie.

⁴⁵ Zob. P. Kapleau, *Zen: Świt na Zachodzie*, Warszawa 1992, s. 55.

⁴⁶ Również egzystencjaliści w charakterystyczny dla Europejczyków sposób traktują człowieka jako byt odrębny od rzeczy i samego procesu poznawania, a bycie jednostki rozpatrują poprzez dualizm podmiotowo-przedmiotowy. Bohaterowie pierwszego okresu twórczości autora *Siekiere-zady* uwikłani są w dualizm przedmiotowo-podmiotowy i kierują się tylko swoim „ego”. Pisze o tym M. Januszkiewicz w swoim artykule rozpatrującym pisarstwo Stachury jako przechodzenie od egzystencjalizmu do mistyki. Zob. M. Januszkiewicz, *Od egzystencjalizmu do mistyki. O prozie Edwarda Stachury*, „Pamiętnik Literacki” 1994, nr 4, s. 97–105.

⁴⁷ Zob. M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 79–91.

⁴⁸ *Fabulę rasę* jako instruktażową egzemplifikację zasad buddyzmu oraz eksplikację przeżycia bliskiego zen analizuje M. Wójcik. Zob. M. Wójcik, dz. cyt., s. 259.

Pierwsza z Czterech Szlachetnych Prawd mocno akcentuje fakt istnienia cierpienia, stawia znak równości między życiem i cierpieniem. To stanowisko stoi w opozycji wobec stanowiska świata zachodniego, zakładającego obecność zła i cierpienia w świecie, lecz nieutożsamiającego świata z cierpieniem. Buddyzm zaś zakłada, że życie jest *dukkha*, co tłumaczone jest jako cierpienie. Oznacza ono coś bardzo subtelного, co określa się czasami jako brak pełnej i trwałej satysfakcji w życiu, brak spełnienia czy też szczególny rodzaj dyskomfortu. Odczuwane jest ono jako pewne pęknięcie, rozdarcie, niepełność, wewnętrzna niewygoda. Druga ze Szlachetnych Prawd mówi o głównej przyczynie cierpienia, jaką jest pragnienie. Źródłem pragnienia jest zaś niewiedza, z której wyłania się pożądanie. Pożądanie jest pragnieniem namiętności, istnienia lub nieistnienia, które więzi człowieka w cyklu niekończących się reinkarnacji. Z niewiedzy powstaje również przywiązanie do siebie, czyli egoistyczne wyodrębnianie siebie z otoczenia, które owocuje poczuciem osamotnienia oraz zagrożenia⁴⁹. Do podobnej konkluzji dochodzi Stachura, starając się wyjaśnić to założenie w tekście *Fabula rasa*: „Pragnienie i pragnienie. Cóż za więzienie! To cały twój świat. Uświadom to sobie wreszcie”⁵⁰.

Jedno z pierwszych pytań postawionych przez człowieka-Ja dotyczy natury jestestwa⁵¹:

- Kim jestem?
- Tyś jest swoim Ja. Tyś nazwiskiem. Podpisem na papierze. Wizytówką na drzwiach. Inicjałami na sygnecie. Imieniem na kartce kalendarza. Próżnym słowem. Suchą sylabą. Martwą literą⁵².

Na pierwszy plan wysuwa się tu „ja”. Człowiek-Ja musi nieustannie ugruntowywać się w przekonaniu nie tylko o tym, że istnieje, ale również o tym, że jego egzystencja jest trwała, nieprzemijająca oraz znaczonea niezwykłością. Konkretnie, identyfikowalne „ja”, wymagane jest przez zbiorowość, wobec której jednostka musi się określić⁵³. Człowiek nie jest jednak tym, poprzez co inni ludzie

⁴⁹ Zob. M. Mejor, dz. cyt., s. 80–99.

⁵⁰ E. Stachura, *Fabula rasa. Rzecz o egoizmie*, Toruń 2000, s. 39.

⁵¹ Jest to pytanie fundamentalne dla zen. Zob. P. Kapleau, *Trzy filary zen*, Warszawa 1990, s. 144–147. Pytanie to jest ważne również dla egzystencjalizmu, który zwraca uwagę na to, że tylko człowiek posiada zdolność świadomego, refleksyjnego odnoszenia się do świata i samego siebie. Zob. M. Januszkiewicz, *Tropami egzystencjalizmu...*, s. 52.

⁵² E. Stachura, dz. cyt., s. 6.

⁵³ To głównie społeczeństwo, zdaniem Krishnamurtiego, wymaga od poszczególnych jednostek, by były „kims” i miały określoną, respektowaną przez ogół, pozycję. W związku z silną presją społeczną indywiduum obawia się utraty owej pozycji. Zob. J. Krishnamurti, *Wolność od znaności*, Poznań 1994, s. 37.

go opisują: nazwiskiem, ciałem, emocjami czy myślami, ponieważ wszystko to przynależy do domeny nietrwałości. Owo fundamentalne pytanie: „kim jestem?” pojawia się w momencie niepewności co do własnego statusu ontologicznego czy też w chwili dojmującego cierpienia. Jako że cierpienie egzystencjalne wyrasta na podłożu osobistym, niezbędna jest świadomość tego, że poza „ja” cierpienia nie ma i być nie może.

Konieczność samookreślenia stanowi dla człowieka-Ja coś niezwykle naturalnego i niezbędnego zarazem dla dalszej egzystencji. Nie wystarczy tu proste stwierdzenie, że jest się po prostu kimś. To za mało, w związku z czym pojawia się potrzeba umieszczenia się pośród innych bytów. Dualizm Ja i nie-Ja generuje z kolei określony sposób ujmowania siebie – jako bytu centralnego, wokół którego krążą inne byty. Bytu, który z otaczającego świata wyróżniony został przez własną świadomość i wyjątkowość. Ma to swoje konsekwencje w postaci subtelного rodzaju wyobcowania, które powoduje, iż jednostka pozostawać musi sam na sam ze swoimi lękami egzystencjalnymi. Jednak takie odbieranie siebie jest głęboko zakorzenione w strukturze mentalnej człowieka żyjącego w kulturze nastawionej przede wszystkim na docenianie i zauważanie przede wszystkim tego, co indywidualne oraz niepowtarzalne. Poza wewnętrznym przymusem ustalenia swej tożsamości jako kogoś szczególnego, człowiek odczuwa jeszcze wiele innych potrzeb, które generują powstawanie kolejnych potrzeb. Człowiek-Ja nieustannie czegoś pragnie i broni oczywistości stanu znamionowanego przez ciągłe niezaspokojenie⁵⁴. Wedle niego człowiek nieposiadający żadnych potrzeb jest człowiekiem martwym, nie dostrzega jednak zagrożenia wynikającego z uwikłania się w korowód pragnień. Sytuacja staje się paradoksalna, gdy okazuje się, że nawet pragnienie nieposiadania pragnień również jest pragnieniem. Zawsze jest to pragnienie – pragnienie posiadania, które odnosi się nie tylko do rzeczy i zjawisk, ale również do innych ludzi. Ludzie bowiem stanowić mogą źródło przyjemnych dla „ego” uczuć, karmią się nawzajem podziwem, szacunkiem, dobrym słowem, od których się uzależniają i bez których w pewnym momencie nie potrafią się obejść. Tymczasem im więcej się posiada, tym większy powstaje lęk przed utratą stanu posiadania. W ten sposób rodzi się główny przedmiot posiadania – lęk. Lęk powstaje w wyniku kurczowego przywiązania do rzeczy, czy nawet przywiązania do samego faktu posiadania, posiadaniu zatem zawsze towarzyszy obawa, zwiększająca się w miarę zwiększania

⁵⁴ Zdaniem H. Berezy Stachura, posługując się człowiekiem-nikt, zobaczył człowieka w sposób szczególnie wyrazisty i jaskrawy i uchwycił całą jego biedę, zarówno ontologiczną, jak i poznawczą, wyrażającą się w ciągłym uwikłaniu w „chcieć”, „potrzebować” oraz w występowaniu niedoskonałych uczuć i namiętności. Zob. H. Bereza, *Walka*, w: tenże, *Taki układ*, Warszawa 1981, s. 335.

się stanu tego posiadania. W ten sposób człowiek staje się niewolnikiem wszystkiego, co ma, sam się niejako ogranicza oraz wkręca w krąg błędnych przyzwyczajzeń i postaw. *Dhammapada* mocno uwypukla fakt, że każde pragnienie pogłębia człowiecze lęki:

Z pragnień wypływa żal, z pragnień wypływa lęk. Dla tego, który jest całkowicie wolny od pragnień, nie istnieje żal, i skądże by lęk? (w. 216)⁵⁵

Z pragnieniem wiąże się nieuchronnie przywiązanie – przywiązanie do ludzi, rzeczy, zjawisk czy miejsc. Uwolnienie od pragnień i przywiązań oznacza uwolnienie od cierpienia. Zarówno pragnienia, jak i przywiązanie biorą swój początek w jednostkowej świadomości. Wedle Stachury źródło przeżywania cierpienia tkwi w egoizmie jednostki. Egoizm jednostki stanowi zatem pień, z którego wyrasta szereg odgałęzień mniej znaczących, lecz w jakimś stopniu z nim powiązanych. Skoro zatem przyczyna bólu tkwi w jednostce, wyłącznie ona sama zdolna jest do wyzwolenia się od niego. Aby cierpienie mogło zostać przekroczone, niezbędne jest zatem przezwyciężenie egocentrycznej, fałszywej świadomości, która przyczynia się do swoistego zasklepienia się w sobie. To zasklepienie jest jedną z najbardziej znamienitych cech bohatera prozy Stachury, który koncentruje się głównie na sobie i na rozwiązaniu problemu własnego cierpienia. Stachura, jako autor *Fabula rasa*, określiłby swojego bohatera jako człowieka-Ja.

Człowiek-Ja musi jednak stale potwierdzać istnienie ego i czuje się bezpiecznie tylko wtedy, gdy posiada gwarancję, że to ego przekroczy granicę śmiertelności i stanie się trwałe. Ułudę ciągłości „ja” zagwarantować może wiara w Boga, albowiem stwarza ona sposobność do umacniania poczucia trwałości, zakładając istnienie innego wymiaru, w którym człowiecza egzystencja wolna jest od cierpienia oraz wszelkich trosk. Przywiązany do swojego istnienia człowiek pragnie to istnienie podtrzymywać, skazując siebie na nieustanny lęk wynikający ze uzmysłowienia sobie braku trwałości i ciągłości rzeczy i zjawisk. Ów lęk próbuje zagłuszać poprzez odwoływanie się do sfery transcendentnej, pozwalającej na utwierdzenie się w iluzji istnienia trwałego „ja”. W ten oto sposób wymiar transcendencji musi rozprawiać się z całym bagażem uwarunkowań „ego”. Przywiązanie do „ja” odnosi się do „ja” konkretnego – tego, które istnieje tu i teraz, a które człowiek pragnie zachować, a najlepiej przedłużyć w nieskończoność.

Niezrozumiałe i dojmujące cierpienie zwykle prowadzi do pragnienia pozbycia się go. Musi jednak zaistnieć splot pewnych zdarzeń, które pozwolą na uświadomienie sobie faktu cierpienia. Sama świadomość nie jest jedynym warunkiem zniknięcia bólu, stanowi jednak niezbędny fundament do dalszych działań. Można ją zagłuszyć, można jej zaprzeczyć – bo świadomość to ból. W *Fabula rasa*

⁵⁵ *Dhammapada. Ścieżka Mądrości Buddy*, Tajwan 1997, s. 23.

i *Oto* dostrzec można przekonanie, że odnaleziona została odpowiedź na pytanie o sens cierpienia. To przekonanie, że sama świadomość wystarczy do uzdrowienia i że jest ona kluczem do problemów egzystencjalnych, a także do rozszyfrowania istoty „ja”. Pierwszą i najważniejszą operacją myślową jest zatem uświadomienie sobie tego, że cierpimy. Jednak ten jedyny trop, który może doprowadzić do niczym nieograniczonego widzenia, zostaje pominięty, okazuje się bowiem, iż do najbardziej oczywistych wniosków dochodzi się najdłużej. Do tego czasu to widzenie-niewidzenie zaciemnia obraz rzeczywistości i ugruntowuje w nieświadomości. Tymczasem tylko przez cierpienie można uwolnić się od cierpienia i mimo iż brzmi to paradoksalnie, nie ma innej drogi. Z drugiej strony dzięki niemu zyskuje się możliwość wglądu w samego siebie, który jest warunkiem wstępnym samopoznania. Dzięki samopoznaniu z kolei możliwość wyjścia z cierpienia staje się realna, a zatem nie jest prawdą, iż jednostka skazana jest na cierpienie. Bez cierpienia niemożliwe jest zaistnienie prawdziwej, olśniewającej mądrości, bez mądrości z kolei niemożliwe jest uwolnienie się od bólu.

Jeśli cierpienie uzna się za chorobę i zobaczy się w całej naocznosci jego zwyrodnienie, pojawia się szansa na całkowity powrót do zdrowia. Przedtem musi się pojawić niczym niezmacona świadomość bycia we władaniu choroby. Nie da się jednak pominąć żadnego etapu leczenia. Tę konieczność przebycia wszystkich jego stadiów można przyrównać do konieczności przebrnięcia przez rzekę nagle przecinającą człowiekowi drogę. Zmiana kursu oznacza w tym wypadku uciekanie od cierpienia. Pragnienie ucieczki jest czymś powszechnym, jednak okazuje się, że przed cierpieniem nie da się uciec. Przeciwnie – im więcej wysiłku wkłada się w próby przekroczenia go, tym staje się ono uciążliwsze i trudniejsze do zaakceptowania. Tylko przyjmując ból, bez prób wycofywania się, da się go przekroczyć. W przeciwnym wypadku będzie towarzyszył człowiekowi zawsze, wciągając go w mechanizm błędnego koła, ucieczka przed cierpieniem jest bowiem również cierpieniem, tyle że przejawiającym się w subtelniejszej formie. Nie ma zatem możliwości jego uniknięcia, jako że należy ono do prawidłowości egzystencji. Cierpienie się nie sumuje, a jego mnogość wcale nie gwarantuje wyzwolenia. Istotne staje się tu jego prawdziwe przeżycie oraz świadomość jego istnienia. Stachura stawia znak równości między świadomością przyczyn i źródła cierpienia a możliwością uwolnienia się od niego. Sama świadomość ma wystarczyć do tego, by cierpienie znikło, a w jego miejscu pojawiła się bezgraniczna radość.

Samoświadomość jawi się tu jako wartość niekwestionowana i bezsporna. Nie oznacza ona jednak bynajmniej kumulowania wiedzy o sobie samym czy też kronikarskiego zbierania informacji dotyczących własnej osoby. Przeciwnie – im więcej owych informacji, tym silniejsze wrażenie zagubienia w sobie i pośród innych ludzi. Skoro wszelkie cierpienie ma swoje źródło w „ja”, to każda próba pozbycia

się go bez zrozumienia jego korzeni nie może się powieść. Fundament, jaki daje wiedza o sobie samym, jest przeto wstępnym warunkiem uzyskania wiedzy na temat wszystkiego wokół⁵⁶. Jeśli nie ma tej podstawy, wszelka inna wiedza nabiera znamion iluzoryczności. Człowiekowi-Ja z trudem przychodzi dostrzeżenie pozorności wszelkich działań poznawczych, jakich się podejmuje z nadzieją uzyskania odpowiedzi na najważniejsze według niego pytania. Miotając się bezustannie i bez widocznych rezultatów w domenę niepewności i nietrwałości, próbując rozwiązać nierozwiązalne, pogłębia on swoje cierpienie i umieszcza się w sferze złudzeń. Tymczasem to cierpienie da się przekroczyć – wystarczy poznać siebie, by móc się od siebie uwolnić. Uwolnić się od siebie znaczy zaś uwolnić się od cierpienia wypływającego z egoistycznej świadomości. Autonegacja ta ma dotyczyć wszystkiego, poczynawszy od etykiety, z którą człowiek się identyfikuje, a która przybiera postać imienia i nazwiska, poprzez wszystko, co w jakiś sposób wprawia w ruch mechanizm egoistycznej świadomości. Kluczem do drzwi autonegacji jest samoobserwacja, która, współ z uwagą, stanowi tandem pozwalający na wgląd w siebie, krok do prawdziwego życia. W *Oto* Stachura wręcz zrównuje poznanie ze zbawieniem. Dzięki niemu człowiek może bowiem wyjść z piekła iluzji życia, które z życiem nie ma nic wspólnego⁵⁷. Dogłębne poznanie siebie jest jak śmierć. Nie ta, która wieńczy okres materialnego istnienia, lecz ta, która wiąże się ze stanięciem twarzą w twarz z tym, co się ukaże, nawet jeśli ma się to okazać przerażające. Ta śmierć to początek prawdziwego życia – życia tu i teraz, wolnego od cierpień. Aby jednak zacząć prawdziwie żyć, trzeba dokonać przewartościowania całej dotychczasowej egzystencji, często naznaczonej lękiem, który uniemożliwia jasne i swobodne patrzenie.

Dopiero człowiek-nikt, konstrukcja stworzona przez Stachurę w jednym z ostatnich jego utworów, z konsekwencją i z ogromnym przekonaniem głosi prawdę o powstawaniu cierpienia, które według niego ma swoje źródło w egoistycznym nastawieniu jednostki. Wcześniej Stachurowy bohater, przechodząc przez kolejne transformacje osobowości, próbuje określić przyczynę własnego cierpienia. Poszczególne literackie wcielenia: Edmund Szerucki, Janek Pradera, Michał Kątny stanowią przykład różnorodnych form radzenia sobie z bólem i swoistych eksperymentów dokonywanych na własnej osobowości w celu uwolnienia się od

⁵⁶ O zbawiennej roli samopoznania pisze J. Krishnamurti. Zob. J. Krishnamurti, dz. cyt., s. 10.

⁵⁷ Samopoznanie i samoobserwacja są warunkiem osiągnięcia pełni rozumienia, a tym samym wyzwolenia się od cierpienia. Stan pełnej uwagi eliminuje postać obserwatora. Zniesiony zostaje, będący przyczyną cierpienia, dualizm – podział na obserwującego i obserwowane. Niepotrzebny jest przy tym żaden systematyczny trening duchowy. Podobną myśl możemy znaleźć w pismach Krishnamurtiego, który podobnie jak Stachura, twierdzi, że jednostka pragnąca dojść do samopoznania powinna zawiesić wszelkie wartościowanie, w zamian obserwować samą siebie. Zob. J. Krishnamurti, dz. cyt., s. 54–55.

cierpienia. Ich poszukiwania koncentrują się wokół pragnienia poznania prawdy o sobie i siebie w świecie i w ten sposób toczą walkę o pokonanie egzystencjalnego bólu w sposób nie w pełni uświadomiony. Pod koniec życia Stachura jest przekonany, że dokonał odkrycia, które w zasadniczo zmieni jego dotychczasowy sposób postrzegania świata oraz siebie w świecie. Coś w nim jednak pęka i zaczyna poddawać weryfikacji wszystko, co do tej pory wydawało mu się oczywiste. Tej próby jednak nie udaje mu się przejść zwycięsko. Straciwszy oparcie w tym, co uznawał za pewne, wewnętrznie udręczony, zaczyna jedynie w śmierci widzieć wybawienie. Jego śmierć była swoistym przekreśleniem tego, co głosił na kartach *Fabula rasa*. Stachura nie potrafił się z tym pogodzić. Nie rozumiał, jak można było odkryć sens własnego istnienia i ujrzeć prawdę, a następnie tak nagle wszystko to stracić. Stratę tę odczuł wyjątkowo boleśnie. Tym bardziej że to, co traktował wcześniej jako objawienie, nagle zaczęło wydawać się po prostu potwierdzeniem obłądu. Nie umiał już odnaleźć siebie w normalnym świecie, pośród zwyczajnych ludzi, zakotwiczyć się w codzienności. Dlatego musiał odejść.

AGNIESZKA JASTRZĘBSKA

CATEGORY OF SUFFERING IN EDWARD STACHURA'S PROSE

(Summary)

The article tries to look at Edward Stachura's prose through the prism of relations between life and creative activity. In Stachura's works, contact with reality fructifies in philosophical reflection. The article analyzes Stachura's prose through a category of suffering – it is suffering that constitutes experience that significantly defines both Stachura's personality and personalities of his created characters, being examples of *homo patiens*. It is shown how the author's suffering gets transferred to his prose. Undergoing successive personality transformations, Stachura's character tries to describe the cause of his suffering – individual literary personifications are examples of various forms of coping with pain and of peculiar experiments carried out on personality to get liberated from the pain. Stachura's solution consisting in trying to deny himself is verified, and it is shown how the attempt to introduce solutions suggested in his texts caused Stachura's personal disaster.

Key words: Edward Stachura, suffering, literature.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Agnieszka Jastrzębska
ul. Storczykowa 12 m. 2
15-644 Białystok
agnieszkajastrzebska@wp.pl

PAWEŁ SMOLORZ

**OD PESYMIZMU DO NADZIEI
 MIŁOŚĆ W UJĘCIU ARTURA SCHOPENHAUERA
 I ZYGMUNTA FREUDA**

Od wieków miłość była doskonałą inspiracją wielu artystów, w szczególności prozaików i poetów. Teleologicznie nastawiona na szczęście, często w fikcyjnych opowieściach osiągała jednak odwrotny rezultat. W życiu także bywa podobnie i choć wiele opowiadań, filmów czy sztuk teatralnych trąca przesadnym tragizmem, to fenomen miłości nadal pozostaje w kręgu zainteresowań każdego człowieka niezależnie od tego, kim jest i w jakim kręgu kulturowym żyje.

Ludziom jednak nie wystarczy w czymś uczestniczyć czy też biernie się przyglądać – skoro miłość tak wiele znaczy, to należałoby spytać: czym właściwie jest? Nic więc dziwnego, że fenomen, który dotyczy człowieka od jego pierwszego dnia funkcjonowania na ziemi, staje się tematem rozważań filozoficznych i przedmiotem badań naukowych.

1. Miłość w metafizyce Schopenhauera

Schopenhauer nie ukrywał zdziwienia, dlaczego tak istotne człowiekowi zjawisko pozostało dotąd pominięte niemal we wszystkich pracach filozoficznych. W rzeczywistości nie do końca jednak tak było. Zdziwienie Schopenhauer ufundował wrodzoną sobie pychę, która zrodziła w nim przekonanie, wedle którego nic, co filozofia osiągnęła do tej pory, nie jest specjalnie doniosłe, z wyjątkiem dokonań Immanuela Kanta i Platona. Ich zresztą też, jeśli mowa o rozważaniach na temat miłości, Schopenhauer nie oszczędza. Píše więc, że myśli Platona wyrażane

w *Uczcie czy Fajdrosie* „należy włożyć między mity, baśnie i żarty”¹, a „rozważanie przedmiotu przez Kanta w trzecim odcinku rozprawy *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (...) jest bardzo powierzchowne i bez znajomości rzeczy, dlatego częściowo niesłuszne”².

Warto także zwrócić uwagę na fakt, że sam Schopenhauer miłość (w sensie greckiego ερως) szczegółowo opracował dopiero w ostatniej księdze drugiego tomu swojego dzieła, co może oznaczać, że sam doniosłość tego problemu dostrzegł w późniejszym okresie rozwoju swojej filozofii.

1.1. System Schopenhauera

Schopenhauer zawsze podkreślał swój ogromny szacunek dla Kanta, filozofii indyjskiej, ale także i Platona: „to co w moim własnym rozwoju najlepsze, zawdzięcam obok wpływu naocznego świata zarówno dziełu Kanta, jak świętym pismom hinduskim i Platonowi”³ – pisał – stąd nie dziwi fakt, że jego filozofia zrodziła się w obszarze badań Kanta, biorąc sobie za punkt wyjścia problem relacji między noumenem (rzeczą samą w sobie) i fenomenem (zjawiskiem). „Największą zasługą Kanta jest odróżnienie zjawiska od rzeczy samej w sobie – przez wykazanie, że między rzeczami a nami stoi zawsze jeszcze intelekt i dlatego nie można poznać, czym mogłyby być same w sobie”⁴ – uznał w swoim głównym dziele Schopenhauer. Rezultat był jasny: droga do poznania świata, jakim jest w istocie, została zamknięta. Metafizyka natomiast, miała dać wiedzę nie o noumenach, lecz o zasadach jego transformacji w zjawiska.

Schopenhauer poświęca krytyce filozofii Kanta część swojego głównego dzieła, gdzie szeroko rozpisuje się na temat błędów autora *Krytyki czystego rozumu*. Najistotniejszą niepoprawnością dostrzeganą przezeń wydaje się być myśl, wedle której wszelka metafizyka jest nauką *a priori*, czyli wiedzą leżącą poza możliwością doświadczenia⁵. Właśnie w tym miejscu jego droga z Kantem skrajnie się rozchodzi. Błędem epistemologii Kanta ma być zamknięcie „prostej drogi do prawdy” poprzez „wykluczenie podstawowego źródła poznania”, a Schopenhauer chce drogę tę ponownie otworzyć: „rozwiązanie zagadki świata musi wynikać ze zrozumienia samego świata (...); zadaniem metafizyki nie jest więc przesłaki-

¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, t. II, s. 761.

² Tamże.

³ Tamże, t. I, s. 626.

⁴ Tamże, t. I, s. 628.

⁵ Zob. tamże, t. I, s. 640.

wanie ponad doświadczeniem, w którym dany jest świat, lecz gruntowne jego zrozumienie”⁶. Doświadczenie zewnętrzne i powiązanie z heterogenicznym w stosunku do niego doświadczeniem wewnętrznym, o którym mówi autor *Świata jako woli i przedstawienia*, jest tutaj kluczowe. Poprzez doświadczenie zewnętrzne podmiotowi poznającemu przedstawia się świat jako jego wytwór, tak też i podmiot spostrzega siebie jako przedstawienie w doświadczeniu zewnętrznym, natomiast w doświadczeniu wewnętrznym podmiot poznający poznaje podmiot woli. Istota skończona, jak z tego wynika, poznaje dzięki samowiedzy nieskończoną istotę świata, gdyż jest sama zarazem nieskończona w swojej istocie. Samowiedza jest w stanie poznać nie siebie, lecz wolę w sobie, a mówiąc precyzyjniej: wnosić o jej istnieniu i *obiektywizacji* w świecie przedstawień. Należy jednak pamiętać, że w systemie Schopenhauera nie chodzi tylko o wolę ludzką, lecz wolę w sensie metafizycznym, która tworzy podwaliny nie tylko człowieka, lecz jest istotą całej ogarniającej go przyrody.

Taka koncepcja woli miała za cel wy tłumaczenie tragiczności świata i bytu ludzkiego. Schopenhauer wolę traktował bowiem jako ślepy pęd o jedynym tylko celu: obiektywizacji, a intelekt dany człowiekowi jako akt poznawczy był jedynie jej sługą. Miejsce ludzkości w tym porządku wydaje się być jasne: istnieć, znaczyć tyle, co cierpieć; aby zwalczyć cierpienie, należałoby po prostu zaprzestać istnieć⁷. Samobójstwo jednak nie jest w stanie zgładzić ludzkiej istoty, lecz jedynie intelekt. Człowiek na tym etapie wydaje się być w sytuacji bez wyjścia. Za cel dalszych rozważań Schopenhauer obrał właśnie poszukiwanie recepty na tragizm ludzkiego bytu.

1.2. Miłość płciowa (ερος)

Grecki eros, w filozofii Schopenhauera, rozumiany jako miłość płciowa, choć z pozoru drobny element świata, stał się fundamentalnym źródłem cierpień. Nic w tym jednak dziwnego – efektem płodzenia, przy sprzyjającym układzie, jest nowe życie; nowe życie natomiast to nowe cierpienie. Popęd płciowy jest warunkiem wszelkiego zakochiwania się; jednak już u samych podstaw nie ma on specjalnie nic wspólnego z rozumem. Co więcej, gdyby seksualne żądze mogły być elementem rozumu, to jak pisze Schopenhauer: „czyż ród ludzki mógłby wtedy

⁶ Tamże, s. 643.

⁷ Schopenhauer zainspirowany filozofią wschodu twierdził, że po śmierci człowieka (intelektu), wola (istota) zobiektywizuje się ponownie. Stąd śmierć jest jedynie kresem przedstawień (kresem samowiedzy). Świat jest samopoznaniem woli, stąd wola ponownie zobiektywizuje się w świecie przedstawień właśnie jako samowiedza. Poprzez takie nawiązanie do reinkarnacji samobójstwo wydaje się być bezcelowe.

jeszcze istnieć? Czy raczej nie litowalibyśmy się tak bardzo nad przyszłym pokoleniem, iż wolelibyśmy oszczędzić mu ciężaru istnienia?”⁸.

Celem woli jest dobro gatunku; gatunek natomiast ma swój byt dzięki popędowi seksualnemu dwóch indywiduów. Życie każdego z ziemskich istot takich jak zwierzęta i ludzie jest więc uświęcane celem, którego istotą jest gatunek – jego jakość i oczywiście istnienie. Popęd płciowy jest więc najgwałtowniejszą z żądz, która uobecnia się w życiu niemal każdego człowieka. Kapryśny dobór dwojga ludzi, siła ich wzajemnej namiętności oraz ich dalsze losy są przede wszystkim wypadkową siły sprawczej metafizycznej woli, której troska skupia się głównie na doskonałości i jakości gatunku. Z tego powodu łączą się ze sobą ludzie, opętani władczym erosem, choć w rzeczywistości niekoniecznie muszą ze sobą sympatyzować. Decyzja o namiętności oraz jej sile i doborze partnera nie leży, jak przyjmuje Schopenhauer, w rozumie i świadomym wyborze jednostki, lecz w interesie metafizycznej podstawy świata.

Miłość oparta na erosie jest czymś w rodzaju matrycy (hologramu) nałożonej na rzeczywiste pobudki i interes świata – jej obraz ukazuje się w oczach zakochanego jako dążność do szczęścia i rozkoszy, w istocie jest jednak skrajnym egoizmem, amoralnym chceniem, które gdy tylko się pozytywnie realizuje, rodzi kolejne cierpienia, wznosząc przez to ku dalszej drodze nieskończoną istotę świata, wolę.

1.3. Miłość bliźniego (αγαπη)

Schopenhauer zadał cios romantycznej miłości dwojga ludzi, obnażając jej egoistyczne pobudki i cele. Nie likwiduje to jednak samej miłości. Używając określenia *miłość płciowa*, filozof nic w istocie o prawdziwej i czystej miłości nie mówi. Dzieje się tak dlatego, że Schopenhauer ściśle odseparował od siebie dwa pojęcia: ερος i αγαπη. Jeśli więc dążność filozofa ukierunkowana jest na odnalezienie uniwersalnej odpowiedzi na pytanie, czym jest miłość, to ερος ze zbioru (ewentualnych) odpowiedzi na to pytanie zostaje bezwzględnie wykluczony. Schopenhauer szukając właściwej odpowiedzi, stwierdza: „wszelka prawdziwa i czysta miłość jest współczuciem”⁹; a współczucie autor woluntarystycznej metafizyki rozumie jako altruistyczną miłość bliźniego, tożsamą z pojęciem αγαπη. Dla głównego dzieła Schopenhauera separacja pojęć ερος i αγαπη wydaje się być kluczowa. Doniosłość tego rozróżnienia łatwo daje się wyjaśnić. Skoro miłość płciowa rozumiana jest w systemie filozoficznym Schopenhauera jako punkt zapalny woli, a następ-

⁸ A. Schopenhauer, *Metafizyka życia i śmierci*, tłum. J. Marzęcki, Etos, Łódź 1995, s. 54–55.

⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, wyd. cyt., t. I, s. 567.

nie przeciwstawia się jej miłość bliźniego, to jasne staje się, jak bardzo istotna w procesie negacji woli jest $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$.

Miłość prawdziwa jest więc fenomenem typowo ludzkim. Tylko bowiem człowiek może dzięki zdolności współcierpienia i czynienia dobra innym zaprzeczyć zły podstawie świata. Moralność współcierpienia poprzez miłość bliźniego stawia ślepy pęd (wolę) na przegranej pozycji. „Dzięki niej bowiem bierze się na siebie nawet cierpienia, które pierwotnie innym przypadły w udziale i przyswaja sobie z nich część większą niż ta, jaka spadłaby na danego człowieka. Kogo ta cnota uskrzydla, ten rozpoznaje w każdym innym siebie samego”¹⁰ – pisze Schopenhauer. Dzięki prawdziwej miłości, wyzbytej popędów, pełnej altruizmu i poświęcenia dokonuje się prawdziwy tryumf nad złem. Cierpieć i poszerzać cierpienie przez współcierpienie staje się potężnym ciosem w zrodzony z interesu woli egoizm. Droga do nadziei zostaje otwarta. Czy aby jednak nie pozornie?

Niemiecki filozof Max Scheler, dostrzegł wartość i doniosłość samej etyki Schopenhauera. Niemniej jednak w swoim dziele *Istota i formy sympatii* niemiecki fenomenolog zarzuca mu liczne „pomieszania i błędy”. Jak słusznie zauważa Scheler, pozornie szlachetny cel współcierpienia staje się zamaskowanym, aksjologiczne negatywnym egoizmem kreującym się w obrębie interesu jednostki. Teoria Schopenhauera „zyskuje (...) w przedstawieniu (...) pewien charakter, który zdradza wręcz jakiś, chociaż ukryty, rys okrutnej *przyjemności* związanej z cierpieniem drugiego [człowieka]”¹¹ – pisze Scheler. Właśnie to spostrzeżenie, że w filozofii Schopenhauera marginalne staje się samo współodczucie, a istotne staje się cierpienie, następnie zaś współcierpienie (jasne jest więc, że Schopenhauer pomija odczucie współradości), jest mocnym fundamentem mało obiektywnego, nie do końca uzasadnionego pesymizmu. Mimo że autor *Świata jako woli i przedstawienia* głęboko wierzył w nieśmiertelność swojej filozofii, to los jej wydał się przesądzony – na szczęście zresztą, bo ktoś chciałby żyć w takim świecie, jakim przedstawiał go Schopenhauer?

2. Miłość w psychoanalizie Zygmunta Freuda

Freud nigdy specjalnie nie przyznawał się do bezpośrednich inspiracji Schopenhauerem, jednak w tworzonej przezeń psychoanalizie widać dość dobrze, że piśma niemieckiego pesymisty nie są mu obce. Nacisk popędów oraz wieczne zmagania

¹⁰ Tamże, t. II, s. 868.

¹¹ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN Warszawa 1986, s. 91.

nie się z nimi człowieka, a w rezultacie pesymizm, stały się gruntem dla filozofii tak samo Schopenhauera, jak i Freuda. Freud jednak poszedł zupełnie inną drogą. Choć nigdy nie ukrywał nieposkromionej pasji do filozofowania, to w trosce o „naukowość” swoich dzieł unikał typowo filozoficznych pojęć. Stąd przez długie lata ojciec psychoanalizy pomijany był w podręcznikach historii filozofii. Pomijając odpowiedź na pytanie, czy słusznie, faktem jest, że Freud stworzył oryginalną filozofię człowieka i antropologię kulturową.

2.1. Aparat psychiczny

Jednym z największych osiągnięć Freudowskiej psychoanalizy jest opracowanie zasad działania mechanizmu ludzkiej psychiki. Wedle tej teorii, aparat psychiczny jest mechanizmem wprowadzanym przez samego siebie w ruch, składającym się z trzech elementów: nieświadomości, świadomości oraz nadświadomości – ten pierwotny podział został nazwany topografią I. Z czasem Freud unowocześnił swoją koncepcję i owocem jego nowych dróg myślowych stała się topografia II – charakterystyczna z uwagi na przestrzenny trójpodział aparatu psychicznego.

Pojawienie się topografii II pociągnęło za sobą wprowadzenie nowych pojęć: *id* (ono) *ego* (ja) – *superego* (nad-ja)¹². Na indywiduum składa się więc nieświadome, nieznane, rządzone zasadą przyjemności i pragnące zaspokojenia *id*, przeciwstawione do niego, rządzone zasadą rzeczywistości *ego*, oraz będące „strażnikiem” *ego*, wytworzone w czasie rozwoju jednostki *superego*.

*Id*¹³, będące nieświadomą siłą, jest amoralne i jego zadaniem jest zaspokoić swoje pragnienie kierowane zasadą rozkoszy – jest wstanie pokonać wszelkie przeszkody w doznawaniu przyjemności, nawet za cenę samozagłady jednostki. *Ego* to element regulujący, będący po części świadomy: w części tylko, albowiem jego dolna partia pokrywa się z nieświadomym *id*. Trzecim, ukształtowanym w drodze rozwoju i bardzo ważnym elementem aparatu psychicznego jest *superego*. Jego rozwój zaczynający się w okresie 2–3 lat, trwa przez całe życie i jest wynikiem wychowania przez autorytety (rodzina, nauczyciele, kler). Rozwój jego zapośredniczony jest w tak zwanej identyfikacji, w obrębie której „ja” identyfikuje się z rodzicem, odbierając go jako coś idealnego względem niego samego.

Ego – czynnik regulujący – obarczony jest najtrudniejszym zadaniem. Zagrożenia spływają na nie trojako: 1) z pragnień nieświadomej części aparatu psychicz-

¹² Często mylnie pojmuje się, iż *Ego* jest to świadomość, a *superego* nad-swiadomość, w rezultacie wcale tak nie jest, bowiem jak to zaznaczał Freud w *Ego* jak i w *Superego*, bywają wymieszane elementy świadome i nieświadome.

¹³ Warto Freudowskie *id*, porównać z Schopenhauerowską *wolą*. Jeśli więc myśl Freuda nie jest inspirowana dziełami Schopenhauera, to najprawdopodobniej wpływ na obydwu filozofów wywarł Karol Darwin, rzecz jasna wtedy, gdy mowa jest o popędach i biologizmie.

nego *id*, naciskających na nie w celu osiągnięcia stanu rozładowania, 2) z czynników kulturowych i wzorców społecznych, które składają się na *superego*, stojąc w konflikcie z *id*, i są tak samo jak ono bezwzględne, 3) z rygoru pozostania w zgodzie z wymaganiami rzeczywistości.

Freud, w kontekście opracowanej na gruncie nauk fizjologicznych teorii wskazującej na fakt istnienia w organizmie ludzkim napędu energetycznego, wnosi o istnieniu również energetycznych sił w ludzkiej psychice; siłę tę nazywa *libido* i przypisuje jej charakter seksualnego popędu warunkującego wszelką ludzką działalność: kulturę, sztukę, religię czy moralność. *Libido* umieścił autor psychoanalizy w nieświadomym *id*. Popęd z swej natury zwrócony jest na cel, sam cel natomiast jest prosty – chodzi o zaspokojenie, które gdy dojdzie do skutku, objawia się uczuciem rozkoszy. *Libido* natomiast, gdy nie może z jakiegoś powodu zrealizować swoich pierwotnych pragnień, może zostać przerzucona na innego rodzaju dążenia i je zarazem wzmacniać.

2.2. Kultura vs natura

W tym miejscu warto przejść do koncepcji kultury, która w swoich ramach uwzględniła bardzo istotne pojęcie – chodzi o pojęcie sublimacji. Sublimację należy rozumieć jako „proces, który polega na uwzniośleniu celu popędu, tzn. na przemianie jego przedmiotu i związanej z nim przyjemności w przedmiot i uczucie kulturowo cenniejsze”¹⁴ – pisze Zofia Rosińska, przy czym dodaje, że z myśli twórcy psychoanalizy wynika również fakt zamiany nie tylko celu, ale i przedmiotu. Samo uwznioślanie celu należy więc rozumieć poprzez fakt, iż: „Cel instynktu może być bądź zahamowany, bądź zamieniony na jakikolwiek inny, bądź zamieniony na społecznie cenny”¹⁵. Sublimowanie nie jest więc walką z popędem (taką walkę proponował Schopenhauer), lecz zaspokajaniem go poprzez inną formę działań, dzięki którym naturalna potrzeba rozładowania popędu realizowana jest w akcie twórczym życia kulturowego.

Dogłębniej analizując Freudowski aparat psychiczny, od razu możemy zauważyć tragiczne położenie człowieka umiejscowionego na polu bitwy praw natury z przeciwstawionymi im prawami kulturowej osłony. „Dla jednostki, podobnie jak dla ludzkości w ogóle, życie jest ciężkie do zniesienia”¹⁶ – stwierdza więc ojciec psychoanalizy. Każdy człowiek stoi więc między dwoma światami – między naturalnymi potrzebami dążenia do rozkoszy (popęd seksualny, *libido*), których

¹⁴ Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 2002, s. 58.

¹⁵ Tamże, s. 60.

¹⁶ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, KR, Warszawa, 1992, s. 18–19.

spełnienie w swojej istocie nie przyjmuje ludzkiej moralności, lecz kieruje się egoizmem, oraz regulującym stosunki międzyludzkie i gwarantującym bezpieczeństwo światem kultury.

Pesymizm Freuda jest uzasadniony – cel życia człowieka to szczęście, a do niego człowiek dążyć może dwojako: pozytywnie i negatywnie. Pierwsze dążenie polega na samej ucieczce od cierpień, drugie skupia się na bezustannym dążeniu do rozkoszy. Z własnej natury człowiek dąży do zdobywania i potęgowania przyjemności, a ponieważ zagrożenia (ze strony natury czy też innych współtowarzyszy) spływają na niego z wielu stron, dążenie to musi znacznie ograniczać. W tym układzie rodzi się potrzeba znacznego minimalizowania wrodzonego egoizmu celem zachowania bezpieczeństwa.

Egoizm, zrodzony z potrzeby potęgowania rozkoszy, jest głównym zagrożeniem i z konieczności musi zostać tłumiony – to jest właśnie główny powód ludzkich cierpień. „Zaspokojenie popędu daje poczucie szczęście, ale staje się ono powodem poważnych cierpień”¹⁷ – pisze Freud. Skąd jednak taka sprzeczność? Freud jej źródło widzi w samej naturze ludzkiej psychiki: potrzebuje ona ograniczeń do zapewnienia ochrony przeciw zagrożeniom z zewnątrz (natura), przy czym sama pozostaje częścią natury i jest na niej osadzona. W ten sposób wytwarza się kultura, w obrębie której udoskonala się sztuka, a przede wszystkim moralność, tylko po to, by uciekać od zagrożeń natury. W rezultacie chcąc uciec przed cierpieniem jednego rodzaju, człowiek skazuje się na cierpienia innego rodzaju. Kultura, według Freuda, zawodzi nas w walce, którą podejmujemy z naturą, przy czym winę za to ponosi nasza własna istota. Freud pisze: „wielka część winy, jeśli chodzi o naszą nędzę, spada na tzw. kulturę; bylibyśmy o wiele szczęśliwsi, gdybyśmy się jej wyrzekli i wrócili do stanu prymitywnego”¹⁸. Sam jednak powrót do stanu natury byłby powrotem do bezustannego lęku i niebezpieczeństw naturalnej struktury świata – jest więc niemożliwy.

Mimo wszystkich osiągnięć cywilizacyjnych, kultury i techniki, których rozwój postawił człowieka na stanowisku „boga zaopatrzonego w protezy”, stan człowieka nie zmienił się – człowiek w swojej „boskości” pozostał dalej nieszczęśliwy.

2.3. Miłość jako efekt sublimacji libido

Jaka jest geneza zastanej sytuacji na świecie? Odpowiedzialność leży w chęciach praludzi, których celem stało się dążenie do polepszenia warunków życia. Rzecz jasna, że pragnienie to utkwiloby w martwym punkcie, gdyby nie tworzenie

¹⁷ Tamże, s. 69–70.

¹⁸ Tamże, s. 76.

pierwotnych relacji międzyludzkich. Skoro przyczyną wszelkich dążeń ludzkich jest siła *libido*, priorytetową relacją stało się tworzenie stałych związków seksualnych. Formy te dawały samcom łatwą dostępność seksualnych bodźców i gwarantowały im ujęcie, samicom natomiast oraz ich wspólnym potomkom zapewniały poczucie bezpieczeństwa. Aby jednak zachować stałość tych relacji, konieczne stało się „przekierowanie” popędu – fakt ten rozpoczął tworzenie się kultury, a co za tym idzie narodziny miłości między ludźmi.

Miłość ma swoje źródło w popędzie seksualnym, jednak w znacznej części musi on być zahamowany, aby nie ugasić trwałej relacji – w przeciwnym razie siła miłości wygasa wprost proporcjonalnie do spadku popędu. Freud miłość między ludźmi określa mianem popędu seksualnego zahamowanego ze względu na cel. Celem jest bezpieczeństwo i stabilność – tworzy się, o wiele bardziej wznioslejsza niż sam popęd, miłość. Jej wzniosłość jednak nie pozostaje bez śladu na ludzkiej psychice. Hamując naturalne ludzkie potrzeby, jest bezpośrednią przyczyną cierpienia – tak jak cała kultura. Dzieje się tak gdyż, jak zauważa Paweł Dybel: „cele, które człowiek może osiągnąć w ramach opartego na zakazach wspólnego bytu z innymi w kulturze, są nie do pogodzenia z jego zrepresjonowanymi dążeniami popędowymi”¹⁹. Przyczyna tego stanu tkwi w fakcie zmiany, jaka dokonała się ludzkiej psychice, przy pozostawionej bez zmian sferze ludzkich popędów.

2.4. Miłość bliźniego (eros vs tanatos)

Freud znacznie zrewidował swoją teorię popędów po roku 1920. Za sprawą powracających z frontu I wojny światowej żołnierzy wprowadził poza popędem miłości destrukcyjny popęd śmierci – tanatos. Człowiek, twierdził teraz Freud, to istota agresywna i zła. „Chętnie zapomina się o tym, że człowiek nie jest łagodną i godną miłości istotą (...) bliźni jest dlań nie tylko potencjalnym pomocnikiem i obiektem pożądania płciowego, lecz także stanowi pokusę, aby w stosunku do niego dać upust skłonnościom agresywnym. (...) *Homo homini lupus* – kto po wszystkich doświadczeniach życia i historii ma jeszcze odwagę zaprzeczyć temu zdaniu?”²⁰

W zaistniałej sytuacji byt ludzki jest w ciągłym zagrożeniu. Tanatos dąży, tak jak eros, do realizacji. Jeśli osiągnie swój cel, stanie się ogromnym zagrożeniem dla dobra społeczeństwa. Jasne staje się, że religijny nakaz „kochaj bliźniego swego” jest wytworem kultury biorącej sobie za cel ochronę społeczeństwa, a zarazem jest skrajnym zaprzeczeniem ludzkiej natury. Dlaczego? Po pierwsze: nie

¹⁹ P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Instytut Kultury, Warszawa, 1996, s. 184.

²⁰ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, wyd. cyt., s. 94–95.

wszyscy ludzie są godni miłości (lekkomyślnością jest rozdawać coś tak dla człowieka cennego ludziom, którzy na to w ogóle nie zasłużyli); godny miłości więc jest człowiek, który sam mi ją daje w takim samym stopniu. Po drugie, co wydaje się bardziej jasne, niepoważnie jest twierdzić, że należy kochać swoich wrogów. Miłość bliźniego jest najdobitniejszym zaprzeczaniem złej natury ludzkiej, będąc jedną z metod zapobiegawczych działaniu tanatosa.

Proces walki erosa z tanatosem chroni społeczeństwa i w ich ramach jednostki, zadając im zarazem cios poprzez cierpienia. Miłość, tak jak struktura aparatu psychicznego, ma charakter ambiwalentny, jest gwarantem bezpieczeństwa dającego przecież pewną radość, z drugiej zaś strony dawcą cierpień z konieczności blokującym naturalne ludzkie potrzeby. Stąd Krystyna Starczewska w swojej książce poświęconej filozofii miłości pisze: „We Freudowskiej wizji świata, podobnie jak w intuicjach wybitnych twórców współczesnej literatury, miłość okazuje się więc jedyną siłą zdolną do przeciwstawienia się groźbie totalnej destrukcji”²¹. Trudno tej tezie zaprzeczyć. Znowu pojawia się nadzieja (w postaci typowo ludzkiej kultury), choć paradoksalnie – w myśl teorii Freuda – staje się ona cierpieniem innego rodzaju.

Kategoria miłości w filozofii Schopenhauera, jak i w psychoanalizie Freuda, odgrywa kluczową rolę. Trudno także nie dostrzegać podobieństw między tymi koncepcjami. Jak każde teorie posiadają one swoje mocne i słabe strony. Ale mimo to stanowią one zachętę, aby miłości nie traktować marginalnie. Nauka, pomijając nie tylko sam fenomen miłości, ale także jego ogromną wartość poznawczą, skazuje się na pozostawienie pustego pola badań mogących wyjaśnić wiele do tej pory nurtujących człowieka problemów. Odpowiedź na pytanie, „jak szczęśliwie żyć?” zachowując przy tym ludzką godność i wartości (jakże mocno zagrożone w świecie konsumpcjonizmu), leży w tym samym miejscu, gdzie odpowiedź na pytanie: „jak kochać prawdziwie?” Trzeba również pamiętać, aby badając miłość, nie traktować jej tylko szczegółowo (jak często czyni to psychologia czy biologia), lecz dostrzegać w niej coś, co mogłoby być jej istotą. Jeśli prawdą jest to, co pisze niemiecki filozof i psycholog Erich Fromm: „Pierwszy krok, jaki należy zrobić, to uświadomić sobie, że miłość jest sztuką”²², to wiedza na jej temat okazuje się jedyną drogą mogącą uchronić nas przed błędami w sztuce. A to już bardzo wiele.

²¹ K. Starczewska, *Wzory miłości w kulturze zachodu*, PWN, Warszawa, 1975, s. 314.

²² E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Rebis, Poznań 2004, s. 18.

PAWEŁ SMOLORZ

FROM PESSIMISM TO HOPE
LOVE IN ARTHUR SCHOPENHAUER
AND SIGMUND FREUD'S GRASP

(Summary)

The article presents two grasps of love – in Schopenhauer's pessimistic philosophy and Freud's psychoanalysis. A similarity between Schopenhauer's metaphysics and Freud's psychoanalysis is shown. Schopenhauer's *will* and Freud's *id* are almost the same, though grasped in two different manners. Just like *id*, *will* becomes the source of misfortune, and culture with its ethical values (particularly love) can become remedy for evil and suffering. Separating *eros* from *agape*, Schopenhauer placed sexual love as a handmaid to *will* and considered it the source of human suffering. In this understanding, love of one's neighbor becomes liberation from suffering, but it is a seeming consolation, as such love is in fact a concealed egoism. Introducing the notion of *sublimation*, Freud made a passage between *eros* and *agape*. Love, wherever its source, in Freud's grasp assures security and thus gives happiness which is the final purpose of everyone.

Key words: love, pessimism, psychoanalysis, Schopenhauer, Freud.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Paweł Smolorz
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
Bankowa 11
40-007 Katowice

ANNA GASZ

DIAGNOZA UPADKU CZŁOWIEKA W FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO

Wstęp

Kwestie związane z moralnością stanowią jeden z ważniejszych aspektów zainteresowań Fryderyka Nietzschego. Nietzscheańska koncepcja niesie wskazania dla człowieka, który jest twórcą i prawodawcą swojego życia, który w pragnieniu poznania i wyrażenia własnej tożsamości rodzi moralność wypływającą z indywidualności. Nie oznacza to braku w filozofii F. Nietzschego ostatecznych wniosków czy kryteriów dla zachowania międzyludzkiego, a jedynie ostrożność przed moralizatorstwem oraz wskazanie na ich złożoność i ogromną ważność dla człowieka i filozofa, który o moralności traktuje.

Niniejszy artykuł ma na celu przede wszystkim podjęcie refleksji nad zagadnieniem postawy człowieka, ukazując możliwość samoistnej realizacji tego, kim się jako człowiek staje, poprzez wskazanie opozycyjnych względem siebie typów osobowości z jednoczesnym wskazaniem na ich swoistą koegzystencję. Artykuł ma charakter przyczynku do ewentualnego dalszego, pogłębionego namysłu na tak przedstawionym zagadnieniu. W części pierwszej artykułu szkicowo omówione zostanie zagadnienie moralności; z jednej strony pokazując jej odniesienie do kategorii wieloznaczności, z drugiej zaś do kategorii *Ogromu*. W drugiej i trzeciej części artykułu przejdziemy do właściwego omówienia postawy upadku człowieka, następnie zaś zarysuję opozycyjną względem niej postawę dionizyjsko-apolińską.

W artykule nie porusza się *explicite* zagadnienia nadczłowieka. Kwestia ta wydaje się bowiem zagadnieniem, które należy rozpatrywać odrębnie, nie tyle

ze względu na brak merytorycznego powiązania z omawianymi w artykule aspektami, co raczej jako wzór postawy przekraczającej nakreśloną w artykule opozycję. Podążając za interpretacją Hansa Vaihingera przedstawioną przez M. P. Markowskiego w książce *Nietzsche. Filozofia interpretacji*¹, że ostatni okres filozofii Nietzschego, a więc okres powstania m.in. *Tako rzecze Zaratustra* czy *Poza dobrem i złem*, nie różni się niczym od wcześniejszych, a wręcz odwrotnie, stanowi zebranie wszystkich dotychczasowych tematów, dochodzimy do refleksji nad tym, jaka jest relacja między wczesnym opisem postawy apolińskiej i dionizyjskiej, o których później jedynie Nietzsche zdawkowo wspomina, a Zaratustrą i krytyką moralności, którą wykląda filozof. Jakie są konsekwencje postawy nadczłowieka dla człowieka? Być może opisane przez Nietzschego poszczególne typy moralne stanowią stopnie na drodze rozwoju moralnego człowieka, kreowania samego siebie?² Niewątpliwie tak, jednakże jednocześnie, pomimo wyznaczonych korelacji, nietzscheański nadczłowiek stanowi część moralności postulowanej, czego niedostrzeżenie prowadziło w historii do znacznych wypaczeń nietzscheańskiej myśli³.

Ujawniająca się już na wstępie problematyczność samej interpretacji filozofii Nietzschego jest nieunikniona. Nie sposób ani rozstrzygnąć niniejszych kwestii, ani przedstawić ich wyczerpującej analizy. Skomplikowanie myśli filozofa niesie ze sobą możliwość świadomego bądź nieświadomego wypaczenia poglądów, które przedstawia filozof, a ich usystematyzowanie rodzi niebezpieczeństwo błędnego ujęcia. „Metodyczny czytelnik, próbujący ustalić *co Nietzsche ma na myśli*, czuje się zagubiony”⁴. Także struktura nietzscheańskiego wywodu i metaforyczny język przyczyniają się do trudności podania zgodnej z myślą autora interpretacji jego spuścizny. Nie będzie to jednak stanowiło głównego celu niniejszej pracy. Dostrzeżenie i zrozumienie poglądów Nietzschego wymaga zaznajomienia się z pełną twórczością autora, ale również podjęcie zadania własnej próby poszukiwania i filozofowania. Bardzo ważne w filozofii Fryderyka Nietzschego niedomówienia i przeciwieństwa budują atmosferę tajemnicy, ale i wskazują na złożoność i rozwój w podejściu filozofa do badanych kwestii.

¹ Zob. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 1997, s. 111–119.

² Por. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 31.

³ Nietzsche uważany był za prekursora niemieckiego faszyzmu m.in. przez Gyorgy Lukacsa, czy Stefana Rozmaryna. Na dzieła Nietzschego powołuje się także faszystowski teoretyk Alfred Rosenberg. Por. W. Mackiewicz, *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947–1997. Studium historyczno-krytyczne*, Witmark, Warszawa 1999.

⁴ R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001, s. 24.

Rozumienie moralności

Akcentując indywidualność i kreatywną twórczość człowieka dochodzi Nietzsche do pluralizmu wartości. Sprzeciwia się nadaniu wartościom statusu ponadczasowości i bezwzględnej obowiązywalności. Wskazuje na trzy zasadnicze kwestie. Po pierwsze, moralność rozumie jako interpretację. Następną wyróżnioną przez Nietzschego kwestią jest istnienie wielości możliwych interpretacji. Po trzecie, wszystkie one są tak samo właściwe, jeśli nie dążą do negacji *Ogromu*⁵ życia i prawdy, bądź ich przywłaszczenia na swoim gruncie. Tym samym granice między dobrem i złem w znaczeniu moralnym nie są już tak wyraźne. Nie istnieje jedna powszechna koncepcja etyczna, która mogłaby te granice wyznaczyć. Opozycyjność i autonomiczność wartości względem siebie jest jedynie pozorna, tzn. bezwarunkowe osądzenie, określenie wartości danej rzeczy jako całkowicie tylko „dobrej” nie odnosi się, zdaniem Nietzschego, do samej rzeczy, oraz nie może mu przysługiwać status ostateczności. Michał Markowski pisze, cytując Nietzschego: „»Fundamentalną wiarą [*Grundglaube*] metafizyków jest wiara w przeciwieństwa wartości« – czytamy w *Poza dobrem i złem*. Tymczasem, powiada Nietzsche, »(...) po pierwsze wątpić należy, czy przeciwieństwa istnieją, po drugie zaś, czy owe tradycyjne oceny wartości oraz ich przeciwieństwa (...), nie są wyłącznie ocenami powierzchownymi, tymczasowymi perspektywami na dodatek widzianymi pod pewnym kątem (...)«”⁶. Odejście od budowania opozycji w nietzscheańskiej koncepcji, przy równoczesnym zachowaniu kategorii walki? Brak całkowitej odrębności wartości pojawia się właśnie dzięki ciągłej konieczności walki. Nietzsche nie burzy bowiem dystansu między przeciwstawnymi sobie wartościami, a jedynie pogląd o niemożności ich współwystępowania. „To przekonanie filozofa o istnieniu raczej *continuum* niż opozycji otworzy przed nim nową drogę: poza dobrem i złem, poza prawdą i fałszem, poza podmiotem i przedmiotem. Poza opozycjami (...)”⁷.

Nietzsche uznawany bywa za filozofa krytykującego możliwość występowania wszelkiej moralności. Sam filozof jednak pisze: „Moralność jest niezbędna: czym będziemy się kierować w działaniu – a działać przecież musimy? A to, co zdziałamy, musimy ocenić – na podstawie czego? Wykazanie błędu w genezie nie stanowi argumentu przeciw moralności. Moralność jest warunkiem życia. »Powinieneś« (...)”⁸. To, w jakiej moralności, w jakiej wykładni odnajdziemy swoje „powinieneś”, zależy od obecnej w nas woli mocy i występującej w niej woli życia.

⁵ Por. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, dz. cyt., s. 7.

⁶ M. P. Markowski, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 250.

⁷ Tamże, s. 250.

⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa MCMVII, s. 282.

Filozof przedstawia problem moralności w trzech odsłonach: apollińsko-dionizyjskiej, niewolniczej i nadczłowieczej. Celem niniejszych rozważań jest przedstawienie zachodzącej w człowieku antynomii, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z pragnieniem indywidualnej samorealizacji, z drugiej zaś z często skrajnym dążeniem do ucieczki w tłum. Tę drugą postawę Nietzsche określa mianem moralności niewolniczej, składającej się z trzech rodzajów iluzji poznania moralnego: nihilizmu, resentymentu i chrześcijaństwa. „Wyjaśniając przyczyny swojej wrogiej postawy wobec moralności chrześcijańskiej, Nietzsche starannie podkreśla, iż walka z nią nie wyrasta z pragnienia odrzucenia wszelkiej moralności”⁹. Moralność jednak rozumie jako odzwierciedlenie wykładni świata, człowieka, potrafiącego połączyć przeciwieństwa; nieujarzmionego Dionizosa i ujarzmiającego Apolla.

Przedstawienie (pod postacią niewolnika) postawy uciekającej od autonomicznego i autentycznego samotworzenia na rzecz masowego ujednolichenia ma na celu wskazanie wywołanego powszechnością pseudomoralności tłumu kryzysu jednostki jako indywiduum, ale i kryzysu rozumienia życia, prawdy i moralności. Kierując się w stronę moralności dostojnej, dotykamy zaś, jako przeciwieństwa niewolnika, obrazu *arystokraty ducha* łączącego w sobie dionizyjskie doświadczenie *Ogromu* z jego apollińskim odzwierciedleniem w określoności. Człowiek dostojny tworzy, staje się artystą, „jest mostem rozpiętym nad absurdem, jest tajemnicą, która przeżywa wielość Jednego”¹⁰.

Diagnozy upadku człowieka

Nietzsche utożsamia moralność dionizyjsko-apollińską z postawą Greków, moralność niewolników zaś z postawą chrześcijan. Oba typy stanowią swego rodzaju potencjalne możliwości istniejące w człowieku, które odkrywa w sobie poprzez doświadczenie nihilizmu i wzbudzoną wolę mocy. Moralność niewolników to moralność ludzi słabych, niezdolnych do podjęcia twórczego wysiłku autentycznej samorealizacji, o niskim natężeniu woli mocy. Zamiast dążyć do rozwoju i potwierdzenia woli mocy w moralności charakteryzującej się apollińsko-dionizyjską dwujednią, człowiek zniewolony przez resentyment dąży do osłabienia, zniszczenia wszelkich przejawów indywidualnej aktywności. To, co słabe, jest uznane za ideał w panującym obrazie chrześcijaństwa, moralności stadnej, którą Nietzsche uznaje

⁹ S. Łojek, *Ecce homo – książka dla wszystkich i dla nikogo*, w: F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, tłum. L. Staff, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 92.

¹⁰ E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1980, s. 325–326.

za dominującą w czasach mu współczesnych. „Dopóki pożyteczność, panująca w osądach moralnych, jest jedynie pożytecznością stadną, dopóki jedyną troską jest utrzymanie gromady, zaś niemoralność na tym właśnie i wyłącznie polega, co zda się zagrażać istnieniu gromady: dopóty nie może być mowy o »moralności bliźniego«”¹¹. Moralność, którą krytykuje, została pozbawiona tłumaczącej jej zaistnienie dwujedni, człowiek zaś wymiaru autentyczności i indywidualności, które stały się, jako czynniki utrudniające życie, czymś co na rzecz powszechności i wspólnoty ma zostać zminimalizowane. „Powszechnie panuje pośpiech, bo każdy ucieka przed sobą samym: powszechne jest też trwożne ukrywanie tego pośpiechu, bo chciałoby się uchodzić za zadowolonego i co do nędzy swej wprowadzić w błąd najbystrzejszych widzów”¹².

Abstrakcyjny twór wspólnoty, nazywanej przez Nietzschego tłumem czy masą, stał się ważniejszy od tworzącej go jednostki, albo też jednostka utraciła możliwość indywidualnego kreowania własnego światopoglądu. Człowiek, uświadomiwszy sobie, że jedynym „podłożem” dla zakorzenienia cnót może być on sam, wzbrania się przed tym¹³, zaś zrodzone w nim poczucie braku, ale i ciężaru odpowiedzialności, przenosi na uczłowieczonego Boga. Nietzsche widzi w takim rozumieniu moralności zagrożenie dla człowieka. Jest to moralność, światopogląd i doktryna, która chce rozporządzać ludźmi, a więc wyznaczać granicę dla życia, prawdy czy rozumienia wartości. *Bóg umarł*, krzyczy szaleniec opisany przez Nietzschego w *Wiedzy radosnej*, ale nikt go nie rozumie. Nie jest prawdą, że nigdy Boga nie było; umarł, bo został zabity¹⁴. Najgorszym ciosem dlań jest zaś nie pozwolić mu odejść, co czyni niewolnik, nie przyjmując na siebie konsekwencji morderstwa Boga, wobec którego skazany jest na indywidualność i autonomię. Niewolnik w obliczu oczywistego zamyka oczy i udaje, że nie widzi. Pozór traci cechy pozor, jako interpretacji i jednej z wielu możliwych perspektyw rozumienia rzeczywistości, siebie i drugiego. Zajmując miejsce prawdy, zabija prawdę, a więc i rzeczywistość, życie i Boga. Tym samym staje się moralnością przeciwną życiu, moralnością złudzenia, potrzebnego słabym do pozytywnego wartościowania własnego istnienia.

Moralność niewolników, pisze T. Gadacz, „jest zdominowana przez mentalność tłumu, opinię publiczną, wspólne, często bezosobowe poglądy, wścibstwo, brak szacunku dla odrębności. Stadność tworzy różnorodne relacje między ludźmi, ale im więcej tych relacji, tym bardziej stają się one płytkie. W życiu stadnym

¹¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 136.

¹² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 153.

¹³ Zob. tamże, s. 94.

¹⁴ Zob. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 110.

człowiek wypływa z siebie ducha na rynek i wymienia go na opinię publiczną”¹⁵. Wszelkie zachowania, wartości, poglądy rozumiane są jedynie przez pryzmat odniesienia do drugiego. Autentyczność i autonomia zostają pozbawione ważności. Występując przeciw moralności bezwzględnej, a więc moralności, która przypisuje sobie status prawdziwości i jedyności, Nietzsche występuje przeciwko moralności zrodzonej z resentymentu, stawiającej fikcyjne wartości ponad *Ogrom* życia i prawdy, dążąc do ich ogarnięcia poprzez opanowanie wyniszczającej i osłabionej woli mocy. „Duch nietzscheański to duch na usługach życia, życia jednak nie pragnącego jedynie swego samozachowania, lecz przekraczającego się nieustannie (...). Niemożność sprostania możliwościom tworzonej przez życie, powoduje niemożność nadażania za życiem. Człowiek pozostający w tyle za swoimi marzeniami często rezygnuje z nich, zastępując je pseudomarzeniami ustanowionymi ze względu na pewność i łatwość ich realizacji. Porzucenie autentycznych marzeń w imię pseudomarzeń jest efektem rezygnacji z wysiłku podążania za życiem i w konsekwencji prowadzi do organicznego kłamstwa, uruchamiającego mechanizm nazwany przez Nietzschego resentymentem”¹⁶.

Harmonia światów w dostojnej moralności panów

Diagnostując wynikły z wyboru moralności resentymentu upadek człowieka, Nietzsche przeciwstawia jej moralność ludzi dostojnych. Przez osobników silnych rozumiał zaś ludzi, którzy postępują wzwyż, dążąc do ciągłego przewyciężania siebie, z jednoczesną jednakże umiejętnością zachowania i poznania siebie. „Apollo i Dionizos są dla niego jedynie symbolami dwóch antagonistycznych wymiarów wielopłaszczyznowej psychiki i działania człowieka”¹⁷. W apolińsko-dionizyjskiej harmonii interpretacja (pozór), którą odzwierciedla Apollo jest, wedle Nietzschego, czymś dla życia człowieka tak samo niezbędnym jak pierwiastek dionizyjski i w pewnym sensie czymś fundamentalnym. „Bóg pięknego pozoru musi być też bogiem prawdziwego poznania”¹⁸, a więc doświadczać *Ogromu*. Człowiek typu dostojnego to człowiek, w którym żywioł apoliński współlistnieje z żywiołem dionizyjskim, jednocześnie zwalczając się i współtworząc. W akcie współlistnienia

¹⁵ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Znak, Kraków 2002, s. 88.

¹⁶ J. Brejda, *Genealogia resentymentu u F. Nietzschego i M. Schelera*, „Szkice Humanistyczne” V, 3 i 4, 2005, s. 72–73.

¹⁷ A. Kucher, *Friedrich Nietzsche. Źródła i perspektywy antropologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001, s. 22.

¹⁸ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2004, s. 42.

dochodzi do głosu człowiek jako jednostka. Rodzi się pytanie o to, co jest konieczne, aby świat, w jakim żyje i poznaje człowiek, refleksje, jakie się w nim rodzą, relacje względem ludzi, pomimo czy też raczej w rzeczywistości pozoru, stawały się autentyczne?

Pytanie o autentyczność to pytanie o to, czy możliwa jest prawdziwość pozoru w rozumieniu nietzscheańskim, czy zrodzona moralność może jednocześnie w apolińskiej masce ograniczać naturalne instynkty człowieka i podlegać instynktowi życia, nie zaś o stopień uświadomienia sobie wartości, wedle których się postępuje, co jest w nietzscheańskiej filozofii wyrazem choroby człowieka. Jeśli nie chodzi o uświadomienie, to o co chodzi? W *Woli mocy* Nietzsche napisał: „(...) zjawianie się skrupułów moralnych, wyrażając się inaczej: uświadamianie się wartości, według których się postępuje, świadczy o pewnej chorobliwości; czasy i ludy silne nie rozmyślają nad swym prawem, nad zasadami postępowania, nad instynktem i rozumem. Uświadamianie sobie jest oznaką tego, że właściwą moralność tj. instynktowną pewność w postępowaniu diabli biorą”¹⁹. Nietzsche pisze dalej; „Wartość człowieka została ustanowiona jako wartość moralna, a więc moralność jego musi być *causa prima*, a więc w człowieku musi być jakiś pierwiastek, ‘wolna wola’ jako *causa prima*. W tym tkwi zawsze ta myśl ukryta: jeżeli człowiek nie jest *causa prima*, jako wola, to nie jest odpowiedzialny – cnota i występki byłyby wtedy automatyczne i machinalne...”²⁰. Jako jednostka świadomy jest swej indywidualności i jest to indywidualność autentyczna. *Arystokraci ducha* świadomi są swojej wielkości, ale i ograniczonej wartości. „Którzy okażą się przy tym najsilniejszymi? Najbardziej umiarkowani, ci którzy nie potrzebują żadnych skrajnych artykułów wiary, ci, którzy nie tylko głoszą, ale i lubią spory udział przypadku, bezsensu, ci, którzy potrafią myśleć o człowieku znacznie obniżając jego wartość i nie stając się przez to małymi i słabymi: Ci najteższego zdrowia, którzy potrafią sprostać większości nieszczęść i dlatego nie lękają się ich zbytnio – ludzie pewni swojej mocy, którzy zdobyłą siłę człowieka reprezentują ze świadomą dumą”²¹. Moralność dostojna niesie ze sobą ciężar istnienia, w znaczeniu pozytywnym, ciężar, który czuwa nad dziełem artysty i czyni zeń dzieło niepowtarzalne. Nietzsche przypomina, że wszelkie dążenie do nadczłowieka jest niemożliwe, póki człowiek nie stanie się typem arystokratycznym, póki nie zrozumie, co to znaczy. Dlatego autentyczność i doskonalenie siebie to zadania dla filozofa najważniejsze. „Człowiekowi, który nie chce należeć do tłumu, wystarczy tylko przestać być względem siebie wygodnym: niech słucha

¹⁹ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 114.

²⁰ Tamże, s. 116.

²¹ F. Nietzsche, *Pisma Pozostale*, dz. cyt., s. 372.

swego sumienia, które doń woła: *Bądź samym sobą!*"²². Zadanie bycia człowiekiem, bycia sobą i tworzenia siebie, jakim się jest, wymaga siły uniesienia tego, do czego się dąży, trwałości i odwagi. Tworzenie siebie prowadzi w naturach dostojnych do opartego na wolności stawania się sobą. Wolność i odpowiedzialność oparte o autentyczną oczywistość serca i rozumu dają człowiekowi dostojnemu możliwość tworzenia wartości. „Z perspektywy aksjologicznej, dostojność jest równoznaczna ze zdolnością jednostki do stanowienia i uznania nowych wartości oraz do weryfikacji dotychczasowych”²³.

Zakończenie

W namyśle nad moralnością Nietzsche podchodzi do niej jako do problemu, nie tyle po to, by go rozwiązać, co po to, by móc go zbadać, choć niewątpliwie pojawiają się w jego koncepcji również pewne rozwiązania na polu moralności, czy rozumienia człowieka, ale także świata. W namyśle nad człowiekiem staje się filozofem, który przede wszystkim próbuje dotrzeć do tego, co stanowi w pewnym sensie kryterium dla jego autentyczności, dzięki której możliwy jest twórczy indywidualizm.

Czy przedstawione typy moralności pozostają w relacji opozycji względem siebie jako dwie przeciwstawne postawy moralne? Czy pomimo ich dychotomiczności możemy mówić o współtworzeniu siebie wzajemnie właśnie poprzez obecność w nich dynamikę przenikania? Czy też są to raczej kolejne stopnie przekraczane w drodze do nadczłowieka niż dwie antagonistyczne frakcje? Na każde z postawionych pytań w nietzscheańskiej koncepcji można znaleźć argumenty przemawiające za rozumieniem problemu moralności i postawy człowieka w konkretny, wybrany przez czytelnika sposób. Nie tyle zdaje się jednak chodzić o kategoryczną odpowiedź na postawione pytania, ale o umiejętność zobaczenia w każdym z tak postawionych pytań elementu indywidualności i nieustannej procesualności w moralnej koncepcji filozofa. Nietzscheańska diagnoza upadku człowieka to nie tyle kryzys jego tożsamości, co wskazywałoby na odniesienie (przez samego filozofa) do jakiejś stałej postawy, wobec której inne stanowią jedynie błędną interpretację rzeczywistości. Utrata woli mocy, ucieczka od rozpoznania własnej natury prowadzi do uznania cech i wartości moralności najniższej za wyznacznik bycia człowiekiem, w rezultacie powodując zanik człowieka „typu” dostojnego. To uznanie własnej

²² F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 125.

²³ A. Kucner, *Friedrich Nietzsche. Źródła i perspektywy antropologii*, dz. cyt., s. 141.

postawy moralnej, czy przyjętej koncepcji etycznej, za jedyną prawdziwą, a w rezultacie zamknięcie na to co nieznanie i nie pojmowalne. „Dopiero gdy skonfrontujemy nasze pojęcia i nasze wartości z czymś, co od nich radykalnie różne, dowiemy się, ile są warte”²⁴ – pisze Krzysztof Michalski w odniesieniu do nietzscheańskiego rozumienia moralności.

Niniejsze refleksje dotyczące ujęcia moralności przez Fryderyka Nietzschego przedstawiają problematykę obecnie nadal aktualną. Nietzsche pozbawiając człowieka złudzeń co do siebie samego, wskazuje również na jego ogromną ważność. Być może przemawia w dziełach Nietzschego troska o człowieka, w służbie prawdzie, wobec niezaprzeczalnej wartości życia? Niepokojąco aktualne zdaje się spostrzeżenie Nietzschego: „Zainteresowanie prawdą znika, w miarę, jak prawda zapewnia mniej przyjemności”²⁵. Zapewne poznawszy filozoficzną koncepcję Fryderyka Nietzschego, także, a może przede wszystkim, współcześnie człowiek może na wiele kwestii spojrzeć inaczej. Twórczość Nietzschego stała się inspiracją dla wielu filozofów XX wieku jako niewyczerpane źródło możliwych interpretacji, ale i jako koncepcja wskazująca ważność poruszanych kwestii, budowanych koncepcji i twierdzeń. Należy jednak pamiętać o uwadze Karla Jaspersa: „Nie można sensownie przyswoić sobie myśli Nietzschego, kierując się wolą prawdy pragnącą osiąść ostateczną i trwałą prawdę, lecz jedynie kierując się wolą prawdy pochodzącą z głębi i zmierzającą w głąb, nie unikającą wątpliwości, otwartą na wszystko i potrafiącą czekać”²⁶.

O ważności i aktualności problemów, na które wskazywał filozof, świadczy nie tylko wielość powstających na jego temat opracowań, ale przede wszystkim żywotność kwestii, które poruszał, chociażby zawartych w niniejszych rozważaniach: problemu moralności czy rozumienia człowieka. Obok znanych i wykorzystywanych interpretacji oraz koncepcji nawiązujących do filozofii Nietzschego wielu filozofów, teologów czy literatów odnajdywało w nietzscheańskim świecie metafor intuicje wzbogacające ich własne przemyślenia. Wśród nich warto wymienić Henryka Elzenberga, który nawiązywał do obecnych u Nietzschego analiz psychologicznych resentymentu, krytyki kultury czy kultu nauki²⁷, oraz Emanuela Mouniera, który jako twórca personalizmu chrześcijańskiego przedstawił opartą na filozofii Nietzschego krytykę współczesnego chrześcijaństwa i mieszczaństwa, oskarżając je o fałszywość i dekadencję. Jednocześnie Mounier twierdzi, że w chrześcijaństwie autentycznym wyraża się najwyższy ideał postawy moral-

²⁴ K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Znak, Kraków 2007, s. 81.

²⁵ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 158.

²⁶ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, KR, Warszawa 1997, s. 14.

²⁷ Zob. M. Tyl, *Pesymizm, konserwatyzm, wartości*, Śląsk, Katowice 2001, s. 30.

nej i międzyludzkich relacji, wskazując na jakże istotne dla wyjątkowości tej myśli konsekwencje i rozwiązania²⁸.

Indywidualizacji podlega w XX wieku rozumienie Boga, jak i Jego relacji z człowiekiem. Coraz wyraźniej zaznaczają się nawiązywania czy też ustosunkowania do nietzscheańskich wątków w teologii – wymienimy m.in. takich teologów, jak Walter Kasper czy Henri de Lubac. Czy analizy nietzscheańskie wynikają z coraz to wyraźniejszej współcześnie *potrzeby obycia się bez Boga*, czy też raczej stanowią wyraz głębszej analizy rzeczywistości i człowieka, która bardzo często przez czytelnika dzieł Nietzschego nie zostaje zauważona? Problem Boga, moralności czy życia ulega dziś raczej płytkiej deformacji, a Nietzsche staje się często wytłumaczeniem dla pogardy wobec tychże, nie zaś bodźcem dla poszukiwania czy zgłębiania. Wciąż obecne są, na gruncie teologiczno-filozoficznym, interpretacje myśl nietzscheańską uskraniające i tym samym zniekształcające. Przykładem jest przedstawienie, w książce autorstwa Stanisława Kowalczyka²⁹, Nietzschego jako filozofa gloryfikującego w człowieku jedynie witalno-hedonistyczne wartości; Bogdan Baran zaś wskazuje na natężenie recepcji nietzscheanizmu w perspektywie postmodernistycznej, równie trafnie zauważając, że pomimo wielu wspólnych kwestii „postmodernizmowi obca jest dionizyjska retoryka”³⁰. Niewątpliwie to Nietzsche stracił prawdę i moralność z piedestału sacrum, wzywając do wypływającej z indywidualnej refleksji rewizji prawdy, jednakże właściwe rozumienie pojęcia prawdy u Nietzschego dalekie jest od jej całkowitej destrukcji. Perspektywizm Nietzschego daleki jest od skrajnego pluralizmu.

Znacznie głębszą niż postmodernizm refleksję nad myślą nietzscheańską czy też nawiązanie do jego filozofii możemy odnaleźć w książce Alasdaira MacIntyre’a *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przedstawiającą współczesne ujęcie filozofii moralnej Arystotelesa. Koncepcji arystotelesowskiego ujęcia moralności MacIntyre przeciwstawia filozofię Nietzschego, spór między zwolennikami Nietzschego a stanowiskiem arystotelesowskim uznając za fundamentalny dla dwudziestowiecznej filozofii moralności³¹. Negatywne odniesienie MacIntyre’a do filozofii Nietzschego jest wynikiem przyjętej opcji filozofowania, ale co ważne, także rzetelnej analizy myśli nietzscheańskiej. MacIntyre trafnie konstatuje: „(...) aż nazbyt wiele spraw przybiera pozór moralności (...) forma wypowiedzi moralnych

²⁸ Zob. T. Flużański, *Mounier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 23. Zob. także: E. Mounier, *Co to jest personalizm? Oraz wybór innych prac*, Znak, Kraków 1960, s. 5.

²⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 96.

³⁰ B. Baran, *Postnietzsche. Reaktywacja*, Inter esse, Kraków 2003, s. 221.

³¹ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, PWN, Warszawa 1996, s. 12.

stawać się może maską dla niemal każdej twarzy. Istotnie bowiem, *moralność może być powszechnie wykorzystana w zupełnie nowy sposób*. Pogarda Nietzschego dla moralności wywodziła się w sporej mierze właśnie ze spostrzeżenia tej zwulgaryzowanej elastyczności nowoczesnych wypowiedzi moralnych”³². Krytyka koncepcji Nietzschego jest tym ciekawsza, iż MacIntyre nie boi się nazwać go „największym filozofem moralności czasów nowoczesnych”³³ czy odnieść się pozytywnie chociażby do nietzscheańskiej krytyki moralności oświecenia, jednocześnie uznając nietzscheańską krytykę tradycji arystotelesowskiej za nieskuteczną³⁴.

Filozofia nietzscheańska zawiera tak potężny ładunek myśli, że nie sposób pisać o niej nie dokonując znaczącej selekcji w poruszanej tematyce. Dlatego też niniejszy artykuł w żaden sposób nie pretenduje do całościowego ujęcia, interpretacji i zrozumienia myśli nietzscheańskiej, a jedynie wskazuje na możliwe rozumienie kwestii przez filozofa wykładanych, co być może stanowić będzie impuls do dalszych badań w tym zakresie oraz do podejmowania prób samodzielnej już refleksji nad tym, co Nietzsche chciałby przekazać w swej filozofii człowiekowi współczesnemu. Triumf nihilizmu i ateizmu zdaje się bowiem wyrażać raczej przepowiedziany przez filozofa upadek człowieka XX wieku, niż wyraz aktualności czy popularności nietzscheańskiej myśli.

³² Tamże, s. 209.

³³ Tamże, s. 216.

³⁴ Zob. tamże, s. 456.

ANNA GASZ

**DIAGNOSIS OF FALL OF MAN
IN FRIEDRICH NIETZSCHE'S PHILOSOPHY**

(Summary)

The main purpose of the article is to show Nietzsche's philosophy as a reflection on man, life and morality; a reflection which does not aspire to devise a new philosophical system but rather to sketch an existential specificity of humanity. Three models of morality discussed by Nietzsche are pointed out: Dionysian – Apollinian morality, slave morality, and superman morality. Nietzsche's diagnosis of fall of man, of crisis in moral, existential and spiritual spheres can be treated not only as criticism of European culture, but also as a foundation of positive program of surmounting meager condition of man – only a man with the will to power, a man who overcomes the state of nihilism discovers who he is and aims at creative self-fulfillment, achieving dignified morality.

Key words: Nietzsche, slave morality, morality of dignified people, authenticity.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Anna Gasz
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
Bankowa 11
40-007 Katowice

PAWEŁ NIERODKA

ANTROPOLOGIA RECENTYWISTYCZNA

Uważam, iż należałoby wyodrębnić antropologię recentywistyczną, mimo iż współcześnie Józef Bańka osobnych prac jej nie poświęcił. Chodziłoby o prace poświęcone antropologii humanistycznej, w których autor wyraźnie określiłby, iż przedstawiona prezentacja odpowiada obecnemu pojmowaniu człowieka w obrębie recentywizmu, a także w których można byłoby dostrzec rozwój i kształtowanie się refleksji nad człowiekiem. Może to dziwić, zwłaszcza że człowiek jest niemal nieustannie podmiotem albo przedmiotem refleksji recentywistycznej. Filozofia proponowana przez Bańkę mieści się wyraźnie w nurcie antropocentryzmu. Dlatego też zagadnienia dotyczące człowieka wymagają osobnych opracowań. Jeżeli już uznać książkę *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, to należy wziąć pod uwagę ewolucję myśli recentywistycznej, jaka dokonała się w ciągu kilkudziesięciu lat od jej napisania. Należy pamiętać, że recentywizm jako system rozwinął się, a samo pojmowanie człowieka, chociażby w estetyce recentywistycznej, zyskało szerszą perspektywę. Bańka kształtuje np., ontologię przedstawiając coraz to nowe dzieła, w miarę ewolucji myśli recentywistycznej. Niestety nie można tego powiedzieć o antropologii. Nie oznacza to jednak, że refleksja nad człowiekiem nie ulegała rozwojowi, wręcz przeciwnie. Jest ona obecna niemalże w każdej dyscyplinie opracowywanej przez Bańkę. Dlatego przedstawię antropologię filozoficzną w krótkim kontekście, mając świadomość, że refleksja nad człowiekiem kształtuje się w obrębie ontologii, epistemologii, etyki prostomyślności, estetyki, a także eutyfroniki. Problematyka ta wymaga osobnych opracowań ze strony autora recentywizmu. Na potrzebę przedstawienia zarysu namysłu nad człowiekiem wskazują badacze omawianej twórczości. Zamierzam pokazać obecność refleksji nad człowiekiem w obrębie różnych dziedzin podejmowanych przez recentywizm,

zanim jednak to uczynię odwołam się do wybranych filozofów, którzy dostrzegają wagę antropologii w obrębie reentywizmu.

A. A. Dura przy omawianiu reentywizmu wskazuje na „nową antropologię filozoficzną” – eutyfronikę. „Reentywizm postuluje nową antropologię filozoficzną – eutyfronikę, która by była oparta na zjawiskach techniki¹, a której celem byłby równoległy rozwój psychomoralny i cywilizacyjny człowieka”². Z kolei M. Niemczuk dostrzega, że antropologia filozoficzna nie może uniknąć w swoich rozważaniach wzięcia pod uwagę cywilizacji technicznej: „antropologia filozoficzna nie może dziś uniknąć pytania o współczesną cywilizację techniczną. Zadaniem filozoficznej antropologii jest porządkowanie wiedzy o człowieku. A ta bez uwzględnienia roli techniki w życiu człowieka byłaby niepełna”³. Eutyfronika, jak zauważa autorka,

¹ Przypatrzmy się tytułowi jednego z tekstów J. Bańki, a mianowicie: *Filozofia techniki a życie praktyczne. Z zagadnień eutyfroniki*. Już tutaj mamy wskazanie, iż będzie chodziło o rozważania dotyczące filozofii techniki poprzez nawiązanie do eutyfroniki. „Eutyfronika – to nauka o życiu w systemach technicznych. (...) Przedmiotem jej rozważań są możliwości pogodzenia postępu techniki z szeroko rozumianymi ideałami, celami i potrzebami jednostek ludzkich. Źródłem dla jej nazwy jest greckie *euthyphron* – słowo zawierające wśród znaczeń: bezpośredni kontakt, prostomyślność, szczerość i to wszystko, co jest wyrazem cech osobowych człowieka”; J. Bańka, *Filozofia techniki a życie praktyczne. Z zagadnień eutyfroniki*, Kraków 1994, s. 5. Tekst ten jest próbą określenia eutyfroniki, analizą współczesnej cywilizacji i miejsca człowieka, wobec nadkomplikacji sensu życia. Podobnie też w zbiorze tekstów zatytułowanym *Technika a środowisko człowieka* Bańka zdecydował się umieścić tekst pt. *Eutyfronika a symptomatologia zakłóceń homeostazy kultury*. Przy rozważaniach techniki można dostrzec głos omawianego tu autora „wskazujący” przede wszystkim eutyfronikę, podkreślający jej znaczenie jako nauki potrzebnej w świecie zagrożeń współczesnej cywilizacji. Musimy „spojrzeć prawdzie w oczy” i zdemaskować iluzję, „naiwny optymizm jakoby cywilizacja techniczna i rozwój automatyki, cybernetyki itd., uszczęśliwiała człowieka automatycznie, były panaceum na wszystkie jego niedostatki”; J. Bańka, *Eutyfronika a symptomatologia zakłóceń homeostazy kultury*, w: J. Bańka (red.), *Technika a środowisko człowieka*, Poznań 1972, s. 5. Jest to tylko iluzja, w jaką wpada człowiek. Z pomocą przychodzi eutyfronika będąca rozpoznaniem zagrożeń związanych z rozwojem techniki. Autor w przywołanym powyżej tekście wskazuje na nowe środki energii, transportu, na automatyzację przetwarzania informacji, na powszechne wykorzystanie sztucznych tworzyw, na nowe osiągnięcia w obrębie chemii a także na wiele innych zagadnień; pomimo to eutyfronika jest tematem przewodnim. Należy zadać w tym miejscu pytanie o filozofię techniki. Bańka w swoim dziele z tego zakresu już we wstępie pisze, iż „książka przedstawia zarys historii filozofii techniki oraz rozwój tej dyscypliny wiedzy w ostatnich dziesięcioleciach. Z jednej strony przedstawia wielostronnie i szczegółowo rozliczne relacje między techniką, człowiekiem i akceptowanymi wartościami, z drugiej zaś podejmuje problemy rozwoju techniki na tle potrzeb psychospołecznych społeczeństwa polskiego, ujęte w postaci, tzw. eutyfroniki”; J. Bańka, *Zarys filozofii techniki*, Katowice 1981. Widać więc podjęcie badań w zakresie eutyfroniki, gdzie postęp techniczny winien być dostosowany do potrzeb psychicznych człowieka prostomyślnego. Można dostrzec tutaj również analizę historyczną techniki, filozofii techniki. Bańce – co staram się podkreślić – ciężko jest nie pokazywać dużego znaczenia eutyfroniki przy analizie filozofii techniki. Szczególnie rzuca się w oczy to, iż człowiek jest istotą niepodrabialną. Jest on kimś, kto posiada słabości, a także kimś, kto ze względu na nie jest jednorazowy, jednopojawieniowy. To wyróżnienie człowieka wobec postaw unifikujących współczesnego świata „podążającego” często wbrew logice prostomyślności.

² A. A. Dura, *Reentywizm: twórca i dzieło*, „Folia philosophica” 23, 2005, s. 33.

³ M. Niemczuk, *Antropologia filozoficzna oparta na eutyfronice*, w: Z. Zachariasz (red.), *Wieczne teraz. Materiały z konferencji naukowej „Perspektywy reentywizmu i eutyfroniki”* (Szczyrk, maj 2001), Katowice 2002, s. 140.

stawia pytania filozoficzno-antropologiczne. Sam Bańka podejmuje dość często zagadnienie człowieka w związku z eutyfroniką. „Tradycyjna humanistyka musi być zastąpiona, nie przez którąś z nauk szczegółowych i technicznych, lecz przez swojego rodzaju humanistyczną syntezę tych nauk, (...) która możliwa jest w specjalnie podjętej filozofii człowieka, będącej jednocześnie filozofią techniki”⁴; chodzi o eutyfronikę. Żyjąc w świecie, w którym nasze środowisko naturalne przysyłane jest w coraz większym stopniu przez przedmioty stanowiące sztuczny wytwór człowieka, gdzie technosfera stara się być pierwszym naszym „środowiskiem”, byłoby ignorancją w badaniach nad człowiekiem nie dostrzegać wynikających z tego konsekwencji. Bańka wysuwa propozycję w postaci człowieka prostomyślnego, empatycznego, czyli „dalekowzrocznego”⁵. „Empatia zasadza się na percepcji tego, co jest ‘proste’, co stanowi zarazem niezmienniki wyjściowe uchwycenia wspólnych wartości. Może dlatego ‘prostota’ odnosi się wyłącznie do człowieka. (...) Prostota – jako zaleta – wskazuje, że mamy do czynienia z człowiekiem, który jest skierowany wyraźnie na siebie i walczy z wszelką przesadą, uniemożliwiającą dialog wprost. Wszelka przesada służy skrywaniu myśli, toteż w tym właśnie miejscu prostota zostaje podniesiona do rangi prostomyślności, która ma cechy szczególne, wyrażające wewnętrzny ład myślowy człowieka”⁶.

Zagadnienie człowieka to nie tylko „przedmiot” zainteresowań eutyfroniki. E. Struzik wskazuje na to, „iż filozofia recentywistyczna koncentrowała się pierwotnie wokół zagadnień ontologicznych, epistemologicznych oraz problemów metafizyki, dlatego też budowanie podstaw antropologii filozoficznej nie może uchodzić za cel pierwszoplanowy, jednak przyjęty punkt wyjścia kieruje w stronę problematyki antropologicznej, do tego stopnia ją determinując, iż w dalszej twórczości filozoficznej zostaje zarysowana koncepcja człowieka wyrastająca z założeń recentywistycznych wraz z komplementarną koncepcją opartą na fundamentach eutyfroniki *homo eutyphronicus*”⁷. Koncepcja człowieka wyrastająca z założeń recentywizmu, to badania podjęte w obrębie różnych dyscyplinach filozoficznych np., ontologii, epistemologii, estetyki, etyki prostomyślności. Ograniczenie antropologii w obrębie refleksji Bańki jedynie do koncepcji opartej na fundamentach eutyfroniki jest spojrzeniem niekompletnym, częściowym. Postuluję położenie większego nacisku

⁴ J. Bańka, *Problemy współczesnej filozofii człowieka*, Katowice 1978, s. 167. Patrz na ten temat szerzej: J. Bańka, *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice 1983; J. Bańka, *Być i myśleć*, Warszawa 1982.

⁵ Człowieka prostomyślnego, empatycznego, tj. „dalekowzrocznego”, należy odróżnić od człowieka pragmatycznego, skupionego jedynie na ekonomicznych wskaźnikach, od „ślepoty” podejścia pragmatycznego.

⁶ J. Bańka, *Recentywizm humanistyczny*, w: J. Bańka, J. Czerny, *Recentywizm – perspektywy nowej filozofii*, Katowice 1991, s. 71.

⁷ E. Struzik, *Koncepcja człowieka oparta na założeniach recentywizmu*, w: Z. Zachariasz (red.), *Wieczne teraz*, wyd. cyt., s. 152.

w refleksji nad twórczością tego filozofa na koncepcji człowieka wyrastającej z założeń reentywizmu.

Bez człowieka nie ma filozofii, bez filozofii nie ma „człowieka”, a człowiek „skazany” jest na filozofię, chcąc być „człowiekiem”. Chodzi tu o człowieka pytającego, o filozofię uprawianą już poprzez pytania, „jakie mogą stawiać dzieci, ale które są znane każdemu, bo każdy je sobie już kiedyś stawiał: Dlaczego w ogóle coś jest? Jaki sens ma wszystko, co istnieje? Dlaczego jestem sobą, a nie kimś innym? Co jest po śmierci? Czy jestem wolny i odpowiedzialny za to, co czynię, czy też muszę tak właśnie postępować? Co to jest sprawiedliwość? Otóż pytania tego rodzaju są pierwotnym źródłem filozofii”⁸. W antropologii filozoficznej człowiek zadaje pytania o siebie, o swoje jestestwo, które staje się problematyczne. „Człowiek jako pewne jestestwo w znanym nam świecie tym między innymi różni się od innych bytów, że może o nie pytać. Pytać o to, czym są, jakie są, nawet: dlaczego są? Pytać, to znaczy problematyzować otaczające, czy też współistniejące z nim przejawy istnienia. Ale człowiek może nie tylko pytać o otaczające go przedmioty, może również pytać o samego siebie. Problematyzować, zatem swoje własne jestestwo, a nawet swoje własne istnienie”⁹. Pytanie o człowieka jest jednym z podstawowych pytań w filozofii Bańki. Człowiek jest „kimś”, bowiem „gdybyśmy byli ‘czymś’, bylibyśmy rzeczą, a właśnie w prążródle bytu nie ma rzeczy (...). Jeśli natomiast jesteśmy ‘kimś’, znaczy to, że nie jesteśmy rzeczą, lecz duchem, któremu obce jest trwanie – utrzymywanie się w czasie, pozostawanie w nim. *Summa summarum*: można przestać być rzeczą, ale nie można przestać być ‘kimś’. I w głębi naszego człowieczeństwa jesteśmy jednak właśnie ‘kimś’. Nie będąc rzeczą nie jesteśmy przedmiotem wiedzy; będąc ‘kimś’ stajemy się przedmiotem wiary”¹⁰. Nie ma rzeczywistości bez człowieka, chyba że Boska. O człowieku Bańka wspomina, omawiając zagadnienie zdarzenia, osoby, moment reentywistyczny, człowieka jednopojawieniowego, a także pisząc o „ja” tymicznym i „ja” fronicznym. W ontologii człowiek jest zdarzeniem, jest podmiotem jednopojawieniowym, „kimś” konkretnym, w etyce chodzi o człowieka prostomyślnego działającego wedle wskazań ciepłych, w eutyfronie o tego, który zachowuje harmonię sfery *thymos* i *phronesis*, w estetyce człowiek jest tym, który doznaje entuzjazmu. Bez człowieka nie ma reentywizmu, bez człowieka „teraźniejszego” nie ma filozofii.

Reentywizm jest filozofią wyraźnie antropocentryczną. Człowiek stanowi jeden z ważniejszych tematów nie tylko etyki prostomyślności, ale także estetyki, epistemologii i ontologii. Oczywiście wymienione dyscypliny podejmują to zagad-

⁸ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1992, s. 15.

⁹ A. L. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996, s. 87.

¹⁰ J. Bańka, *Traktat o pięknie. Studium estetyki reentywistycznej*, Katowice 1999, s. 80.

nienie z różnej strony. Antropologia w obrębie recentywizmu nabiera „kształtu” wraz z jego rozwojem. Jednak jak już wskazałem, brak jest prac ujmujących tę refleksję w jedno dzieło, które wyodrębniłoby namysł nad człowiekiem z obrębu rozwijającej się myśli recentywistycznej.

W książce zatytułowanej *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu* można dostrzec wzmiankę o człowieku. Pojawia się zagadnienie człowieka jednopojawieniowego teraźniejszego jako otwartego ontologicznie na wstępowanie w byt. To niepowtarzalny, konkretny człowiek, który kiedyś się urodził, a „karty jego życia” czekają na zapisanie w każdym niepowtarzalnym „teraz”. Jest on usytuowany w aktualnym momencie czasowo-przestrzennym. Jako człowiek teraźniejszy kształtuje rzeczywistość. Dwie kategorie, które w rozważaniach nad człowiekiem dość często się pojawiają to *thymos* i *phronesis*. „Rozróżnienie między *thymos* i *phronesis* to właściwie rozróżnienie między dwoma wewnętrznymi stanami ducha i umysłu ludzkiego – między spontanicznością i racjonalnością. W dalszym dopiero rozumowaniu pod *thymos* podciągamy poznanie zmysłowe i wszystkie zmysłowe reakcje ciała, a pod *phronesis* – reakcje rozumowe, wytwory racjonalnej myśli zobiektywizowane w technice itd.”¹¹. Człowieka postrzegamy z perspektywy jedności tych dwóch sfer, a *thymos* i *phronesis* ujmujemy od strony ja „teraz” tj., podmiotu „ja” oraz okolicznika „teraz”.

Antropolodzy często wskazują na język jako cechę, która wyróżnia człowieka spośród innych „mieszkańców ziemi”. H. Plessner w dziele *Pytanie o conditio humana* wspomina, iż „język jako wyraz zapośredniczonej bezpośredniości zajmuje miejsce między sięgającą, chwytającą i kształtującą ręką – narzędziem dystansu i pokonywania dystansu – a okiem jako narzędziem bezpośredniego uobecnienia. Język nie tylko sytuje się między tymi dwiema funkcjami, ale stwarza zupełnie nową, niezawierającą się w samych tych funkcjach możliwość ich połączenia. Coś, co jest uchwytnie w języku, staje się widoczne i oczywiste – język jest zarazem ręką i okiem”¹². Można by wskazać w związku z „językiem” na wyróżnioną rolę człowieka, który oprócz zasobu dźwięków, możliwości modulacyjnych głosu, wypowiada słowa będące nośnikami znaczeń. Wykracza często poprzez słowa poza uwarunkowania sytuacyjne i nawet, kiedy jego słowa mają charakter ekspresyjny, nie zapomina o racji i sensie tego, co wypowiada. Jako istota rozumna (*phronesis*) człowiek posiada wolność w wypowiadanych słowach, w tym, co wypowiada, jakby niezależnie od determinant sytuacyjnych.

¹¹ Tamże, s. 63.

¹² H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przekł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1988, s. 67.

Bańka podkreśla, iż „człowiek (...) wyróżnia się spośród otoczenia dzięki językowi, szczególnie poprzez słowo ‘ja’, które występuje bądź jako ja tymiczne i wówczas rozpoznaje on siebie jako istotę odrębną (ograniczoną do ‘tutaj-teraz-bycia’), bądź jako ja froniczne, dzięki któremu staje się on świadomy swojej historii, jej doświadcza, i kształtuje się wówczas jako podmiot wielopojawieniowy (odniesiony do ‘nie-tutaj-teraz-bycia’)”¹³. Píše, iż człowiek jest osobą, a „osoba to nic innego jak jedność ludzkiego ja w jego aspekcie tymicznym i fronicznym, przy jednoczesnej odrębności od innego ja”¹⁴. W filozofii człowieka występuje nawiązanie do sfery *praxis*, tj. trzeciej sfery rzeczywistości oprócz bytu i świadomości. Człowiek jest istotą twórczą, która „nie tylko kultywuje swoją naturę, ale ma także tendencję do jej wzbogacania o inscenizowanie nowych wartości pod łącznym wpływem sfery *phronesis* (twórczość naukowa) i sfery *thymos* (twórczość artystyczna)”¹⁵. Rozważany jest on też w związku z techniką będącą jego wytworem. Jest to szczególnie istotne, albowiem w dziele z zakresu ontologii pojawia się już odwołanie do postrzegania człowieka w obrębie tego obszaru, jaki jest poruszany przy omawianiu eutyfroniki. Jeszcze bardziej interesujące staje się nawiązanie do „*homo euthyphronicus* – człowieka prostomyślnego, wrażliwego na wartości moralne, sprzeciwiającego się samej istocie dotychczasowej cywilizacji technicznej, w której na naszych oczach narzędzie zaczyna wymykać się spod kontroli człowieka”¹⁶.

Warto pamiętać, iż pomimo tego obszaru rozważań podstawowym tematem w nadmienionej książce jest ontologia. Od czasu opublikowania przez Bańkę dzieła *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu*, w obrębie koncepcji recentywistycznej nastąpił rozwój w pojmowaniu człowieka. W książce *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia* Bańka podjął próbę określenia człowieka jako zdarzenia. Jest to wskazanie na jedność w samym człowieku. „Ja” podmiotu zostaje zestawione z rozważaniami dotyczącymi recencjału egzystencjonalnego, a dokładniej momentu recentywistycznego. „Podmiot związany jest ściśle z momentem recentywistycznym ‘teraz’, chociaż może dość swobodnie wybiegać w wyobraźalne ‘przed’ i ‘po’ własnego bytu lub wyobraźalne ‘przedtem’ i ‘potem’ własnego czasu”¹⁷. Podmiot łączymy z momentem „teraz”. Człowiek to zdarzenie w terażniejszości, będące osią (*axis*) recencjału egzystencjonalnego. To zdarzenie jednostkowe, byt jednopojawieniowy.

¹³ J. Bańka, *Ontologia bytu aktualnego*, wyd. cyt., s. 73.

¹⁴ Tamże, s. 73.

¹⁵ Tamże, s. 116.

¹⁶ Tamże, s. 76.

¹⁷ J. Bańka, *Metafizyka zdarzeń*, wyd. cyt., s. 60.

Przeszłość i przyszłość stanowią dwie „perspektywy”, „peryferia”, kresy zdarzenia, pomagają nam one zrozumieć zdarzenie. Bańka przy omawianiu recencjału egzystencjonalnego, jego centralnej części, nadmienia o zdarzeniu, które staje się osobą, tj. ludzką henadą. „Osoba jako zdarzenie bytowe jest *recens*, a nie *recens quo ante* ani *recens ad quem*”¹⁸. Wyraźnie odróżnia w swoich analizach osobę od osobowości. Można dostrzec tutaj pewne inspiracje czerpane z psychologii. „Osobowość to tylko poszerzenie osoby o cechy jej identyfikacji w peryferium dolnym oraz o cechy jej projekcji w peryferium górnym recencjału egzystencjonalnego. Osoba jest jądrem osobowości i czymś od niej zdecydowanie mniej zmiennym. Daną osobą (...) musi być człowiek przez całe życie, lecz jako osobowość podlega zmianie”¹⁹. To, co unikatowe, niepowtarzalne, wyjątkowe, nieszablonowe, oryginalne, wiążemy z osobą stanowiącą podmiot dla osobowości. Kiedy wspomina się o osobie jako „ja” egzystującym, to należy zaznaczyć, iż ma ona wiedzę dobra i zła, z kolei osoba jako „ja” poznające ponadto oprócz wspomnianej wiedzy może być jeszcze dobra i zła. Człowiek jest przede wszystkim w swojej terażniejszości, choć może być zwrócony w stronę tego, co „już nie”, bądź tego, co „jeszcze nie”.

Na pytanie, kim jest człowiek, Bańka odpowiada: „w obrębie recencjału egzystencjonalnego to właśnie ‘ja jestem terażniejszością’ (*solus ipse recens sum*), ja też rozstrzygam o momencie, który wyznacza przeszłość. Solipsyzm chwili odnosi się do zdarzenia zachodzącego w henadzie, solipsyzm momentu recentywistycznego, do zdarzenia w obrębie recencjału egzystencjonalnego”²⁰. Człowieka należy łączyć z terażniejszością (konkretną, nieodwołalną) stanowiącą jedyny jego byt. Projektuje on górny horyzont recencjału egzystencjonalnego, w przeciwieństwie do dolnego, który jest mu dany. Człowiek nie jest „samotną wyspą”, „samotną skałą”, poza swoją przeszłością, tj. poza pamięcią przeszłości i poza korzystaniem z dorobku wypracowanego przez tych, którzy już nie są w naszej terażniejszości. „Izolowany recencjał człowieka jednopojawieniowego, bez uczestnictwa w peryferiach recencjału człowieka wielopojawieniowego, w które wkracza swym dolnym i górnym horyzontem bytu, jest czystą abstrakcją”²¹. Język człowieka jednopojawieniowego jest przykładem nawiązania do mowy przyjmującej postać w dorobku człowieka wielopojawieniowego, choć Bańka zaznacza też, iż człowiek jednopojawieniowy jest tym, który inscenizuje w miejscach nieodkrytych nowe treści wchodzące w obszar człowieka wielopojawieniowego. Człowiek jednopojawieniowy znajdując się w „tutaj-teraz-byciu”, tj. centralnej części (środkowej) recencjału

¹⁸ Tamże, s. 62.

¹⁹ Tamże, 107.

²⁰ Tamże, s. 67.

²¹ Tamże, s. 104.

egzystencjonalnego jest zdarzeniem pozbawionym trwania w stanie chwilowym. Jest zdarzeniem jednostkowym. Również tutaj pojawiają się dwie już wcześniej wspomniane kategorie tj. *thymos* i *phronesis*. Pierwsza z wymienionych kategorii kojarzona jest z wartościami miękkimi, z kolei druga z wartościami twardymi.

Bańka, opracowując ontologię w obrębie recentywizmu, wprowadza kolejne pojęcia, przez co można dostrzec nowe spojrzenie na człowieka oraz umiejscowienie jego w nowym kontekście. Jeżeli sięgnąć do książki *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*, to można zauważyć dalsze kształtowanie się nie tyle koncepcji ontologicznej, co recentywistycznej koncepcji człowieka. Filozofia zostaje zestawiona z postawą prostomyślną, ujmuje niepowtarzalność, unikatowość podmiotu, w związku z rzeczywistością wirtualną. Człowiek obdarzony logiką prostomyślności, umiejscowiony w „teraz”, wychodzi poza skostniałe poznanie, tj. poznanie *pro nano*. Bańka wspomina o podmiotach „wirtualnych, poznających i przeżywających – każdorazowo każdy – swój czas konkretny”²². Pojawia się zagadnienie podmiotu jednopojawieniowego, który ujęty jest tym razem jako niepowtarzalny, jednorazowy (z kolei człowieka wielopojawieniowego łączymy już z powtarzalnością). Człowiek zostaje tutaj powiązany z łożą istnienia Natury, jest on tym, który zaczyna zawsze na nowo, który nie powinien „zastygać” w wspomnieniach przeszłości czy też w wyobrażeniach przyszłości. Bańka pisze, iż „człowiek nie jest stawaniem się, lecz zdarzaniem się. Oto, dlaczego do podstawowych kategorii filozofii człowieka należy także podmiot ‘ja’, występujący we wszystkich stwierdzeniach jako zdarzenie będące osią faktu ludzkiego. A fakt ludzki dany w łożu istnienia Natury polega na tym, że człowiek nie może poznać rzeczywistości w oderwaniu od chwili bieżącej, tj. nie może egzystować tylko w łożach trwania zjawiskowego świata, podlegając samopowtarzaniu się – od czasu wczesnego do czasu późnego. To nie człowiek się powtarza, lecz jego czynności. Z chwilą powtórzenia jednak czynność się automatyzuje, a odpowiadające jej pojęcie rzeczywistości wirtualnej staje się nanokategorią, skarłowaciałą na peryferiach recencjału egzystencjonalnego tkanką życia, wobec której możemy zachowywać tylko cierpliwość oczekiwania końca”²³. Człowiek jest istotą jednorazową w teraźniejszości, nie podlega powtórzeniu w łożu istnienia Natury.

Pytanie o człowieka, poszukiwanie na nie odpowiedzi, prowadzi w obrębie recentywizmu przez „metafizykę wirtualną”, „metafizykę kwantową” czy też „metafizykę milczenia”. Szczególnie interesujące jest rozważenie tego zagadnienia wobec takich pojęć, jak Raźnia, wychylenie wahadła antropicznej Raźni, Namonada, Megalebrema itp. Staje się wtedy czymś koniecznym sięgnięcie do takich książek, jak

²² J. Bańka, *Metafizyka wirtualna*, wyd. cyt., s. 42.

²³ Tamże, s. 40.

np. *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej teraźniejszości i teraźniejszościowej filozofii czy Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*. Chodzi przede wszystkim o to, aby odnaleźć rozważania dotyczące człowieka w różnych dyscyplinach uprawianych przez Bańkę. Chodzi o antropologię recentywistyczną pojawiającą się w obrębie różnych dyscyplin filozoficznych uprawianych przez wspomnianego filozofa, a nie tylko o antropologię zredukowaną do eutyfroniki. Tym, co wyróżnia podmiot od innych istot, jest zdolność do refleksji, to, iż „w chwilach głębszego zastanowienia uświadamia sobie, że jest istotą jednopojawieniową, której przysługuje teraźniejszość, tzn. takim bytem, który jeszcze nie rozplątał się w grupie zwanej ‘ludzkością’, lecz trwa w swoim *adaequans*, w swoim momencie recentywistycznym, zwanym potocznie teraźniejszością”²⁴. Tak jak w ontologii czy też epistemologii daje się uchwycić refleksję dotyczącą człowieka tak też w estetyce²⁵, człowiek stanowi przedmiot rozważań, który jest zdolny do uchwycenia piękna, a mówiąc dokładniej do doznania piękna.

Zagadnienie człowieka w filozofii Józefa Bańki jest powszechne, choć nie jest wyodrębnione w takim stopniu jak ontologia. Należałoby przeanalizować całą twórczość Bańki, podążając tropem refleksji nad człowiekiem, i starać się uchwycić ramy antropologii w obrębie recentywizmu. Jest to wskazanie kierunku poszukiwań antropologii recentywistycznej w obrębie systemu filozoficznego. To zadanie jednak wymaga już sformułowania osobnej pracy, która przekraczałaby ramy podejmowanych tu analiz. Czymś banalnym jest stwierdzenie, że człowiek żyje „teraz”, podobnie jak stwierdzenie, że umiera. Człowiek, według Bańki, ma świadomość bycia „teraz”. Istotą antropologii recentywistycznej jest wręcz to, że człowiek nie tylko ma świadomość życia „teraz”, ale że powinien żyć tą świadomością „teraz”, a nie przeszłością czy przyszłością. Autentycznych problemów pojawiających się w teraźniejszości nikt za niego nie rozwiąże. Powyższe uwagi są propozycją ujęcia antropologii recentywistycznej, a nawet prowokacją intelektualną. Na czym polega oryginalność pomysłu Bańki? A może właśnie z braku oryginalności nie napisał on osobnej pracy z antropologii? Może „wyszło mu”, że na temat samego człowieka niewiele ma do powiedzenia?

²⁴ J. Bańka, *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy*, Katowice 1990, s. 115.

²⁵ Patrz szerzej *Traktat o pięknie. Studium estetyki recentywistycznej*, wyd. cyt.

PAWEŁ NIERODKA

RECENTIVISTIC ANTHROPOLOGY

(Summary)

The article suggests that recentivism – a philosophical system created by Józef Bańka – should be complemented by anthropological considerations. Separation of recentivistic anthropology is necessary because philosophy proposed by Józef Bańka clearly fits in the current of anthropocentrism. Thus, it is necessary to analyze J. Bańka's complete works and, following his reflection on man, to describe the frames of anthropology in the structure of recentivism.

Key words: **recentivism, Józef Bańka, anthropology.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Paweł Nierodka

nierodka@wp.pl

MIROSŁAW ZABIEROWSKI

ANTROPIZM, WIEDZA, INTUICJA I NEUROFIZYKA

Jan Trąbka w swoich publikacjach nawiązuje do postulowanego i rozwijanego przez mnie antropizmu. Pozwolę sobie odtworzyć treść antropizmu w koncepcji wiedzy Jana Trąbki.

1

Jan Trąbka w następującym fragmencie cytuje sześciolletnią Marysię¹, która uczestnicząc w wielu konferencjach z fizyki, kosmologii, filozofii i przysłuchując się dyskusjom skomentowała roztrząsanie trudnych problemów tak, jak pisze o tym J. Trąbka:

Drogę do prawdy naturalnej wskazuje intuicja, nad którą – według kategorycznego imperatywu Marysi z Ia, córki mojego Przyjaciela – trzeba się ‘namilczyć’².

Dziecko, które nie było w stanie ocenić meritum dyskusji, wyczuwało jej emocjonalny klimat, który pozwalał się zorientować w tym, czy dyskutanci posunęli się w wymianie argumentów ku uchwyceniu jakiejś prawdy, czy nie. Marysia zapewne prawidłowo odbierała sytuację, w której samo artykułowanie sądów przez dyskutantów często na niewiele się zdało w rozwiązywaniu prawdziwych

¹ M. Zabierowski, *Ciągłość idei i analogie w wiedzy o wszechświecie*, w: *Model i interpretacja*, „Cosmos-Logos” II, 1994, s. 54–61.

² J. Trąbka, *Gnoza a nauki neurologiczne*, Antykwa, Kraków 1997, s. 9.

problemów. Dlatego odwołała się do potrzeby głębokiej refleksji, którą – jak sugeruje J. Trąbka – cechuje wgląd intuicyjny. I tu się oni spotkali, lecz to nie wszystko.

W dzisiejszej massmedialnej rzeczywistości nadmiernie się podnosi wartość informacji i komunikacji, podczas gdy ta wartość ma głównie znaczenie komercyjne lub merkantylne. Powiedziałbym, że przetworzenie informacji ku wiedzy nie odbywa się wyłącznie w komunikacji, więcej – ono w małym stopniu się w ten sposób realizuje. Człowiek nie jest po prostu odbiorcą sygnałów z zewnątrz, jest wszechstronnie spowinowaony z owym zewnętrzem – światem. Człowiek tworzy wiedzę dlatego, że świat jest *wiedzotwórczy* (nie tylko *wiedzorodny*) – nie w sensie nadajnika sygnałów do człowieka-detektora. To niewątpliwe antropistyczny rys gnozy Trąbki, której nie rozumieją niektórzy filozofowie.

2

Na podstawie mojej książki *Wszechświat i człowiek*³ Jan Trąbka zapewnia, że:

Z całą pewnością nie należy pomniejszać ani niwelować faktu pojawienia się człowieka uzbrojonego w mózg, ale też nie uważać go za absolutnego stwórcę wszechrzeczy, jak utrzymuje radykalna wersja ostatecznej zasady antropicznej M. Zabierowskiego⁴.

Tezę Jana Trąbki jak najbardziej podzielam. Dlatego nie popierałem ani nie rozwijałem radykalnej, nieanalitycznej postaci „ostatecznej” zasady antropicznej. Krytykowałem skrajny pomysł Johna A. Wheelera, z czym się on ze mną zgodził, lecz później znów wrócił do szokowania ostateczną zasadą antropiczną. Ocenilem i dalej oceniam ją jako filozoficznie i od strony fizyki pogląd powierzchowny i błędny ze względu na konsekwencje sensualistyczne⁵. We wcześniejszych pracach, np. w książce *Status obserwatora w fizyce współczesnej* przeciwstawiłem się antropocentryzmowi i pokazałem różnicę między zapostulowanym – i rozwijanym przeze mnie – antropizmem (jak nazywam stworzony i rozwijany kierunek) a antropocentryzmem⁶, którym skażony jest przekaz o zasadach antropicznych

³ M. Zabierowski, *Wszechświat i człowiek*, Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1993. Kolejność obu nazw w wyrażeniu tytułowym nie jest przypadkowa: Wszechświat (był jako taki) najpierw, a potem – człowiek jako pochodna bytu, nie tyle w sensie czasowego stawania się, ile jego potencjalnej emanacji.

⁴ J. Trąbka, *Dusza mózgu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 223.

⁵ Zabierowski, *Wszechświat i człowiek*, wyd. cyt., p. 3.7.

⁶ M. Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1990.

w literaturze anglosaskiej. Antropizm jest nurtem upodmiotowienia wszechświata, idącym w innym zupełnie kierunku – zwrotnej relacji powinowactwa wszechświata i człowieka, zarówno na poziomie ontycznym, jak epistemicznym, jak i różnych odmian podmiotowości⁷. W żadnej z moich prac kosmologicznych, jak i szerszych światopoglądowo, nie twierdzę nic, co by pozwalało człowieka uznać za „absolutnego stwórcę wszechrzeczy”. W żadnym razie – stwórcę. I na pewno nie absolutnego.

3

Odpowiednie powołanie się przez Jana Trąbkę i jego współpracowników na moją książkę⁸ ma zwrócić uwagę na podkreślanie roli bytu ludzkiego w *porządkowaniu* (a co za tym idzie i limitowaniu) struktury i rozwoju wszechświata, który w najbardziej pierwotnej formie jest – według Trąbki – *chaosmosem*, czyli bytem, który nosi w sobie naturalność i konieczność chaosu jak i porządku (kosmosu):

The second case, which could be recognised as return to expediency metaphysics of Aristotle concerns ultimate anthropical rule, proclaiming that human awareness is limiting and conditioning the goal of development of chaosmos⁹.

Warto zatem mieć na uwadze jedną prostą rzecz: *porządkowanie* przez człowieka wszechświata właśnie w tym kontekście ma charakter zasad antropicznych, tzn. jeśli przyjąć nieskończoność możliwości (jak w kosmologii standardowej) bycia fizykochemicznym wszechświatem, to istnienie człowieka jako struktury fizykochemicznej (a nie świadomościowej) zadaje zasadę wyboru realizacji tych możliwości.

Nawiązanie do metafizyki Arystotelesa, która uznaje przyczynowość celową, jest tu jak najbardziej na miejscu i nastraja do takiej oto refleksji: Arystotelesowskie byty potencjalne ze względu na ich realizację (aktualizację) nie mają koniecznego związku z bytem ludzkim. Gdzie indziej np. zastanawiam się nad sposobami istnienia potencjalnych wszechświatów¹⁰.

⁷ Np. antropiczna jest moja teoria prawdopodobieństwa, może-zon; zob. M. Zabierowski, *Czy prawdopodobieństwo jest monolityczne?*, w: *Modelowanie cybernetyczne systemów biologicznych – MSB'2000*, Wydawnictwo CM UJ i AGH, Kraków 2000, s. 97–110.

⁸ M. Zabierowski, *Wszechświat i człowiek*, wyd. cyt.

⁹ J. Trąbka (jun.), J. Trąbka, A. Łuczak, *Simulation and Modelling as the Cognitive Procedures*, w: *Modelowanie Cybernetyczne Systemów Biologicznych – MSB'2000*, wyd. cyt., s. 339–343.

¹⁰ M. Zabierowski, *The Weizsaecker's and Everett's Interpretations of Quantum Mechanics*, w: L. Kostro et al. (eds.), *World Scientific*, Singapore 1988, s. 61–68.

4a

W zdaniu:

Moje zaufanie do geniuszu N. Wienera zaowocowało opracowaniem przeze mnie antycybernetyki¹¹,

jest wskazanie na to, że za *antycybernetykę* uznałem¹² wkład Jana Trąbki w rozwój myśli Wienerowskiej. Paradoksalność nazwy nie umniejsza jej sensowności, albowiem z chaosu globalnego powstają – według Trąbki – tak nisze stabilizacji (cybernetycznie regulowanej), jak i nisze destabilizacji (antycybernetycznej), ale przecież koniecznie w odniesieniu do tej pierwszej (cybernetycznej). Konceptualizacja zjawisk w terminach cybernetycznych nosi niewątpliwie znamiona antropistyczne.

4b

Twierdzenie:

That is the reason that gnosis stands close to the biologically founded mind-brain system with anthropic rule, notions and semantics¹³

jest częścią charakterystyki gnozy w rozumieniu J. Trąbki, który powołuje się tu na „prawa antropiczne”, a właściwie myśli o moim antropizmie i nieprzypadkowo mnie cytuje. Jeśli by zasady antropizmu sprowadzać do zasad antropicznych kosmologii, to przypisałoby się im zbyt dużo, ponieważ one same są wyłącznie interpretacją pewnych faktów znanych w fizyce, w tym rozpatrywanych przeze mnie relacji koincydencji w kosmologii – filozofowie o tym zapominają, fizycy także. Może nie tyle zapominają ile się zdają na język fizyków¹⁴. Zasady antropiczne wykorzystuje się także do interpretowania standardowej kosmologii jako dowodu stworzenia świata, dla człowieka, z niczego przez Boga. To jest przekroczenie funkcji przekazu naukowego – jak to ujął w czasach Galileusza kardynał Roberto Bellarmino: prawdy religijne nie są *demonstrowane* w naukowej narracji.

¹¹ J. Trąbka, *W uniwersalnym kręgu cybernetyki*, Oficyna Wydawnicza Abrys, Kraków 2001, s. 32.

¹² M. Zabierowski, *Regulatywność cybernetyczna w sensie Jana Trąbki a negocjacje*, w: *Modelowanie Cybernetyczne Systemów Biologicznych – MSB'2000*, wyd. cyt., s. 397–402.

¹³ J. Trąbka, *W uniwersalnym kręgu cybernetyki*, wyd. cyt., s. 119.

¹⁴ Jak poprawnie język fizyków jest wykorzystywany do rozważań filozoficznych, zob. np. M. Zabierowski, *Wokół problematyki unifikacji oddziaływań elektromagnetycznych z grawitacyjnymi*, w: *III National Symposium of Radio Science – URSI*, Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1981, s. 38–50.

Zasady antropiczne co najwyżej nieśmiało i wstępnie sugerują szersze niż fizykalne rozważania kosmologiczne, co skądinąd ma swą długą tradycję w filozofii.

Nieprzypadkowo J. Trąbka powołuje się¹⁵ na antropizm rozwijany właśnie w moich pracach, który dopełnia biologiczny system *umysł-mózg* o perspektywę poznawczą i ontyczną: jedność ludzkiego umysłu z wszechświatem, a więc antropizm mój idzie w kierunku gnozy Trąbki. Antropizm ma podstawę czysto racjonalną, ale w pracach Zakładu Neurocybernetyki, obciążonego licznymi projektami, podstawy koncepcji Trąbki zostały w pewnym sensie zmarginalizowane (wskutek braku etatów dla osób zdolnych rozwijać refleksję nad przyrodoznawstwem).

5a

W dłuższym tekście, którego poniższy cytat jest częścią, moją metodę filozofowania¹⁶ J. Trąbka nazywa „dialogizowaniem gnozyjnym” i przyrównuje do Alfreda N. Whiteheada:

I dokonuje się tego nie przez uruchomienie dialektycznych schematów W. F. G. Hegla, które naturę ujmują w kategoriach wykluczających się sprzeczności, ale dzięki przyrodzonym zdolnościom do dialogizowania gnozyjnego, eksponowanym obecnie przez M. Zabierowskiego¹⁷.

Choć wszystko jest już u starożytnych filozofów, to trzeba to eksponować, czynić tu wynalazki – nie wystarczy zdać się na Arystotelesa, Platona. Na pewno Jan Trąbka nie używa terminu „dialogizowanie” w sensie marksistowskim. Dalej, na pewno metodę Hegłowską rozumie szerzej. Także na pewno trafnie określa moją metodę filozofowania jako niedialektyczną.

Filozofuję w trybie, który Teresa Grabińska nazywa rozwijaniem metafizyki szczegółowej¹⁸. W jej podejściu metafizyka szczegółowa jest ontologią świata, takiego, jaki on jest w ujęciu teorii naukowej, czyli usystematyzowanej pojęciowo wiedzy szczegółowej – tu współczesnej kosmologii fizykalnej. Mam więc wszechświat współczesnej kosmologii w jego wydaniu teoretycznym, z koordynacją z rzeczywistością zjawiskową, czyli teoretyczną interpretacją tej rzeczywistości. Podobnie jak w metafizyce ogólnej dokonuję analizy obrazowanego świata, wydzielam jego właściwości, badam jego spójność, konstruuje nowe pojęcia ogólne, które na gruncie samego tylko przyrodoznawstwa nie mogłyby powstać. Przykładem jest

¹⁵ M. Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, wyd. cyt.

¹⁶ M. Zabierowski, *Zasady antropiczne i maszyny przepływowe w kosmologii (galaktyczne i fizjologiczne) – Krinein*, „The Pecularity of Man” 3, 1998, s. 45–64.

¹⁷ J. Trąbka, *Cyberkultura*, Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie, Kraków 2005, s. 12–13.

¹⁸ T. Grabińska, *Od nauki do metafizyki szczegółowej*, PWN, Warszawa – Wrocław 1998.

antropiczna interpretacja prawdopodobieństwa¹⁹ – mógł ją podać Ludwig Boltzmann lub inny fizyk sto lat temu. Mógł to zrobić Marian Smoluchowski, był najbliżiej.

Uzasadniam tezy mojego antropizmu i wyprowadzam wnioski dla bytów szczegółowych, dla poznania, a także filozofii praktycznej, w tym ekonomii²⁰. Współcześnie, wobec usunięcia metafizyki (jako teorii wiedzy w sensie Arystotelewskim) z twórczości czysto racjonalnej i zastąpienia filozofii popularyzowaniem nauk szczegółowych, nauka, którą uprawiam, nie ma znaczenia dla popularyzatorów, zresztą język masowy zatracił już najważniejsze – zdolność rozumienia słów. Wystarczy włączyć kanały popularno-naukowe w tv, aby przekonać się, że wszystko jest tam podporządkowane merkantylizmowi, zamówieniom, grantom (stąd np. sztuczne rozciąganie filmu, programu), a metodą jest tautologia, rażący dydaktyzm, kaznodziejstwo itp. Dotyczy to też dokumentalnych filmów historycznych.

Whitehead był uczonym i filozofem, filozofującym także w trybie Grabińskiej metafizyki szczegółowej. Ani filozofia Whiteheada, ani moja filozofia antropistyczna nie jest gnozą w klasycznym sensie, który jednak nie wyczerpuje też rozumienia gnozy Jana Trąbki. W rozwijanej przez Trąbkę gnozie jest miejsce na wszechstronną interdyscyplinarną refleksję nad obrazem świata (świata, którego człowiek jest organiczną częścią), tam gdzie obraz ten jest wytworem ludzkiego umysłu, a procesy mentalne zachodzą w mózgu jako obiekcie neurofizjologii. Jak już stwierdziłem, znaczenia stosowanych terminów, nie zostały gruntownie przebadane (także w Zakładzie Neurocybernetyki Akademii Medycznej, aczkolwiek Jan Trąbka miał prawo wiele się spodziewać po włączeniu Akademii Medycznej do Uniwersytetu Jagiellońskiego).

Część moich prac poświęconych koncepcji zmiany przypadkowej i subtelnej strukturze prawdopodobieństwa²¹ może sprawiać wrażenie rozważań dialektycznych, ale nie chodzi w nich o ścieranie się prostych przeciwieństw, lecz o antropiczną aktywność, aktywność *braku*, w złożonej konfiguracji czterech elementów warunkujących wszelką zmianę. Gdyby to miała być dialektyka, to już dawno by tę strukturę subtelnej prawdopodobieństwa wykryto za pomocą powszechnej

¹⁹ Zabierowski, *Czy prawdopodobieństwo jest monolityczne?*, wyd. cyt.

²⁰ M. Zabierowski, *Modelowanie teoretyczne w naukach empirycznych. Analiza tendencji*, w: *Twórczość naukowa Michała Kaleckiego i jej znaczenie w teorii ekonomii*, red. G. Musiał, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice 2006, s. 371–378.

²¹ M. Zabierowski, *Czy prawdopodobieństwo jest monolityczne?*, wyd. cyt.; T. Grabińska, M. Zabierowski, *O relacji liczby do rzeczy*, „Bio-Algorithms and Med-Systems” 1 (1/2), 2005, s. 381–383; M. Zabierowski, *A Probabilistic Theory of Evolution and the Thermal Death of the Universe*, „Africa Tomorrow” 8, 1, 2006, s. 67–83; M. Zabierowski, *Modelowanie teoretyczne w naukach empirycznych. Analiza tendencji*, wyd. cyt.; T. Grabińska, *Czteroskładnikowa koncepcja zmiany i regulatywności*, „Episteme” 2, 2006, s. 15–20.

metody dialektycznej, a więc zaraz lub w parę lat po przełomowych odkryciach dokonanych przez Ludwiga Boltzmanna w latach 70. XIX w. i to nawet bez wy-czekiwania na jeszcze bardziej precyzyjny język Mariana Smoluchowskiego.

5b

Gdy Jan Trąbka powołuje się na mój artykuł²² o zasadach antropicznych i ich funkcji w modelach kosmologii fizycznej, nie chodzi mu bynajmniej o twórczość futurystyczną czy *science fiction*, lecz o zrozumienie („podróż” intelektualną) antropistycznej ontologii kosmologii współczesnej i o poznanie na granicy przyrodoznawstwa i humanistyki, zgodne z programem antropizmu:

Obok tego teleskopu zbudowanego według założeń cybernetyki o proveniencji technicznej, dysponujemy lunetami zaproponowanymi przez przyrodoznawstwo oraz planami futurystycznymi podróży, opracowanych przez humanistyczną świadomość zasad antropicznych²³.

Sam nie używam wyrażenia „humanistyczna świadomość zasad antropicznych”. Wyrażenie to oznacza u J. Trąbki pogłębienie filozoficznej i humanistycznej refleksji o antropistyczną jednię podmiotu poznającego z wszechświatem, o upodmiotowienie (w tym sensie) wszechświata.

6a

Trzymanie się nie tylko dwuwartościowej, ale także wielowartościowych logik, i „sprowadzanie wszystkich przejawów rzeczywistości do jednego mianownika”, czyli do logiki, może okazać się złudne, jak napisał Trąbka,

ponieważ tak jak newtonowska fizyka posługująca się absolutnymi trajektoriami i torami wydaje się piękną, idealną i niemal niepodważalną teorią, to gdy wgłębimy się w rzeczywiste własności natury, przedstawiają się one w znacznie bardziej skomplikowany sposób, co ukazuje chociażby eksperymentalna mechanika kwantowa, dynamika nieliniowa, matematyka chaosu oraz kosmologia antropiczna²⁴.

Mimo to nie istnieje lepsza teoria zmian *rzeczy* niż newtonowska fizyka. Trajektoriologia Newtonowska jest podstawą chemii i biologii, i efektywnie przeniknęła do tych dziedzin. Nikt nie podważył pięknej, idealnej Newtona teorii *rzeczy*, więc

²² M. Zabierowski, *Zasady antropiczne i maszyny przepływowe w kosmologii (galaktyczne i fizjologiczne)* – Krinein, wyd. cyt.

²³ J. Trąbka, *Cyberkultura*, wyd. cyt., s. 35.

²⁴ P. Walecki, J. Trąbka, *Tożsamość osobowa i podmiotowa. Nowe podejście integrujące filozofię i neurobiologię*, „Episteme” 2, 2006, s. 137.

Newtona teoria *rzeczy* jest nie tylko „niemal niepodważalną teorią”²⁵, ale w zakresie zmian *rzeczy* (przedmiotów makroskopowych) taką jest. Jeśli wgłębimy się we właściwości natury rozumiane jak w teorii Ilyi Prigogine’a, to przedstawiają się one na wzór mechanistycznych trajektorii. Jest to istotne, ponieważ trajektorologia²⁶ usprawiedliwia materialistyczne trendy nie tylko w filozofii przyrody. Znacznie bardziej skomplikowany sposób widzenia świata (relatywistyczny czy kwantowy) nie wyrugował mechaniki Galileusza-Newtona. Mechanika kwantowa nie obaliła teorii *rzeczy* makroskopowych Galileusza-Newtona, ani dynamika nieliniowa czy matematyka chaosu. Kosmologia jest zastosowaniem teorii względności, czyli teorii *zdarzeń*.

Jakkolwiek kosmologia zasad antropicznych, czy po prostu zasada antropiczna, bo o to chodzi J. Trąbce, nie narusza mechaniki Galileusza, Newtona, trajektorii cząstek, nie zmienia fizyki cienkich warstw, plazmy, ciała stałego, atomu, jądra atomowego, to w ramach antropizmu w wielu pracach dyskutuję tzw. *trajektorologiczną* konceptualizację obiektu i rozwoju jako stosowane uogólnienie obiektu i rozwoju w mechanice klasycznej²⁷. Rozwijam to uogólnienie poza fizyką, pokazuję jak ono jest obecne i jak jest ograniczające (zgodnie z tezą Trąbki) nie tylko w samej fizyce, ale w oglądzie każdej rzeczywistości – im bogatszej od fizycznej, tym bardziej dotkliwie.

6b

Piotr Walecki i Jan Trąbka przytaczają interpretację²⁸ (moją) sformułowania dwu zasad antropicznych, zawartych w pracy J. D. Barrowa:

Barrow jest zdania, iż słaba zasada antropiczna wyraża się w dwóch formach, po pierwsze, stwierdza ona, że nasze istnienie nakłada ostre reguły wyboru na typ wszechświata, jaki możemy zaobserwować, jak również, że obserwowalne wartości zmieniających się w czasie wielkości fizycznych nie są dowolne, lecz są ograniczone warunkami miejsc w przestrzeni, gdzie może rozwijać się życie oraz czasu ściśle związanego z okresem biologicznej i kosmologicznej ewolucji organizmów żywych i środowiska podtrzymującego życie²⁹.

²⁵ Mechanikę Newtona krytykowali już: współczesny Newtonowi Gottfried F. Leibniz (za m.in. absolutyzację czasu i przestrzeni oraz autonomizację ciał) i George Berkeley w „Analyst” z 1734 r.

²⁶ M. Zabierowski, *Homo paticipator. Zagadnienie części i całości w kontekście komunikacji a prawo rekapitulacji Haeckla*, w: *Komunikacja społeczna w procesach transformacyjnych*, Wydawnictwo OBP, Wrocław 1994, s. 46–50; w artykule tym redakcja popełniła wiele błędów, mimo to treść się obroniła.

²⁷ M. Zabierowski, *Wszechświat i wiedza*, Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2004; tenże, *Wszechświat i metafizyka*, PWN, Warszawa – Wrocław 1998.

²⁸ Zob. M. Zabierowski, *Wszechświat i metafizyka*, wyd. cyt.

²⁹ P. Walecki, J. Trąbka, *Tożsamość osobowa i podmiotowa. Nowe podejście integrujące filozofię i neurobiologię*, wyd. cyt., s. 160.

Zasada silna (przez niektórych zwana mocną) postuluje swoiste dopasowanie się Wszechświata do człowieka poprzez wykształcenie (*a priori* bardzo mało prawdopodobnych) warunków fizyko-chemicznych powstania i rozwoju ludzkiego bytu. To dopasowanie, o którym mówi zasada antropiczna, dostrojenie świata do człowieka (modne w pismach popularnonaukowych wyrażenie *fine tuning*), nie ma, rzecz jasna, charakteru trajektoriologicznego, mechanicznego czy – ujmijmy to szerzej – po prostu fizycznego. To dopasowanie ma być czymś koniecznym, wyrażającym wmirozoną modę rozwoju – zakodowaną, niejako genetycznie (bo nie embrionalną), ale nie w sensie trajektorilogii konkretnego umiejscowienia modę rozwoju lokalnych struktur. Antykantowski schemat rozwoju struktur materialnych, opracowany przeze mnie³⁰, zawiera element biologiczny w postaci zakodowanego (wmirozonego, ale wtedy już embrionalnego) rozwoju. Antropistyczna lub antropiczna (ale nie zasad antropicznych w rozumieniu fizyków i popularyzatorów) jedność strukturalna wszechświata dopuszcza antropogenezę jako naturalny przejaw kosmogenezы.

6c

Moja koncepcja świata partycypującego (uczestniczącego)³¹ jest wyrazem upodmiotowienia wszechświata, ale nie w prymitywnie realistyczny sposób. I w tym sensie pisze o tym Jan Trąbka:

Żyjemy w ‘uczestniczącym Wszechświecie’, ponieważ podstawową zasadą interakcji jest istnienie aktywnego obserwatora, który nieodmiennie wpływa na obserwowany świat³².

Nie idzie o uczłowieczenie wszechświata, rozumianego jako obiekt fizyko-chemiczny, czy *uwszechświatowienie* człowieka przez przejście człowieka w stan kosmiczny, w stan materii kosmicznej, lecz o pewną inną konieczność – występowania symetrycznej relacji spowinowacenia człowieka z Wszechświatem we wszystkich cechach, a takie ludzkie cechy jak np. świadomość, organistyczność czy aktywność celowa nie mogą być wyjątkowe i nie mogą nie mieć swoich odpowiedników we wszechświecie, rozumianym teraz szerzej niż tylko jako struktura fizyko-chemiczna biologów, kosmologów, chemików, przyrodników. Jedność zjawisk lokalnych z obiektem globalnym jest gwarantem tego powinowactwa. W antropizmie

³⁰ M. Zabierowski, *O pewnym programie badawczym w kosmologii i kosmogonii*, „Z Zagadnień Filozofii Przyrodzoznawstwa i Filozofii Przyrody” VII, 1985, s. 69–155; tenże, *Między inżynierią a kosmologią*, „Experientia” 16, 2004, s. 4–40.

³¹ M. Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, wyd. cyt.

³² P. Walecki, J. Trąbka, *Tożsamość osobowa i podmiotowa. Nowe podejście integrujące filozofię i neurobiologię*, wyd. cyt., s. 161.

idzie przede wszystkim o rodzaj jedności podmiotu poznającego z wszechświatem, ujmowanie zatem jedności w kategoriach „wpływu” jest w rozumieniu Jana Trąbka wskazaniem na konieczność zharmonizowania.

7

Poniżej przytoczone zdanie wyraża pozytywny program w neurocybernetyce, który, niestety, nie został wykonany:

Nic dziwnego, że wszystkie twierdzenia Filozofa Wrocławskiego, którego lubię i rozumiem, być może po swojemu, a który rozwinął pomyślnie zasady antropiczne, muszą być zwerbalizowane, aby wtórnie mogły być dialogowane³³.

Ocena mojego antropistycznego „dialogowania” jako etapu w dalszym dialogowaniu, jakie Jan Trąbka postuluje, jest obiecująca. Miałby to być program rozwijania antropizmu (ale nie zasady antropicznej), poprzedzony interpretacją oryginalnych tez i argumentacji, zawartych w pracach o antropizmie. Antropizm jest sformułowany³⁴ w aparaturze pojęciowej, która w żadnym wypadku nie jest dostępna popularyzatorom wiedzy czy pobieżnym sprawozdawcom, choćby i mieli formalne kwalifikacje przyrodnicze lub filozoficzne, a zwłaszcza mało przydatne dyplomy w dobie komercji kształcenia. Autentyczna pasja poszukiwawcza Jana Trąbki pozwala mu dostrzec złożoność i wielowarstwowość problemów antropistycznych, które wymagają przybliżenia przez interpretację w innej aparaturze pojęciowych – w tym sensie Trąbkowego „zwerbalizowania”, bo tezy i argumentacja antropizmu są zwerbalizowane w bogaty i kompletny sposób.

Mylenie zasady antropicznej fizyków z moim antropizmem polega na tym, że przypisuje się zasadzie antropicznej powiedzmy nieskończenie więcej niż można, niż się to da zrobić, ponieważ widocznie nie dość silnie podkreślałem ograniczoność samej zasady antropicznej w pracach fizyków zachodnich. Nie usprawiedliwia tego fakt nienaukowego, niefilozoficznego lecz czysto komercyjnego wykorzystywania zasady antropicznej w literaturze zachodniej i kopiowania tego przez polskich autorów, do których szczęśliwie Jan Trąbka nie należy.

³³ J. Trąbka, *Między niebem a ziemią. Studium apokryficzne*, Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie, Kraków 2007, s. 318.

³⁴ Np.: M. Zabierowski, *Zasady antropiczne i maszyny przepływowe w kosmologii (galaktyczne i fizjologiczne)* – *Krinein*, wyd. cyt.

MIROSŁAW ZABIEROWSKI

**ANTHROPISM, KNOWLEDGE, INTUITION
AND NEUROPHYSICS**

(Summary)

Important problems of epistemology and science of science are discussed; particularly, the following problems from the point of view of anthropism: communicative functions of natural language, substance of anthropism vs. substance of anthropocentrism, understanding of chaos and order, meaning and importance of anthropic principles, importance of metaphysics (ontology) to the view of the world of contemporary scientific knowledge, cognitive and methodological limitations of mechanism, the Anthropic Cosmological Principle.

Key words: anthropic principles, detailed metaphysics, unity of man and universe.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Mirosław Zabierowski
Uniwersytet Pedagogiczny
Podchorążych 2
30-084 Kraków

KRZYSZTOF PIERWOŁA
 MIROSŁAW ZABIEROWSKI

PRAKTYCZNE ZASADY W PSYCHOLOGII – CZŁOWIECZY LOS – DOBRO I ZŁO MODELOWANIE ZMIANY W PSYCHOLOGII

1. Uwagi wstępne – zmiana a nauki humanistyczne

Koncepcję czteroskładnikowej zmiany niezdeterminowanej wykorzystywaliśmy w różnych wystąpieniach niezależnych, a odnoszących się do opisu życia społecznego, zagadnień w pedagogice dorosłych, w psychologii i w teorii układów. Czteroskładnikowa koncepcja zmiany niezdeterminowanej ma swoją antytezę u Karla R. Poppera (tu ma też równocześnie swoją antycypację), a wcześniej u Platona, w postaci podwojenia świata, o czym jeszcze powiemy – jest to więc zagadnienie na wskroś filozoficzne, naturalnie w filozofii przyrody. Jest to koncepcja uogólniająca stochastyczną teorię Ludwiga Boltzmanna, a potem Poppera – choć wtedy, w tym drugim przypadku, nie tyle uogólniająca, ile rozwiązująca problem zmiany prawdopodobnej i odrzucająca dziwne rozwiązanie Poppera podwajające świat, co jest niepotrzebne¹ i wystarczą cztery czynniki (*może-zony*)²,

¹ Można wyróżnione cztery gniazda *może-zon* traktować formalnie. Por. M. Zabierowski, *Ile dobra ma najlepsza współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, „Res Humanae” 8P, 2000, s. 137–181; „The Pecularity of Man” 5, 2000, s. 325–360; *Modelowanie teoretyczne w naukach empirycznych. Analiza tendencji*, w: *Twórczość naukowa Michała Kaleckiego i jej znaczenie w teorii ekonomii*, red. G. Musiał, Katowice 2006, s. 371–378; *A Probabilistic Theory of Evolution and the Thermal Death of the Universe*, „Afirca Tomorrow” 8, 1, 2006, s. 67–83; T. Grabińska, *Sklonności, może-zony, potencjalności*, w: *Odkrycie naukowe i inne zagadnienia współczesnej filozofii nauki*, red. W. Krajewski i W. Strawiński, Warszawa 2003, s. 215–225; *Czteroskładnikowa koncepcja zmiany i regulatywności*, „Episteme” 2, 2006, s. 15–20.

² Cztery *może-zony*, a u Poppera wprost-sklonności.

a nie nieskończenie wiele (okoliczności aktualizujące skłonności) – jak u Poppera³. Przybliżmy tę koncepcję zmiany, jej zawartość merytoryczną.

Każdy układ (tu – człowiek) podlega zmianom. Pytania, jakie powstają i na które należy dać odpowiedź, są następujące:

- Czy owa zmiana jest rozwojowa, czy degeneracyjna?
- Czy dany obiekt ewoluuje, czy też w procesie zmiany dochodzi do *zwijania* (ewolucji w tył, inwolucji⁴)?
- Dlaczego coś (indywiduum *i*) się zmienia dwuskładnikowo (ku rozwojowi i ku degeneracji) i jakim zatem sposobem w czymś jednym, w jakimś indywiduum *i*, może istnieć taka dwudzielność?

Stosowana tu koncepcja może-zon jest teorią tego co jest, zmiany, polaryzacji; jest też teorią na wskroś równowagową, łączy przeciwieństwa, zajmuje się tym, że coś jest a potem jest porzucane i że coś co jest, ma swe przeciwieństwo.

2. Zagadnienie zmiany i ... co jest?

Należałoby może powiedzieć, że chodzi o najgłębsze zagadnienia, które zostawili nam starożytni. Zagadnienia zmiany, ewolucji czegoś, jakiegoś indywiduum *i* jest podstawowe. Teoria może-zon jest odpowiedzią na niejedno pytanie, np. czy statek Tezeusza, który się zmienia, jest tym samym statkiem (wystarczy wspomnieć wariabilizm). Pytanie jest zasadnicze w świetle nowej teorii zmiany – nieprzypadkowo coś co się zmienia i to, czego nie ma⁵, jednak nagle się „zjawia”⁶. Dlaczego się zjawia? Koncepcja może-zon jest teorią tego przeciwstażeń, posiada zastosowania tam, gdzie jest polaryzacja, np. w polityce, ekonomii, estetyce. Te przeciwności mają, naszym zdaniem, znaczenie dla teorii ludzkiej psychiki, dla automatyzmu i wyłaniania się z ludzkiej psychiki walki, którą potem omówimy.

Zwykle dosłowne rozumienie rzeczy i ich wzajemnych umiejscowień znalazło reprezentację w teorii Newtona, która jest najdoskonalszą teorią rzeczy, na przykład – pomijając przeróżne zabiegi epistemologiczne, rzecz jakby utwardza-

³ K. R. Popper, *Świat skłonności*, Kraków 1996, i wcześniejsze prace dotyczące skłonnościowej interpretacji mechaniki kwantowej.

⁴ Inwolucja to zmiana degeneratywna, ale też równanie inwolucji, to równanie po prostu zmiany. Zmianą zajmowali się Newton, Legendre, d'Alembert, Einstein, Boltzmann, Kopernik i inni, także starożytni. Zmianę dostrzegali zaś wszyscy.

⁵ Por. Grabińska, *Czteroskładnikowa koncepcja zmiany i regulatywności*, wyd. cyt.

⁶ W wyjaśnieniach błękitu nieba.

jące⁷ – w Newtona teorii rzeczy, ciała materialnego, ciała sztywnego itd. Nie tyle tym czymś co jest, a czego nie ma, jest błękit nieba, ile owe quasi-cząstki⁸. Błękit widać od tysiącleci, ale samego pytania o jego pochodzenie nikt nie formułował – choć odpowiedź na nie prowadzi do atomizmu⁹. Coś czego nie ma, i ma status nierzeczy, nagle staje się rzeczą – właśnie w sprzężeniu z antyzmianą. Widać wtedy, jak głębokie jest pytanie starożytnych: czy jest, skoro się zmienia? Widać tu, dzięki nowej teorii zmiany, że zmiana jest związana z dwupierwiastkowością (rozwoju i degeneracji)¹⁰, że dwupierwiastkowość jest podstawą zmiany. I widać, że rzecz (że coś jest) jest sprzężona z podstawą zmiany. Teoria może-zon podaje zakres rozumienia zmiany.

2. Złe i dobre działanie człowieka, filozofia przyrody, ontologia zmiany

W naszej pracy pytamy, kiedy działanie człowieka jest dobre, a kiedy złe? Podkreślić należy także i to, iż całe to nowe ujęcie probabilistyczne – zmiany przypadkowej – nie jest, jak sądzą, krytykujące hermeneutyką języka, ale tworzy ono realistyczną ontologię w oparciu o rodzaj ścisłej nauki i w zgodzie z kanonami myślenia precyzyjnego, maksymalizując pojemność teorii zmiany Boltzmannowskiej, która od czasu jej powstania obowiązuje po dzień dzisiejszy bez zmiany.

Teorie są też odniesione do historycznego czasu, ale sądzimy, że w teorii może-zon jest jakaś zupełność Boltzmannowskiej koncepcji zmiany przypadkowej. Wydaje się nam, że ten kształt teorii zmiany przypadkowej „jest najdoskonalszy i nie potrzebuje żadnego spojenia [w postaci uzasadniania, skąd przyroda wie, że trzeba zmieniać], tworząc zamkniętą w sobie całość, której niczego ani dodać nie można [bardziej rozszerzając i zmianę i impuls do zmiany], ani też odjąć [i dojść z powrotem do Boltzmann], czy też dlatego, że ta postać jest najpojemniejsza (dotyczy zmiany i powodów zmieniania się), a taka właśnie najbardziej przystoi temu, co ma wszystko objąć i wszystko zachować”¹¹.

⁷ Temu służy idealizacja: T. Grabińska, *Teoria, model, rzeczywistość*, Wrocław 1993; tejże, *Od nauki do metafizyki*, PWN, Warszawa – Wrocław 1998.

⁸ Pseudocząstki Mariana Smoluchowskiego są podstawowe w teorii błękitu nieboskłonu. Chodzi zatem o ruch, przedmioty.

⁹ Do całego *boltzmannizmu*, wyrażającego atomową budowę materii.

¹⁰ Pojawia się pakiet pojęć: zmiana, dwupierwiastkowość, podstawa zmiany, rzecz, zakres rozumienia, katalogizm, system.

¹¹ M. Kopernik, *O obrotach*, Księga pierwsza, Wrocław 1987.

W tym sensie podstawę rozwoju, gniazda (rozwoju i degeneracji) traktujemy formalnie – już tu zwykle umysły *niekoncentrowalne* „wykazują” swoją wyższość tytułem swej konkretności, przywiązania do konkretów w sensie namacalności, zresztą często zmiennych, tytułem wybierania dla samego wybierania i chcenia zmiany. W teorii może-zon traktuje się formalnie wyniki teorii Boltzmann’a i je rozszerza, pytając: a skąd przyroda wie, że trzeba zmieniać, dlaczego nie jest bezradna, skoro Boltzmann dostrzegł dwie możliwości: rozwoju i degeneracji?

W teorii może-zon włącza się dwupierwiastkowość (rozwoju i degeneracji) do jednej aparatury (formuły, jak to piszą dziennikarze – powiedzmy w sensie metaforycznym) analizy rozwoju (i jednej formuły na rozwój), ale nie oznacza to nadużycia słów lub symboli, jakiegoś braku ontologii – przeciwnie idzie o ontologię zmiany¹². Teoria może-zon jest typowym produktem myślenia w kategoriach filozofii przyrody i nie można jej zbyc uwagami, że nie uwzględnia intuicji albo tego, że jest zbyt deterministyczna, bo nie uwzględnia np. gwałtownej zmiany nastrojów w sensie zmiany dla samej zmiany. Byłby to trzeci stopień abstrakcji – czteroskładnikowa teoria zmiany dobrze pokazuje, o co chodziło Arystotelesowi w jego nauce o stopniach (abstrakcji)¹³.

3. Równanie rozwoju i analogiczne. Gromady wzrostu

Po sformułowaniu wzorów na zmianę¹⁴, możemy w najkrótszy już sposób przedstawić koncepcję. Zaczniemy od przytoczenia tego, co rozumiane jest przez rozwój, a co przez degenerację – chodzi o znaczenie w tym sformalizowanym ujęciu nowej teorii zmiany wprost w formułach matematycznych. Nie będziemy również przedstawiać całego rozumowania autora, ponieważ wywody dedukcyjne można znaleźć w innych pracach¹⁵. Przedstawimy wynik najistotniejszy dla naszych rozważań, opatrując go niezbędnym komentarzem.

Pytając o zmianę – niezależnie czy rozwojową czy degeneracyjną – pytamy o kondycję danego indywiduum w chwili $t + 1$, o to, jaka nastąpiła zmiana indywiduum w czasie od t , do $t + 1$. Przedmiotem naszych rozważań jest poniekąd decyzja i stąd chodzi o krok od t do $t + 1$.

¹² Wykorzystujemy seminaria Teresy Grabińskiej na temat filozofii przyrody, filozofii nauk przyrodniczych i metodologii nauk przyrodniczych w Krakowie, 2005–8, i z neopsychoanalizy, 2008.

¹³ T. Grabińska, *Filozofia przyrody a metafizyka szczegółowa*, „Roczniki Filozoficzne” LIV, 2006, s. 15–20.

¹⁴ M. Zabierowski, *Ile dobra ma najlepsza współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, wyd. cyt.

¹⁵ Por. pozycje w przyp. 1.

Rozwój zatem reprezentowany jest przez wyrażenie:

$$(1) \quad p_{u,t+1} = p_u p_{u,t} + \underline{p}_d p_{d,t},$$

natomiast degeneracja:

$$(2) \quad p_{d,t+1} = p_d p_{d,t} + \underline{p}_u p_{u,t}.$$

Pierwsze równanie (1) odpowiada na pytanie odnośnie do rozwoju każdego indywiduum w chwili $t + 1$ – tzn. rozwoju, któremu podlega w czasie każde indywiduum, i który w czasie zachodzi przy przejściu do każdej następnej chwili (w stosunku do stanu obecnego) – jest to równanie ogólne, bowiem stosuje się do całego uniwersum rzeczy. Drugie natomiast równanie (2) jest równaniem analogicznym¹⁶, tyle że mówi o sytuacji degeneracji, czyli anty-rozwoju, cofania się – rozwoju mającego przeciwny zwrot: odnosi się do sytuacji zwijania się obiektu. W pierwszym przypadku chodzi więc o progres, w drugim zaś o regres ewolucyjny¹⁷ każdego indywiduum i . Symbolem p oznaczone jest prawdopodobieństwo w ogóle, dla zaznaczenia ogólności w aksjomatyce. Decydujące dla kierunku (tendencji, skłonności) rozwoju prawdopodobieństwa są precyzyjne oznaczenia jego czteroskładnikowości: u (ku rozwojowi – up), $\underline{u}$ (unikania rozwoju), d (ku degeneracji), $\underline{d}$ (unikania degeneracji).

4. Arystotelesowska teoria rzeczy a prawdopodobieństwo w teorii może-zon

Mamy tu zaawansowany rozbiór pojęcia prawdopodobieństwa (a ściślej pre-prawdopodobieństw, beczasowego): p z literką u jest tendencją, może-zoną rozwojową (do góry – z *ang.* up), p z $\underline{u}$ to pustka (brak) tej tendencji (tendencją, skłonnością do unikania rozwoju). Analogicznie, p opatrzone d to tendencja degeneracyjna (do dołu – z *ang.* $down$), a p z d – jej pustką (tendencją, skłonnością do unikania degeneracji). Znaki bez podkreślników oznaczają (wskazują) tendencję „do”, dążność do osiągnięcia któregoś z kierunków zmiany (jakby barwę) nato-

¹⁶ Logicznym na bazie całej aparatury pojęciowej teorii może-zon, równania (1), analogicznym, komplementarnym – chodzi o całą zaawansowaną Zabierowskiego ontologię balansu, równoważenia.

¹⁷ Aby uwolnić się od skojarzeń związanych ze słowem „ewolucja”, które ma wyraźnie konotacje prorozwojowe i takie budzi intuicje, używamy słowa „inwolucja” jako terminu neutralnego, nie sugerującego kierunku zmiany. Tutaj mówimy „ewolucja” po to zaś, żeby wskazać na progres, w odniesieniu czasowym, tzn. że zmiana (nieważne, czy rozwojowa, czy degeneracyjna) ma związek z przejściem indywiduum ze stanu wcześniejszego do późniejszego. Chodzi nam tylko o chronologię.

miast znaki podkreślone oznaczają tendencję pustki (jakby barwnej) danej skłonności, można powiedzieć, że znamionują się kierunkiem „od”. Indeks „ t ” informuje o czasowości¹⁸ prawdopodobieństwa: np. $p_{u,t}$ oznacza, że chodzi o prawdopodobieństwo czasowe, prawdopodobieństwo ściśle związane z daną chwilą, prawdopodobieństwo, które z czasem ewoluje. Natomiast jeżeli prawdopodobieństwo występuje bez indeksu t (np. p_u), to chodzi o prawdopodobieństwo stałe, skłonność – powiedzmy – generator, gniazdo prawdopodobieństwa, *może-zonę*, czy gromadę (wzrostu lub malenia)¹⁹.

To drugie prawdopodobieństwo (inne niż dotychczas), ponieważ siłą logicznego rozbioru, bardziej ku Arystotelesowi²⁰ i mniej ku machizmowi i popperyzmowi, zjawilo się w analizie wymiany wolnorynkowej²¹. Dla wielu jest to wynik (logicznego rozbioru pojęcia rynku) nieoczekiwany, zbyt abstrakcyjny i przy pierwszym czytaniu są poruszeni tym, że nikt wcześniej nie zaproponował takiej analizy ani wyniku. Byłoby ono – to nowe prawdopodobieństwo, ta koncepcja prawdopodobieństwa – analogonem arystotelesowskiej potencjalności, która nie jest związana z czasem, ale możliwością danego bytu.

Jeśli by już koniecznie mówić o różnicach, to ewentualna różnica polega na tym, że o ile u Arystotelesa potencjalność należy do natury *bytu* bez względu na jakiegokolwiek akcydensy (np. bez względu na możliwości związane z czasem), to w koncepcji *może-zon* najogólniej układ skłonności może się wewnątrz zmieniać w danych okolicznościach, powiedzmy – w rozumieniu *nebularyzmu*²², czy kowariancji ogólnej tego co dyskretnie, ale z punktu widzenia poziomów abstrakcji nie jest to różnica lecz możliwość związana z koncepcją nebularyzmu, której tu nie będziemy rozważać. Natomiast prawdopodobieństwo czasowe związane byłoby z sytuacją realizowania danej potencji w akcie, a akty realizują się w czasie.

5. Lewa i prawa strona uściślenia zmiany przypadkowej

Po lewej stronie równania zawsze ujęte jest prawdopodobieństwo czasowe (pytamy o prawdopodobieństwo kierunku zmiany w danej chwili), natomiast po prawej mamy współwystępowanie obu typów prawdopodobieństw (aktualnych

¹⁸ W sensie aktualizacji.

¹⁹ T. Grabińska, *O substracie skłonnościowym i może-zonach*, „Fundamenty” 4, 2006/2007, s. 38–39.

²⁰ Grabińska, *Czteroskładnikowa koncepcja zmiany i regulatywności*, wyd. cyt.

²¹ Zabierowski, *Ile dobra ma najlepsza współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, wyd. cyt.

²² M. Zabierowski, *Zagadnienie symetrii a sprawa nebularyzmu*, „Roczniki Naukowe PWSZ” IV, Wałbrzych 2003, s. 55–63.

skłonności czasowych i pra-sklonności, gniazd gromadzących skłonności). Prawdopodobieństwa czasowe, te, które są przyjęte w naukach empirycznych, i humanistycznych, można rozumieć jako owoce prawdopodobieństw wiecznych, gdyż są one ich pochodną, z nich wypływają. Możemy mówić tu o *uściśleniu* pojęć ścisłych²³.

W nowej teorii z rozwojem mamy do czynienia wówczas, kiedy dochodzi do współwystępowania:

- prawdopodobieństw rozwojowych (tak gniazd prawdopodobieństwa, jak i prawdopodobieństw czasowych),
- pustki degeneracyjnej,
- prawdopodobieństwa anty-rozwoju.

Prawdopodobieństwa czasowe nigdy nie wykazują pustki, są bowiem aktualnymi skłonnościami, zawsze więc dążą „do” czegoś, nie mogą nie mieć aspektu wektorowego, podwójnego, dążenia i unikania dążenia jednocześnie, i musi być dokonana redukcja; albo „na rozwój” (u) albo „na degenerację” (d)²⁴. I nie mogą mieć aspektu wektorowego do tyłu od t do $t - 1$; niezależnie czy na d czy na u muszą iść naprzód, $t + 1$. Lecz to naprzód, czyli $t + 1$, musi uwzględniać i rozwój i degenerację. W czasowych prawdopodobieństwach swoją reprezentację mają więc obie tendencje: rozwojowa u , i degeneracyjna d – można więc powiedzieć, że na tym etapie oba kierunki zmiany są równo-prawdopodobne. Co więc decyduje w omawianym przypadku, że następuje rozwój, a nie degeneracja? Co sprawa rozwój obok (mimo, na przekór) degeneracji? Otóż decyduje tu (stawiamy pytanie o rolę degeneracji, bo to jest właśnie istotne) występowanie prawdopodobieństwa, którego skłonnością jest pustka degeneracji, p_d , skłonność, która gromadzi brak degeneracji. To dzięki tej składowej procesu inwolucji (ewolucji) może w ogóle dojść do rzeczywistego rozwoju obiektu. Dzięki niej tendencja rozwojowa może się uaktywnić i objąć swoim działaniem dane (każde) indywiduum. Tendencja człowieka anty-rozwojowa nie ma *drogi*, aby przejść, aby się uaktywnić i zrealizować własne dążności.

²³ M. Zabierowski, *Kosmologia i humanistyka*, „Forum Akademickie” 7-8, 1998, s. 86-89; L. Szaruga, *Język nieporozumienia?*, „Forum Akademickie” 11, 1998, s. 64; S. Kazimierz, N. Smyrak, *O humanistyce nauk ścisłych jako zjawisku kulturowym*, „Cosmos-Logos” VI, 2002, s. 135-140.

²⁴ W przeciwieństwie do np. antropologii Andrzeja Wiercińskiego jest to w odniesieniu do problemu dobra ontologia braku dobra, odmowa uznania zła, teoria dobra i anty-rozwoju, ogólnie – błędów pospiesznej komunikacji i kopiowania języka ewidentnie przemocy psychicznej (kopowanie w komunikacji jest formą przemocy, por. media, tzw. trajkot, „katarynka”), który neguje *namilczanie się*, arystotelizm, tomizm (por. M. Zabierowska, „Akant” 1, 2004).

6. Człowieczy los – nadzieja

Tutaj widać wyraźnie pokrywanie się koncepcji czteropierwiastkowego ludzkiego losu z koncepcją ujmującą zło jako brak dobra (ontologia tomistyczna) i nie przyznającą złu pozytywnej natury (od strony kulturoznawczej powiemy, że na tym polega polska kultura nadziei). Zło może się uaktywnić tylko dzięki skłonności wykazującej pustkę dobra, a więc pustka jest brakiem bytowości w danym konkretnym bycie, ten zaś brak bytowości nazywamy złem (tutaj anty-rozwojem, zwijaniem się), ale taka nazwa jest tylko kwestią retoryki, nazewnictwa, choć może sprawiać wrażenie na użytkownikach języka potocznego, że przyznajemy brakowi pozytywną naturę. Tak jednak nie jest – w koncepcji czteroskładnikowej ludzkiego losu jest cały aparat pojęciowy.

Takie spory językowe to jedno z zagrożeń – na poziomie tylko języka, o którym pamiętamy, a które może sprawiać wrażenie, że ktoś już niby rozumie zdanie, choć to nieprawda. Dlatego filozofia rozwijana na płaszczyźnie czysto werbalnej, jak w grafomanii dziennikarskiej, udaje filozofię i musi prowadzić do wielu błędów absolutnie merytorycznych, nazywanych też *niemęstwem* widzenia (faktu). W języku potocznym, chodzi o to, że wypowiadamy pozytywne sądy egzystencjalne w celu ułatwienia komunikacji – ma to aspekt utylitarny. Człowiekowi lepiej (łatwiej) jest mówić „zło” aniżeli „brak dobra”. I to, tę łatwość, trzeba było też rozpoznać. Powstaje wrażenie, pierwotnie wcale nie tak do końca mylne pragmatycznie, że uznajemy byt, że słowem „zło” określamy byt rzekomo realnie istniejący. Lecz trzeba dokonać pewnego skoku intelektualnego – że pustka (brak) może działać. Skok ten nie może się odbyć w ciemno, aczkolwiek w polskiej kulturze nadzieja ma szereg odniesień praktycznych – że zło można pokonać, bo nie ma postaci bytowej²⁵. Najważniejsze są nie terminy, ale ich znaczenia, które mają odniesienie i poprawnie mogą być rozumiane dopiero w odniesieniu do danego aparatu pojęciowego, z którym są sprzężone – a więc język naturalny jest tylko pewna szata. Mówimy „zło” – łączymy je znaczeniowo z definicją głoszoną przez filozofię arystotelesowsko-tomistyczną, a samą tę nazwę traktujemy po prostu jako bardziej wygodną w stosowaniu i poręczną. Ale mamy na myśli ontologię działania braku.

Sytuacją, kiedy aktualizuje się skłonność degeneracyjną, kiedy degeneracja obejmuje i *rzqdzi* ewolucją danego (każdego) indywiduum, jest sytuacja przedstawiona i reprezentowana we wzorze (2). Tendencja *zwijania* uaktywnia się dzięki występowaniu pustki rozwoju (braku dobra). Należy się jednak kilka dodatko-

²⁵ Widać to właściwie najlepiej w egalitaryzmie (elitaryzmie inkludującym) dekady Solidarności, 1980–89; por. T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg Solidarności. Rekonstrukcja uniwersalizmu solidarnościowego Jana Pawła II*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1998.

wych uwag, jeżeli chodzi o wyjaśnienie bytowe dla tendencji degeneracyjnej (p_d). O ile bowiem czasowa skłonność degeneracyjna ($p_{d,t}$) byłaby ujmowana jako zbiór tendencji cechujących się i dążących do tego, aby dany byt nie osiągnął pełnej bytowości w danym czasie, to jednak prawdopodobieństwo gromadzenia degeneracji ma silnie zaznaczoną charakterystykę ontologiczną, nie jest bowiem związane z epizodycznością, ale przeciwnie – z odwiecznością, i ma status realności. Czynniki degeneracji jest jednym z dwóch czynników rozwoju²⁶.

Czym zatem jest gniazdo tendencji degeneracyjnej i z czym go utożsamić – w tematyce tutaj rozważanej? Gniazdo to, będące źródłem prawdopodobieństw anty-rozwojowych czasowych, można zinterpretować jak zbiór warunków powodujących degenerację. Degeneracja jest bowiem konsekwencją braku, który wystąpił w danym bycie, i tylko tak można o nim mówić. Zdegenerowany byt jest źródłem kolejnych działań anty-rozwojowych. Jednak ogólnie, chodziłoby tutaj o jakąś ogólną ideę braku. Składnik degeneracji jest składową rozwoju, która towarzyszy ewolucji (niezależnie od etapu) każdego indywiduum. W naszym zastosowaniu koncepcji *może-zon* do człowieczego losu, ludzkiego czynu, chodziłoby więc o to, że podejmując działanie, człowiek ma do dyspozycji zrealizować daną wartość, bądź jej nie wypełnić. Oba wyjścia są prawdopodobne: człowiek może zaczerpnąć ze studni (gniazda) rozwoju, bądź ze studni degeneracji. Jeśli podda się tendencjom anty-rozwojowym, to spowoduje wystąpienie braku dobra, a więc stworzy sytuację wyrażaną w pozytywnym sądzie egzystencjalnym jako zło.

Szczególny przypadek zła w postaci agresji będzie zatem czynem, na który wpłynęły tendencje degeneracyjne, a ponadto znalazły one *ujście* w postaci pustek tendencji rozwojowych.

7. Stosowanie *może-zon* do wyjaśnienia działań ludzkich, ze szczególnym uwzględnieniem zachowań agresywnych

W tak skrótowym przedstawieniu koncepcji zmiany przypadkowej, *może-zon*, możemy zaadoptować problem wyjaśnienia decyzji podjęcia czynu. Można jednak powiedzieć jeszcze, że to zagadnienie, będące motywem i celem naszych analiz, jest tylko częścią otrzymanych wyników (ustaleń). Szukając odpowiedzi na to

²⁶ M. Zabierowski, *Ile dobra ma najlepsza współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, wyd. cyt. Dla jasności podajmy jak wyrażone jest to w superpozycji dwóch czynników – $ap_{u,t,i} + bp_{d,t,i} = 1$. Często nam mówią, kopiując nasz wykład, że przecież kupujemy kosmetyki, aby wyglądać młodziej, stosujemy medykamenty, aby zregenerować organy, a właściwie zakonserwowany kaloryfer nie rdzewieje. Otóż tego samoistnego odmłodzenia nie widać. Nawet przyjmując, że czynnik degeneracyjny jest znikomy, to jednak jest.

szczegółowe pytanie, będziemy się zajmować zagadnieniem ogólnym. Mamy zagadnienie dynamiki (każdego) czynu człowieka – tak czynu złego jak i dobrego. Dopiero wyniki analiz doprowadzą do udzielenia odpowiedzi mówiącej, w jaki sposób sklasyfikować moralnie dany czyn²⁷. Opiszemy więc ogólnie warunki jednych i drugich czynów; ich źródła, motywy, skutki itd. Ujmiemy w ramach modelu probabilistycznego źródła i przyczyny zła.

Zaznaczyliśmy powyżej, iż na wszelkie działania człowieka, także na jego postawy i przekonania mają wpływ zarówno czynniki umiejscowione wewnątrz jego osoby oraz zewnętrzne pochodzące z otoczenia, i ogólnie od społeczeństwa będącego naturalnym środowiskiem życia człowieka. Aby więc zaadaptować czterokładnikową koncepcję zmiany do powyższych warunków musimy dokonać pewnego przekształcenia (wzoru), które będzie polegało na podwojeniu każdej z wartości biorącej udział w zmianie. Nasze podwojenie nie ma nic wspólnego z podwojeniem świata w Poppera teorii zmiany. Chodzi o to, aby pełną (skłonnościową) reprezentację miały tak warunki zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Nie można bowiem ująć ich razem, w jednym tak typowym zapisie (jak w (1) i (2)) – w rzeczywistości odnośnie do czynu ludzkiego dochodzi bardzo często do kolizji tendencji: wewnętrzne tendencje będą determinowały rozwój, zewnętrzne natomiast degenerację. Aby więc dostosować ów model dokonamy podwojenia wyrażień. Proste jednak podwojenie jest dużym uproszczeniem modelu zmiany w koncepcji *może-zon*, bowiem ogólnie w tej koncepcji zawartość poszczególnych *może-zon* też ma zasadniczo charakter dynamiczny; dynamika zaś tych zmian może następować tak w konfrontacji z zewnętrznymi okolicznościami jak i wzajemnym oddziaływaniem na siebie skłonności wewnątrz danej zony. Zgadzając się na takie uproszczenie, wyrażenia będą wyglądać następująco:

$$(1') \quad p_{u,t+1} = (p_u p_{u_z,t} + p_d p_{d_z,t}) + (p_u p_{u_w,t} + p_d p_{d_w,t})$$

$$(2') \quad p_{d,t+1} = (p_d p_{d_z,t} + p_u p_{u_z,t}) + (p_d p_{d_w,t} + p_u p_{u_w,t}).$$

(Wyrażenia (1') i (2'), jak i następne, należy traktować symbolicznie (deklaratywnie, pogładowo), nie zaś matematycznie, ponieważ w ich postaci zostało pominięte unormowanie, gwarantujące wartość prawych stron między 0 a 1).

Deklaracja pierwsza (1') oznacza rozwój, druga (2') – degenerację. Indeksy „z” i „w” oznaczają źródło tendencji: zewnętrzne i wewnętrzne. Jednak oba równania reprezenyują najbardziej proste i klarowne sytuacje (zasadniczo w przypadku lokalnym – tak ze względu na konkretne wybrane cechy wewnętrzne ze sobą nie oddziałujące, jak i ze względu na tyle krótki czas zmiany, że może zostać

²⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn i inne pisma antropologiczne*, Lublin 2000; T. Grabińska, *Czyn jako przedmiot kwalifikacji moralnej*, „Disputationes Ethicae” 3, 20007, s. 117–133.

zaniedbane sprzężenie zwrotne między wnętrzem i zewnątrzem), w których przy ewolucji (inwolucji) indywiduum (jednostki) dochodzi do podwojenia tych samych pustek – w pierwszym przypadku pustek degeneracji, w drugim – rozwoju. Powiedzieliśmy powyżej, że dochodzi do kolizji skłonności, a nie do zgodności. Kwestię tę należy zatem zbadać dokładnie.

Przedstawmy jedną z dwóch możliwości (chodzi o możliwości odnoszące się do źródła pustki):

$$(3) \quad p_{i,t+1} = (p_u p_{u,z,t} + p_d p_{d,z,t}) + (p_d p_{d,w,t} + p_u p_{u,w,t}).$$

Pytamy teraz o samą zmianę, nie znamy bowiem jej kierunku i dlatego po lewej stronie równania (3) jest p_i , gdyż pytamy o prawdopodobieństwo każdego indywiduum, bez deklaracji – zadeklarowanego kierunku „ u ” czy „ d ”.

8. Wyjaśnienie dodatkowe odnośnie do modelowania zła, do równania (3)

Przy okazji omawiania równania (3) trzeba by dodać coś na temat *wolności*. W naszym przedstawieniu zajmujemy się zmianami prawdopodobnymi – ale nie zdeterminowanymi. Dopuszczamy degenerację d i rozwój u w jednym człowieku. A gdzie tu wolność robienia tego, co mi się chce, i gdzie intuicja? Otóż nie zajmujemy się tu olśnieniami, intuicją, profetyzmem w twierdzeniach czy tzw. *intuicją* (to są raczej olśnienia) np. Fermata, Faradaya, Edisona, Galileusza, Maxwella, Kopernika. Domyślamy się, że chodzi o nasz „determinizm”, ograniczenie może nie tyle woluntaryzmu, ile o ograniczenie poznania tej iskry, która sprawia, że stemplujący patenty nagle odkrywa teorię względności zmiany.

W naszym równaniu (3) jeden ze składników jest prorozwojowy, drugi ma tendencję degeneracyjną. Sprzyjające warunki pochodzą *od zewnątrz*. A oto przykład (wymaginowany) w celu ilustracji składnika pierwszego (3): Jestem na wykładzie filozofa, na którym filozof uprawia filozofię, nie kopiuje, czyli mógłbym rozpoznać *novum*, stać się partnerem filozofa. Wystarczy. Natomiast od wewnątrz, w (3), dominuje czynnik degeneracyjny.

Wymaginowany (*sf*²⁸) przykład dla składnika drugiego w (3): Nie mogę wykorzystać tego wykładu filozoficznego, ponieważ zostałem tak nieszczęśliwie wy-

²⁸ Niektórzy używają skrótu SF dla *science fiction*, ale nie jest to konieczne w języku polskim, bo nie oznacza akronimu nazwy własnej, jak PRL, USA, ZSRR itp. Takie jak nasze przykłady *sf* są szumnie nazywane eksperymentami myślowymi, np. w: D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1986, czy Hilary Putnam *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, gdzie autor nieskrępowanie wytwarza liczne eksperymenty myślowe dla rozważenia różnych zagadnień np. realizmu.

chowany, jak gdybym należał do wyimaginowanej nie istniejącej populacji, u której w wyniku zaburzeń hormonalnych szwy czaszkowe zbyt wcześnie się zasklepiły (nie oznacza to, że zachęcamy do stosowania hormonów – jest to przykład abstrakcyjny). W efekcie puszcza mózgowa jest zbyt mała, aby wykształcić niezbędną przestrzeń rozpoznawaną jako potencjalność w ewolucji naczelnych, a dodatkowo mam mózg tak ukształtowany, że twórcze ludzkie przebiegi informacyjne wzajemnie się wygaszają (wskutek ich zdwojenia i falowego wygaszania, interferencji podwojonych fal x, wzajemnie się tłumiących). Nasz fikcyjny (*sf*) przykład, że mózg ludzki to elektryczne *okablowanie*, kontynuujemy i wobec tego uznajmy (jak w *sf*) naszą diagnozę o sobie, że twórcze wykłady z filozofii jakiegoś faktu, której (filozofii) nie znajduję w podręcznikach, biorę od razu, po pewnym czasie, gdy stwierdzam, że wykład jest twórczy, za tzw. nienaturalne, za komplikowanie faktów – chyba że ewentualnie przeczytam w podręczniku, że tak nie jest (co się zdarzyć nie może, gdyż wtedy podręczniki zawierałyby to, co jest twórcze); za demonizowanie faktu, bo chciałbym tylko fakty, dane, wiedzę, odtwarzanie, a nie analizowanie²⁹.

Dalej, w naszej opowieści *sf* o własnych wadach byłoby tak, że jestem poirytowany wykładem filozofa, bo wskutek tak nieszczęśliwego wychowania, a może nawet trudno dostrzegalnych zmian faktycznie hormonalnych, aprobuję tylko historię filozofii – moim celem jest wyuczenie się zadanego materiału historycznego i kopiowanie go (zdobycie dyplomu filozofa w celu kopiowania), a nie analiza czegokolwiek (faktu, zdarzenia), nie filozofowanie; drażni mnie odkrywanie twierdzeń, tworzenie systemów, wszelkie odkrywanie, teoretyzowanie, analizowanie. Zamiast myśleć o możliwościach rozwoju – bo znalazłem się w sytuacji (zewnętrznej) twórczej – nastawiam się na powielanie. Mogło by być nawet tak, że pod wpływem hormonów zredukowałem ów najważniejszy czynnik antropologiczny, który nie decyduje o inteligencji, ale decydował tylko (zaledwie) o milionach twierdzeń w elektromagnetyzmie, optyce, mechanice, wynalazkach, o teoriach, o twórczości, odkrywczości, analityczności. Albo (lub jednocześnie) tak by być mogło, że objętość puszczy mózgowej (ów decydujący czynnik antropologiczny) wystawiłem na szwank i przypadkowo zmniejszyłem na tyle, że moje brwi przybrały kształt prawie haczyka, odmienny od przeciętnego kształtu nabywanego wskutek inflacji (nadymania) objętości puszczy mózgowej – i ta świadomość odmienności kształtu brwi negatywnie zdominowała moją psychikę, że ciągle myślę o haczykowatym kształcie moich brwi i rozważam wieczne spotkania z chirurgami plastykami, a w efekcie nie jestem w stanie wykorzystać twórczego wykładu z filozofii. Mogę pomyśleć, że

²⁹ Bo nie chciałbym niczego rozpoznawać, lecz chciałbym nauczyć się zadanego materiału, faktów, liczb, wykresów, danych, twierdzeń, dowodów, wiedzy, i – powiedzmy w naszej opowieści *sf* – myślę tylko o tym, jak się dostosować.

mam takie wady – na tym polega eksperyment myślowy, aby zrozumieć, dlaczego nie jestem twórczy. Po tych przykładach możemy już powiedzieć, że w (3) mamy uwikłane zagadnienie wolności i zdeterminowania, ale ono nie jest proste.

Jak powiedzieliśmy, *zmianami* i *wolnościami* ludzkość zajmowała się od zarania nauki, w tym zwłaszcza zmianą przypadkową, i ciągle towarzyszyła – nauce o zmianie przypadkowej – nauka o zdeterminowaniu zmiany. Może-zonowa teoria zmiany ma obie te cechy, a język potoczny jest zbyt ograniczony. Jednak tu zjawia się ważna uwaga: Nie oznacza to, że w języku naturalnym nie można tej teorii i sytuacji psychologicznej (naukowej psychologii) odzwierciedlić, lecz język potoczny, czyli narzucony przez massmedia jest zbyt ograniczony i jest tylko podzbiorem języka naturalnego. Jak już powiedzieliśmy, nie zajmujemy się tu intuicją – ani taką intuicją klasy Cauchy’ego, Bondiego, Hoyle’a, Łobaczewskiego, Dedekinda, Koppernika itd. – lecz teorią *prognozowania* ludzkich zachowań: analizujemy w ramach aparatury naukowej określonej przez p_d , $p_{d_w,t}$, itd., jak np. konkretna sytuacja zawarta we wzorze (3). Teoria może-zon należy do kinetyki (teorii ruchu, zmiany), tzn. jest uogólnieniem wiedzy podstawowej, ale od czasów Boltzmanna tego uogólnienia nie podano, choć wszyscy przyrodnicy tę teorię dobrze znali. Czy można zatem zastąpić język może-zon językiem potocznym? W związku z tym powiemy, że nasze wyniki można wyrazić w zwykłym używanym języku etyki, pomimo ograniczeń – ale na ryzyko (osoby) żądającej takiego zastąpienia, bo etyka operuje pojęciami często bez aparatury pojęciowej, np. pojęciem *wartości*³⁰.

„To automatyzm, a nie wolność, racjonalizacja lub pominięcie intuicji!” – zarzucają nam. Odpowiadamy, że gdyby tak rozumować, należałoby usunąć wszelką racjonalizację. Owszem, nasza teoria jest naukowa i nie oddaje ducha „psychologii” (pseudopsychologii) przeniesionej na billboardy³¹ i napisem dotyczącej zmiany przypadkowej: „wybieram, jak chcę” itd. Jest to i w tym przypadku ostatecznie zagadnienie wpływów zewnętrznych, kolizji człowieka z zewnętrznym światem, zagadką prawdopodobieństwa czynu człowieka i tego jak człowiek postąpi, decyzji, psychiki, pewności, że postąpi dobrze, *automatyzmu* i *nieautomatyzmu*, woli, ale i wpływu środowiska.

³⁰ Pojęcie wartości jest najczęściej błędnie używane w etyce. Uważamy, że etyka jest czymś innym niż dziedziną czegoś mierzalnego, jak wartości – jest tym, co jest odczytywalne na najgłębszym poziomie kwantyfikowania nieegzystencjalnego, co jest też podstawą wojtylizmu i jadwizanizmu, a w polityce według skarbimierzizmu i w poznaniu według kopernikanizmu; S. Kazimir, *Jadwizanizm i kopernikanizm*, „Roczniki Naukowe PWSZ” IV, Wałbrzych 2003, s. 91–1000; T. Grabińska, *O wzorze mędrca, polityka i dyplomaty*, „Idea” XVIII, 2006, s. 29–65.

³¹ Toczy się podskórnie walka z cywilizacją. Pracownice w firmie się tak reklamującej nie chciały zmienić reklamy, powiedziały nam, że wiedzą, że sięga do podświadomości mężczyzn i przyciąga kobiety, które chcą być wyzwolone. Być może zmieniana jest podświadomość kobiet z matek – na wybierające.

10. Sytuacje konfliktowe. Wciągający wir determinizmu

Przechodząc już wprost na język, którym opisuje się ludzkie czyny, czyli na język etyki, powiemy: Gdy czynniki pochodzące z zewnątrz i wewnątrz są takie same (do siebie dopasowane), to nie kolidują – przeciwnie niż w postaci we wzorze (3). Jeśli są o tendencji degeneracyjnej, to z doprawdy znacznym prawdopodobieństwem, możemy powiedzieć, że człowiek, zwłaszcza młody, podlegający „elektrycznym okablowaniom”³², postąpi źle. Powiemy: Okoliczności zewnętrzne na to wskazują, wpływają silnie na podjęcie decyzji przez osobę o psychice degeneracyjnej. Jeżeli natomiast czynniki zewnętrzne i wewnętrzne nie będą kolidować, ale będą rozwojowe (patrz wzór (1')), to z wielką pewnością można powiedzieć, że człowiek postąpi wtedy dobrze.

Te sytuacje prowadzą nas do znalezienia (demonstracyjnej operacyjności) konfliktu. Jeżeli te czynniki będą zróżnicowane, to brak jest ostatecznego *automatyzmu*³³. Jednak najważniejszą sprawą jest to, że, wyrażając się w języku potocznym, w żadnym przypadku automatyzm nie powinien być i nie jest pełny – nawet wówczas kiedy tendencje są identyczne: pozostają li tylko tendencjami wyrażającymi zewnętrzne (wobec woli) wpływy, a nie są decyzjami.

Ludzki czyn nie jest ostatecznie automatyzowalny, a teoria może-zon choć prognozuje, to nie przeszkadza w tej ostatecznej nieautomatyzowalności i ludzki czyn pozostaje wolny, tendencje zewnętrzne i wewnętrzne nie wpływają aż tak deterministycznie na wybory i do końca ich nie wyznaczają. W związku z zarzutami, że teoria może-zon to ukryty determinizm, przypominamy, iż: (1) Jest ten zarzut produktem języka potocznego i *co najmniej* taki determinizm jest uogólnieniem teorii zmiany Boltzmanna, która była dostępna przez 130 lat i jakoś nikt jej nie rozszerzył o świat ukryty może-zon. (2a) Niech będzie tu jasno powiedziane, że człowiek zawsze będzie się wybijał na poziom człowieczeństwa, w owym wirze determinizmu, który o decyduje o człowieczeństwie³⁴. (2b) Z drugiej strony *wciąg-*

³² Termin ten wzięliśmy od Louann Brizendine, z jej słynnej książki o umyśle kobiecym. Sami byśmy nie ośmielili się na takie ujęcie; por. L. Brizendin, *Mózg kobiety*, tłum. P. J. Szwajcer i A. E. Eichler, VM Group, Gdańsk 2006.

³³ Nauka i psychologia zajmuje się niejako automatyzmem – czynu, wychowania, doskonalenia się w *dobro*, woli, cnocie. Aczkolwiek filozofowie nie rozumiejący czym jest wartość i cnota porównują etykę opartą o cnoty do teorii i problemu inżynierskiego, do technicznego zadania, do którego należy znaleźć odpowiednie (zadane przez drogowskaz) rozwiązanie, zaś cnotę jako drogowskaz pojmują jako przeszkodę w myśleniu i decydowaniu o sobie, wzorem zaś etyki jest dla nich subiektywizm Kanta; por. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wyd. cyt., ss. 378–382.

³⁴ Walka z tym wirem wyzwała *okablowania* psychiki typu bankowego, bezwzględne przedsiębiorcy, kapitalistycznego, Hitlera, Stalina, Dżingis Chana, Nerona, krwiopijczych feudalów, dwórek, markietanek, kurtyzan, utrzymanków, arystokracji, prostytutek (aby nie zginąć); por. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, NOMOS, Kraków 1996.

gający wir jest najbardziej negatywnym przeżyciem ze wszystkich ludzkich stanów, zwykle sennym majakiem, choć też obecnym w przeżyciach samobójczych, depresjach, ale jest ewolucyjnie realny i jest pozostałością po pożeraniu indywiduów w toku walki o byt (jest przekazywany osobnym pionem poznawczym). *Wir* wywołuje reakcje walki równoważonej iluzją zwycięstwa, gniewu i seksualnego pobudzenia, pożądania. (2c) Wciągający wir (pit, otchłań, studnia – stąd dymiąca studnia, ogień, tonięcie) ma swoją twardą matrycę podświadomościową i można to porównać z przerażającą pamięcią ludzką pierwotną połknięcia przez ośmiornice, rybę – Lewiatana. *Wir* (wchłonięcie) się zjawia w „elektrycznych okablowaniach mózgu”, ponieważ nie można uniknąć pierwszej pamięci osobnika. Reakcją jest odraza do kanałów, waleczność, ekstaza, wizje świata haremów, Rasputina i królewskich orgii, Casanova i sporty ekstremalne, Don Juan, seks, gimnastyka, bachanalia. (2d) W polskiej antropologii kopernikańskiej, pożarcie (wciągnięcie w otchłań bez dna) jest matrycą nie do przyjęcia w budowie stosunków społecznych. Pożarcie to tonięcie, ogień, potwór, ryba – indywidua nie raz były pożerane w oceanie, w toku walki o byt, tam gdzie powstało, zwłaszcza w oceanie – pamięć o tym przekazana została człowiekowi, indywiduom ludzkim³⁵. Pożarcie z punktu widzenia uniwersalizmu solidarnościowego³⁶, to absolutnie najtragiczniejsza postać ukrytej formy ludzkiego życia, która wyzwala tytaniczną walkę (o życie), którą jest ekskluzywna³⁷ zasada kapitalizmu maksymalizacji zysku, ubrana w fałszywie rozumianą wolność.

Pożeranie jest związane z walką – stąd bipolaryzacja jest główną cechą ludzkiego umysłu. Dlatego stosowana tu koncepcja może-zon jest teorią bytu spolaryzowanego, tego co jest w polaryzacji, przez to zmiany – ogólnie polaryzacji, a zatem jest teorią równowagową, bo jest to teorią przeciwstawień, dlatego posiada zastosowania w psychologii, tzn. daje nowy język dla psychologów, instrument. Konsekwentnie twierdzimy, że monstrialne przeciwności i paradoksy z życia codziennego mają znaczenie dla filozofii przyrody, filozofii człowieka, zrozumienia teorii ludzkiej psychiki, dla automatyzmu i koniecznościowego wyłaniania się z ludzkiej psychiki walki, która jest i odreagowaniem i powtórzeniem klasy „partycypacji w historii”³⁸ – przekazywanej informacji z pokolenia na pokolenie oceanicznym wirze, o tonięciu życia, pożeraniu przez monstrialne drapieżne stworzenia. Psychika ludzka temu stawia opór, stąd polaryzacja.

³⁵ M. Zabierowski, *Indywiduum w historii partycypacyjnej*, w: tenże, *Wszechświat i metafizyka*, PWN, Warszawa – Wrocław 1998.

³⁶ T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg Solidarności*, wyd. cyt.

³⁷ System *Solidarności* prawdziwej był systemem inkluzji; por. M. Zabierowski, *Solidarność prawdziwa i „Solidarność” w cudzysłowie*, „Akant” 12, 2005, s. 5–6.

³⁸ Por. przypis 42.

11. Ludzka wola a automatyzm

Podkreślić należy, iż tendencje określone jako zewnętrzne lub wewnętrzne są w pewnym sensie zewnętrzne, ponieważ są przedmiotem dla ludzkiej woli³⁹ w momencie podejmowania działania. Wszystkie dane więc reprezentują pewne skłonności i w tym sensie niosą ładunek oceniający, normatywny – skłaniają do wyboru na zasadzie: to będzie lepsze, a to gorsze, przy czym lepsze i gorsze będzie określone w zależności od systemu „unifikującego” (synetyzującego) elementy i aspekty świata, systemu poznawczego, w końcu hierarchii wartości – może to być np. ocenność ze względu na praktyczność skutków. Wewnętrzne skłonności zależą (oprócz różnych czynników już wymienianych, np. motywów) od systemu poznawczego, intelektualnego, wolitywnego, rozumienia prawdy, dobra, od hierarchii wartości uznawanej przez podmiot. Zewnętrzne skłonności to np. paleta wartości kultywowanych przez społeczeństwo i otoczenie. Samo pochodzenie tendencji jako wartości – z zewnątrz czy wewnątrz wartości – nie motywuje kierunku w procesie ewolucyjnym (zmiany) indywiduum (człowieka).

Wewnętrzne skłonności reprezentowane w systemie wartości, przyjmowanym przez podmiot, odgrywają rolę podwójną. Po pierwsze, są one skłonnościami podlegającymi ocenie, po drugie, tworzą system, który ocenia cały zbiór tendencji. Są więc skłonnościami decydującymi. O nich myślimy, kiedy wypowiadamy sądy typu: ten człowiek jest skłonny do czynów wielkich, tamten zaś ma skłonności megalomańskie. Tutaj opisujemy podatność danej osoby na konkretne skłonności, ale opisujemy, a nawet przede wszystkim opisujemy – jego osobowość.

Wpływ wszystkich czynników jest bardzo istotny, kompleksowo nie sposób go jednak opisać, gdyż ostatecznie jest mocno zindywidualizowany i nie da się go ostatecznie sprowadzić do jakiegoś szerszego wzorca. Jeden człowiek jest np. bardziej podatny na wpływy środowiska, inny mniej; jeden jest chorobliwie przywiązany do własnego zdania, inny obmierza argumenty, jeszcze inny nie ufa sobie, swoim decyzjom. Jednakże ogólna zasada będzie miała zastosowanie w każdym przypadku. Człowiek i tak ostatecznie musi pojąć decyzję w zgodzie z samym sobą, w kontekście odwiecznego prawa, które jest poznawalne przez każdy ludzki intelekt⁴⁰. Dlatego jasne jest, że mamy świadomość niezręczności używania ter-

³⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. cyt.; a także: M. Zabierowski, *Wolność a wolna wola osoby*, referat na konferencji: „Personalna obnova humanity na prahu 21. storočia”, Uniwersytet Konstantina Filozofa w Nitrze, Nitra-Słowacja, IV 2008.

⁴⁰ Na tym polega woitylizm, np. w nieobecny w mediach dziele K. Wojtyły, *Elementarz etyczny* – w przeciwieństwie do modnych na Zachodzie eksperymentów myślowych (i czy tylko myślowych?) z przeszczepianiem głów; por. H. Putnam *Mózgi w naczyniu*, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu*, wyd. cyt., s. 295–324. Kładzie na to nacisk Mieczysław Krąpiec w wykładach z metafizyki, Jacques Maritain w: *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Red. Wyd. KUL, Lublin 2001; E. Stein, *Kobieta. jej zadanie według natury i łaski*, tłum. J. Immakulata Adamska, Bernardinum, Tczew – Pelplin 1999.

minu „automatyzm” w kontekście ludzkiego czynu. Niezbędne są wyjaśnienia, ale o tym powiemy gdzie indziej. Tutaj zaznaczamy, że ów automatyzm sprowadza się do tego, co jest sensem wychowania i procesu samo-doskonalenia się. W związku z samo-doskonaleniem, aczkolwiek ma to sens również w wychowaniu, wprowadzimy własną kategorię etyczną, którą nazwiemy *nawykiem dobra* – będzie ona odpowiadać za automatyzm, lecz automatyzm w pełni wypełniający wojtyłowskie wymogi autonomiczności czynu, które są postulowane w pracach K. Wojtyły, przede wszystkim w *Miłość i odpowiedzialność*, *Osoba i czyn*. Jest to automatyzm zgodny z wolą człowieka, jako forma dzielności charakteru i pewna forma cnoty etycznej – podobnie jak figuralna sprawność gimnastyczki jest skutkiem ćwiczeń gimnastycznych. Nawyk dobra istnieje i jest u nas owocem ćwiczenia ducha.

Wpływ tendencji jest ważny w poszczególnych decyzjach, przede wszystkim w dłuższym okresie czasu. W związku z tym należy wskazać na dwie sprawy, które ściśle wiążą się z zagadnieniem tendencji, powiązanym z zagadnieniem czynu. Chodzi mianowicie o wychowanie, socjalizację oraz o indywidualną pracę nad własnym sumieniem. To mamy na uwadze, gdy opisujemy samo działanie człowieka w języku może-zon.

Człowiek żyjąc w rzeczywistości dynamicznej ciągle musi być aktywny, ciągle musi działać. Każde działanie związane jest z podejmowaniem decyzji i wyborów. Nie zawsze są to wybory między wartościami etycznymi, ale zawsze można je ocenić jako lepsze i gorsze, sprzyjające rozwojowi, bądź ten rozwój hamujące. Chodzi o różnoraki rozwój – moralny, intelektualny, zawodowy. Człowiek musi decydować, wybierać coś i jakiś kierunek. Decyduje sam, jednak jego wybory są też i wypadkową jego otoczenia. Przyglądnijmy się dodatkowo człowiekowi w chwili, kiedy stoi przed podjęciem decyzji, oraz w chwili podjęcia jej.

12. Zofia i nie-Zofia

Hipotetyczna lekarka, nie-Zofia, stoi przed podjęciem decyzji, której efekty nie mają tylko jednego wymiaru, ale można je kategoryzować w kontekście etyki (zaszkodzenie pacjentowi), opłacalności, przyjemności (akceptacja, bezpieczeństwo). Sytuacja taka jest szczególnie interesująca: jeżeli występuje tylko jedna płaszczyzna, w której można czyn ocenić, to człowiek może się zdecydować na zrealizowanie danej wartości, bądź nie. W bardziej złożonej sytuacji zobaczymy działanie czynników o określonych skłonnościach (założenia są dopasowane do potrzeb tej ilustracji, nie bez demonstracji myślowej). Lekarka, nie-Zofia, ma podjąć decyzję, czy wykonać działanie, które na pewno przyniesie długoterminowe profity (ukrycie błędu lekarzy gwarantuje święty spokój), zapewni także dużą przyjemność

(akceptacja w środowisku lekarskim jej osoby, osiągnięcie), lecz będzie sprzeczne z wymogami etyki⁴¹ – konkretnie, będzie sprzeczne z wartością stojącą w obronie człowieka (pacjenta) i w obronie osobowego charakteru lekarki (decydenta, człowieka jako osoby). Nie-Zofia wie, że narazi się, jeśli nie poniecha zamiaru ujawnienia np. niepotrzebnego wykonywania punkcji lędźwiowej u dzieci.

Nie-Zofia, wbrew Zofii, decyduje się złamać wartość etyczną, a zrealizować utylitarną i hedonistyczną – racjonalizując sobie ten wybór, że decyzja, którą powzięła, nie była „tak do końca zła”. Ocena jednak tego czynu jest trudna, lecz nie niemożliwa, bo człowiek, będąc istotą moralną, powinien oceniać własne decyzje i działania w odniesieniu do wartości etycznych, a swe działania odnosić do innych działań własnych i innych ludzi⁴². Ostatecznie jest tu odnoszenie się człowieka do prawdy o danym bycie, ale prawda o bycie jakby reprezentuje dobro danego bytu⁴³ – ale w perspektywie uniwersum, więc implikuje – koniec końców – działania zgodne z tzw. kodeksowymi wymogami wartości, strony moralnej: Wszak dobro bytowe nie może *chcieć* zła – musiałoby wtedy pragnąć zaprzeczyć samemu sobie. Z tego powodu w teorii może-zon zła właściwie nie ma, jest ono ukryte (zmiękczone) istnieniem działania braku, pustki. Dlatego też człowiek np. nie może chcieć być li tylko przedmiotem, ale zawsze podmiotem działań. To też człowiek odnosząc się w prawdzie do danego bytu, który ma wartość moralną i, powiedzmy, utylitarną, będzie realizował wartość ostateczną, czyli taką, która nie będzie łamała podmiotowego charakteru danego bytu, ale będzie realizowała jego dobro.

W zdaniu „Ocena jednak tego czynu jest trudna lecz nie niemożliwa, bo człowiek, będąc istotą moralną, powinien oceniać własne decyzje i działania w odniesieniu do wartości etycznych, a swe działania odnosić do innych swych i ludzi” chodzi o ogólną kowariancję w sensie⁴⁴, którą powinny spełniać systemy etyczne, a którą to metodę pomijają kodeksy, które się tak wielce rozmnożyły w epoce panowania umysłu *odtąd-dotąd*, wykonawczego, proceduralnego. I właśnie dlatego

⁴¹ Inna rzecz, że etyki nie można ująć w postaci kodeksu np. okrętowego, budowlanego, adwokackiego, prokuratorskiego, kolejowego, spawalniczego, elektrycznego, lotniczego, transportowego, hutniczego. Jest to błąd współczesności – namnożono kodeksy, które głównie są regulaminami lub skrótami kodeksów prawa. Etyka natomiast jako dział filozofii praktycznej musi mieć podbudowę ontologiczną i antropologiczną. To, zdaje się, rzadko kto rozumie, zwłaszcza w związku z tradycją etyki utylitarystycznej, por. np.: K. Pierwoła, M. Zabierowski, *Konsekwencje normy personalistycznej dla komplementarności istoty ludzkiej*, „Disputationes Ethicae” 3, 2007, s. 157–183.

⁴² Obecne są modne nurty, żeby być przedmiotem (jak na rynku), nie odnosić się do prawdy, dobra w perspektywie systemu wojtyłowskiego, przepełnionego wartościami moralnie praktycznymi.

⁴³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. cyt.; M. Zabierowski, *Prawda a dobro – czyli co znaczy ‘blask prawdy’*, referat na IV Forum Etycznym, Kraków VI 2008.

⁴⁴ M. Zabierowski, *Zagadnienie symetrii a sprawa nebularyzmu*, wyd. cyt.

jest ich aż tyle – kodeks etyki zawodowej ma stanowić antidotum na promieniowanie cywilizacji niejadwizańskiej do sfery poszczególnych zawodów i dlatego aż tyle się ich namnożyło, nawet u lekarzy. Każda próba budowania etyki bezpośrednio na praktycznym konkrecie, jak to jest w etyce utylitarystycznej, jest wadliwa i musi być poprzedzona obrazem świata, metafizyka szczegółową, zasadami wyjaśniania.

Dodajmy jeszcze, że nie-Zofia ową wartość wyznawała i ceniła, a przed podjęciem działania długo *walczyła* – próbowała odnosić swe wybory do ogólności, a więc wbrew wskazaniom współczesnej cywilizacji, rozmywała (filtrowała) przez aparat systemowy, podejmowała zabiegi epistemiczne. Bezskutecznie – ale się starała, aby się zdecydować, którą z wartości postawić na pierwszym miejscu, a następnie zrealizować. Ową walkę można scharakteryzować, jako ścieranie się różnych tendencji płynących z wewnątrz i z zewnątrz, od otoczenia. Zofia i nie-Zofia tym tendencjom przyglądały się i musiały zdecydować, które lepiej wyjaśniają oraz lepiej nadają się do sytuacji, w której się znalazły jako lekarki. Prześledźmy więc, jak przedstawiały się kierunki skłonności czynników, które Zofia i nie-Zofia brały pod uwagę przy podejmowaniu decyzji.

Wewnętrznie Zofia (i nie-Zofia) była *nakłaniana* (wewnętrzne uwarunkowania reprezentowały tendencje rozwojowe) do zrealizowania wartości etycznej – było to konsekwencją m.in. tego, że Zofia (i jej koleżanka) była ukształtowana i wychowana w taki sposób, aby postępować zgodnie z nakazami moralnymi. Od zewnątrz (ogólny prąd kulturowy, ale i podpowiedzi bliskich, którzy ulegli już owemu prądowi) jednak Zofia nakłaniana była do działania, które by pozwoliło zrealizować wartości hedonistyczne i utylitarne (akceptacja w środowisku, awans zawodowy, poszerzenie możliwości badawczych i zwiększenie zarobków). Obie lekarki to same przyznają – że znalazły się nagle w środowisku, które ceni na ogół wartości praktyczne, biologiczne, fizjologiczne i cielesnie pojmowane, tu i teraz, nakierowane na lepsze życie, korzyści, skuteczność, pieniądze, a darwinizm obie mają za konieczny element życia, który musiał wyprzeć system *Solidarności* lat 80., a także cały jadwizanizm polskiej kultury (jego formą jest wojtylizm), ponieważ – jak mówią – walka jest zasadą nie tyle kapitalizmu, ile życia.

Zważywszy na charakterystykę (przez kierunek tendencji) czynu, na który się zdecydowała nie-Zofia, w przeciwieństwie do Zofii, należy powiedzieć, iż skłonności, które przeważały były anty-rozwojowe (w tym miejscu, aby rzecz była rozważana precyzyjnie, widać podział na wewnętrzny i zewnętrzny tak rozwój, jak i degenerację). Jednym zaś z głównych powodów takiego stanu rzeczy jest lokalizm zasad utylitaryzmu i hedonizmu, jako zasad kierujących ludzkim postępowaniem.

Zasady utylitaryzmu i hedonizmu w żadnym razie nie odnoszą działania do szerszej perspektywy, do perspektywy drugiego człowieka czy innego bytu, z którym człowiek wchodzi w relację w danym działaniu. Są one typowym przykładem systemów, których podstawową cechą wyróżniającą jest egoizm, czyli systemów,

które postrzegają i kategoryzują rzeczywistość na zasadzie egzystencjalnego wskazywania⁴⁵. Zasady utylitaryzmu i hedonizmu nie dążą do tego, aby wypełniać bytowość innych bytów, nie dążą do wypełniania bytowości. Jest to zaś konsekwencją tego, iż nie mają na uwadze bytu jako takiego, zatem nie mogą osiąść wiedzy o bycie, nie mogą poznać o nim prawdy, a więc nie wiedzą co przynależy danemu bytowi ze względu na jego istnienie.

Pozostając poza aparatem teoretycznym, w praktyce nie można realizować dobra danego bytu. W opisywanej sytuacji czynnik wewnętrzny był rozwojowy, zaś zewnętrzny antyrozwojowy. Aby lepiej zrozumieć sytuację, podajmy wzór demonstrujący prawdopodobieństwo degeneracji jednostki, która zdegeneruje się pomimo tego, że tendencje wewnętrzne mają skłonność degeneracyjną, zewnętrzne zaś rozwojową:

$$p_{i,t+1} = (p_u p_{uz,t} + p_d p_{dz,t}) + (p_d p_{dw,t} + p_u p_{uw,t}) = p_{d,t+1}.$$

Takiego konfliktu nie było ani w przypadku nie-Zofii, ani Zofii.

Wtedy też zjawia się wolna wola, zwycięża tendencja wewnętrzna dążąca do zwijania indywiduum (człowieka), a nie do jego rozwoju. Powodów takiego stanu rzeczy może być wiele, jednak podstawowym, na który chcielibyśmy wskazać, jest ten biorący pod uwagę społeczny charakter człowieka. Nie-Zofia (jak i Zofia) zestawiając różne warianty brała też pod uwagę to, w jaki sposób jej czyn będzie postrzegany w społeczności lekarzy, w której żyje. Był moment, w którym wolna wola człowieka nadała określonemu działaniu status słuszności (słuszności w tym sensie, że nie-Zofia uznała, że słuszne będzie takie, a takie działanie, a Zofia postąpiła odwrotnie). Nie-Zofia mając różne odpowiedzi (powodujące jego zmianę w różnych kierunkach – po czynie w nie-Zofii nastąpiła jakaś zmiana spowodowana nieprzechodnim aspektem czynu) na drodze wolnego wyboru zdecydowała się na takie, a nie inne rozwiązanie. Zaiste, trzeba przyznać, iż na woli nie-Zofii mocno odcisnęła się tendencja dominująca w jego otoczeniu, a na woli Zofii – niedostatecznie. Nie-Zofia będąc zanurzoną w społeczności zdegenerowanej, nie potrafiła znaleźć pustki tej skłonności, znajdował za to wiele furtek dla czynnika powodującego anty-rozwoj. Pomimo więc, iż wewnątrz nie-Zofia miała tendencję rozwojową, to nie znalazła ona drogi realizacji.

Był moment, w którym wolna wola Zofii nadała działaniu status słuszności postępowania, Zofia postąpiła odwrotnie niż 99 osób na sto środowiska lekarskiego. Zofii odpowiedzi środowiska nie złamały, utrzymała kierunek zgodny z dobrem, mimo kolizji tendencji wewnętrznych i zewnętrznych. Jakaś wewnętrzna

⁴⁵ M. Zabierowski, *Wszechświat i kopernikanizm*, Wrocław 1997. W książce tej zaproponowane jest kwantyfikowanie kopernikańskie, które nie jest nastawione na lokalizm, ale odnosi jednostkowe istnienie do całego uniwersum.

nuta prawdy, głos sumienia spowodował, że na drodze wolnego wyboru zdecydowała się porzucić rozwiązania izb, sądów i opinii lekarskich i przyjęła postawę, która zdumiała lekarzy i spowodowała ich odsunięcie się od Zofii. Sumienie Zofii pokonało tendencję dominującą w sądach, izbach i opinii lekarzy (otoczenia). Uwikłana w społeczność zdegenerowaną Zofia potrafiła znaleźć pustki tej skłonności i odrzuciła wiele furtek otwierających drogę dla czynnika powodującego anty-rozwój.

W sferze etycznych rozważań – można powiedzieć – iż opisany przypadek nie ocenia (oskarża) tylko nie-Zofię. Wprost, dla umysłu konkretnego tak by się mogło wydawać – dostrzega on bowiem tylko to, co *widzieć*. Pomimo takiego aspektu (oceniania czynów indywidualnej, odpowiedzialnej i niezależnej osoby), występuje także głębszy aspekt sytuacji wypływający z tego, że człowiek jest istotą społeczną i że społeczeństwo jest naturalnym środowiskiem jego życia. Opisana sytuacja bowiem w równym stopniu opisuje (ocenia i oskarża) człowieka jak i środowisko w którym żyje, a raczej system wartości i kultury występujący w tym środowisku. W tym dostrzegamy drugą wartość opisu skłonnościowego poszczególnych czynów ludzkich. Można dzięki temu opisowi poddać analizie społeczność, w której zanurzona jest indywidualna jednostka⁴⁶.

Nowy język oceny ludzkiego czynu na podstawie wewnętrznych i zewnętrznych tendencji degeneracyjnych i rozwojowych daje nadzieję na analizę wojtyłowskiej transcendencji poziomej i transcendencji pionowej czynu osoby⁴⁷. W wyniku powyższej analizy wewnętrzne tendencje rozwojowe zagwarantowały Zofii działanie w kierunku autoteleologii osoby⁴⁸, podczas gdy zewnętrzne tendencje rozwojowe, kierujące działaniem nie-Zofii, były przeciwne pozytywnej transcendencji pionowej.

⁴⁶ Zdajemy sobie sprawę z ograniczoności tej metody, jeśli stosowałoby się ją bez refleksyjnie – automatycznie. Wymaga to wielkiej czułości na wszelkie niuanse (występujące w skłonnościach i oddziaływanie między nimi), oraz nieustanne *pamiętanie* o wolnej woli osoby, która i tak jest ostateczną instancją decydowania (przypadek Zofii najlepiej o tym świadczy).

⁴⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. cyt.

⁴⁸ Tamże.

**KRZYSZTOF PIERWOŁA
MIROSŁAW ZABIEROWSKI**

**PRACTICAL PRINCIPLES IN PSYCHOLOGY –
HUMAN FATE – GOOD AND EVIL
MODELING CHANGE IN PSYCHOLOGY**

(Summary)

In the language of quaternary change theory, motives of psychological choices are recreated. From the perspective of that concept of development, improvement choices (towards development) and destructive choices (towards degeneration) are qualified. In the model of quaternary change, aggressive and morally good or wrong behavior is analyzed. The complexity of structure and moral assessment of choice is exemplified by two physicians' attitudes.

Key words: tendency theory, maybe-zones, ontology of change, modeling change, free will vs. determinism.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Krzysztof Pierwoła
Mirosław Zabierowski
Uniwersytet Pedagogiczny
Podchorążych 2
30-084 Kraków