

TOM XLIV

2016

ZESZYT 1

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2016**

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Włodzimierz Galewicz, Sebastian T. Kołodziejczyk,
Andrzej Póltawski, Władysław Stróżewski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura,
Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

Władysław Stróżewski (redaktor naczelny),
Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz redakcji),
Krystyna Szymurowa (redaktor)

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: Kwartfil@iphils.uj.edu.pl
www.kf.edu.pl

Skład i łamanie: Zbigniew Białko

Wydawnictwo i dystrybucja: Polska Akademia Umiejętności
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2016

Printed in Poland

Druk:
Drukarnia Technet

Nakład 350 egz.
Ark. wyd. 12,20; ark. druk. 12,50

TREŚĆ ZESZYTU 1 TOMU XLIV

Artykuły

Maria Cieśla-Korytowska, Akrasja w <i>filozofii i literaturze</i>	5
Paulina Tendera, Wojciech Rubiś, <i>Przedmioty świata materialnego na tle wybranych interpretacji Platonijskiej metafory jaskini</i>	29
Kazimierz Pawłowski, <i>Troska o duszę według Epikura z Samos. Epikurejska terapia etyczna według Listu do Menojkeusa</i>	51
Marcin Pietrzak, <i>Genealogia i funkcja perswazyjna tzw. paradoksów stoickich</i>	75
Magdalena Płotka, <i>Teoria działania w ujęciu Pawła z Worcestera na tle tradycji arystotelesowskiej</i>	91
Maria Nowacka, Jerzy Kopania, <i>Od medycyny prewencyjnej do programów eugenicznych. Droga rozwojowa zdrowia publicznego</i>	107
Bartosz Piotr Bednarczyk, <i>Między obcością a transcendencją. Myśl gnostycka a filozofia Karla Jaspersa</i>	131
Miłosz Puczydłowski, <i>Filozofia Jürgena Habermasa wobec zwrotu postsektularnego</i>	155

Przekład

Gunter Scholtz, <i>Postmodernistyczny atak na hermeneutykę</i> (przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska)	171
--	-----

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Natalia Anna Michna, <i>Wspomnienie Profesor Marii Gólszewskiej</i>	189
Natalia Anna Michna, <i>Wspomnienie Profesora Umberto Eco</i>	190
Rafał Kur, <i>Transkulturowe odgałęzienia nauki</i> (Stepan Ivanyk, <i>Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej</i>)	190
Rafał Kupczak, <i>Vademecum myśli etycznej Tadeusza Ślipki SJ</i> (Wiesław Szuta, <i>Tadeusz Ślipko SJ. Wprowadzenie do etyki Tadeusza Ślipki</i>)	194
Noty o autorach	197

ISSUE 1 VOLUME XLIV

Articles

Maria Cieśla-Korytowska, <i>Akrasia in philosophy and literature</i>	5
Paulina Tendera, Wojciech Rubiś, <i>The objects of the material world in selected interpretations of Plato's Allegory of the Cave</i>	29
Kazimierz Pawłowski, <i>The care of the soul according to Epicurus of Samos. Epicurean ethical therapy according to the Letter to Menoecus</i>	51
Marcin Pietrzak, <i>Genealogy and the role of persuasion in the paradoxes of Stoicism</i>	75
Maria Nowacka, Jerzy Kopania, <i>From preventive medicine to eugenic programs. The developmental path of public health</i>	91
Magdalena Płotka, <i>The theory of action in Paul of Worcester's account in the context of the Aristotelian tradition</i>	107
Bartosz Piotr Bednarczyk, <i>Between foreignness and transcendence. Gnostic thought and the philosophy of Karl Jaspers</i>	131
Miłosz Puczydłowski, <i>The philosophy of Jürgen Habermas and the post-secular turn</i>	155

Translations

Gunter Scholtz, <i>The postmodernist attack on hermeneutics</i> (transl. Elżbieta Paczkowska-Łagowska)	171
--	-----

Reports – Reviews – Discussions

Natalia Anna Michna, <i>A recollection of the late Professor Maria Golaszewska</i>	189
Natalia Anna Michna, <i>A recollection of the late Professor Umberto Eco</i>	190
Rafał Kur, <i>The transcultural branches of science</i> (Stepan Ivanyk, <i>Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej [Ukrainian Philosophers in the Lvov-Warsaw School]</i>)	190
Rafał Kupczak, <i>A vademecum to the thought of Tadeusz Ślipko SJ</i> (Wiesław Szuta, <i>Tadeusz Ślipko SJ. Wprowadzenie do etyki Tadeusza Ślipki [Introduction to Tadeusz Ślipko's ethics]</i>)	194
Notes about the authors	197

ARTYKUŁY

MARIA CIEŚLA-KORYTOWSKA

(Kraków)

AKRASJA W FILOZOFII I LITERATURZE

Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię.

Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę.

św. Paweł, *List do Rzymian*, 7.15,19

Słowa św. Pawła wprowadzają nas bezpośrednio w zagadnienie, któremu, moim zdaniem, warto poświęcić trochę uwagi. Zagadnienie, które łączy refleksję filozoficzną (etyczną) i literaturę – problem *akrasji* (ἀκρασία), słabej woli. Pojęcie to kojarzymy najczęściej z etyką Arystotelesa, który poświęcił mu wiele miejsca m.in. w *Etyce nikomachejskiej*. Nieliczne przykłady literackie, do których chciałabym się odwołać, to sytuacja postaci, które w jakiś sposób mają problem z kwestiami, które Filozof poruszał¹.

Powracając do kwestii *akrasji* jako problemu etycznego, trzeba pokrótce przypomnieć jego obecność i sposób rozumienia u różnych myślicieli². Grecy filozofowie pod tym pojęciem rozumieli brak kontroli nad sobą, nieopanowanie; po łacinie *incontinentia*, traktowane rzecz jasna jako wada. Przecistawiano mu zaletę: silną wolę, umiejętność panowania nad sobą, czyli *enkrateję* (*continentię*). Zarówno *ἀκρασία* jak *ἐγκράτεια* traktowane były jako akcydentalne zjawiska lub

¹ O ile losy owych postaci wynikają w dużej mierze z ich decyzji będących skutkiem słabości woli, o tyle kwestia samobójstwa niektórych z nich wydaje się osobnym, pobocznym zagadnieniem; jest rezultatem wejścia na drogę bez odwrotu, przynajmniej ich zdaniem – nie będąc się nią tu zajmować.

² Na ten temat por. m.in. *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, red. Ch. Bobonich, P. Destrée, Koninklijke Brill NV, Leiden 2007.

jako utrwalone cechy charakteru, jednak ich przyczyny, a nawet sam fakt występowania, bywały różnie tłumaczone. Chociaż to Arystoteles dał pierwszą i to wnikliwą analizę zjawiska *akrasji*, w filozofii pojawić się miała jako problem po raz pierwszy u Sokratesa, który – jeśli wierzyć Platonowi – zanegował fakt jej istnienia³. Uczynił tak (przedstawiony w *Protagorasie*), przyjmując założenie, że żaden człowiek nie działa pod wpływem słabości, jeśli posiada wiedzę, że dane działanie będzie niekorzystne: kluczowym elementem była dla niego wiedza lub jej brak. Człowiek, posiadający taką wiedzę, nie będzie chciał postąpić wbrew niej, a więc siła lub słabość woli nie ma tu znaczenia. Sokrates uważał, że właściwa wiedza, *ἐπιστήμη* czy *φρόνησις* (tłumaczona niekiedy jako roztropność⁴), zapobiega działaniu idącemu wbrew wynikającemu z wiedzy przekonaniu. Jego opinię można streścić w paradoksalnym twierdzeniu, że nikt świadomie nie popełnia błędu: wynika on albo z niewiedzy, albo z niezrozumienia (*ἀγνοια*, *ἀμαθία*) – taką postawę określa się mianem intelektualizmu etycznego⁵. Skądinąd Platon w pochodzącym z późniejszego okresu *Państwie* (też ustami Sokratesa) przyznawał, że motywacje ludzkie są skomplikowane i może się zdarzyć, że utrata kontroli nad sobą wynika i z braku dostatecznej wiedzy, i z palącego pragnienia (choć pojęcia *akrasji* nie używał). Wprowadził natomiast pojęcie temperamentu (*θυμός*) jako trzeciego, obok intelektu i pożądania, składnika duszy. Jego rola polegać by miała na niezgodzie na to, ku czemu popycha pożądanie, a więc w pewnym sensie temperament popierałby żądanie rozumu, nie będąc z nim identycznym⁶.

³ Arystoteles polemizuje z tym poglądem w *Etyce nikomachejskiej* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 212.

⁴ Na temat trudności z przetłumaczeniem pojęcia *sofrosyne* (cnoty umiaru, roztropności, umiarkowania, opanowania itp.) ze względu na jego wieloznaczność i różnicę kulturową, jaka nas dzieli od starożytnych, por. R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2013, rozdz. V, 3.3, s. 42–421.

⁵ „Więc jeżeli [...] to co przyjemne i to co dobre jest jednym i tym samym, to nikt, jeśli bądź to wie, bądź to myśli, że coś innego jest lepsze niż to, co on robi i ono jest mu dostępne, nie będzie robił źle, mogąc robić to, co lepsze. Ulegać pokusom i nie móc opanować siebie, to przecież nic innego jak głupota, a panować nad sobą, to nic innego, tylko mądrość. [...] Na to, co złe, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to, co uważa za złe. To, zdaje się, nawet nie leży w naturze człowieka”, Platon, *Protagoras* [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. I, s. 326.

⁶ Platon przywołuje tutaj przykład Leontiosa i jego niechętnego, lecz w końcu dokonanego spojrzenia na rozkładające się zwłoki oraz późniejszego gniewu na samego siebie za to, że to jednak zrobił. Warto tu przytoczyć fragmenty rozważań z IV ks.

Jednak dopiero Arystoteles z całą mocą podjął polemikę z Sokratesem i odrzucił jego przekonanie, że jedynie brak wiedzy może być przyczyną złego wyboru. Uczynił tak między innymi w VII księdze *Etyki nikomachejskiej*, gdzie szeroko opisuje różne przypadki *akrasji*, doprecyzowując pojęcia nieopanowania i nieumiarkowania i sytuując

Państwa Platona, w których szeroko te kwestie dyskutuje. „[...] są dwa pierwiastki i to różne od siebie; jeden, którym dusza rozumuje, nazwiemy jej intelektem, a drugi, którym ona kocha i łaknie, i pragnie, i innymi się żądzami unosi, ten czynnik nierozumny – pożądliwością; ta się z pewnymi zaspokojeniami i z rozkoszami brata. [...] nieraz to spostrzegamy, kiedy żądze kogoś gwałtem przymuszają, wbrew rozsądkowi; wtedy on się gniewa na to, co w nim samym siedzi, a gwałt mu chce zadawać, i jakby się w nim walka odbywała, jego gniew przeciw temu czemuś zwrócony sprzymierza się z intelektem; a żeby się gniew sprzymierzał z żądzami, kiedy intelekt mówi, że nie trzeba mu się sprzeciwiać, taki wypadek – tak myślę – nie powiesz, żebyś spostrzegł kiedy w sobie samym albo w kimkolwiek innym. [...] temperament przedstawia wprost przeciwnie niż przed chwilą. Przedtem się nam zdawało, że to jest pewna pożądliwość, a teraz mówimy, że daleko do tego; on w chwili rozterki wewnętrznej staje się bronią w ręku po stronie intelektu. [...] on jest czymś różnym także od intelektu, czy też to jest pewna postać intelektu, tak że dusza miałaby w sobie nie trzy, ale dwie postacie: intelekt i pożądliwość. [...] Intelektowi władca wypada, bo jest mądry i powinien myśleć z góry o całej duszy, a temperament powinien mu podlegać i być z nim w przymierzu [...]. I te dwa pierwiastki tak prowadzone wyuczają się naprawdę robić to, co do nich należy; dobrze wychowane, będą władzały pożądliwością, której jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby. Tamte dwa pierwiastki będą na nią uważały, żeby się nie syciła rozkoszami, które się nazywają cielesne, bo jak się przez to rozrośnie i wzmoże na siłach, to przestanie robić swoje, a zacznie brać za łeb i będzie próbowała rządzić tym, nad czym jej żadna władza nie przypada z natury [...]. Człowiek, który tak postępuje, jest więc mężny, mądry, rozważny i sprawiedliwy: A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego harmonię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje”, Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, ks. IV, s. 140, 142–143, 145–146.

je w szerokim kontekście możliwych motywacji, podejmowanych decyzji, psychologicznych skłonności oraz ich skutków⁷.

Jednym z przypadków *akrasji* jest sytuacja, w której człowiek w ogóle się nie zastanawia, lecz idzie za podszeptem pragnienia. Kolejny przykład to sytuacja, gdy człowiek dokonuje pewnego czynu, o którym jego wiedza oraz intelekt pouczają go, że czyn ten jest (z różnych powodów) niewłaściwy, niesłuszny lub dlań szkodliwy, lecz pragnienie (pożądanie) przeważa⁸; ten rodzaj słabości woli ma najczęściej charakter akcydentalny: człowiek nie potrafi oprzeć się konkretnemu pragnieniu w konkretnym momencie – tak, jakby na moment pozbywał się (ignorował?) wiedzy o tym, że tego robić nie powinien. Inny rodzaj *akrasji* ma miejsce wówczas, gdy człowiek, wiedząc, co jest dobre i słuszne, wskutek nieopanowania⁹ postępuje wbrew tej wiedzy

⁷ „[Obecnie zaś] zająć się trzeba nieopanowaniem, słabą wolą, czyli uleganiem pokusom, i rozpustnością, a także panowaniem nad sobą i silną wolą, czyli odpornością na pokusy. Nie należy bowiem przypuszczać, by te trwale dyspozycje, zarówno dobre, jak i złe, były bądź tym samym co dzielność etyczna czy niegodziwość, bądź też czymś innego rodzaju aniżeli dzielność etyczna i niegodziwość. [...] trzeba powiedzieć, czy można być nieopanowanym w znaczeniu bezwzględnym, czy też wszyscy nieopanowani są nimi tylko pod pewnym względem, a jeśli to pierwsze jest możliwe, to jakich przedmiotów tyczy się brak opanowania. Owóż jasne, że istnieją ludzie opanowani i obdarzeni silną wolą oraz ludzie nieopanowani i odznaczający się słabą wolą – w odniesieniu do przyjemności i przykrości. Spomiędzy rzeczy, które dają rozkosz, jedne są konieczne, inne zaś wprawdzie same w sobie godne wyboru, lecz dopuszczają nadmiar; rozkoszami koniecznymi są rozkosze fizyczne; należą tu zarówno te, które tyczą się jedzenia, jak i te, które dotyczą stosunków miłosnych – tj. te [wszystkie] fizyczne przyjemności, w odniesieniu do których mówiliśmy o rozwiązłości i o umiarkowaniu. Drugi rodzaj przyczyn to przyczyny niekonieczne, lecz godne wyboru same w sobie; tu należą: zwycięstwo, cześć ludzka, bogactwo i inne tego rodzaju dobra i rzeczy przyjemne. Owóż [a] ludzi, którzy pod względem tych drugich rzeczy przesadzają wbrew swej własnej słusznej ocenie, nazywamy nieopanowanymi nie w znaczeniu bezwzględnym, lecz z tym dodatkiem, że są nimi w odniesieniu do pieniędzy, zysku, czci ludzkiej czy też swej złości; nie nazywamy ich zaś nieopanowanymi w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, bo różnią się od tych ostatnich i mówi się o ich braku opanowania [tylko] przez analogię. [...] brak opanowania w znaczeniu bezwzględnym lub w odniesieniu do jednej z przyjemności gani się nie tylko jako błąd, ale nawet jako pewien rodzaj nikczemności, nieopanowanie zaś pod innymi wspomnianymi względami nie bywa przedmiotem nagany”, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VII, s. 211, 217. Podobne tematy podejmuje też Arystoteles w *Etyce eudemejskiej*.

⁸ Przykład ze zjedzeniem ciastka, o którym wiadomo, że człowiekowi zaszkodzi (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VII).

⁹ „[...] spomiędzy ludzi nieopanowanych w odniesieniu do rozkoszy cielesnych, których tyczą się umiarkowanie i rozwiązłość, ten, kto nie na podstawie postanowienia goni za nadmiarem uciech, a unika nadmiaru przykrości, głodu, pragnienia, upału,

permanentnie: mamy wówczas do czynienia z człowiekiem nieopanowanym.

Arystoteles, oceniając z punktu widzenia etyki te rodzaje nieopanowania, przywołuje – jako najważniejsze – dwa rodzaje pożądań: namiętność i gniew; wyraźnie podkreśla przy tym, że słaba wola w odniesieniu do gniewu powinna być – z punktu widzenia etyki – traktowana łagodniej niż wówczas, gdy dotyczy ona żądz. Argumenty, do jakich się ucieka, są następujące: gniew jest bardziej naturalny, ponadto towarzyszy mu przykrość, podczas gdy namiętności zmysłowe wynikają z poszukiwania przyjemności i bliższe są odruchom zwierzęcym, stąd „brak opanowania żądz jest czymś haniebniejszym aniżeli ten sam brak w odniesieniu do gniewu”¹⁰.

Pragnienia i pożądania zmysłowe Arystoteles dzieli na te, które odczuwają tylko ludzie (naturalne), te, które są im wspólne ze zwierzętami, i te, które wynikają z choroby: tylko do tych pierwszych odnosi się, jego zdaniem, postulat umiarkowania (*σωφροσύνη*)¹¹. Jednocześnie wyraźnie hierarchizuje ocenę etyczną działań negatywnych w zależności od tego, czy powstały pod wpływem gwałtownych uczuć (te ocenia łagodniej), czy też zimnego postanowienia, mianem ludzi o słabej woli określając sprawców tych pierwszych, zaś rozwiązyłych – tych drugich¹². Porównuje człowieka opanowanego i nieopanowanego, wyżej stawiając opanowanie (czyli stawianie oporu pokusom) niż odporność

mrozu i wszystkiego, co dane we wrażeniach dotykowych i smakowych – lecz czyni to wbrew swemu postanowieniu i rozumowi – ten nazywa się nieopanowanym bez żadnego dodatku, lecz tylko w znaczeniu bezwzględnym”, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VII, s. 218.

¹⁰ Tamże, s. 222.

¹¹ „[...] ten, kto goni za nadmiernymi uciechami lub goni za przyjemnościami w sposób przesadny, a czyni to na podstawie postanowienia – dla nich samych, a nie dla czegokolwiek innego od nich różnego – ten jest rozwiązyły; taki bowiem człowiek nie może doznawać skruchy, jest więc nieuleczalny; bo kto nie doznaje skruchy, nie może być uleczony. Przeciwieństwem jego jest ten, kto w ten sam sposób odnosi się do niedostatku przyjemności, środka zaś trzyma się człowiek umiarkowany”, tamże, s. 223.

¹² „[...] A już każdemu gorszym wydawać się będzie ten, kto dopuści się czegoś szpetnego nie odczuwając pożądania, lub słabe tylko, aniżeli ktoś, kto gwałtownej doznaje żądy i gorszym ktoś, kto nie czując gniewu [θυμός – MC-K] obłą drugiego, aniżeli ten, kto to uczynił w gniewie; do czego bowiem mógłby posunąć się pierwszy z nich, gdyby działał pod wpływem namiętności? Dlatego to człowiek rozwiązyły [ἀκόλαστος] jest gorszy od nieopanowanego [ἀκρατής – MC-K]. A więc z powyżej omówionych sposobów zachowania się jeden zbliża się bardziej do słabości woli, drugi zaś cechuje ludzi rozwiązyłych”, tamże, s. 224.

na pokusy, która takiego oporu nie wymaga¹³. Konkludując, porównuje człowieka nieumiarkowanego (takiego, który dobrowolnie i stale decyduje się na złe postępowanie) i nieopanowanego, stwierdzając, że ten pierwszy, jako niezdolny do odczuwania skruchy, jest „nieuleczalny”, ten drugi zaś, jako skłonny do jej odczuwania – „uleczalny” (czyli może się zmienić, jeśli go na przykład przekonać – tu w grę wchodzi możliwy wpływ rozumu na działanie człowieka nieopanowanego)¹⁴.

Pogląd, że Arystoteles całkowicie odrzucił intelektualizm Sokratesa na rzecz woluntaryzmu, czyli uznał wolę za decydujący element dokonywania wyboru i oceny postawy człowieka, nie jest jednak do końca słuszny. W wielu miejscach bowiem, również w księdze VII *Etyki nikomachejskiej*, Arystoteles odwołuje się do udziału rozumu w podejmowaniu decyzji¹⁵. W tradycji rozważań nad zjawiskiem *akrasji* jednak

¹³ „Przeciwnieństwem człowieka nieopanowanego jest opanowany, a człowieka ulegającego pokusom – człowiek odporny na nie; odporność bowiem na pokusy polega na stawianiu oporu, opanowanie zaś na owładnięciu czymś, a stawiać opór czemuś i owładnąć czymś – to dwie rzeczy różne, tak jak nie być pokonanym jest czymś innym niż zwyciężyć; dlatego też opanowanie [żądź] jest czymś bardziej wyborcu godnym aniżeli odporność na nie. Kto ulega tam, gdzie większość ludzi stawia i umie stawiać opór, ten jest człowiekiem podatnym na pokusy i rozpustnym, bo rozpustność jest poniekąd uleganiem pokusom [...]”, tamże, s. 224.

¹⁴ „Jasne więc, że brak opanowania nie jest nikczemnością, (choć może jest nią w pewnym sensie), gdyż nieopanowanym jest się wbrew postanowieniu, nikczemnym zaś – zgodnie z postanowieniem; a jednak obie te dyspozycje podobne są do siebie pod względem postępowania. Skoro tedy jeden z nich, człowiek nieopanowany, jest taki, że, goniąc za rozkoszami cielesnymi w stopniu przekraczającym zwykłą miarę i wbrew słusznej ocenie, czyni to nie na podstawie przekonania, drugi zaś, człowiek nieumiarkowany, czyni to z przekonania, ponieważ jest taki, że za nimi goni – to pierwszego z nich można przekonać, że postępuje źle, drugiego zaś nie. [...] Brak opanowania i opanowanie dotyczą pewnego nadmiaru w stosunku do trwałych dyspozycji większości ludzi; człowiek bowiem opanowany trwa bardziej przy swych postanowieniach, człowiek zaś nieopanowany – mniej, aniżeli to potrafi większość ludzi. Forma nieopanowania, występująca u osobników pobudliwych, jest łatwiejsza do uleczenia aniżeli ta, która cechuje ludzi, co namyślają się wprawdzie, lecz nie trwają przy swych postanowieniach; i łatwiej jest uleczyć tych, u których nieopanowanie płynie z przyzwyczajenia, aniżeli tych, którym jest wrodzone; trudniej bowiem zmienić czyjąś naturę aniżeli jego zwyczaj; dlatego zresztą i zwyczaj trudno jest zmienić [...]. Tyle więc o istocie opanowania i nieopanowania i o silnej i słabej woli oraz o wzajemnym stosunku tych cech charakteru”, tamże, s. 225, 229.

¹⁵ Kwestię różnic interpretacyjnych badaczy na temat wywodów Arystotelesa por. m.in. P. Destrée, *Aristotle on the Case of Akrasia* [w:] *Akrasia in Greek Philosophy, From Sokrates to Plotinus*, s. 140 i dalsze. Autor rozdziału dowodzi, że Arystoteles w istocie zajmował stanowisko pośrednie, łącząc obydwa podejścia (intelektualne

wyraźnie przeciwstawia się postawę intelektualistyczną (czyli pogląd przypisywany Sokratesowi) oraz woluntarystyczną, z jej przedstawicielem Arystotelesem. Za prawdziwie woluntarystyczną interpretację *akrasji* można by uznać poglądy św. Augustyna (choć i on nie odrzucał udziału *ratio* w podejmowaniu decyzji¹⁶). Uważał jednak, że człowiek może być całkowicie świadom tego, że wybiera coś, co jest sprzeczne z jego najlepszym na ten temat sądem; wola człowieka jest wówczas zaburzona, gdyż pragnienie całkowicie przeważa nad świadomością tego, że jego dążenie jest niesłuszne: tak więc akratyczne działanie jest wedle niego wybrane, nie zaś w jakikolwiek sposób narzucone człowiekowi, określa się to często mianem „ściślej *akrasji*” (*akrasji* w ścisłym tego słowa znaczeniu)¹⁷.

Pomijając sposoby, w jakie w tę dyskusję włączali się kolejni myśliciele i filozofowie¹⁸, warto pokrótce odwołać się do poglądów św. Tomasza z Akwinu, który najpełniej, m.in. polemizując z Arystotelesem w swoich komentarzach do *Etyki nikomachejskiej*, wypowiedział się w kwestii woli z pozycji chrześcijańskich: wolna wola, będąc jednym z ważnych elementów chrześcijańskiego światopoglądu¹⁹, w oczy-

i woluntarystyczne), i argumentuje, że kluczowe jest m.in. rozumienie tego, co oznacza, że ktoś „wie”, jak powinien postąpić.

¹⁶ Jak pisze J. Domański: „Tak zwany woluntaryzm Augustyński nie ma nic wspólnego z irracjonalizmem. Jest to w całym tego słowa znaczeniu woluntaryzm praktyczny, dotyczący wyłącznie porządku działania. I tylko z tym ważnym zastrzeżeniem można mówić o św. Augustynie jako o filozofie, który zerwał z intelektualizmem greckim i przyznał woli pierwszeństwo nad rozumem”, J. Domański [wstęp do] Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 492.

¹⁷ „[...] mądrość ludzka to panowanie myśli w człowieku [...] może także brakować tego panowania [...] tylko własna wola i wolny wybór czynią myśl, wyposażoną we władzę i cnotę, współniczką namiętności”, Św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. I, X-20, s. 512, XI A, s. 513.

¹⁸ W. Saarinen utrzymuje, że problem *akrasji*, wbrew sądom twierdzącym, że w czasach nowożytnych stał się mniej doniosły niż w starożytności, poczynając od XIII wieku jest nadal przedmiotem rozważań, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, E. J. Brill 1994, rozdz. I, s. 2, https://books.google.pl/books?id=6pLBirouRcC&pg=PA185&lpg=PA185&dq=thomas+aquinas+akrasia&source=bl&ots=v1NH6etz81&sig=CJl5ip7yHX_AO2q9gA4W4Zl8vd8&hl=pl&sa=X&ei=33G9VN_ZFsSxUdfpgugL&ved=0CCsQ6AEwBQ#v=onepage&q=thomas%20aquinas%20akrasia&f=false.

¹⁹ Istnieli oczywiście myśliciele negujący istnienie wolnej woli (*liberum arbitrium*), a więc jednocześnie ignorujący kwestię jej słabości bądź siły: od wrogiego Arystotelesowi i scholastyce Lutra poczynając, z jego *servum arbitrium* (*unfreie Wille*, *serf volonté, servile will*), jednak ich poglądy nie stanowią raczej w literaturze punktu od-

wisty sposób nie zawsze podlegała nakazom rozumu, czego Tomasz był świadom. Kwestię woli poruszał w związku ze swoją koncepcją *synderesis* (centrum duchowego – z greckiego *συντήρησις*), którą uważał za część intelektu człowieka: to dzięki niej człowiek rozumie podstawowe zasady postępowania, zaś sumienie (*συνείδησις*, *conscientia*) stosuje je do konkretnych sytuacji. Błąd rozumienia jest przyczyną złego postępowania. Akwinata oczywiście uznaje istnienie pragnień czy pożądań, które mogą zakłócać tok myślenia, a zatem i postępowania, uważa jednak, że rozważa (*prudencia*), wykształcona wskutek właściwego postępowania człowieka w przeszłości, pozwoli na ich podporządkowanie rozumowi: rozważa współpracuje z *synderesis* oraz z sumieniem²⁰.

Jego zainteresowanie kwestią słabej woli wiązało się między innymi ze stosunkiem do poglądów Arystotelesa: twierdził, że *ἀκρασία* (*incontinentia*) wynika albo z błędu uznania aktu nieopanowania za dobry, albo też wybrania go bez względu na to, czy za taki się go uważa. Pierwszy przypadek to człowiek nieopanowany, drugi – nieumiarkowany; podobnie rozumował Arystoteles. Zły czyn (grzech) może być dokonany z wyboru (*peccatum ex electione*) lub wbrew wyborowi (*peccatum eligens*). Ten drugi rodzaj aktu wynikałby więc z charakteru i stanowił niejako wyjątek w sposobie postępowania człowieka nieopanowanego (Arystoteles powoływał się tu na przykład epilepsji, która tylko niekiedy zakłóca normalne funkcjonowanie człowieka), podczas gdy w przypadku człowieka nieumiarkowanego jego czyny wynikają z przyzwyczajenia do wybierania zła. Tomasz podkreśla, że nieopanowanie może wynikać z uprzedniego postępowania (zaniedbania osiągnięcia wiedzy na temat tego, jak postępować, lub praktykowania właściwego postępowania), czyli z niedostatecznego wprawiania się w cnotę roztropności (*prudencia*): akt słabości woli to zarazem klęska sumienia. Podobnie Arystoteles mówił o kształtowaniu w sobie charakteru i odpowiedzialności za to, jakim on się staje²¹.

niesienia; por. A. Szwed, *Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, rozdz. I.1; P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, rozdz. III.

²⁰ Na ten temat por. np. Douglas C. Langston, *Aquinas on Conscience, the Virtues and Weakness of Will*, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediLang.htm>, dostęp 5.02.2015.

²¹ „[...] skoro istnieje charakter (*ἦθος*) i, jak nazwa wskazuje, wykształca się poprzez przyzwyczajanie (*ἔθος*), przyzwyczajamy się [...] w wyniku kierowania, które nie jest wrodzone, za pośrednictwem częstego, w określony sposób odbywającego się ruchu, i w ten sposób [przyzwyczajanie] staje się pierwiastkiem czynnym [...]”, Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, Warszawa 2000, t. 5, s. 419–420.

Zdaniem niektórych badaczy²² Akwinata łączy poglądy Arystotelesa i św. Augustyna: zgadza się z Arystotelesem, zaprzeczając istnieniu „ściślej *akrasji*” (czyli działania przy pełnej świadomości tego, jak powinno się postąpić, lecz wbrew temu). Obydwaj uznają, że jest rzeczą niemożliwą, żeby człowiek chciał działać w taki sposób, że w momencie dokonywania czynu uważa go za zły. Z Augustynem Tomasz dzieli pogląd, że akratyczne działanie jest wybierane; z Arystotelesem, że nie jest jednak dokonywane „wskutek wyboru” (*ex electione*). Uznaje, że intelekt człowieka jest jakby rozdarty między chęcią uznania danego czynu za dobry i jednocześnie za zły; oznacza to większe zrozumienie dla wewnętrznej walki człowieka. W jego refleksji brak przyjęcia tej możliwości, że człowiek świadomie wybierałby zło, z którego czerpałby przyjemność. Akwinata nie jest woluntarystą w tak dużym stopniu jak Augustyn jeśli idzie o sposób traktowania wolnej woli, gdyż wierzy w to, że rozum kieruje wolą silniej, niż uważał autor *Wyznań*²³. Istnieją jednak okoliczności ograniczające działanie woli (*involuntarium est privatio boni*)²⁴, są nimi: strach, przemoc i brak wiedzy (*ignorantia*), zawiniony lub nie; z jednej strony człowiek pod ich wpływem może podejmować decyzje wynikające z woli, z drugiej – ograniczają one jej pełne działanie.

Warto podkreślić, że Akwinata, podobnie jak Arystoteles, wiele miejsca poświęcał uczuciom oraz ich oddziaływaniu na wolę, a co za tym idzie ich związkowi z dobrem i złem²⁵ – ma to duże znaczenie dla

²² Por. Daniel P. Thero, *Understanding Moral Weakness*, Rodopi B. V., Amsterdam–New York, NY 2006, rozdz. VIII.

²³ Tamże, s. 80.

²⁴ „[...] konieczność z przymusu jest całkowicie sprzeczna z wolą”, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekład zbior. pod dyr. S. Bełcha, Londyn 1966–1998, t. 6, zagadnienie 82, art. 1, <http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/Suma%206.pdf>, dostęp 26.02.2015.

²⁵ Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na niektóre fragmenty; Tomasz pisze mianowicie, że „[...] jedynie uczucia pozbawione kierownictwa rozumu można nazwać chorobami lub zaburzeniami duszy [...] Uczucia niezgodne z porządkiem rozumu skłaniają do grzechu, jeśli zaś są uporządkowane przez rozum, stają się cnotliwe [s. 21]; Uczucie może następować po sędzi rozumu w dwojaki sposób: przez promieniowanie, gdy wyższa władza duszy mocno zwraca się ku czemuś i wówczas władze niższe idą za tym poruszeniem – w ten sposób uczucie, będące przejawem pożądania zmysłowego, jest znakiem natężenia woli i wskazuje na większą dobroć moralną; a także przez wybór, gdy człowiek pod wpływem sądu rozumu postanawia wzbudzić w sobie jakieś uczucie, by przy współdziałaniu pożądania zmysłowego szybciej działać; Wydaje się, że żadne uczucie z natury swego gatunku nie jest dobre lub złe pod względem moralnym, gdyż [...] Dobro i zło moralne zależy od stosunku do rozumu [s. 22]; Uczucia, które zmierzają

jego (i naszych) rozważań na temat *akrasji* jako tematu literackiego, gdyż niemal zawsze w literaturze problem słabej woli jest – w dużej mierze – powiązany z kwestią uczuciowości bohaterów.

Ακρασία jest nie tylko zagadnieniem psychologicznym, filozoficznym (deontologicznym), religijnym (kwestia *acedii*), ale i literackim. Problem *akrasji*, podjęty i uwydatniony przez Arystotelesa, pojawia się już w antycznych tragediach, takich choćby jak *Hippolitos uwieczony* Eurypidesa. Tematem tej tragedii jest miłość Fedry do pasierba, Hipolita, syna jej męża, Tezeusza. Sytuacja Fedry jest złożona: Tezeusz jest nieobecny (wyjechał i jego los na początku tragedii jest nieznan), wcześniej porzucił siostrę Fedry, Ariadnę, ma skłonność do flirtów, natomiast Hipolit jest wielbicielem Artemidy lekceważącym Afrodytę (wedle kryteriów współczesnych – mizoginem). Fedra jest rozdarta wewnętrznie między świadomością, że jej uczucie jest złe, wstydem z powodu jego odczuwania, a gwałtowną namiętnością do Hipolita, której nie potrafi pokonać²⁶. Ma świadomość nie tylko swoich uczuć, ale i problemu, jaki stanowi przeciwstawne dążenie pragnienia (tu: namiętności) i woli (pozostającej pod wpływem rozsądku). Świadczy o tym jej słynny monolog, w którym dokonuje autoanalizy oraz snuje refleksję na temat prawidłowości rządzących ludzkimi uczuciami.

I zdaje mi się, że to nie z namysłu
ludzie źle czynią, bo roztropnie myśli
wielu z nich. Ale – na to trzeba zważać –
co dobre, wiemy i rozpoznajemy,
lecz nie czynimy: jedni z beczynności,
drudzy zaś inną jaką rozkosz kładąc
nad piękno. Wiele w życiu przyjemności,
długie rozmowy, czas wolny – zła rozkosz
i wstyd. A wstydy są dwa: jeden dobry,
a drugi – plaga; gdyby rozeznanie
miano, inaczej by pisano oba.
[...]
kiedy mnie miłość zraniła, rozważam,

do dobra, są dobre, jeśli to dobro jest prawdziwe; dobre są również i te uczucia, które oddalają się od rzeczywistego zła. Na odwrót: uczucia, które oddalają się od dobra lub zbliżają się do zła są złe [s. 23]”, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, przeł. J. Bardan, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_10.pdf, dostęp 26.01.2015.

²⁶ Fakt, że to wola Afrodyty spowodowała jej miłość, nie zwalnia Fedry (w jej własnym mniemaniu) od poczucia wstydu i winy.

jak ją najgodniej znieść – więc przede wszystkim
zamilczeć o niej i chorobę ukryć

[...]

po drugie, chciałam ten szal dzielnie znosić,
przewyciężając go cnotliwym życiem;
a kiedy tamtym sposobem nie zdołam
zwalczyć Kiprydy, umyśliłam umrzeć.

To – któż zaprzeczy? – jest najlepsze wyjście.

Bo nie chcę tego, co piękne, ukrywać,
a w tym, co szpetne, mieć przelicznych świadków.
Wiedziałam, że ten czyn i że ta słabość
niosą niesławę, a nadto wiedziałam,
że będę wszystkim ludziom nienawistna.

[...]

To jedno, mówię, warte jest żywota:
gdy się posiada prawe, dobre serce,
a złe – śmiertelnym czas pokaże, kiedy
poda im lustro jak młodej dziewczynie²⁷.

Monolog Fedry w jakimś sensie mógłby być ilustracją rozważań Arystotelesa, gdyby nie to, że rzecz ma się odwrotnie: to *Etyka niko-machejska* powstała później niż tragedia Eurypidesa i mogłaby być skutkiem refleksji podjętej nad jej głównym problemem. Na początku Fedra – jakby była wytrawnym myślicielem – mówi, że „to nie z namysłu / ludzie źle czynią, bo roztropnie myśli / wielu z nich”, czyli odrzuca perspektywę tego, że przyczyną złego postępowania miałyby być nieumiarkowanie. Gdyby było inaczej (w jej czy innych przypadku), tragedia byłaby niemożliwa. Tragizm bowiem (i w tym, i w wielu innych przypadkach) powstaje właśnie nie tylko z powodu koniecznego wyboru między dwiema równorzędnymi wartościami, jak w *Antygonie*, czy nawet tylko popełnionego błędu, ale jest również skutkiem – przegranej – walki rozsądku, nakazu etycznego, powinności z pragnieniem, które jest z nimi niezgodne, a które zwycięża, gdyż człowiek nie ma woli dość silnej, by je podporządkować czy to rozumowi, czy wyznaczanym zasadom. Jego wola jest słaba.

Fedra stawia też diagnozę przyczyn złego postępowania mimo posiadania właściwej wiedzy i rozsądku (*φρόνησις*): czynią tak „jedni z bezczynności, / drudzy zaś inną jaką rozkosz kładąc / nad piękno”. „Bezczynność” (*ἀργία*), jak widzieliśmy, należeć mogłaby do tego rodzaju postawy (postępowania), o której pisał Arystoteles:

²⁷ Eurypides, *Hippolitos uwieńczony* [w:] tenże, *Tragedie*, t. I, przeł., wstępem i przyp. opatrzył J. Łanowski, Warszawa 2005, s. 276 (podkr. – M.C-K).

człowiek, który nie pracuje nad swoim charakterem, wybierając wielokrotnie właściwą drogę i w ten sposób – wskutek przyzwyczajania – ułatwiając sobie właściwy wybór przy każdej następnej okazji, jest winien tego zaniedbania; podobnie myślał też Tomasz z Akwinu. Z kolei przedkładanie „innej rozkoszy” (*ἡδονῆς*) nad „to, co piękne” (*κάλλος*), czyli najwyższą, bo moralną wartość (dobro, piękno, szlachetność), oznacza dokonywanie złego wyboru: hedonistycznego, a więc dalekiego od tego, co etyczne.

Istnieją, zdaniem Fedry, dwie możliwe postawy, mające charakter skromności, wstydu, poczucia godności własnej (*αἰδώς*): „zła” i „dobra”. Fedra podkreśla różnice między nimi: łatwo zgadnąć, że idzie tu o „wstydlivość”, skromność osoby niewinnej („dobry wstyd”) i postawę kogoś, kto ma świadomość tego, że ciąży na nim jakaś wina. Aluzyjnie wskazuje tym sposobem na swoją kondycję moralną: ma więc świadomość błędu, winy, tego, że powinna się wstydzić. Dalszy ciąg monologu ukazuje Fedrę jako osobę o pełnej samoświadomości: nie tylko wie, że jej namiętność jest zła, że wstyd jest jej powinnością, ale wie też i to, że koniecznie musi ukryć swoje uczucia, żeby nie splamić swojej godności kobiecej, a jeśli nie zdoła, pozostanie jej tylko umrzeć. Fedra jest bowiem na początku zdecydowana bronić swojego honoru – gwałtownie atakuje cudzołożnice i rozpustnice, w żadnym wypadku nie chcąc się do nich zaliczać. Jak widzimy – mamy do czynienia z osobą o mocnych etycznych przekonaniach, która doskonale wie, co jest dobre i piękne (te określenia powtarzają się) i jest zdecydowana trwać przy nich. Monolog kończy, w istocie, gnomicznym wyznaniem: najwyższym dobrem dla człowieka (kobiety?) jest „prawe, dobre serce” (*δίκαιος καρὰθός*), i zapowiedzią wytrwania w cnocie. Zwróćmy uwagę, że tam, gdzie polski tłumacz pisze „serce”, a więc odwołuje się do symbolu uczuć, w oryginale mamy *γνώμη*, czyli określenie z dziedziny intelektu lub/i etyki, oznaczające raczej osąd, sposób pojmowania.

Fedra prezentuje więc właściwą postawę moralną, opartą na wiedzy zarówno ogólnej, jak szczegółowej, dotyczącej jej samej; jako jedyne wyjście widzi swoją śmierć – również wówczas (a może właśnie wówczas), kiedy Piastunka (żeby uchronić ją przed śmiercią) zdradza jej tajemnicę Hipolitowi, a więc niszczy jej dobre imię. Fedra popełnia wtedy samobójstwo, oskarżając Hipolita o zamach na jej cnotę.

Czy można w tym wypadku mówić o *akrasji*, czyli słabej woli Fedry? Rzecz jest problematyczna. Fedra bowiem nie ulega pożądaniu, nie wyznaje go nawet Hipolitowi: wstydzi się uczucia, które odrzuca

jej rozum i poczucie etyczne, ale też nie potrafi się od niego uwolnić²⁸. Jest przykładem walki rozsądku (*φρόνησις*) i erosa (*Ἔρως*), zesłanego na nią przez mściwą Afrodytę, urażoną przez Hipolita. Śmierć z własnej ręki ocala jej cześć, ale nie *κάλλος*, o którym mówiła: oskarża bowiem fałszywie Hipolita, lękając się o swoją cześć – nawet pośmiertną. Jeśli więc można uznać, że Fedra mimo wszystko okazuje słabą wolę, to zwłaszcza w odniesieniu do Piastunki, której wyznaje swoje uczucie, i w geście pośmiertnego (napisanego na tabliczce), a fatalnego w skutkach oskarżenia Hipolita: jej gest ratowania swojej opinii wynika z braku odwagi, by stawić czoło własnej namiętności z jednej strony, zaś perspektywie utraty honoru – z drugiej. Na gruncie chrześcijańskim można by za *akrasję* uznać też samobójstwo, ale w antyku rzecz przedstawiała się odmiennie.

Warto pokrótce zaznaczyć, że Fedra, jako bohaterka utworu Seneki, jest znacznie bardziej jednoznacznie negatywną postacią; jej walka wewnętrzna nie jest tak silna – wyznaje swoje uczucie Hipolitowi i mści się z powodu odrzucenia. Również Fedra Racine’a jest postacią odmienną – nie zatrzymujemy się jednak przy różnych wersjach kazirodczej macochy²⁹, gdyż u samego Eurypidesa znaleźć możemy ciekawszy – być może – przykład kobiety miotanej różnymi uczuciami, spośród których zazdrość, gniew, miłość, poczucie krzywdy i lęku przed opinią ludzką stanowią ciekawy konglomerat: najpotworniejszą bodaj zbrodniarkę nie tylko starożytności – Medeę. Spośród targających nią uczuć ona sama (i jej Piastunka) wymienia gniew, zwrócony przeciwko Jazonowi, swemu mężowi. Zamierzał on poślubić córkę Kreona, ten zaś nakazał wygnąć Medeę wraz z synami z Koryntu, obawiając się, że może ona zrobić krzywdę swojej następczyni u boku i w łóżu Jazona.

²⁸ W związku z *Fedra* Eurypidesa W. Galewicz przywołuje kwestię – tak przez niego określaną – Zwyczajnej Teorii, czyli przekonania, że „Jeżeli jakiś akt – czy w ogóle proces rozgrywający się w pewnej osobie – dokonuje się bez żadnego pozytywnego ani nawet negatywnego udziału jej woli, nie ma sensu przypisywać mu jakiegokolwiek wartości moralnej”. Dotyczyć miałyby ona tego, czy „dobrowolność” lub „niedobrowolność” są jedynymi kryteriami oceny uczuć i czy poczucie winy w stosunku do nich było i jest uzasadnione w obrębie różnych systemów myślowych, W. Galewicz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Glosy i ilustracje do Etyki nikomachejskiej*, Kraków 2002, s. 8–9. Warto dodać, że wątpliwość tę jednoznacznie rozstrzygali romantycy na rzecz twierdzenia, że uczucia nie mogą być osądzone z punktu widzenia etyki, gdyż z natury rzeczy nie mogą podlegać rozumowi (jak twierdził np. św. Tomasz, czy też – w swoim rozumieniu cnoty – Arystoteles).

²⁹ Na ten temat por. M. Budzowska, *Fedra, czyli o etyce uczuć w tragediach Eurypidesa, Seneki i Racine’a*, Warszawa 2010.

Piastunka mówi o „sercu” (*καρδία*) i „żółci” (*χόλον*) – pamiętamy teorię humorów Hipokratesa – oznacza to gwałtowne pobudzenie wskutek przeżycia zazdrości: po prostu gniew.

W literaturze nie mamy wielu przykładów furii, przynajmniej w skutkach tak groźnej jak wściekłość Medei. W omawianej tragedii Eurypides pokazuje studium szalonego gniewu, który jednak nie przeszkadza inteligencji szukać sposobów zrealizowania wynikającego z niego pragnienia zemsty. Czyn Medei nie jest bowiem aktem niekontrolowanego, chwilowego uczucia: jest sekwencją działań, mających na celu przemyślaną, wyrafinowaną zemstę na niewiernym mężu. Jeżeli zdumiewa nas skala okrucieństwa tej postaci, pamiętajmy, że już uprzednio praktykowała ona i podstępnie radziła ćwiartowanie ciała (tyle, że osób obcych, nie własnych dzieci). Można by uznać, za Arystotelesem, że kształtowała swój charakter w taki sposób, że okrucieństwo stało się jej drugą naturą.

Medea, podobnie jak Fedra, wygłasza długi monolog, w którym wyznaje swój ból z powodu nieoczekiwanej zdrady męża i zapowiada swoją śmierć, rozważając jednocześnie położenie mężczyzny i kobiety w małżeństwie: brzmi to, z jednej strony, jak uzalanie się nad sobą, z drugiej – jak usprawiedliwienie zamiaru, z którym się nosi. A zamiar ten precyzuje dokładnie: odplacić mężowi za zło, które ją spotyka – warto pamiętać, że na początku monologu odwołuje się do opinii o sobie jako cudzołożnicy. Jej słowa, że wolałaby po trzykroć bardziej brać udział w walce niż raz rodzić, pokazuje, że ma charakter mało kobiecy.

Interesujące są dwa miejsca tragedii: pierwszym jest przemowa Medei do Kreona, w której manipuluje nim, skutecznie przekonując, żeby nie obawiał się jej sławy kobiety mądrej (*σοφῆ*) – czytaj: sprytniej, i osiąga jego zgodę na to, by została jeszcze o dzień dłużej; drugim – kolejny monolog, w którym na początku pogardliwie wyraża się o głupocie Kreona, która pozwoliła jej go podejść, a następnie snuje chłodne rozważania na temat tego, jakim sposobem dokonać zemsty (ogień, trucizna), by na końcu wygłosić opinię, ewidentnie pochodzącą od samego autora, że kobietom znacznie łatwiej przychodzi czynić zło niż dobro³⁰.

Medea, jak na kobietę opanowaną przez gniew, działa zdumiewająco racjonalnie: rozważa różne sposoby zemsty (ogień, trucizna, zabój-

³⁰ Oczywiście wiemy, że Eurypides wkładał w usta swych bohaterów (i bohatererek!) różnego rodzaju sentencje: Medea mówi, że zdradzona kobieta staje się niebezpieczna (krwawą morderczynią – *μυιφονοτέρα*), a Kreon, że rozgniewana kobieta (*ὀζύθυμος*)

cze dary dla rywalki), oceniając je tylko pod względem skuteczności i możliwości realizacji. Skutecznie i sprytnie manipuluje też ludźmi: Kreonem, Ajgistosem, na końcu Jazonem, wmawiając mu, że poszła po rozum do głowy, pogodziła się z sytuacją, a nawet – własnymi dziećmi, oszukując, że ma zamiar zostawić je w Koryncie z ojcem i posyłając z rzekomym życzliwym darem dla jego żony (w istocie suknią nasączoną trucizną i takim samym wieńcem).

Jedyna rozterka Medei dotyczy dzieci, lecz nie jest ona w tej rozterce bezinteresowna: po krótkiej chwili wzruszenia widokiem synów stawia samej sobie diagnozę – gniew przeważył nad innymi argumentami; pozostawienie dzieci oznaczałoby satysfakcję dla Jazona, a dla niej samotność, wybiera więc ich zamordowanie. Jej konsekwencja jest przerażająca: zarówno argument, że i tak dzieci musiałyby umrzeć za dostarczenie królownie darów niosących śmierć (i jej, i Kreonowi), jak i ten, który głosi, że lepiej, by dzieci, które muszą i tak umrzeć, zabiła ta, co je zrodziła, są być może poprawne z punktu widzenia logiki, lecz nie do przyjęcia z punktu widzenia etyki.

Czy w przypadku Medei można mówić o *akrasji*, czy raczej o jej przeciwieństwie: sytuacji, w której gwałtowne uczucie gniewu nie tyle nie daje się pokonać rozsądkiem i umiarkowaniem, co czyni sobie poddanymi i rozum (spryt, *σοφή*, którą samej sobie przyznaje Medea), i logikę, i pozostałe (słabo jednak u niej prezentowane, nieco lepsze) uczucia? Czy uleganie takiemu uczuciu jak gniew, które prowadzi do potwornych, wynaturzonych zbrodni, to jeszcze przejaw słabej woli? Czy Medea jest osobą nieopanowaną lub nieumiarkowaną? Człowiek nieopanowany to ktoś, kto wyznaje jakiś system wartości, w których zrealizowaniu przeszkadza mu słaba wola; system uniwersalny, a nie stworzony przez siebie tylko dla siebie. Medea jest opanowana, ale przez gniew; trudno postrzegać ją jako nieopanowaną, skoro jej postawa nie odnosi się do jakichś wartości obiektywnych (u Fedry było to *κάλλος*, najwyższe piękno-dobro i poczucie godności własnej). Wszelkie wartości, do których Medea się odnosi, są jej wartościami subiektywnymi: jej dobro, jej pozycja, jej małżeństwo, jej łożo, jej dzieci, jej krzywda. Medea jest nieumiarkowana w swym egoizmie – i w swym gniewie.

W zestawieniu z Arystotelesowską teorią tragedii i jej zaleceniami dotyczącymi bohatera, Fedra jest „raczej dobra” (przynajmniej do momentu fałszywego oskarżenia Hipolita), natomiast Medea, choć bardzo

mniej jest groźna niż milcząca (gdy jest mądra), i wreszcie Jazon – że kobietom chodzi jedynie „o łożo” i że lepiej byłoby płodzić dzieci w jakiś inny sposób.

skrzywdzona, „raczej zła”. Ta pierwsza pozwala odbiorcy identyfikować się ze sobą, gdyż jej zmaganie jest patetyczne i umożliwia przeżycie *κάθαρσις*, ta druga budzi zgrozę i odrazę: litość nie jest chyba najmocniej przeżywanym w stosunku do niej uczuciem. Medea nie popełnia samobójstwa; śmierć, nawet (czy zwłaszcza) z własnej ręki, w jakiś sposób uszlachetnia bohatera jako rodzaj ekspiacji: wymowy czynów Medeji Eurypides nie chciał zapewne w ten sposób osłabić. Można by też zastanowić się, czy twierdzenie Arystotelesa, że łatwiej nam wybaczyć akratykowi gniew niż namiętność, istotnie sprawdza się, gdy idzie o Medę³¹.

Gdyby poszukać analogicznych postaci, mających problem ze słabą wolą, w literaturze czasów późniejszych – nie byłoby to trudne. Różnica polega jednak na tym, że problem *akrasji* stawiany był w niej odmiennie: nie tyle w kontekście etyki, jak u Arystotelesa, ani koncepcji chrześcijańskiej (tomistycznej – grzechu?), co raczej psychologii. Pewne podobieństwo do Fedry znaleźć moglibyśmy w *Annie Kareninie* – studium opanowywania przez uczucie i niemożności pokonania go mimo posiadanych zasad moralnych. Bohaterka jest uczciwą mężatką, nieoczekiwanie dla siebie samej zakochującą się w przystojnym młodym człowieku i brnącą w sekwencję zdarzeń, które doprowadzą ją do samobójczej śmierci. Jest to sytuacja, w istocie, tragiczna: bohaterka „raczej dobra” stopniowo zmienia swoją postawę (pytanie, czy można by tu znaleźć moment, w którym popełniła błąd?) i, pod ciśnieniem uczucia, staje się kim innym. Walka między – na początku – uczuciem a zasadami, a później, kiedy uczucie zwycięża, ze zdrowym rozsądkiem, jest, jak w tragedii, skazana na klęskę.

Podobne jak w *Fedrze* jest rozdarcie bohaterki między opartym na rozsądku poczuciem godności i niepodlegającymi mu emocjami. Na początku, kiedy Anna, już świadoma swoich uczuć, unika Wrońskiego lub wygłasza pod jego adresem stanowcze życzenie, by ją zostawił w spokoju, jak zauważa on sam – jej wygląd mówi coś innego³². Między rozsądkiem, poczuciem przyzwoitości i zasadami (czy, jak by to

³¹ W późniejszej estetyce można by mówić o wzniosłości tej tragedii w stylu Burke’a, opartej na pokonywaniu negatywnych uczuć – to jednak już inny problem. Aż dziw, że Słowacki nie wziął na warsztat tragedii Medeji.

³² „Cała skupiła się w sobie, chcąc powiedzieć to, co powiedzieć było jej powinnością... Lecz ogarnęła go tylko spojrzeniem pełnym miłości – i nic nie rzekła. [...] Niechże pan to dla mnie zrobi i nie mówi tak do mnie nigdy, a będziemy przyjaciółmi – wyrzekły jej usta, podczas gdy oczy mówiły całkiem co innego”, L. Tołstoj, *Anna Karenina*, przeł. K. Iłakowiczówna, Warszawa 1972, t. I, s. 197.

określił Akwinata, jej *synderesis*) a namiętnością nie ma harmonii (podobnie jak w przypadku Fedry, która zachowaniem zdradzała to, co pragnęła utrzymać w tajemnicy).

Kiedy romans zostaje skonsumowany, Anna strasznie rozpacza: to, co się stało, stało się wbrew jej woli (*peccatum eligens*, jak by powiedział Akwinata, czyli wbrew wyborowi), i z całą mocą odrzuca twierdzenie Wrońskiego, że spotkało ich szczęście (można by, za św. Augustynem, uznać to zdarzenie za przykład „*akrasji* ścisłej”: Anna jest całkowicie świadoma tego, że jej czyn jest zły, lecz wola nie potrafi go powstrzymać). To jest moment przełomowy: jej *φρόνησις* (rozum praktyczny) nie uległ jeszcze zaćmieniu i osądza właściwie (w sensie tak racjonalnym jak etycznym) ten postępek, wynikły ze słabości woli³³. Od tego momentu Anna traci, *de facto*, nie tyle możliwość dokonywania aktów woli, co owo „duchowe centrum”. Zastępuje je namiętność, która, jak w antycznej tragedii, przez serię następujących po sobie wydarzeń, w których przypadku jej wola okazuje się całkowicie osłabła, popycha Annę ku ostatecznej klęsce. Bohaterka, która na początku romansu była nieopanowana, pod koniec wydaje się – nieumiarkowana: oczekuje i żąda między innymi tego, co niemożliwe, utrzymania przez kochanka ciągle tej samej wysokiej temperatury uczuć. Wobec spodziewanej śmierci przy porodzie, zdaje się chwilowo wracać do poprzedniej osobowości, pojmując swój stan akratyczki, dostrzega, że jest wewnętrznie rozdarta: jest tą, którą była i, w swym przekonaniu, jest nadal, i tą, która zakochała się we Wrońskim („ona – to nie ja”)³⁴. Tak, jakby rozum – paradoksalnie – czy to wskutek gorączki połogowej, czy świadomości bliskiej śmierci, wyzwolił się spod przemocy uczucia.

Porównywanie Fedry z Anną Kareniną jest, oczywiście, trudne: obszerna powieść daje o wiele więcej możliwości niuansowania odcieni przeżyć bohaterki, w międzyczasie pojawił się romantyzm (o czym

³³ „[...] to [...] co dla Anny było niemożliwym, przerażającym, a przez to samo tym bardziej przerażającym marzeniem o szczęściu – spełniło się. [...] Czowała się tak bardzo występna i winna, że nie pozostawało jej nic innego, jak korzyć się i prosić o przebaczenie, a że nie miała odtąd w życiu nikogo poza nim, do niego zwracała swe błaganie. Widok jego budził w niej uczucie poniżenia podobne do fizycznego urazu [...] To ma być szczęście! – powiedziała z taką odrazą i przerażeniem [...] w snach, gdy opuszczała ją władza nad myślą, sytuacja przedstawiała się jej w całej swej potwornej nagości”, tamże, t. I, s. 210–212.

³⁴ „Jestem zawsze ta sama... Ale jest we mnie inna; boję się jej – to ona pokochała tamtego; więc musiałam cię nienawidzić, ale nie mogłam zapomnieć siebie, tej, która przedtem byłam. Ona – to nie ja. Teraz ja jestem tą prawdziwą, całą nią jestem”, tamże, t. I, s. 574.

za chwilę), a rozwój psychologii też odegrał swoją rolę – jednak podobieństwo sytuacji jest widoczne. To nie rola bliskich ani otoczenia, ani jakiegokolwiek inne czynniki zewnętrzne decydują o losie Anny, którą poznajemy jako piękną, spokojną, zrównoważoną kobietę, mężatkę i matkę, lecz ona, opanowana niechcianym uczuciem, nie ma dość siły woli, by mu się przeciwstawić i traci po kolei wszystko: męża, dzieci, kochanka, szacunek dla samej siebie. *Κάθαρσις*, jaką przeżywamy wraz z samobójczą śmiercią Anny, niewątpliwie polega na współczuciu dla tej postaci i lęku, że brak dostatecznej *enkratei* (*ἐγκράτεια*) mógłby nas samych kosztować podobną cenę. Być może nawet taką, jaką poniosła Anna, miażdżąc kołami pociągu i unicestwiając swoje piękno zewnętrzne, które stało się przyczyną całego nieszczęścia, skoro jej wewnętrzne *κάλλος* zostało zniszczone już wcześniej.

W kontekście zagadnienia *akrasji* można by rozpatrywać też, lecz w odmienny sposób, Emmę Bovary; postać, która w pewnym sensie jest przeciwieństwem Anny Kareniny, choć jej biografia i samobójcza śmierć są dziwnie zbieżne z losami tamtej. Bohaterka powieści Flauberta mogłaby dowodzić tego, że rację miał Sokrates, gdy twierdził, że słaba wola jest tylko wynikiem niewiedzy (*ἄγνοια*) albo niezrozumienia (*ἀμαθία*). Emma bowiem jest kobietą, która w żadnym momencie nie posiada właściwej wiedzy na temat tego, z czym (kim) ma do czynienia: jej wybory nie wynikają ze zmagania się woli i namiętności, lecz z fałszywych wyobrażeń na temat świata i samej siebie; Flaubert, ironizując na ten temat, nie zostawia co do tego wątpliwości³⁵. Emma, jako klasztorna pensjonarka, nie pojmowała ani istoty religii, ani własnych egzaltowanych uczuć, później zaś tego, kim (jakim człowiekiem) jest jej mąż Karol (skądinąd przykład człowieka, który też nie dostrzega prawdy) i na czym polega małżeństwo. Nie rozumiała motywacji swoich pseudopobożnych i charytatywnych działań, które przedsięwzięła

³⁵ Można zadać sobie pytanie, czy taka postać mogłaby mieć charakter tragiczny. Eagleton tak pisze na ten temat: „Flaubert’s Madame Bovary is a commonplace enough tragic figure, though the emotionally anaestheticized style in which she is presented is also a satirical comment on her lower-middle-class pretensions. The novel thus has its tragedy and disowns it at the same time”, T. Eagleton, *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*, Blackwell 2003, s. 93. Stanowcze twierdzenie Eagletona nasuwa wiele wątpliwości. Niewiedza (Edyp!) może być, oczywiście, przyczyną tragedii (choć w odniesieniu do Edypa mówi się raczej o jego upartym dążeniu do uzyskania wiedzy, która okaże się dlań katastrofalna, oraz o jego nieumiarkowaniu w gniewie). Czy jednak nieznanie samego siebie i – co tu dużo mówić – głupota mogą być tragiczne? I, co równie kontrowersyjne, czy tragizm może wyłaniać się spoza ironicznego sposobu przedstawiania bohatera?

po chorobie, będącej skutkiem brutalnego porzucenia jej przez kochanka (prymitywnego w swych zalotach i postępowaniu Rudolfa), czy wreszcie, w okresie romansu z Leonem, psychologicznych przyczyn i skutków gwałtownego zadłużania się – prostej drogi ku katastrofie. Co więcej, całkowicie nie rozumiała samej siebie, tego, że ciągle oczekuje od życia nowych podniet, czegoś lepszego, niezwykłego, ale sama niczego z siebie nie daje: nie kocha ani męża, ani córki, zaś kochanków o tyle, o ile dają jej jakąś satysfakcję. Nie rozumiała nawet tego, że jej postępowanie jest szkodliwe dla niej samej. Tak właśnie Sokrates tłumaczył brak istnienia zjawiska słabej woli – brakiem wiedzy i zrozumienia tego, co dla człowieka korzystne i właściwe.

Emma różni się zdecydowanie od Anny, która cierpiała nie z powodu braku świadomości tego, że czyni źle, lecz z powodu braku silnej woli, która by jej pozwoliła działać zgodnie z tą wiedzą. To, co je łączy, to powolne pograżanie się w rozpacz, postępowanie po drodze, z której nie ma odwrotu. Anna czuła się winna do czasu, kiedy jedyną jej myślą, jedyną obsesją stało się – nieumiarkowane, gdyż oparte na świadomym działaniu wbrew wyznawanym poglądom – pragnienie utrzymania miłości Wrońskiego. Można by zadać sobie pytanie czy, jak chciał Arystoteles, to „nieumiarkowanie” Anny jest nie do wybaczenia: rozumiałe z psychologicznego punktu widzenia, z etycznego – nie do przyjęcia.

Czy jednak w przypadku Emmy ten brak wiedzy, zrozumienia rzeczywistości czy też roztropności (*φρόνησις*) był przez nią zawiniony, czy też nie? Czy człowiek nie dość mądry jest winien swojej głupoty, egzaltacji, wyznawania fałszywych wartości? Czy, uogólniając, brak wiedzy (*ἄγνοια*) jest winą człowieka, czy też nie? A brak zrozumienia samego siebie (skądinąd zasady *γνώθι σεαυτόν*)? Arystoteles, a zwłaszcza arystotelik Tomasz z Akwinu odpowiadali: tak, człowiek powinien dążyć do poznania, zrozumienia, i zgodnie z tym postępować. Ironista Flaubert pozostawiał to pytanie bez odpowiedzi, jeśli nie uznać za nią samobójczej śmierci bohaterki. To w trakcie agonii bowiem Emma po raz pierwszy zaczyna rozumieć i samą siebie, i Karola – jemu mówi, że jest dobry, o sobie myśli z ulgą, że wreszcie kończą się „wszystkie jej nikczemności i niezliczone pożądanias” – tak, jakby światło samowiedzy i zrozumienia mogło stać się jej udziałem dopiero w obliczu śmierci (poniekąd podobnie, jak to miało miejsce w przypadku Anny: tak w chwili jej spodziewanej, lecz niedoszedłej do skutku i ostatecznie w momencie samobójczej śmierci – metafora nagle rozświetlającej się tuż przed zgaśnięciem świecy). W jakimś sen-

się to, że Emma umiera jakby nieco mądrzejsza, bardziej świadoma, w większym stopniu może nawet niż naturalistyczny opis umierania otrutej samobójczyni, wbrew całej ironii pisarza, zdaje się umożliwiać czytelnikowi przeżycie katartycznego oczyszczenia. Z głupią Emmą trudno byłoby mu się bowiem utożsamić, mimo jej cierpień³⁶.

Problem *akrasji*, acz nie zniknął całkowicie z pola widzenia filozofii po okresie starożytności (i scholastycznego średniowiecza), to wówczas został postawiony tak wyraziście, że na podstawie tych wczesnych rozstrzygnięć można analizować literaturę czasów znacznie późniejszych. A jednak z czasem, u progu i w czasie trwania romantyzmu, zaczęły pojawiać się jeszcze inne literackie obrazy słabej woli: w jakimś sensie stać miały się one *signum temporis*. U ich źródła znalazły się dwie powieści sentymentalne, co nie dziwi, zważywszy, że sentymentalizm, kładąc tak silny nacisk na uczucia i waloryzując je dodatnio, z natury niejako odsuwał na plan dalszy kwestię silnej woli czy wręcz ją pomijał. Jedną z nich jest, oczywiście, *Nowa Heloiza*; ciekawy przykład preromantycznego odwrócenia znaczeń: tu kobieta w mniejszym stopniu niż mężczyzna będzie ofiarą konfliktu namiętności z wolą. Julia bowiem, mimo chwilowego upadku (romansu i ciąży), odzyskuje władztwo nad swoim życiem, nawet jeśli nie pokonuje całkiem miłości do Saint-Preux. To raczej on pokazany jest jako ten, kogo udziałem jest słaba wola: tak zapowiadał się romantyzm.

Istnieje jednak ciekawszy, znamienity literacki przykład braku woli, silnej czy słabej: całkowitej *abulii* (*αβουλία*) – jest nim Werter. Zważmy: romantyczna perswazja każe nam wzruszać się jego nieszczęśliwą miłością, nie kierując naszej uwagi na fakt, że ów bohater nie robi nic, by miłość ta mogła być spełniona lub by się od niej (jej obiektu) uwolnić. Nie stara się o Lotę, która jest przecież jedynie „prawie zaręczona”, a gdy ta w końcu zostaje mężatką, nie usiłuje zostawić w spo-

³⁶ Kwestia naszego stosunku uczuciowego do bohatera/bohaterki jest kluczowym elementem rozumienia możliwości przeżycia przez nas *katharsis*. Eagleton, przytaczając pogląd Oscara Mandela (zob. O. Mandel, *A Definition of Tragedy*, New York 1961): „Oscar Mandel asks whether we like Emma Bovary well enough to make the novel tragic, but Emma is tragic whether we like her or not”, zaprzecza mu i uznaje Emmę za postać tragiczną bez względu na naszą do niej sympatię bądź jej brak. Rzecz jest jednak dyskusyjna, zwłaszcza w przypadku tej powieści, którą komplikuje ironia autora i jego gra z czytelnikiem, stanowiąca podwójne wyzwanie jeśli idzie o jego stosunek do bohaterki i możliwość identyfikacji z nią, T. Eagleton, *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*, s. 155.

koju jej i jej męża, sprowadzając tym sposobem nieszczęście na siebie i być może doprowadzając ukochaną do śmierci z rozpacz³⁷.

Studium człowieka (mężczyzny) pozbawionego woli, jak wiemy, na pewien czas zdominowało (nie tylko) literaturę. Dało wielu romantycznych następców; zarówno akratyków, niezdolnych do walki z samymi sobą lub z przeciwnościami (typowym przykładem byłby Kordian), jak i takich, którzy w ogóle takiej walki nie podejmują, bo, nie wiedząc, czego chcą, nie dążą do niczego konkretnego (abulików): wiele postaci romantycznych cierpi na tę ostatnią, przez filozofów nierozpoznaną, jak się wydaje, przypadłość.

Refleksja filozoficzno-etyczna nad zagadnieniem *akrasji* jako horyzont przyjmuje świat wartości pozytywnych odnoszonych do człowieka. W literaturze romantycznej, ale i późniejszej, mamy jednak także przykłady bohaterów obdarzonych silną wolą – w złym. Tacy są niektórzy bohaterowie bajronowscy; niewalczący ze sobą, lecz świadomi istoty czynionego zła złoczyńcy; bezwzględni, niekiedy mściwi samotnicy, działający w imię jakiegoś własnego celu lub ideologii – podobni w tym do Medei. Taką postacią jest szef zbójców Karol Moor z dramatu Schillera, który działa z takich jak ona pobudek – urazy, gniewu, chęci zemsty za krzywdę – a także własnoręcznie zabija swoją ukochaną Amalię z powodów analogicznych do tych, które przywoływała bohaterka Eurypidesa (skoro ją kocha, to on powinien ją zabić).

³⁷ „30 lipca 1771 [...] Wiedziałem wszystko, co i teraz wiem, zanim Albert przybył; wiedziałem, że nie mogę rościć sobie do niej żadnego prawa, nie rościłem też żadnych. To znaczy, o ile możliwe wobec takiego wdzięku – nie pożądać. I teraz błazen się dziwi, gdy tamten zjawił się naprawdę i zabiera mu dziewczynę. Zaciskam zęby i szpudzę z mego cierpienia, i sztydziłbym podwójnie i potrójnie z tych, którzy by rzekli, że powinienem zrezygnować, ponieważ inaczej być nie może; 8 sierpnia 1771 [...] Na świecie bardzo rzadko rozstrzyga albo-albo; jest tyle odcieni uczuć i sposobów postępowania, ile odmian między nosem orlim i spleśzczonym. Nie weźmiesz mi tedy za złe, jeśli przyjmę cały twój wywód, a jednak postaram się przekraść między twym albo-albo. Albo, powiadasz, masz nadzieję co do Loty, albo jej nie masz. Dobrze! W pierwszym wypadku spróbuj ją urzeczywistnić, staraj się, aby się spełniły twe życzenia. W drugim wypadku nabierz ducha i staraj się pozbyć nieszczęsnego uczucia, które strawi wszystkie twe siły! Najdroższy, tak się mówi, lecz – tylko mówi. Czyż możesz od konającego, w którym życie z powodu ukrytej choroby stopniowo, niepowstrzymanie zamiera, czy możesz od niego żądać, by ciosem sztyletu od razu kres położył męce? Czyż zło, które niszczy jego siły, nie ograbia go zarazem z odwagi uwolnienia się odeń? [...] Dość. Tak, Wilhelmie, mam czasem taką chwilę zrywającej się, otrząsającej się z tego wszystkiego odwagi i wtedy, gdybym jeno wiedział dokąd? – poszedłbym sobie”, J. W. von Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, przeł. L. Staff, Wrocław 2000, s. 51, 52.

To jednak nie ich dylematy, związane ze słabszą czy silniejszą wolą, są w tych utworach istotne, lecz romantyczne absolutyzowanie uczuć jako najważniejszych determinant działania, przy pomijaniu kwestii etosowych, które tak istotne były dla filozofów. Nie zawsze są to uczucia miłosne: w przypadku Juliana Sorela i również Emmy Bovary jest to namiętne pragnienie wzniesienia się ponad swoją sferę, które prowadzi (w jego przypadku zwłaszcza) do czynów niegodnych.

Przykładów literackich słabej woli, bo ona nas tu jednak bardziej interesuje, stanowiącej główny węzeł tematyczny lub problemowy dzieła (marginalnych jest bez liku), można by znaleźć o wiele więcej i później, choćby u Czechowa (*Wiśniowy sad*), Dostojewskiego (*Zapiski z podziemia*), Prusa (*Lalka*) i wielu, wielu innych, jednak nie to jest być może najważniejsze, jeśli próbować kwestię tę rozważać z pozycji nie tylko literackich. Na marginesie warto zaznaczyć, że literacki obraz bohaterów o silnej woli w działaniu na rzecz jakiejś wyznawanej przez nich wartości i ofiarnych w stopniu heroicznym (przykładem choćby *Pieśń o Rolandzie*) jest o wiele rzadszy od obrazu akratyków czy abulików w każdej epoce, nie tylko w romantyzmie (choć akurat w polskim je znajdziemy – *Grażyna*).

Jak widzimy na tych nielicznych przykładach, tak filozofia, jak i literatura, ta pierwsza wprost, ta druga pośrednio, podejmują ważny temat *akrasji*. Ważny, a zarazem trudny...

W *Weselu* Wyspiańskiego pada taka oto kwestia: „duża by już mogli mieć / ino oni nie chcom chcieć!” Jakkolwiek nieadekwatnie wydaje się brzmieć ta rzekoma „mądrość ludowa” w omawianym tu kontekście *akrasji* (choć dotyka centralnego problemu tego dramatu), prowokować może pytanie: czy człowiekowi, jak chciałby Czepiec, może „chcieć się chcieć”? Czy może zmusić swoją wolę do tego, by działała tak, jak by chciał, jak uznaje, że powinna? To jednak jest już inne, obszerne zagadnienie, na którego omówienie nie ma tu miejsca, zaznaczmy tylko, że najbardziej zdecydowanie, twierdząco, w tej kwestii wypowiedział się św. Augustyn: wolna wola może decydować o samej sobie³⁸.

³⁸ Św. Augustyn na pytanie to odpowiadał jednoznacznie: „[...] za pomocą wolnej woli, która służy do używania innych dóbr, możemy posłużyć się również samą wolną wolą. Jak rozum, poznając wszystko, poznaje także siebie, tak samo wolna wola, która używa innych rzeczy, posługuje się też w pewien sposób samą sobą. Przecież i pamięć ogarnia nie tylko te wszystkie rzeczy, które pamiętamy, lecz także pamięta w nas niejako sama o sobie, ponieważ nie zapominamy, że mamy pamięć. Pamięta ona nie tylko o innych rzeczach, ale i o sobie, albo raczej my pamiętamy dzięki niej o wszystkich

Przytoczeni filozofowie kwestię siły woli, *enkratei* (ἐγκράτεια), rozważali w kontekście wyznawanego przez nich ideału człowieka, którego charakteryzować powinna cnota (ἀρετή, *virtus*), zaś jej warunkiem miały być silna wola i opanowanie. Pisarze opisywali raczej przypadki i skutki słabej woli – to nią bowiem szczególnie żywi się literatura.

Gdyż, jak pisał Pascal: „Największa i najważniejsza rzecz w świecie ma za podstawę słabość, i ta właśnie podstawa jest cudownie pewna; nie masz bowiem nic pewniejszego nad to, że lud będzie słaby”³⁹.

AKRASIA IN PHILOSOPHY AND LITERATURE

Summary

Akrasia (weakness of the will) is a problem that has been present in philosophical thought since antiquity (Aristotle) and has been considered by theological thinkers (Aquinas and others). It can also be found in a number of literary works. The author summarizes several philosophical approaches to the problem of *akrasia* and then shows a few literary examples of akratic heroes: from Euripides' Phaedra to Emma Bovary and Anna Karenina.

Maria Cieśla-Korytowska

innych rzeczach i o niej samej”, Św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. II, 51 A, s. 576. Na temat głównych opinii filozoficznych w kwestii wolnej woli por. J. Trzópek, *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Kraków 2003, rozdz. I.

³⁹ B. Pascal, *Mysli*, 5, 330, przeł. T. Boy-Żeleński, Poznań–Warszawa 1921.

PAULINA TENDERA, WOJCIECH RUBIŚ
(Kraków)

PRZEDMIOTY ŚWIATA MATERIALNEGO NA TLE WYBRANYCH INTERPRETACJI PLATOŃSKIEJ METAFORY JASKINI

WSTĘP

Platońska struktura rzeczywistości i koncepcja bytu stanowią podwaliny pod chyba wszystkie późniejsze, szczególnie chrześcijańskie, koncepcje świata i Boga. Wprowadzony przez Platona i bardzo mocno podkreślony rozdział między światem intelektualnym (duchowym) a materialnym został podtrzymany przez europejskich myślicieli późniejszych wieków, choć osłabiały go koncepcje emanacyjne, *notabene* również inspirowane tradycją platońską. Przyznać trzeba, że w późniejszych czasach pojawiło się niewiele tak głębokich rozważań nad bytem jako ostatecznym przedmiotem wiedzy filozoficznej. Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie platońskich rozważań, mianowicie dotyczy problemu istnienia przedmiotów świata zjawiskowego, a więc – metaforycznie za Platonem mówiąc – przedmiotów znajdujących się wewnątrz jaskini.

Zastrzec trzeba, że zamiarem, który ma być zrealizowany w artykule, nie jest w żadnej mierze rozstrzygnięcie w sprawie ostatecznego, właściwego rozumienia nauk Platona; artykuł nie referuje nawet większości ważnych głosów w sprawie tych nauk, lecz prezentuje raptem kilka ujęć tego zagadnienia, biorąc przy tym pod uwagę szczególnie stanowiska z obszaru polskiej filozofii. Wychodzimy od stanowiska Władysława Stróżewskiego, które czynimy punktem odniesienia dla innych interpretacji platońskiej teorii świata materialnego. Zwracamy jednocześnie uwagę, że tekst ma charakter swobodnej filozoficznej

refleksji i otwarty pozostaje na wiele głosów krytycznych i dyskusyjnych, a przede wszystkim na inne stanowiska filozoficzne.

Problemy z właściwym odczytaniem nauk Platona towarzyszą interpretatorom i komentatorom od czasów starożytnych. Nie istnieje pełna zgoda co do tego, z jaką ilością naukowych paradygmatów interpretacyjnych mamy do czynienia do tej pory. Dla przykładu, Giovanni Reale przyjmuje, że Platon interpretowany był już na trzy sposoby: interpretacja bezpośrednich uczniów, wśród których wymienić należy Arystotelesa, Seuzypa i Ksenokratesa, następnie interpretacja neoplatońska, która dominowała do początku XIX wieku, zaś jako ostatnią Reale podaje interpretację romantyczną, autorstwa Friedricha Schleiermachera, którą stosował także Hegel, a która odrzucała zupełnie znaczenie „nauk niepisanych”¹. Inaczej do zagadnienia podchodzi Zwolski, który mówi o „siedmiorakim Platonie”, między innymi: Platonie dialogów, Platonie helleńskim i rzymskim, Platonie chrześcijańskiego średniowiecza i Platonie filologii nowożytnej².

PODSTAWA FILOZOFICZNA

Rozważania nad strukturą ontyczną świata w filozofii Platona warto rozpocząć od wspomnienia wybranych fragmentów VII księgi *Państwa*. W księdze tej Platon pozostawił najpełniejszy i najbogatszy opis tego zagadnienia, została tam zawarta słynna metafora struktury świata, dzielącego się na świat zmysłowy i świat idei. Opowieść Platona jest pełna istotnych szczegółów, które wymagają uważnego odczytania i interpretacji. Czytamy w *Państwie*:

Do groty prowadzi wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini [...] Z góry i z daleka pada na nich [więźniów – P.T.] światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równoległe do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi zbieranie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki [*Państwo*, ks. VII, 514b]³.

¹ Por. E. I. Zieliński, *Giovanniego Reale nowa interpretacja myśli Platona* [w:] *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 12–13.

² E. Zwolski, *Niepokój o Platona* [w:] *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E. I. Zieliński, s. 145.

³ Wszystkie cytaty z *Państwa* pochodzą z: Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

Platon porównuje świat zmysłowy do wnętrza jaskini, w której uwięzieni ludzie zmuszeni są do tego, by stale wpatrywać się w cienie ukazujące się na jej ścianie. Przyczyną ich pojawiania się jest ogień, palący się za plecami więźniów. Zgodnie z interpretacją przedstawioną przez Władysława Stróżewskiego przedmioty noszone za murem symbolizują przedmioty fizyczne, cienie nazywane są zaś odbiciami. Cała przestrzeń jaskini stanowi sferę zjawisk, co oznacza, że zjawiskiem jest zarówno przedmiot fizyczny, jak i odbicie. Nazewnictwo to przyjmujemy jako wyjściowe do rozważań, których celem będzie pokazanie, jak różnorodnie przedmioty te mogą być rozumiane i jak wielorakie zachodzić mogą między nimi związki. W tym miejscu należy zacytować interpretację graficzną Stróżewskiego⁴:

	ZJAWISKA		BYTY	
	A	D	C	E B
Porządek ontyczny	odbicia <i>eikones</i>	przedmioty fizyczne	przedmioty matematyki <i>ta geometria</i>	idee
Porządek poznawczy	<i>eikasia</i> porównywanie	<i>pistis</i>	<i>dianoia</i>	<i>noesis</i>
	<i>doksa</i>		<i>episteme</i>	

Zauważmy, że jeśli chodzi o pojęcie przedmiotu zmysłowego, to zastosowane przez Stróżewskiego pojęcie „zjawiska” w dość dużym stopniu odnosi się do sfery widzialnej, nie uświadamiając od razu, że pod pojęciem „zjawiska” kryć się może również sfera wrażeń dotykowych i słuchowych. Ponadto Stróżewski określa pojęciem „świata zjawiskowego” całą przestrzeń jaskini, przesądając o dostępności zmysłowej („zjawiskowości”, zjawianiu się) przedmiotów fizycznych, co, jak okaże się w poniższych rozważaniach, nie jest sprawą oczywistą.

Różnice w nazewnictwie przedmiotów świata zjawiskowego pojawiają się jeszcze wielokrotnie w dalszej części rozważań, gdyż niemal wszyscy przywołani interpretatorzy stosują własne określenia przedmiotów przedstawionych w metaforze jaskini. Choćby z tego powodu uzasadnione wydaje się wybranie jednego systemu pojęciowego i uczynienie go punktem odniesienia dla innych teorii, nie przesądzając o jego bezwzględnej słuszności.

Powszechnie znana metafora jaskini nie jest jedyną, którą Platon zawarł na stronach *Państwa*. Nieco wcześniej, w kontekście relacji

⁴ W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992, s. 92.

między światem zmysłowym a realnym⁵, filozof używa metafory linii. W VI księdze omawianego dialogu Platon tłumaczy strukturę rzeczywistości, pisząc, że dzieli się ona na dwie nierówne części, niczym odcinek. Większą jego część stanowi świat zmysłowy (*genos horotón*), mniejszą zaś świat realny lub rozumowy (*genos noetón*)⁶. Nierówny podział rzeczywistości wynika z cech, jakie przypisuje Platon obu światom: zasadniczą cechą idei jest jedność, zaś przedmiotów zmysłowych – wielość, zmienność i różnorodność. Wyraził to w pełni polski komentator Władysław Witwicki, pisząc, iż: „każdemu przedmiotowi myśli zwykło odpowiadać dużo przedmiotów widzialnych”⁷. Interpretacja taka niesie za sobą istotne konsekwencje, które podamy potem, teraz wróćmy jeszcze na chwilę do metafory odcinka. Platon każe, by obydwie części odcinka znów podzielić na dwie nierówne części, w wyniku czego otrzymamy odcinek podzielony na cztery różne części. Używając własnego systemu pojęciowego, Witwicki tłumaczy, iż w świecie zmysłowym (w niniejszej artykule rozumie się pod tym pojęciem, za Stróżewskim, świat zjawiskowy) istnieją dwie płaszczyzny: odwzorowania przedmiotów widzialnych (tu: odbicie) oraz przedmioty odwzorowywane (tu: przedmioty fizyczne) (*Państwo*, ks. VI, 509d-510a). Aby wyjaśnić nierówny podział odcinków, mamy się znów posłużyć założeniem o wzrastaniu jedności przedmiotów w miarę ich doskonalenia się – przedmiotów fizycznych jest mniej niż przedmiotów zmysłowych, ponieważ przedmioty fizyczne w stopniu większym realizują zasadę jedności. Zwróćmy teraz uwagę na konsekwencje wynikające z przyjęcia takiego założenia: o ile w świecie zmysłowym istnieją jedynie przedmioty zaktualizowane, o tyle przyjąć trzeba, że w świecie idei istnieć powinny idee przedmiotów, które istniały, istnieją, zaistnieją lub nigdy nie zaistnieją w świecie materialnym (pozostaną w potencji). Trudno oczywiście wyrokować na temat liczby tych przedmiotów, ale najpewniej osiągnęłyby one liczbę większą niż liczba aktualizacji idei jednostkowych w świecie materialnym. Rozumowanie to może być słuszne, ale sprzeciwia się pryncypialnej zasadzie jedności idei, której z całą pewnością broniłby Platon. Okoliczność tę zauważa kolejny polski komentator Platona, Adam Krokiewicz, pisząc o wzajemnym prze-

⁵ Używam tu konsekwentnie określenia realności, które odnieść można do określenia, że realne istnienie jest samoistne i pierwotne egzystencjalnie, to znaczy nie potrzebuje do swego powstania i utrzymania się przedmiotów z innej sfery bytowej.

⁶ Por. W. Witwicki w komentarzu do: Platon, *Państwo*, ks. VI, s. 216.

⁷ Tamże.

nikaniu się idei i tworzeniu przez nie pewnej jedności niepodzielnej. Argument ten nie ma jednak, jak sądzimy, mocy rozstrzygającej⁸, nie wiadomo, na podstawie którego fragmentu z Platona jest wniesiony.

Nauka o hierarchicznej strukturze świata uzupełniona zostaje również w V księdze *Państwa*, w metaforze snu. Platon naucza tu, że przebywanie w jaskini porównać można do stanu umysłu człowieka śniącego: więźniowie przekonani są, że istnieje tylko jedna rzeczywistość, która prezentuje się przed ich oczyma, sądzą, że owa rzeczywistość jest zbiorem przedmiotów oryginalnych⁹. Jeśli więźniowi uda się opuścić jaskinię, to wchodzi on w stan umysłu, który metaforycznie nazwany został stanem czuwania, polegającym na uświadomieniu sobie, że istnieją dwie klasy przedmiotów i że przedmioty, które znajdowały się przed nim na ścianie jaskini, są jedynie kopiami przedmiotów oryginalnych¹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie trzy przedstawione powyżej metafory (metafora jaskini, odcinka i snu) odnoszą się do tego samego zagadnienia: wyjaśniają strukturę rzeczywistości i relację między dwoma jej składnikami: przedmiotami idealnymi oraz przedmiotami zjawiskowymi. Metafory użyte przez Platona potwierdzają hierarchiczną strukturę rzeczywistości.

STRUKTURA ŚWIATA WYŁANIAJĄCA SIĘ Z ANALIZY MITÓW

Idee stanowią w filozofii Platona właściwy przedmiot wiedzy, są wieczne, niezienne i doskonałe, stojąc na samym szczycie hierarchii bytowej, są prawzorem dla wszystkich przedmiotów niedoskonałych. Platon, chcąc wyjaśnić, że najwyższa idea Dobra jest miarą wszystkiego, wprowadza do świata ład i harmonię, pisze, „że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie

⁸ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000, s. 299.

⁹ Austin pisze: „Dlaczego Platon opisuje ten pierwszy stan jako stan śnienia? Ponieważ błędy, jakie tu popełniamy, znajdują swe dokładne odwzorowanie w błędach, jakie czynimy w snach, gdy mając przed sobą obrazy senne, nie tylko nie odróżniamy ich od rzeczy materialnych, lecz zakładamy, że to, co się przed nami przesuwają, to rzeczy materialne” [w:] J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1993, s. 388.

¹⁰ Szczegółowo zagadnienie to omawia: J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, s. 387–388.

widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie” (*Państwo*, ks. VII, 517b-c). Idea Dobra jest więc nie tylko źródłem harmonii świata, ale również zasad życia codziennego, etyki czy filozofii praktycznej.

Podstawowe określenie idei przekazać można, przytaczając słowa Stróżewskiego, który w swoich *Wykładach o Platonie* podaje za Ritterem sześć znaczeń pojęcia idea u Platona: „1. zewnętrzny wygląd, 2. struktura albo warunek, 3. treść poznania, 4. samo pojęcie, 5. gatunek lub rodzaj, 6. obiektywna rzeczywistość”¹¹. Ritter wyłożył swoje poglądy pod koniec XIX wieku, natomiast w połowie wieku XX rozpowszechnił się pogląd (którego przedstawicielem był między innymi David Ross¹²), iż Platonowi od początku chodziło o jedną jedyną, obiektywnie istniejącą ideę¹³. Wskazują na to słowa Platona z dialogu *Uczta*, gdzie filozof nie pisze o wiedzy na temat poszczególnych jednostkowych idei, ale naucza o jednej, najwyższej idei Dobra. Wykład ten uzupełnia wywód z *Timajosa*, w którym filozof wyróżnia już tylko dwie sfery ontyczne: to, co wieczne i niezmienne, oraz to, co stworzone i faktycznie nieistniejące¹⁴. Najważniejszą cechą idei Dobra jest jedność¹⁵, zaś filozofem jest ten, kto potrafi sprowadzić wielość oraz zmienność świata zmysłowego do jednej niezmiennej zasady. Droga wyjścia z jaskini, a więc droga wznosząca, stanowi obraz intelektualnego jednoczenia świata, droga powrotna w głąb jaskini jest zaś procesem odwrotnym: od najwyższej idei Dobra, poprzez idee jednostkowe i przedmioty matematyki, schodzi się w świat materialny i zmysłowy.

WIELOŚĆ INTERPRETACJI ONTOLOGII PLATONA

Zaprezentowana powyżej próba przedstawienia wybranych punktów ontologii Platona nie jest wolna od wieloznaczności. Wynikają one

¹¹ Por. C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910, s. 228–326. Cyt. za: W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 31.

¹² Por. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1966, s. 15.

¹³ Por. rozważania G. Realego na temat pojęcia idei: *Kilka uściśleń odnośnie do terminu «idea» i jego znaczenia* [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 88–91.

¹⁴ Por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 50.

¹⁵ Por. też stanowisko G. Realego, który jako cechy idei wymienia: inteligibilność, niecielesność, bytowość w sensie pełnym, niezmienność, samoistność oraz jedność [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 91–92.

przede wszystkim z metaforycznego języka dialogów Platona, stawiającego czytelnika przed koniecznością wyinterpretowania treści filozoficznych z symbolicznych. Analizując relację między światem zjawiskowym a światem idei, Stróżewski zaznacza, że chociaż łatwo przyjąć założenie transcendentności idei, to twierdzenia takiego Platon nie udowodnił w żadnym dialogu¹⁶. Przypomnijmy, że według Stróżewskiego Platon dzieli rzeczywistość na cztery następujące poziomy: dwa odnoszące się do świata zjawisk, przedmioty fizyczne (przez Witwickiego nazwane „przedmiotami odwzorowanymi”¹⁷, o których Austin pisał, że kryją się za zjawiskami zmysłowymi, lecz same są dla wzroku niedostępne¹⁸ [!]), będące przyczyną zjawisk, oraz same te zjawiska, a także dwa należące do sfery bytu, przedmioty matematyki i idee¹⁹.

Idąc od poziomu najniższego w porządku ontologicznym, Stróżewski opisuje cienie, jako odbicia w wodzie, odbicia lustrzane itd., stosuje więc wąskie rozumienie tego fragmentu rzeczywistości, które można rozszerzyć zgodnie z intuicją Austina i Cornforda. Przedmioty noszone za murem Stróżewski nazywa też czasem „przedmiotami materialnymi”, jednak w jego tabeli pojawia się zamiennie pojęcie przedmiotu fizycznego i to drugie tu zachowano. Do zbioru przedmiotów fizycznych Stróżewski zalicza wytwory ludzkiej ręki.

Stróżewski, odmiennie niż Cornford i Austin, uważa, że sfera przedmiotów noszonych za murem (tzn. fizycznych) stanowi przestrzeń doświadczeń zmysłowych, tworzących zwykłe, naturalne nastawienie i zaufanie człowieka do rzeczywistości²⁰. Sfera przedmiotów materialnych (tzn. fizycznych) jest więc światem, w którym tak naprawdę się poruszamy. Twierdzenie takie wykazuje niekonsekwencję z parabolą jaskini, w której wyraźnie powiedziano, że człowiek rodząc się w ja-

¹⁶ Por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 28.

¹⁷ Por. W. Witwicki, w komentarzu do: Platon, *Państwo*, ks. VI, s. 216.

¹⁸ Por. J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, s. 388.

¹⁹ Podział ten potwierdza R. Hare [w:] R. M. Hare, *Plato*, Oxford University Press, 1996, s. 70. Por. też odmienną wypowiedź zawartą w dialogu *Timajos*: „Kiedy się tak te rzeczy mają, to zgodzić się trzeba, że istnieje jeden rodzaj rzeczy, niezmienny, niezrodzony i nieginący, który ani w siebie nie przyjmuje niczego skądinąd, ani sam w nic innego nigdzie nie przechodzi, niewidzialny i w żaden inny sposób niedostrzegalny – oglądać go może tylko myśl rozumna. I drugi rodzaj rzeczy, nazywany tak samo i podobny do tamtego, spostrzegalny, zrodzony, zmienny ustawicznie, który powstaje w pewnym miejscu i znowu stamtąd przepada – uchwycić go potrafi mniemanie i spostrzeżenie. I trzeci rodzaj istnieje. Jest nim zawsze przestrzeń. Jej się zguba nie chwytą” [w:] Platon, *Timajos, Dialogi*, Warszawa 2007, s. 67.

²⁰ Por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 93.

skini, od początku swoich dni patrzy na cienie, a nie na przedmioty noszone za murem. Mało tego, zdecydowana większość ludzi spędza całe swoje życie, patrząc tylko na cienie.

Kolejnym rodzajem przedmiotów są przedmioty geometrii i matematyki, ponad którymi umieszcza Stróżewski wszystkie idee, tj. najwyższą ideę Dobra wraz z ideami przedmiotów jednostkowych. Podział ten oznacza, że nie tylko najwyższą ideę Dobra poznajemy za pomocą bezpośredniej naoczności umysłowej, ale również każdą inną ideę przedmiotu jednostkowego. Układ ten niezgodny jest z twierdzeniem Bosanqueta, które prezentujemy poniżej, a w którym autor umieszcza idee jednostkowe we wspólnym przedziale ontycznym z przedmiotami matematyki. Układ taki podkreśla i wyodrębnia ideę Dobra, czyniąc z niej jedyny i najwyższy przedmiot poznania. Wydaje się jednak, że z niejasnością w tej kwestii przyjdzie się nam po prostu pogodzić. Istnienie różnorodnych stanowisk w kwestii jasnego podziału między sferą idei i przedmiotów matematyki jest, jak twierdzi Mueller, efektem niejednoznacznych wypowiedzi samego Platona²¹. Nieco odmienne od Stróżewskiego ujęcie tabelaryczne struktury świata przedstawia Bernard Bosanquet w książce *A Companion to Plato's Republic*. Podział Platońskiego świata w jego interpretacji przedstawia się następująco²²:

Intelligible world, deals with what is	{	<p>I. <i>Intelligence or Science</i>. Criticism in light of first principle; which is 'form of good'.</p> <p>II. <i>(Abstract) understanding</i>. Works with uncriticised hypotheses; mathematical sciences employing symbols.</p>
World of seeming or opinion, deals with what changes, or perishes and begins again, [...]. On meaning of 'belief'	{	<p>III. <i>Belief</i>. Practical common-sense. Organic creation and industrial productions.</p> <p>IV. <i>The Faculty of Images</i>. Images, representations or likenesses. Guesswork, art, poetry, rhetoric, etc., and imagination.</p>

Poza przedstawieniem struktury świata Bosanquet wylicza w swej książce przedmioty i rodzaje poznania charakterystyczne dla danej

²¹ Por. I. Mueller, *Mathematical method and philosophical truth* [w:] red. R. Kraut, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 184.

²² Na podstawie: B. Bosanquet, *A Companion to Plato's Republic*, Macmillan & Co., New York 1895, s. 261.

plaszczyny bytowej. Najwyższym rodzajem poznania jest wiedza o tym, czym jest idea Dobra i inne przedmioty istniejące realnie. Narzędziem poznania jest tu dialektyka, która pozwala wnikać w naturę rzeczy. Kolejną sferę stanowi zbiór przedmiotów matematyki oraz idee rzeczy jednostkowych (Bosanquet podaje tu przykład idei koła, jako koła realnie istniejącego²³). Jest to bardzo ważne założenie, ponieważ jednoznaczne wskazanie na miejsce idei jednostkowych w Platońskiej hierarchii bytów pojawia się u niewielu komentatorów, zwykle (jak w przypadku Austina i Cornforda) giną one gdzieś w nieokreślonym miejscu pomiędzy sferą najwyższej idei Dobra a sferą bytów matematycznych. Istnieją też stanowiska, w których oddziela się idee jednostkowe od przedmiotów matematyki, łącząc je ze sferą najwyższej idei Dobra. Do takich interpretacji zaliczyć należy wyżej już wspomniany wykład Krokiewicza i interpretację Stróżewskiego. Krokiewicz pisze, że „myślą czystą” (*noesis*) poznajemy Dobro oraz podległe mu idee. Dzięki temu – inaczej niż u Bosanqueta – idee jednostkowe połączone zostają z ideą Dobra, oddzielone zaś od sfery bytów matematycznych²⁴.

W ujęciu Bosanqueta za ideami rzeczy jednostkowych i przedmiotami matematyki usytuowane zostały przedmioty wytworzone przez cieśli, określone jako przedmioty fałszywe (np. fałszywe koło), w odróżnieniu od prawdziwych, którymi są idee rzeczy jednostkowych (np. idea koła). W ramach tych rozważań nie podjęto zagadnienia przedmiotów naturalnych. Za ostatni punkt w hierarchii bytów Bosanquet proponuje przyjąć przedmioty sztuki pięknej, jak na przykład utwory muzyczne, które, jego zdaniem, nie są budowane wedle zasad rozumowych i realizują się tylko w sferze *praxis*. Warto zauważyć, że takie wyraźne oddzielenie dzieł sztuki od przedmiotów świata zjawiskowego zdarza się rzadko w innych komentarzach, czasem – podobnie jak idee przedmiotów jednostkowych – dzieła sztuki sprawiają na tyle duży kłopot, że dochodzi do przemilczenia ich kwestii.

Odmienne niż Stróżewski do zagadnienia cieni w jaskini odnosi się Witwicki. Zwraca on uwagę, że cienie są symbolem wszelkich obrazów, odbić, zjawisk oraz wyglądów (w rozumieniu wszelkich danych zmysłowych)²⁵, podobne ujęcie odnajdujemy również u samego

²³ Por. tamże, s. 260.

²⁴ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 280.

²⁵ Por. W. Witwicki w komentarzu do: Platon, *Państwo*, ks. VI, s. 216.

Platona, choć z całą pewnością zdecydowała tu właśnie osoba tłumacza na język polski:

W rodzaju widzialnym jeden z dwóch odcinków, to będą obrazy. Mówiąc o obrazach mam na myśli naprzód cienie rzucone, potem odbicia w wodach i w przedmiotach stałych a gładkich i świecących, i wszelkie odwzorowania tego rodzaju (*Państwo*, ks. VI, 509e-510a).

Pogląd wyłożony przez Witwickiego potwierdza Francis Cornford, który w książce *The Republic of Plato* określa cienie w jaskini jako *sensible appearances*, czyli „zmysłowe wyglądy”. Cornford używa więc szerokiego rozumienia tej grupy przedmiotów, nie ograniczając ich jedynie do Platońskich odbić w wodzie, przedmiotach gładkich czy dzieł sztuki. Komentarz Cornforda świadczy o jego przekonaniu, iż cienie w jaskini stanowią metaforę całego świata zmysłowego i zjawiskowego²⁶. W jego wyżej wspomnianej książce znajdujemy tabelaryczne ujęcie Platońskiej struktury rzeczywistości (interpretacja ta odbiega od wykładni Stróżewskiego)²⁷:

	Objects	States of Mind
Intelligible World	The Good Forms known in their dependence on the Good	D Intelligence (<i>noesis</i>) or Knowledge (<i>episteme</i>)
	Forms not thus known, e.g. in Mathematics	C Thinking (<i>dianoia</i>)
World of Appearances	Visible World Images	B Belief (<i>pistis</i>) A Imagining or Conjecture (<i>eikasia</i>)

Kwestia ostatecznego odróżnienia od siebie przedmiotów świata widzialnego (*Visible World*) oraz wyobrażeń / obrazów (*Images*) nie zostaje przez Cornforda rozstrzygnięta. Problemowi temu poświęca autor zaledwie jedną stronę swojej książki, w dużej mierze skupiając się na zagadnieniach etycznych. Zbyt mało uwagi poświęca on precyzyjnej ontologicznej charakterystyce przedmiotów świata zjawiskowego (*World of Appearances*). Cornford wskazuje, że metafora cieni ma charakter osobliwy i niejednoznaczny, i że jej właściwe rozumienie

²⁶ Por. F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, The Clarendon Press, Oxford 1948, s. 217.

²⁷ Por. tamże.

oparte jest przede wszystkim na kontekście, w jakim została przez Platona osadzona. Cornford podkreśla też istotny aspekt interpretacyjny tej metafory; według niego przestrzeń w jaskini powinna być rozpatrywana przede wszystkim jako stan umysłu człowieka, który ogląda „cienie cieni” – i nie chodzi tu, jego zdaniem, o wskazanie statusu ontologicznego cieni i przedmiotów noszonych za murem, lecz o moralną ocenę kondycji człowieka, który tkwi w tak opisanej sytuacji²⁸. Te kwestie są dla Cornforda zasadnicze. Niepełność wykładu Cornforda, jeśli chodzi o problemy ontologiczne, nie pozwala rozstrzygnąć zagadnienia faktycznego statusu przedmiotów fizycznych oraz przedmiotów zmysłowych. Na uwagę zasługuje natomiast swoboda, z jaką używa on pojęcia *object*. Wśród interpretatorów Platona nie ma zgody co do słuszności użycia tego pojęcia dla określenia wszelkich przedmiotów budujących Platońską hierarchię bytową. Cornford pod pojęciem *object* rozumie zarówno ideę Dobra, idee jednostkowe, jak i wszystkie przedmioty świata materialnego. Odmienne stanowisko przyjmuje Ian Mueller, używając pojęcia *objects* jedynie w odniesieniu do przedmiotów fizycznych²⁹.

Do dyskusji na temat budowy świata zjawiskowego dołączyć należy jeszcze rozstrzygnięcia Władysława Tatarkiewicza. Byty materialne lub rzeczy (nazwane „realnymi”, chociaż w ścisłym rozumieniu „przedmiotami realnie istniejącymi” są tylko idee) poznawane są przez zmysły – pod warunkiem, że pojęcie „poznania” jest tu zastosowane bardzo potocznie, ponadto są niszczone i zmienne³⁰. Tatarkiewicz przyjmuje punkt widzenia, w którym zniesiona zostaje opozycyjność świata materialnego i idealnego. Pisze on, że przedmioty materialne są podobne do idei, gdyż swą formę zawdzięczają „obecności” (*metheksis*) idei w sobie. Zauważmy, że użyte tu pojęcie „obecności” niezgodne jest z przyjętą przez nas wykładnią, iż przedmioty materialne zyskują słabe podobieństwo do idei na zasadzie „odwzorowania” – *mimesis*³¹. Dodać można jeszcze, że polski historyk filozofii wychodzi z założenia, że byty idealne są poznawane przez pojęcia. Zauważmy, że to stanowisko kłóci się z Platońską nauką o bezpośrednim intelektualnym oglądzie idei Dobra (oraz idei jednostkowych w przypadku przyporządkowania

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. I. Mueller, *Mathematical method and philosophical truth*, s. 184.

³⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1948, s. 106.

³¹ Por. tamże, s. 107.

ich sfery do najwyższej sfery bytu), chociaż odnosi się do poznania idei jednostkowych w interpretacji Bosanqueta i przedmiotów matematyki.

Sięgając na powrót do Platona, czytamy, że wszystkie przedmioty, niezależnie od tego, czy istnieją w świecie realnym, czy też zmysłowym, mają swoją przyczynę w najwyższej idei Dobra i są źródłem różnych informacji (zapewne w najszerszym znaczeniu tego słowa). Człowiek żyjący w jaskini, nieznający prawdy o strukturze świata, na podstawie przedmiotów, z którymi obcuje, buduje system mniemań, wyobrażeń i sądów (*doksa*). Mniemanie takie może posiadać postać bezrefleksyjną (*pistis*), którą stanowi zestaw przyzwyczajajeń i wierzeń dotyczących świata zmysłowego, lub postać refleksyjną (*eikasia*), czyli przypuszczenia opartego na porównywaniu poszczególnych wyglądków³². W przypadku wiedzy pośredniej i dyskursywnej zaznaczyć należy, iż przyjęte tu jej rozumienie sprzeczne jest z interpretacją Krokiewicza, który pisze, że *dianoia* stanowi rodzaj „hipotezy nauk ścisłych”³³. *Dianoia* odnosi się raczej do rozważań czysto teoretycznych, podczas gdy nauki ścisłe, polegające na opisywaniu i modelowaniu zjawisk oraz weryfikowaniu hipotez za pomocą doświadczeń lub dowodów matematycznych, w zbyt dużym stopniu opierają się na obserwacji świata zmysłowego, a przez to wywodzą się z dziedziny mniemań refleksyjnych (*eikasia*).

CHARAKTERYSTYKA PRZEDMIOTU FIZYCZNEGO³⁴

W komentarzach filozoficznych do Platońskiego *Państwa* znajdujemy niewiele sformułowań pozwalających na jednoznaczne rozstrzygnięcie statusu ontycznego przedmiotów, których metaforą są rzeczy noszone za murem w jaskini. Komentatorzy filozofii Platona wskazują na różne cechy tych przedmiotów, niektóre stanowiska wydają się nawet z sobą sprzeczne. Najbardziej jednoznaczne stanowisko przyjmuje w tej kwestii Austin, który stwierdza, że przedmioty fizyczne nie są ani widoczne, ani poznawalne, a stosunek człowieka do nich ogranicza

³² Austin pisze, że „*Eikasia*” nie znaczy: „przypuszczenie”, jak się to często uważa, lecz jest to rzadkie słowo, pochodzące z czasownika, który nie znaczy „przypuszczać” i nie posiada ścisłego odpowiednika w języku angielskim. „Idea źródłową jest tu: «traktować jakąś rzecz jako podobną do innej»”, w: J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, s. 391.

³³ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 280.

³⁴ Pojęcie „przedmiotu fizycznego” stosuję za: W. Witwicki w komentarzu do: Platon, *Państwo*, ks. VI, s. 216 oraz za: W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 92.

się do uświadomienia sobie ich istnienia³⁵. Austin uważa, że poznanie przedmiotów fizycznych nie jest ani celem filozofa, ani elementem lub stopniem wiedzy filozoficznej. Co bardzo ważne, zdaniem Austina w metaforze jaskini uczniowie podążający na szczyt grotty nie przechodzą obok przedmiotów noszonych na półce skalnej. Wniosku takiego nie można jednak w sposób pewny wyciągnąć z opowieści Platona, wszak pisze on również, że półka skalna rozciąga się na całą szerokość jaskini, a więc nie sposób byłoby wyjść z jaskini, nie przechodząc przez ową półkę skalną.

Na rzecz tezy o niepoznawalności przedmiotów fizycznych podać można jednak inne argumenty. Po pierwsze, w sensie ścisłym nie jest możliwe poznanie żadnego przedmiotu, który znajduje się w jaskini. Wszystkie one ujmowane są za pomocą przekonań, wierzeń i wyobrażeń, zaś pierwszymi przedmiotami, które mogą zostać poznane w ścisłym znaczeniu tego słowa (*episteme*), są przedmioty matematyki. Po drugie, w metaforze jaskini wszystkie stałe i niezmiennie byty zobrażowane zostały jako źródła światła (Słońce lub ogień), natomiast żaden z przedmiotów noszonych w jaskini nie został przez Platona tak opisany. Po trzecie, uzupełniając uwagę Austina, należy zauważyć, że przedmioty noszone za murem (przedmioty fizyczne) dostrzegane są przez więźnia z samego dna jaskini w chwili, gdy odwraca on głowę od cieni, tymczasem poznanie filozoficzne wymaga od człowieka dotarcia do każdego przedmiotu, który stać się ma źródłem wiedzy i wymaga obcowania z nim. Kwestię tę Austin komentuje następująco:

Stąd też mamy „posągi” w świetle ognia w Jaskini, stąd też nikt nie staje spoglądając na posągi, choć rozróżnienie między nimi a cieniami na ścianie jest niezbędnym pierwszym stadium edukacji. Platon z pewnością nie wierzył, że można wyzwolić się od patrzenia na dane zmysłowe i patrzeć zamiast tego na przedmioty materialne; nawet strażnik, gdy wraca do Jaskini, patrzy na cienie, nie zaś na posągi³⁶.

W komentarzu do *Państwa* Witwicki wyraża własne stanowisko, dotyczące relacji między przedmiotami fizycznymi i przedmiotami zmysłowymi. Otóż uważa on, że przedmioty fizyczne są przedmiotami doznań zmysłowych, są materialne oraz że są przedmiotami mniemań

³⁵ Por. J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, s. 388. Stanowisko odmienne wydaje się przyjmować Legowicz, nazywając, dość swobodnie, przedmioty fizyczne „światem przyrody”, kładąc szczególny nacisk na odróżnienie pomiędzy ideą a materią (*hyle*), jednak nie odnosząc tego podziału bezpośrednio do paraboli jaskini. Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1973, s. 170.

³⁶ J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, s. 391.

i wierzeń ludzkich. W aspekcie poznawczym zachodzi tu pewna niekonsekwencja. Jeśli przedmioty fizyczne utożsamimy z przedmiotami zmysłowymi, to wskażemy jednoznacznie na ich zmysłową, bezpośrednią dostępność. Tymczasem w tym samym komentarzu Witwicki zauważa, że przedmiotami dostępnymi zmysłowo nie są te noszone za murkiem, lecz jedynie cienie na ścianie jaskini, a więc „widoki chwilowe” i „sposrządzenia”. Witwicki pisze, że świat materialny dostępny nam jest tylko poprzez zmysły, że przedmiot fizyczny jako taki jest nam niedostępny w doświadczeniu, że świat materialny jest dla nas, jako odbiorców, światem mniemań, wyobrażeń, widoków i wyglądków, a więc cieni. W komentarzu Witwickiego zabrakło jednoznacznej charakterystyki przedmiotów zmysłowego i fizycznego, można jednak uznać, że stawiając tezę o bezpośredniej niedostępności przedmiotów fizycznych, zbliża on swoje stanowisko do poglądów Austina. Co ciekawe, do grupy przedmiotów fizycznych Witwicki dodaje również „wytwory mniemań sofistów”, wskazując, że to sofisci wraz z artystami są osobami noszącymi przedmioty za przepierzeniem³⁷. Oznacza to, że przedmioty wytwarzane przez artystów nie są dla nich dostępne poznawczo. Stanowisko to jest spójne, jeśli poznanie rozumiemy w ściśle filozoficznym sensie, wtedy żaden z przedmiotów świata materialnego nie może być przedmiotem poznany.

CHARAKTERYSTYKA ZJAWISKA

Przedmioty nazywane zjawiskami, a przez Krokiewicza fenomenami³⁸, stanowią *spectrum* całego świata zjawiskowego, którego istnienie przyjmowane jest przez ludzi zwykle bezrefleksyjnie. Nie są to więc jedynie odbicia w wodzie, przedmiotach gładkich, odbicia lustrzane, ale wszelkiego rodzaju dane zmysłowe, które odbieramy ze świata, tworząc sobie jego obraz. Platon przedstawił metaforycznie przedmioty zjawiskowe jako cienie widoczne na ścianie jaskini i apelował do ludzi uwięzionych w grocie, by uświadomili sobie ich złudność i niestałość. Platon krytykował też sofistów za to, że ich nauki dotyczące zjawisk nie uświadamiają uczniom istnienia przedmiotów fizycznych i nie uczą o ideach³⁹. W VI księdze *Państwa* Platon oskarża sofistów,

³⁷ Por. W. Witwickiego komentarz do: Platon, *Państwo*, s. 221.

³⁸ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 280.

³⁹ Stosunek Platona do sofistów omawia szeroko Walter Peter [w:] W. Peter, *Plato and Platonism*, BiblioBazaar 2008, s. 74–90 oraz F. McDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Routledge 2000, s. 174.

że działają ze szkodą dla ludzi i wykorzystują fakt, że łatwiej im jest powiązać prawdę ze światem zmysłowym, niż szukać jej w świecie idei. Tłum nie zna i nie chce poznać prawdy (por. *Państwo*, ks. VI, 493e), zaś sofisci pragną przypodobać się tłumowi i dlatego utwierdzają go w błędnym przekonaniu⁴⁰. Dyskutować z tłumem znaczy dla Platona tyle, co dyskutować na temat cieni w jaskini. W VII księdze *Państwa* Platon stwierdza, że człowiek znający prawdę jest dla ludzi uwięzionych w jaskini śmieszny i niezrozumiały, gdyż nie potrafi mówić o cieniach. Trudno przypuszczać, że Platonowi chodziło tu jedynie o odbicia w wodzie i przedmiotach gładkich, raczej miał na myśli cały świat zjawiskowy, który każdemu człowiekowi jawi się w postaci poszczególnych wyglądów, odczuć i dźwięków.

Świat zjawiskowy jest podstawą (w potocznym znaczeniu tego słowa) tworzenia sztuki pięknej. Artysta, obserwując widoki i wyglądy różnych przedmiotów zmysłowych, tworzy kolejne cienie. Nie są to jednak cienie dokładnie tego samego rodzaju, co przedmioty zmysłowe, będące odwzorowaniem przedmiotów fizycznych. Sztuka piękna, rozumiana jako wolna i swobodna działalność człowieka, nie jest częścią naturalnego porządku ontologicznego świata. Ostatnim elementem, który istnieje dzięki światłu ognia, są cienie na ścianie jaskini. Sztuka jest dobrowolnym aktem twórczym człowieka, który w naturalnym porządku świata umieszcza nowe przedmioty, będące mimetycznym odwzorowaniem świata zjawiskowego (tj. przedmiotów zmysłowych)⁴¹. Sztuka jest odwzorowaniem przedmiotów zmysłowych, mówi o obrazach, widokach i wyobrażeniach. Platon zauważa ten fakt, dlatego porównuje działalność artysty malarza do sofisty (por. *Państwo*, ks. VI, 493d), bierze tu pod uwagę nie tylko przedmiot zainteresowania artystów i sofistów, którym jest świat zmysłowy, ale również cel pracy, którym

⁴⁰ „A czy myślisz, że różni się czymś od niego [głupca] taki człowiek, który myśli, że mądrość polega na braniu pod uwagę niechęci i przyjemności wielu ludzi, którzy się stąd i stamtąd razem zjeżdżają, czyby to o malarstwo szło, czy o muzykę, czy o politykę? Czy nie myślisz, że jeśli ktoś z nimi zostaje w kontakcie i dla zdobycia sławy albo się twórczości poetyckiej oddaje, albo innej pracy twórczej, albo służbie dla państwa, to panami nad sobą czyni tych, których jest wielu – a nie musiał być od nich zależny; i wtedy na niego tak zwana diomedejska konieczność spada; musi robić to, co oni pochwalają. A że to jest dobre i piękne naprawdę, to czyś ty już kiedy słyszał, żeby który z nich tego dowodził z sensem i nie na śmiech?” [w:] Platon, *Państwo*, ks. VI, 493d.

⁴¹ „Jeśli świat zmysłowy jest sferą pozorów (światem odbitym), to z kolei świat sztuki jest sferą podwójnego odbicia, w którym sztuka tworzy pozory-pozorów” [w:] L. Sosnowski, *Sztuka. Historia. Teoria. Światy Arthura C. Danto*, Collegium Columbinum, Kraków 2007, s. 128.

w obu przypadkach jest chęć przypodobania się tłumowi. Platon pyta: „Malarstwo jest naśladowaniem widoku czy naśladowaniem prawdy?” i otrzymuje odpowiedź: „Widoku” (*Państwo*, ks. X, 598b-c).

APENDYKS: MIEJSCE SZTUKI PIĘKNEJ W HIERARCHII BYTÓW⁴²

Idealistyczna filozofia Platona niesie konsekwencje dla filozofii sztuki i nauki o pięknie. Filozof uczy, między innymi w *Uczcie*, że piękno ciała nie jest jedynym istniejącym pięknem, ponieważ ponad nim istnieje jeszcze doskonalsze piękno dusz, a potem piękno idei. W idei tkwi piękno samo i jeśli człowiek chce wykonać cokolwiek pięknego, to musi wzorować się właśnie na nim. Platon kontynuuje tradycję myśli greckiej, gdy pisze o pięknie uczynków i praw, jednak łącząc piękno z ideą, wprowadza do niej znaczący przełom. Platon jako pierwszy odsunął piękno w sferę bytów transcendentalnych⁴³, jego koncepcja przeciwstawia się sofistycznej, nie jest zgodna również z sokratejską, uzupełnia się natomiast z pitagorejską, do której Platon z biegiem lat będzie się jeszcze bardziej zbliżał.

Zdaniem Platona każda sztuka tworzy jakąś fikcję rzeczywistości⁴⁴, czego widzowie są najczęściej nieświadomi. Ich niewiedza wynika z nieumiejętności odróżnienia prawdy (idei) od fikcji (zmysłowości). Platon ubolewa, że oddając się przyjemnościom oglądania tragedii i słuchania poezji, nie zadają sobie oni pytania o prawdziwość słów i zdarzeń, których są świadkami. Artysta tworzy wizerunki przedmiotów zmysłowych, a tym samym oddala widzów od właściwego przedmiotu poznania. Aby unaocznić słaby związek przedmiotów sztuki pięknej z rzeczywistością, Platon porównuje dzieło sztuki do zwierciadła:

– A cóż to za sposób taki? – powiada.

– Nietrudny – ciągnąłem. – To się da zrobić rozmaicie a prędko. Najszybciej chyba, jeżeli zechcesz wziąć lustro do ręki i obnosić je na wszystkie strony. To zaraz

⁴² Szerzej na ten temat por. P. Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2014 (wersja elektroniczna: <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/6245>).

⁴³ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. I, Wrocław 1960, s. 121.

⁴⁴ „Osnową tej teorii było spostrzeżenie, że w pewnych swych dziełach produkcja ludzka nie powiększa rzeczywistości, lecz tworzy «eidola», czyli obrazy, twory nierealne, fikcyjne, widma, złudy. W tym sensie mówiono o sztuce «złudotwórcza», «eidolo-poitiké techné»” [w:] W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, Kraków 1951, s. 30.

i słońce zrobisz, i to, co na niebie, i zaraz ziemię, i od razu siebie samego, i inne żywe istoty, i sprzęty, i rośliny, i to wszystko, o czym się w tej chwili mówiło.

– No tak – powiada – tylko ich wyglądy, ale przecież nie te rzeczy istniejące naprawdę.

– Pięknie – powiedziałem – i ty idziesz myślą we właściwym kierunku. Bo ja mam wrażenie, że do takich właśnie wykonawców należy i malarz. Czy nie? (*Państwo*, ks. X, 596d).

Możliwe, że wypowiedź ta ma charakter w jakiejś mierze emocjonalny, jest próbą wykpienia artysty i przeciwstawienia jego postawy postawie filozoficznej. Ironicznie stwierdza Platon, że namalowane przez artystę przedmioty, jak słońce, ziemia, rośliny czy ludzie, mają tyle wspólnego z prawdą, co odbicia lustrzane. W tym świetle koncepcja Platona jest nie tylko teorią sztuki, ale również zaangażowaną krytyką działalności artystów⁴⁵.

Platon przestrzegał szczególnie przed artystami, którzy w swoich dziełach odtwarzają wyglądy świata zmysłowego. Taki artysta, będąc naśladowcą zjawisk, a więc naśladowcą cieni⁴⁶, nie potrzebuje żadnej filozoficznej wiedzy na temat świata, który przedstawia⁴⁷. Artysta przeciwstawiony zostaje nie tylko filozofowi⁴⁸, ale również prawemu obywatelowi, dobremu politykowi i strażnikowi, oraz władcy. Z tego powodu poeci, jak zapowiada Platon, będą musieli opuścić granice jego państwa (*Państwo*, ks. X, 592b). Ocena każdego człowieka żyjącego w państwie oparta jest na rozumności jego postępowania i woli poddania się prawom ustalonym przez filozofów.

Dziedzina sztuki pięknej stanowi część świata zmysłowego, niemniej nie jest zwyczajnym przedmiotem zmysłowym, widokiem ani odbiciem, przede wszystkim dlatego, że nie należy do grupy przedmiotów naturalnych (tj. do naturalnego porządku świata) ani do grupy wytworów rzemieślniczych, których wytworzenie wymaga znajomości matematyki. W przeciwieństwie do wytworów rzemieślnika

⁴⁵ Por. W. Pater, *Plato and Platonism*, s. 177 oraz w odniesieniu do konkretnych dzieł sztuki, tamże, s. 184–186.

⁴⁶ „Poetry *per contra* indulges in constant illusionism, confusion and irrationality. This is what mimesis ultimately is, a shadow-show of phantoms, like images seen in the darkness on the wall of the cave” [w:] E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge 1963, s. 25.

⁴⁷ „Za tym poglądem stoi przekonanie Platona, że artysta (sztuka) może naśladować, nie posiadając najmniejszej nawet wiedzy na temat tego, co naśladuje” [w:] L. Sosnowski, *Sztuka. Historia. Teoria. Światy Arthura C. Danto*, s. 130.

⁴⁸ W *Uczcie* czytamy, iż filozofa charakteryzuje to, że „dotyka tego, co prawdziwe” (*tou alethous eǵaptomeno*), por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 50.

przedmioty sztuki pięknej nie mają odniesienia do zasad matematycznych.

Sztuka jest wprawdzie dziełem człowieka, ale pierwiastek rozumu nie odgrywa żadnej roli w procesie jej powstawania. Zasada ta dotyczy szczególnie poezji i muzyki, a więc sztuk, których cechą jest swoboda twórcza, a celem zbudowanie nastroju i wzbudzenie emocji u odbiorcy. Poetami i muzykami są artyści, którzy poddają się natchnieniu Muz i doświadczają szału twórczego (*mania*). Dzięki temu tracą oni rozum, a nawet zmysły⁴⁹, co umożliwia im przypomnienie sobie świata idei. Jest to chwila krótka, połączona ze stanem *manii*, mijająca wraz z natchnieniem i dająca raczej poczucie pustki i tęsknoty niż wiedzę i poznanie (*Fedon*, 245a oraz 249d).

Dzieła sztuki nie odnoszą się do prawdy ani piękna, nie posiadają racjonalnego uzasadnienia swojego istnienia, są więc zbędne, a ponadto szkodliwe społecznie, ponieważ nie są nośnikami wartości etycznych⁵⁰. Artysta jest dla Platona naśladowcą, a nie twórcą⁵¹, ponieważ niczego nie tworzy, a jedynie odtwarza wyglądy przedmiotów zmysłowych. Dzieło sztuki jest dwukrotnie oddalone od prawdziwego przedmiotu wiedzy⁵²: pierwszym odbiciem wobec idei jednostkowej jest przedmiot

⁴⁹ W dialogu *Ion* czytamy: „Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę: tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te piękne poematy mówią, a pieśniarze dobrzy tak samo... A nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie rozumu” [w:] Platon, *Ion* [w:] tegoż, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, t. I, 533e.

⁵⁰ Platońską koncepcję piękna, które dotyczyć mogłoby sztuki, próbowano połączyć z elementami szkoły hedonistycznej, gdzie nauczano, że pięknym jest to, co staje się źródłem przyjemności, gdy się to ogląda lub gdy się tego słucha. Jeśli koncepcja J. Gajdy, mówiąca o dominacji aksjologii nad ontologią w filozofii Platona, byłaby prawdziwa, być może Platon uległby użytecznościowym walorom koncepcji hedonistów. Ponieważ jednak płaszczyzną dominującą w filozofii platońskiej jest ontologia, koncepcji hedonistycznej nie sposób pogodzić z pięknem jako *arete*. Por. J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, oraz A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, Courier Dover Publication, Dover 2001, s. 83.

⁵¹ Platon pisze: „– A czy i malarza nazwiemy jego [łóżka] wykonawcą i twórcą? – W zaden sposób. – Więc powiesz, że on jest *czym* tego łóżka? – To może – powiada – według mego zdania, najlepiej by go nazwać *naśladowcą* tego, czego inni są wykonawcami. – No dobrze, więc autora trzeciego z kolei tworzą, licząc od natury rzeczy, nazywasz naśladowcą? – Tak jest – powiada” [w:] Platon, *Państwo*, ks. X, 597e.

⁵² Reale następująco komentuje słowa Platona: „Sztuka we wszystkich swoich formach ekspresji (to znaczy zarówno poezja, jak i malarstwo oraz rzeźbiarstwo)

wykonany przez rzemieślnika, który jest już przedmiotem fałszywym w stosunku do swojego pierwowzoru. Pierwowzór, idea jednostkowa jest rzeczą prawdziwą i nie można jej wykonać⁵³, gdyż jest ona wieczna i niezmienna. Artysta tworzy przedstawienie zmysłowego świata, a więc powieli wygląd przedmiotu fałszywego, tworząc kolejne fałszowania rzeczywistości (*Państwo*, ks. X, 597b, por. też ks. X, 559a).

Platon nie porównuje poezji i muzyki ze sztukami wizualnymi na gruncie estetyki czy filozofii sztuki, lecz pedagogiki; wartość każdej ze sztuk ocenić można ze względu na rolę edukacyjną, rozrywkową⁵⁴ i dydaktyczną⁵⁵. Sztuka podlegająca cenzurze, przydatna do celów politycznych, nie jest problemem dla Platona. Kłopot sprawiają artyści, którzy nie chcą podporządkować się stawianym wymaganiom. Do grupy tej należą twórcy działający pod wpływem natchnienia oraz tworzący sztukę mimetyczną.

Zachodzi różnica w pojmowaniu pojęcia mimetyczności w odniesieniu do poezji oraz sztuk wizualnych⁵⁶. W utworach dramatycznych

z ontologicznego punktu widzenia jest *mimesis*, to znaczy «naśladownictwem» rzeczy i zdarzeń zmysłowych. Zarówno poezja, jak i sztuki plastyczne w ogóle przedstawiają ludzi, rzeczy, fakty i różnego rodzaju zdarzenia, usiłując odtworzyć je w słowach, barwach, ukształtowanych bryłach. Wiemy tymczasem, że z ontologicznego punktu widzenia rzeczy zmysłowe nie są bytem prawdziwym, lecz tylko naśladownictwem bytu: są «obrazem» wiecznego «modelu», jakim jest idea, i dlatego *różnią się od prawdy, jak kopia różni się od oryginału*. Otóż jeśli sztuka z kolei jest naśladownictwem rzeczy zmysłowych, to wynika z tego, że jest ona *naśladownictwem naśladownictwa*, kopią, która odtwarza kopię” [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 209.

⁵³ Platon odróżnia pojęcie „wykonania” od „tworzenia”, chociaż żadne z nich nie odnosi się do idei. Platon pisze, że twórczością wszelką jest „siła, która staje się przyczyną powstawania rzeczy nieistniejących poprzednio” [w:] Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, 219b.

⁵⁴ „Wszelkiego rodzaju zdobnictwo, malarstwo i naśladownictwo posługujące się malarstwem i muzyką, a robione wyłącznie dla naszej przyjemności, sprawiedliwie można by objąć jedną nazwą... Są one pewnego rodzaju zabawką... Ta jedna nazwa będzie odpowiednia dla wszystkich takich rzeczy. Wszak żadna z nich nie powstaje dla celu poważnego, ale tylko dla zabawy” [w:] Platon, *Polityk*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, 288c.

⁵⁵ Por. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, s. 28–29 oraz: W. Pater, *Plato and Platonism*, s. 180–183.

⁵⁶ Pojęcie mimetyzmu w filozofii Platona odnosi się przede wszystkim do poezji, ale również do malarstwa. Większość komentatorów Platona chętniej analizuje funkcję *mimesis* w stosunku do poezji, której rola w systemie filozoficznym jest bardzo dobrze opracowana. Przykładem jest tu książka E. A. Havelocka, w której osobny rozdział poświęcony mimetyzmowi został w całości opracowany z punktu widzenia poetyki,

pojęcie *mimesis* dotyczy szczególnie konstrukcji tragedii oraz gry aktora, którego zadaniem jest kreowanie wydarzeń historycznych bądź mitologicznych i ograniczanie funkcji mimetycznej języka na rzecz rozwijania jego funkcji narracyjnej i opisowej⁵⁷. Mówca powinien się wystrzegać skrajnych form mimetyzmu językowego, takich jak odgłosy zwierząt, które są wyrazem ułomności poezji mimetycznej. To kategoryczne podejście Platona do sztuki łagodzi nieco Tatarkiewicz, który zwraca uwagę na dwa rodzaje poezji występujące w filozofii Platona: poezję opartą na szale manicznym, której tworzenie stanowi ponadnaturalny akt poznawczy dokonywany przez „boskiego męża” (*teios anér*), oraz poezję rozrywkowo-edukacyjną⁵⁸.

Platon, tak subtelnie omawiający piękno wiecznych praw i zasad, nie docenił znaczenia piękna, które może być wytwarzane przez człowieka. Jego negatywny stosunek do sztuki zainspirował kolejne pokolenia filozofów. Nie będą oni jednak reprezentowali równie skrajnego stosunku do sztuki, okaże się bowiem, że pozostając na gruncie platonizmu, da się z powodzeniem bronić wartości twórczości artystycznej. Koncepcję Platona w aspekcie estetycznym kontynuował Plotyn, którego teoria „znalazła wielkich kontynuatorów w ciągu wieków. Przejął ją Pseudo-Dionizy Areopagita, a po nim Jan Szkot Eriugena”⁵⁹. Nie wielka zmiana w ściśle platońskim ujęciu problemu owocuje pozytywną koncepcją sztuki, która wpływać będzie na umocnienie platonizmu aż do końca Renesansu⁶⁰.

pomijając niemal zupełnie zagadnienie sztuk wizualnych. Por. E. A. Havelock, *Mimesis* [w:] tenże, *Preface to Plato*, s. 20–35.

⁵⁷ Por. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, s. 23.

⁵⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Platon: Dwa rodzaje poezji* [w:] tenże, *Skupienie i marzenie*, s. 31–34.

⁵⁹ W. Stróżewski, *Trzy wymiary dzieła sztuki* [w:] tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 10.

⁶⁰ Erwin Panofsky zalicza platonizm do „najsilniejszych intelektualnych konstrukcji kiedykolwiek wzniesionych przez ludzki umysł” [w:] E. Panofsky, *Neoplatoński ruch we Florencji i w północnych Włoszech. Bandinelli i Tycjan* [w:] tegoż, *Studia z historii sztuki*, przeł. W. Juszcak i A. Morawińska, PIW, Warszawa 1971, s. 188.

THE OBJECTS OF THE MATERIAL WORLD IN SELECTED
INTERPRETATIONS OF PLATO'S ALLEGORY OF THE CAVE

Summary

In this paper we present a selection of interpretations of Plato's Allegory of the Cave. Particular attention is paid to (1) the concept of the physical object, (2) the materials, and (3) the sensual object (phenomenon). In this article we show some examples of the consequences that result from transient naming in terms of Plato's ontology.

Paulina Tendera, Wojciech Rubiś

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

(Warszawa)

TROSKA O DUSZĘ WEDŁUG EPIKURA Z SAMOS

Epikurejska terapia etyczna według *Listu do Menojkeusa*

EPIKUREJSKA TROSKA O ZDROWIE DUSZY

List do Menojkeusa zaczyna swego rodzaju, by użyć słów znanego niemieckiego historyka filozofii, C. F. Geyera, manifest etyczny¹, który wzywa wszystkich ludzi, zarówno starszych, jak i młodszych, do uprawiania filozofii. Filozofia, którą ma tu na myśli Epikur, autor listu, okazuje się troską o zdrowie duszy:

Nikt, ani gdy jest jeszcze młody niech nie zwleka z filozofowaniem, ani gdy już stanie się starcem, niech nie ustaje w filozofowaniu. Nikt bowiem nie jest ani za młody, ani za stary na to, by zatroszczyć się o zdrowie swojej duszy. Ten, kto mówi, że pora na uprawianie filozofii jeszcze nie nadeszła, bądź już przeminęła, jest podobny do tego, który mówi, że jeszcze nie nadeszła, albo już przeminęła pora na to, by być szczęśliwym. A zatem niech uprawia filozofię zarówno młody, jak i stary. Ten drugi – aby, pomimo swojej starości, pozostawał ciągle młody w swym szczęściu, ciesząc się dobrami, którymi obdarzył go los w przeszłości². Ten pierwszy zaś – aby, pomimo swojej młodości, był już dojrzały w swym braku obaw wobec tego, co ma nadejść. Trzeba zatem

¹ Patrz: C.-F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, wyd. II, Hamburg 2004, s. 45.

² Chodzi o radość płynącą ze wspomniania chwil szczęścia doznawanego w przeszłości. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X 137; X 22; Cynceron, *O najwyższym stopniu dobra i zła*, II 30, 96; *Rozmowy tuskulańskie*, III 15, 32–33. Przyjemności epikurejskiej nie da się zredukować do rozkoszy aktualnej, równoczesnej z jakimś aktem bezpośrednio doznawanym, jak uczył Arystyp z Cyreny, który uznawał tylko takie właśnie rozkosze, czyli doraźne, płynące bezpośrednio z jakiejś aktywności. Oprócz tego Epikur różni się od Arystypa tym, że wydzielił nie tylko przyjemności statyczne i kinetyczne, lecz również duchowe i zmysłowe. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 136.

troszczyć się o to, co owocuje poczuciem szczęścia, bo jeśli to mamy, mamy wszystko, a jeśli tego nie mamy, czynimy wszystko, by je mieć³.

Zatem uprawianie filozofii według Epikura to nic innego, jak tylko swoista terapia duszy⁴, co nie jest niczym nowym w filozofii greckiej. Tak przecież mówił o niej Sokrates na kartach dialogów Platona (chodzi o stare porównywanie filozofii do medycyny). Można powiedzieć, że Epikur utrzymał się w tej samej tonacji, aczkolwiek należy do zupełnie innej tradycji filozoficznej niż Sokrates. Sokrates miał jednak co innego na myśli niż Epikur. Chodziło mu o kwestie natury czysto etycznej, gdy Epikur myślał o autentycznej terapii duszy, czyli wyleczeniu jej z różnorodnych lęków i fobii, oczywiście takich, którymi mogła się zająć filozofia, czyli powstałych na tle niezrozumienia ludzkiej natury i w ogóle natury świata. Można by powiedzieć, że znowu podobny jest w tym do Sokratesa, gdyby nie to, że Sokrates inaczej pojmował ludzką naturę. Dla Sokratesa właściwym, naturalnym środowiskiem człowieka jest świat wartości moralnych, bo taka jest natura duszy – to jest moralna⁵. Można rzec, że dusza dla Sokratesa jest jestestwem natury moralnej i duchowej. Przeto jej właściwym, niejako naturalnym środowiskiem i naturalnym pokarmem jest świat wartości moralnych (i duchowych), i to tu właśnie, w sferze wartości moralnych, powinien on szukać swego spełnienia i szczęścia. Epikur tymczasem lokuje życie człowieka w świecie zmysłowym i psychicznym, bo tak pojmuje ludzką naturę, której wszystko podporządkowuje⁶. Jednak i jemu chodziło

³ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 122 (przekł. własny). Jest to oczywiście znany sokratejski motyw troski o duszę.

⁴ Por. R. Nickel, *Epikur. Wege zum Glück*, Mannheim 2010, s. 16–18; C.-F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2000, s. 45, 48; O. Gigon, *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich–München 1983, s. 12; Ch. Rapp, *Epikur*, Stuttgart 2010, s. 19; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, s. 211–247.

⁵ F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997.

⁶ Szerzej na temat etyki i psychologii Epikura: H.-M. Bartling, *Epikur. Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven 1994; E. Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1936; C.-F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2000; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992; K. Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007; M. Hossenfelder, *Epikur*, München 1998; P. Innocent, *Epicuro*, Firenze 1975; D. Konstan, *Some aspects of Epicurean psychology*, Leiden 1973; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961; B. Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*, Frankfurt a.M. 1998; R. Müller, *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991; W. F. Otto, *Epikur*, Stuttgart

o szczęście i spełnienie ludzi, także moralne, i w tym sensie był podobny do Sokratesa⁷.

Epikur był oczywiście filozofem i nie stronił od problemów ściśle teoretycznych. Nie był jednak typem filozofa-uczonego, który wyłącznie rozważa teoretyczne kwestie filozoficzne i na tym spędza swoje filozoficzne życie (co w Grecji bardzo rzadko się zdarzało⁸). Wprost przeciwnie, Epikur był w pierwszym rzędzie „praktykiem”, jeśli w ogóle można tak powiedzieć o filozofie. Jednak przede wszystkim był wychowawcą, przewodnikiem i opiekunem duchowym, a nawet, by użyć klasycznych już sformułowań, lekarzem i stroicielem dusz, bo uważał, jak powiada jedna z zachowanych (u Porfiriusza) jego myśli, że

[...] próżne są rozważania filozoficzne, które nie leczą ludzkich namiętności. Jak sztuka leczenia do niczego się nie nadaje, jeśli nie uwalnia od cierpień cielesnych, tak również filozofia – jeśli nie uwalnia od zła duszy⁹.

I Epikur najwyraźniej czuł się powołany do uzdrawiania ludzi z ich moralnych dolegliwości i do leczenia ich chorób duchowych, bo te właśnie choroby (choroby duszy) uznawał za główną przeszkodę na drodze do zdrowia i szczęścia duszy, co zresztą dla niego było jednoznaczne. Zdrowie duszy i szczęście – to w sumie to samo. Epikur był przekonany, że dusza moralnie zdrowa musi być, już niejako z założenia, szczęśliwa, a w każdym razie nie może być nieszczęśliwa (co na jedno wychodzi, zgodnie ze znanym epikurejskim dogmatem, że między dobrem i jego przeciwieństwem, czyli złem, nie ma stanów pośrednich); i zdolna jest sama z siebie cieszyć się swoim szczęściem, wewnętrznym spokojem i poczuciem wewnętrznej niezależności i wolności, ugruntowanym na znajomości natury (natury świata i samego siebie). Dlatego też, zgodnie z filozoficznymi założeniami Epikura, sens studiów filozoficznych w jego szkole, i w ogóle filozofowania w konwencji epikurejskiej, polegał nie na samym tylko poznawaniu i rozszyfrowywaniu tajemnic świata przyrody oraz samego człowieka,

1975; K. Pawłowski, *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007; M. Pąckińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959; D. Pesche, *Introduzione a Epicuro*, Roma–Bari 1990.

⁷ Wybitny włoski uczony, porównując obu filozofów, nie omieszcza ich nazwac tworcami dwóch wielkich religii: E. Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1936, 137.

⁸ Patrz: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.

⁹ Porfiriusz, *Do Marcelli*, 31 (H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, 221).

lecz właśnie na tej (opartej, oczywiście, na zdobytej wiedzy przyrodniczej i antropologicznej) „terapii duszy”, która miała całkowicie zmodyfikować świadomość uczniów i zmienić ich sposób myślenia o sobie i całym świecie. Sam Epikur podkreślał to wielokrotnie w swoich listach, także w tych „naukowych”, to jest w *Liście do Herodota* oraz w *Liście do Pytoklesa*, w których faktycznie omawiał bardzo poważne zagadnienia naukowe¹⁰. Owa przemiana miała się objawiać pełnym spokojem wewnętrznym, jaki płynie z dogłębnego zrozumienia rzeczywistości fizycznej, również świata fizycznych bogów. Spokój wewnętrzny był symptomem duszy zdrowej, a tym samym szczęśliwej.

Podstawą epikurejskiej terapii duszy była oczywiście cała filozofia Epikura, która tłumaczyła naturę świata i człowieka, ale podstawowym środkiem leczniczym był tu tzw. „czwórmian leczniczy”, *tetrapharmakon*, czyli cztery krótkie myśli, które streszczały główne zasady etyki Epikura. Zaaplikowane duszy, jako materiał do rozmyślań i medytacji, leczyły ją z różnych gnębiących ją lęków i fobii, a zarazem uwalniały z niewoli nienaturalnych i niepotrzebnych żądz, potrzeb i ambicji, zadęrczających ludzi i niepozwalających im cieszyć się szczęściem, do którego powołała ich sama natura. To „poczwórne lekarstwo” Epikura przedstawiane jest zwykle w postaci czterech prostych prawd epikurejskich, które streszczały się w czterech tezach: 1) bóstwo nie jest straszne; 2) śmierć jest niczym, 2) dobro jest łatwe do zdobycia, 3) zło jest łatwe do zniesienia; były więc podawane przez ich autora w postaci łatwych do zapamiętania sentencji. Najprawdopodobniej stanowiły one najprostszy materiał do wspomnianych rozważań i rozmyślań, które miały formować świat myśli i uczuć epikurejczyków zgodnie z zasadami fizyki epikurejskiej, wnosząc do ich dusz (albo utrwalając już tam obecny) spokój duchowy, będący podstawą epikurejskiego poczucia szczęścia. Owe sentencje zachowały się w postaci słynnych *Kyriai doxai* Epikura¹¹, o których wspominał jeszcze Cynceron¹². Przechował je w swoim dziele Diogenes Laertios¹³. W nieco innej formie występują jako *Sentencje Watykańskie*¹⁴.

¹⁰ Patrz: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 82, 83 (*List do Herodota*), 85 (*List do Pytoklesa*). Patrz też: tamże X 143 (*Główne myśli*, XII).

¹¹ Patrz: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 139–154.

¹² Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 7, 20.

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 139–154.

¹⁴ Patrz: *Myśli etyczne Epikura z Samos. Sentencje Watykańskie*, przekład K. Pawłowski, „Meander”, 7–8/96, s. 363–369 (dalej cyt.: *Sentencje Watykańskie*).

Na tych czterech prawdach czy zasadach „czwórmianu leczniczego” opierała się, w swej zasadniczej części, epikurejska terapia duszy. Zrozumienie zawartych w nich intencji miało wyleczyć człowieka z najważniejszych przyczyn lęków i fobii, które nie pozwalały mu cieszyć się życiem, a jednocześnie miało mu uzmysłowić, jak proste i łatwe do osiągnięcia jest szczęście, a zarazem jak łatwe do zniesienia, a przeto w sumie niestraszne jest zło.

Za każdą z tych czterech prawd epikurejskiego tetrafarmakonu ukrywa się jakieś lekarstwo na jeden z czterech podstawowych lęków: przed bogami, przed śmiercią, przed cierpieniem oraz przed nieosiągnięciem szczęścia. Właśnie te problemy podejmuje Epikur w swoim *Liście do Menojkeusa*.

LĘK PRZED BOGAMI

Na pierwszy ogień bierze Epikur w *Liście do Menojkeusa* lęk przed bogami. Rozwiązaniu tej dolegliwości służy cała teologia Epikura, osadzona, jak całość jego filozofii, na atomistycznej fizyce (fizykalnej ontologii). Epikurejska teologia jest niewątpliwie interesująca sama w sobie, jako pewna w miarę oryginalna i ciekawa teoria. W tym miejscu jednak interesuje nas wyłącznie jako element epikurejskiej terapii duszy. I w tej właśnie roli przywołuje ją Epikur w swoim *Liście do Menojkeusa*, a nawet od niej zaczyna swoje wywody etyczne, co może świadczyć o randze tej problematyki w jego filozofii. Na samym początku swoich wywodów na ten temat, Epikur wyznaje, że istnienie bogów jest dlań całkowicie ewidentne i niepodważalne¹⁵. Jego zdaniem, wystarczającym świadectwem ich istnienia jest powszechne przeświadczenie ludzi¹⁶. Oczywiście nie są oni tacy, jak to przedstawia wyobrażenia i tradycja religijna Greków, w której (zgodnie z zadawnionym antropomorfizmem Greków, wyśmiewanym już przez Ksenofanesa, ale podtrzymywanym pod pewnymi względami, np. co do wyglądu, także przez Epikura) owi bogowie swoim charakterem i obyczajami są podobni do ludzi i, tak jak oni, zdolni są zarówno szkodzić, jak i pomagać ludziom. Według Epikura, tego rodzaju wyobrażenia o bogach są niedorzeczne, gdyż kłócą się z boską szczęśliwością, której bogowie, według niego, zażywają nieustannie i bez żadnych zakłóceń. Bogowie bowiem, jak

¹⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 123, 124 (*List do Menojkeusa*); X 139 (*Główne myśli*).

¹⁶ Por. Cyceron, *O naturze bogów*, I 16, 43–19, 50; I 36, 100.

pisze w pierwszej sentencji swoich *Głównych myśli*¹⁷, a także w *Liście do Menojkeusa*, są nie tylko nieśmiertelni, ale przede wszystkim są zawsze szczęśliwi:

Dlatego wcielaj w życie i rozważaj nauki, które ci nieustannie dawałem, uznając je za podstawowe zasady pięknego (i szczęśliwego) życia. Przede wszystkim powinieneś sądzić, że bóstwo jest istotą nieśmiertelną i szczęśliwą, zgodnie z powszechnie przyjmowanym pojęciem boskości, i nie przypisuj mu niczego, co byłoby obce jego nieśmiertelności i przeciwne jego szczęśliwości. Myśląc o bóstwie, przypisuj mu tylko wszystko to, co służy zachowaniu jego szczęśliwości i zarazem nieśmiertelności. Bogowie istnieją. Ich poznanie jest ewidentne¹⁸. Nie istnieją jednak tak, jak to sobie większość wyobraża, nie zważając na to, co zawiera samo pojęcie boskości¹⁹. Dlatego nie jest bezbożnikiem ten, kto nie uznaje bogów większości ludzi, lecz ten, kto przypisuje im mniemania większości. Mniemania większości o bogach bowiem nie opierają się na prawdziwych spostrzeżeniach²⁰, lecz na fałszywych domniemaniach²¹. Stąd też bierze się przekonanie, że od bogów pochodzą największe nieszczęścia (jakie mają oni rzekomo zysłać na złych), jak też największe dobrodziejstwa. Przyzwyczajeni²² raz i na zawsze do własnych zalet, tylko to, co im podobne, uznają i przyjmują, wszystko inne zaś, jako sobie obce, odrzucają²³.

Shczęśliwość jest naturalną, niemal organiczną cechą bogów. Są oni szczęśliwi ze swej natury, a poza tym w „międzyświatowych” obszarach, w których pędzą swój żywot, nie ma czynników, które mogłyby wnosić w ich życie, a tym samym w szczęście, jakiegokolwiek zaburzenia. Dlatego jest im obce wszystko to, co mogłoby to szczęście zakłócić. Nie ulegają też żadnym słabościom. Smutek, gniew i inne emocje,

¹⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 139: „Istota szczęśliwa i nieśmiertelna sama jest wolna od kłopotów i innym ich nie przysparza, a wskutek tego obcy jest im gniew, jak i radość: wszystko to jest bowiem odznaką słabości” (przeł. K. Leśniak).

¹⁸ Istnienie bogów, według Epikura, jest ewidentne. Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 43–19, 50; 36, 100.

¹⁹ To znaczy: przypisując bogom ludzkie cechy, zupełnie niezgodne z ich szczęśliwością i nieśmiertelnością. Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 42–43.

²⁰ Chodzi o tzw. wizerunki bogów, to jest niezwykle subtelne „obrazy”, jakie docierają bezpośrednio do ludzkich umysłów i rodzą pojęcia bogów. Ludzie niestety łączą z nimi swoje zabobony i przesady, związane z niezrozumieniem praw rządzących zjawiskami naturalnymi. Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 43–19, 50.

²¹ Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 42–43.

²² Podmiot zdania jest tu domyślny. Choć gramatycznie nie jest to całkiem pewne, domyślamy się jednak, że Epikur ma tu na myśli raczej bogów, a nie ludzi. Takie też tłumaczenie proponuje W. Schmid, który odnosi podmiot zdania do bogów (W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, „Rheinische Museum für Philologie”, NF 94 (1951), s. 97–156; por. też: G. Arrigetti, *Epicuro*, Torino 1973, s. 538–539).

²³ Diogenes Laertios, *Żywoty (List do Menojkeusa)*, X 123 (przekł. własny).

które mogłyby zakłócić ich szczęście, w ogóle ich nie dotyczą. Z tych samych powodów nie mogą zajmować się ludźmi i ich sprawami, jak sądzą ludzie przesądni i nieznający prawdy o bogach. To samo dotyczy także tych rzekomych bogów, którymi w popularnych przekonaniach ludzi są ciała niebieskie i w ogóle meteorologiczne zjawiska niebieskie. Nie mają one, w myśl fizycznej ontologii Epikura, nic wspólnego ze światem bogów. Ich naturę wyznaczają te same atomy, które budują wszystko to, co istnieje we wszechświecie. I nie ma tu żadnych nadprzyrodzonych tajemnic. O wszystkim decydują naturalne prawa fizyki, związane z atomistyczną konstrukcją wszechrzeczy. One też wyznaczają życie bogów. Według filozofa z Samos, pospolite mniemania o bogach są zwykłym bluźnierstwem. I podobnie religia, z całym swoim magicznym kultem i obrzędami. Wypacza ona całkowicie rzeczywisty obraz bogów. Napawa ludzi obłądłą i zupełnie nieprzystającą do natury bogów bojaźnią i lękiem przed bogami i karami, rzekomo przez nich zsyłanymi, a co gorsza, budzi złudne oczekiwania na ich pomoc i urojone nadzieje eschatologiczne, nijak mające się do jakichkolwiek praw życia i śmierci.

Fizyczny, mechanistyczny wręcz obraz świata, jaki stworzył Epikur, wykluczył, utrwaloną w greckiej tradycji i podtrzymywaną przez niemal wszystkich greckich filozofów, ideę boskiego porządku i opatrności, a wraz z tym jakąkolwiek możliwość boskiego wpływu na świat. Z tego powodu Epikur już w starożytności naraził się na zarzut ateizmu²⁴. Gwoli prawdy wypada rzec, że jego teologia może wywołać po trosze wrażenie, jakby pospolite mity i zabobony zamierzał zastąpić własnymi. Jednak najprawdopodobniej był on przekonany o istnieniu bogów, choć oczywiście zupełnie inaczej ich sobie wyobrażał niż przywiązani do swojej tradycji Grecy. W *Liście do Menojkeusa* wyraźnie sugeruje, że człowiek posiada niemal wrodzoną ideę bogów, wrodzoną, oczywiście, kulturowo – wiara w istnienie bogów jest bardzo powszechna, jest niejako elementem jakby ogólnoludzkiej kulturowej świadomości. Nie musi to być wprawdzie świadectwem rzeczywistych przekonań filozofa, a jedynie elementem swego rodzaju gry i zabiegiem dydaktycznym, gdyż wiara w bogów, a zwłaszcza rozważania i kontemplacje snute na kanwie ich szczęśliwości, to bardzo ważny czynnik w epikurejskiej terapii²⁵, jednakże wydaje się bardzo prawdo-

²⁴ Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 44, 123–124; III 1, 3; Sextus Empiryk, *Przeciwko fizykom*, I 43.

²⁵ Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 43; I 17, 44; I 36, 100.

podobne. W każdym razie, przynajmniej deklaratywnie, istnienie bogów jest dlań ewidentne, a tym samym nie wymaga specjalnych dowodów. Epikur zdaje się wierzyć, że powszechna opinia o istnieniu bogów jest wystarczającym argumentem za ich istnieniem. Poza tym ich istnienia, jego zdaniem, dowodzą wysyłane przez nich „wizerunki” (*eidola*), które, dzięki swojej wyjątkowej subtelności, docierają wprost do umysłu ludzi bez pośrednictwa receptorów zmysłowych, zwłaszcza wtedy, gdy ludzie śpią²⁶. Świadczą one nie tylko o istnieniu bogów, lecz również o ich wyglądzie – oczywiście antropomorficznym, co także ma prawo budzić wątpliwości, ale zgodne jest z kanoniką epikurejską, według której medium poznawczym są właśnie wspomniane wizerunki rzeczy, czyli swego rodzaju odbitki wysyłane przez wszystkie byty i odbierane przez receptory zmysłowe, a w przypadku wizerunków bogów – wprost przez umysł. Skądinąd wiemy, że Epikur lokuje swoich bogów w obszarach między światami, to jest w obszarach, w których nie ma żadnych uporządkowanych struktur oprócz samych bogów²⁷. Unika tym samym, między innymi, boskiej nadprzyrodzoności. Jego bogowie są po prostu włączeni w całość wszechświata, zbudowanego z niezliczonych światów i obszarów „międzyświatowych” (właśnie tych, w których mają mieszkać epikurejscy bogowie). Na skutek tej lokalizacji Epikur nie dopuszcza do jakichkolwiek relacji między bogami i ludźmi, chroniąc tych pierwszych od ludzkich trosk i kłopotów, które mogłyby zakłócić ich szczęście, a tych drugich – od zabobonnego lęku przed bogami i złudnej nadziei na ich pomoc.

List do Menojkeusa dość wyraźnie pokazuje, że teologia Epikura, niezależnie od wszystkich zastrzeżeń, które ma prawo budzić, ma sens wyraźnie terapeutyczny i służy przede wszystkim leczeniu różnych schorzeń duszy, powstałych na tle religijnych wierzeń. Podaje ponadto materiał do rozmyślań i kontemplacji – kontemplacji szczęścia owych międzyświatowych bogów, która też ma cel terapeutyczny, bo wywołuje i utrwała błogi, pogodny nastrój w psychice człowieka, co w świetle psychologii epikurejskiej jest niezwykle ważne, gdyż przybliża człowieka do szczęścia. Przede wszystkim jednak ma rozwiać ludzkie lęki i wszystkie złudzenia, związane z pospolitymi wierzeniami w moc bogów. Zarówno jedne, jak i drugie są, zdaniem Epikura, całkowicie bezsensowne, bo nie mają żadnego uzasadnienia w realnym

²⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 46–52; Cyceon, *O naturze bogów*, I 37, 100; Sextus Empiryk, *Przeciwko fizykom*, I 43.

²⁷ Cyceon, *O naturze bogów*, I 16, 42.

świecie, który rządzi się racjonalnym prawem, wynikającym z atomistycznej struktury rzeczy. Co więcej, bezzasadny lęk i równie bezzasadne nadzieje zagradzają tylko człowiekowi drogę do realnego szczęścia. Lęk nie pozwala człowiekowi cieszyć się życiem, a złudne nadzieje, każąc czekać na pomoc bogów, odbierają mu wolę działania. Dlatego trzeba z nich leczyć ludzką świadomość. Zapewne z tych powodów swoje poglądy teologiczne umieścił Epikur w *Liście do Menojkeusa*, który poświęcony jest leczeniu duszy.

Epikur przeciwstawia się greckiej tradycji religijnej, ale także niektórym „uczonym” teoriom filozofów, które wikłają człowieka w myślenie fatalistyczne i poczucie zależności od bogów. Dla Epikura, przekonanego o absolutnej autonomii moralnej człowieka, zarówno tradycyjne poglądy na temat bogów, jak poglądy głoszone przez niektórych filozofów, są nie do przyjęcia, właśnie dlatego, że zaprzeczają tej autonomii. Na domiar złego wywołują fałszywe lęki i urojenia, które są główną przyczyną wewnętrznych niepokojów i złudnych nadziei. Tym samym zamykają opanowanym przez nie ludziom drogę do szczęścia, czyli do pełnego radowania się śmiertelnym żywotem. Zarówno te popolite mniemania o bogach, jak i podobne im teorie filozofów, Epikur traktuje jako zwykłe bluźnierstwo wobec „prawdziwych” bogów.

Epikur usiłuje przede wszystkim wykazać niesłuszność obiegowych, a także filozoficznych poglądów o bogach, a tym samym usunąć główne przyczyny lęków dręczących ludzi na tle religijnej wiary w bogów, w opatrność i fatum²⁸. Z tych samych powodów zwalcza magię i wróżbiarstwo²⁹. Jego krytyka dotyczy w pierwszym rzędzie religii greckiej, ale również niektórych koncepcji filozoficznych, zwłaszcza platońskich (o stwórcy świata, o duszy świata oraz o boskości gwiazd) i stoickich (o duszy świata i boskiej opatrności). Wszystkie te koncepcje wykluczają się z epikurejską doktryną o fizycznej strukturze wszechrzeczy. Epikur odrzuca całą mitologię grecką, która wplątuje bogów we wszystkie sprawy ludzi i ich wszystkie namiętności³⁰.

Niezależnie od tej krytyki popolitych religijnych wierzeń, Epikur i jego uczniowie czcili swoich międzyświatowych bogów. Zgodnie ze

²⁸ Por.: Cynceron, *O przeznaczeniu*, IX 18, 19; X 22, 23; tenże, *O naturze bogów*, I 20, 54–56.

²⁹ Por.: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 135–135; Cynceron, *O naturze bogów*, I 120, 56; II 65, 162; tenże, *O wróżeniu*, II 17, 39, 40; II 65, 162.

³⁰ Por.: Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 42. Więcej odnośnie do teologii Epikura: M. D. Lemke, *Die Theologie Epikurs: Versuch einer Rekonstruktion*, München 1973; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, s. 172–210.

swoim pojęciem bogów i ich szczęśliwości, niczego się od nich nie spodziewali i nie domagali. Epikur był ponoć bardzo religijny, choć ani nie podzielał religijnych wyobrażeń o bogach, ani, tym bardziej, nie wierzył w magiczny kult religijny³¹. Jeśli uczestniczył w religijnych obrzędach, to tylko po to, by korzystając z podniosłej atmosfery, jaka im towarzyszy, oddać się medytacji prawdziwych bogów i ich szczęśliwości, a ciesząc się ich szczęściem, samemu nieco z tego ich wiecznego szczęścia skosztować. Tego typu rozmyślania i medytacje przybliżały, przynajmniej uczuciowo, epikurejczyków do medytowanych przez nich bogów i czyniły ich życie jakby podobnym do życia bogów (osobliwa wersja starego, jeszcze platońskiego ideału „upodobnienia do boga”). Miały na celu, z jednej strony, pokazać szczęśliwość bogów jako najdoskonalszy wzorzec ludzkiego szczęścia, a z drugiej strony – udzielić ludziom wzniosłych i przyjemnych myśli i obrazów do rozważań i medytacji, które wpływały na wewnętrzną pogodę duchową.

LĘK PRZED ŚMIERCIA

Najtrudniejszy do pokonania był, jak można się domyślać, lęk przed śmiercią, która kładła kres życiu ludzkiemu i wszystkim jego sprawom, nie tylko tym złym, lecz również tym dobrym, i dlatego zdawała się burzyć sens całego ludzkiego życia. Epikur tymczasem śmierć traktuje jako zupełnie normalne i całkowicie naturalne zjawisko. Można nawet powiedzieć, że nadaje jej pozytywne znaczenie, traktując ją jako coś, co kładzie kres wszelkim dolegliwościom, a jednocześnie zmusza do intensyfikacji samego życia. Na planie swojej atomistycznej antropologii, która opisuje człowieka jako zwykły, choć żywy, mechanizm atomistyczny, przedstawia śmierć jako całkowicie naturalny proces rozpadu tego mechanizmu na pojedyncze martwe atomy, pozbawione wszelkich zmysłów i odczuć. Śmierć polega tu na tym, że atomy, które konstytuują cały byt człowieka, ulegają całkowitemu rozproszeniu. Tym samym człowiek przechodzi w stan niebytu. Dla Epikura śmierć jest „niczym”, w sensie bytowym. Nie oznacza niczego, co posiadałoby jakąkolwiek formę bytu, czy coś, co cechowałoby się jakąkolwiek aktywnością. Nie może być wobec tego w żaden sposób odczuwana³². Ponieważ zarówno przyjemności, jak i przykrości to tylko odczucia, przeto brak tych odczuć oznacza również brak zarówno jednych, jak

³¹ Por.: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 10; Cyceon, *O naturze bogów*, I 41, 115 (Cyceon mówi tu o rzekomej pobożności Epikura).

³² Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 139 (II sentencja *Głównych myśli*).

i drugich (przyjemności i cierpień). Śmierć, inaczej mówiąc, unicestwia człowieka i wszelkie jego odczucia. Wobec tego śmierci nie ma co się bać. Dopóki jest życie, dopóty nie ma śmierci. A jeśli już śmierć jest, to nie ma już życia. Pozytywny, w sensie etycznym, walor śmierci polega na tym, że zmusza ona człowieka do tego, by budował swoje szczęście, mimo różnych przeszkód, już za życia i nie szukał go gdzieś w zaświatach po śmierci, a z drugiej strony – by doceniał swoje własne, doczesne życie, niezależnie od tego jak skromne i proste by ono było, i wszystkie wartości z nim związane, ale też by, ze zbytniej obawy przed śmiercią, nie był do niego ponad miarę przywiązany. Śmierci nie powinno się ani pożądać, ani obawiać. Nie ma związku ani z żywymi, ani z umarłymi. Strach przed śmiercią jest bezpodstawny, bo gdy człowiek istnieje, śmierć jest jeszcze nieobecna; gdy zaś śmierć się pojawia, człowieka już nie ma³³. Wszelkie lęki i obawy, podobnie jak i nadzieje ludzkie, związane ze śmiercią są tylko czczymi urojeniami i nie mają nic wspólnego z tym, czym jest ona w rzeczywistości:

Przyzwyczajaj się też do myśli, że śmierć jest dla nas niczym: gdyż wszelkie dobro i zło tkwi w odczuwaniu, tymczasem śmierć jest pozbawiona odczuwania. To słuszna świadomość tego, że śmierć nic dla nas nie znaczy, czyni śmiertelność naszego życia czymś, czym warto się radować, nie dlatego, że ludzie nieskończonym czasem (życia), lecz dlatego, że uwalnia od dążenia do nieśmiertelności³⁴. Nie istnieje bowiem w tym życiu nic strasznego dla tego, który jest rzeczywiście przekonany co do tego, że i w życiu nie ma nic strasznego. Dlatego też głupcem jest ten, który mówi, że boi się śmierci nie dlatego, że jej obecność sprawia cierpienie, lecz – świadomość jej nadejścia w przyszłości (czyni to życie bolesnym)³⁵. Głupstwem jest bać się nadejścia tego, co nie jest w stanie niepokoić, gdy jest. Śmierć zatem, to najstraszniejsze ze wszystkich zło, jest dla nas niczym, ponieważ gdy jesteśmy, śmierci po prostu nie ma, a gdy śmierć jest, to nas już nie ma. Dlatego śmierć jest niczym zarówno dla żywych, jak i umarłych. Dla

³³ Tamże, X 124–125 (*List do Menojkeusa*).

³⁴ Innymi słowy, świadomość i poczucie śmiertelności każe zintensyfikować nasze życie, tu i teraz, bez oglądania się na jakąkolwiek formę życia pośmiertnego. Mamy być szczęśliwi już teraz, a nie dopiero po śmierci. Tego typu oczekiwania Epikur uznaje za pospolicie przesąd, niezgodny z właściwym poznaniem ludzkiej natury.

³⁵ Epikur zwalcza pogląd, iż nieuchronność śmierci czyni życie bezsensownym i bolesnym. Nie pozwala ani poddać się zwątpieniu, bo sens życia jest w samym życiu, i poczucie śmiertelności nie jest w stanie tego pozbawić. Nie każe też oddawać się wbrew rozsądkowi tzw. rozkoszom życia, bo te dopiero wniosą w życie ludzkie rzeczywiste poczucie bezsensu (gdyż hołdowanie im za wszelką cenę nie jest, wbrew pozorom, zgodne z ludzką naturą). Celem życia jest wprawdzie szczęście, jakie daje radowanie się życiem i jego przyjemnościami, ale nie wszelkimi przyjemnościami, lecz tylko takimi, do jakich uzdatnia nas sama natura, a ta nie lubi wszelkich nadmiarów.

tych pierwszych jest jeszcze nieobecna, a tych drugich już nie ma³⁶. Większość tymczasem albo ucieka przed śmiercią, jako przed największym złem, albo jej pragnie³⁷, jako tego, co położy kres cierpieniom ich życia³⁸.

MĘDRZEC EPIKUREJSKI WOBEC ŻYCIA I ŚMIERCI

Mędrzec epikurejski nie wyrzeka się życia, ale też nie boi się śmierci, bo życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia nie uważa za zło. Nie zależy mu na długim życiu, lecz na życiu możliwie przyjemnym. Podobnie nie zależy mu ani na życiu pięknym, ani bynajmniej na pięknej śmierci:

Mędrzec natomiast ani nie wyrzeka się życia, ani nie boi się nie żyć – bo ani życie nie jest dlań czymś odpychającym, ani śmierci nie uważa za jakieś zło³⁹. I tak jak nie wybiera pożywienia obfitszego, lecz to przyjemniejsze, tak też cieszy się nie długim czasem, lecz przyjemniejszym. Ten, kto nakazuje młodzieńcowi, aby dobrze żył, a starcowi, aby dobrze umierał, jest naiwny, nie tylko ze względu na samą przyjemność życia, lecz także dlatego, że zarówno pięknie żyć, jak pięknie umrzeć to tego samego rodzaju działanie. Jeszcze gorszy jest ten, który powiada: pięknie jest się nie urodzić, a jeśli już się urodziło, zaraz jak najszybciej bramy Hadesu przekroczyć⁴⁰. Jeśli rzeczywiście mówi to rozmyślnie i z przekonaniem, to dlaczego sam nie opuszcza dobrowolnie tego życia? Przecież leży to w jego mocy. Jeśli zaś tylko żartuje, to wypowiada głupstwa w sprawach, w których takie zachowanie nie przystoi⁴¹.

³⁶ Umarli niczego nie cierpią. Por. *Sentencje Watykańskie*, 2; Cyceon, *O najwyższym dobru i złu*, II 31, 100–102.

³⁷ Por.: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 119; *Sentencje Watykańskie*, 38; 10; 2. Epikur, w przeciwieństwie do innych filozofów, a także powszechnie wśród starożytnych Greków przyjętych poglądów, sprzeciwia się samobójstwu, stojąc na stanowisku, że każde życie, nawet takie, które wydaje się zupełnie pozbawione przyjemności, ma swój sens, bo tkwi on w samym życiu. Jedyne nadmierne oczekiwania czynią je bezsensownym i nieszczęśliwym. Domyślamy się, że wielu innych filozofów, zwłaszcza ze szkoły stoickiej, miałyby w tym względzie inne zdanie. Stoicy dopuszczali dobrowolną śmierć.

³⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 124–125 (przekł. własny).

³⁹ Por.: *Sentencje Watykańskie*, 2; 10; 38; Diogenes Laertios, *Żywoty*, X, 119; Cyceon, *O naturze dobra i zła*, I 19, 62–64; II 31, 100–102.

⁴⁰ Cytat z Teognisa: Teognis, *Elegie*, 425, 427. Por.: Bakchylides, V 160–161: „Nie urodzić się wcale i nigdy słonecznego nie zobaczyć blasku to rzecz dla ludzi najlepsza” (przekł. J. Danielewicz); także: Sofokles, *Edyp w Kolonos*, 1224–1227: „najprzedniejszą rzeczą nie żyć, drugą zaś w tamte strony, skąd przybyłeś raz zrodzony, chyżym krokiem zmierzyć” (przekł. K. Morawski).

⁴¹ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 125–126 (przekł. własny).

Epikur potępia zarówno tych, którzy śmierci pragną, jak i tych, którzy jej się obawiają⁴². Wiodąc skromny żywot, mędrzec epikurejski jest zawsze szczęśliwy. Nie przywiązuje się do życia, ale i nie wyczekuje śmierci. Śmierć dlań nie zawiera w sobie ani żadnego zła, ani dobra. Dobro i zło bowiem związane są z odczuwaniem, a śmierć właśnie tego pozbawia. Pomiędzy śmiercią a życiem nie ma nic pośredniego, tak jak między bytem i niebytem. Mędrzec żyje w skali terażniejszości. Śmierć jest stanem pozabytowym, który nie mieści się w skali życia i nie może być odczuwany. Uświadomienie sobie faktu własnej śmiertelności (jako nieodwołalnego skutku rozpadu fizycznej struktury bytowej) jest bardzo ważnym etapem kształtowania w sobie świadomości szczęśliwego mędrca; uwalniania od urojeń i złudzeń związanych z wiarą w nieśmiertelność duszy ludzkiej. Świadomość własnej śmiertelności nie tylko w niczym nie umniejsza radości życia, a nawet ją potęguje, bo zmusza do docenienia tego śmiertelnego żywota, jedynego, jaki się posiada. Oswojenie się z myślą o własnej śmiertelności pełni rolę terapeutyczną – wyzwala ze strachu i fałszywych mniemań, które nie pozwalają cieszyć się życiem:

Kogo mógłbyś uznać za lepszego aniżeli tego, kto ma pobożne myśli na temat bogów, jest całkowicie nieustraszony wobec śmierci, kto poznał cel wytyczony przez naturę, i zrozumiał, że najwyższe dobro jest łatwe do osiągnięcia i zdobycia, a najwyższe zło jest krótkotrwałe albo niewielkie tylko wyrządza szkody?⁴³ Ten, kto sztydzi sobie z przeznaczenia⁴⁴, które wielu czi jako władczynię panującą nad wszystkimi rzeczami;

⁴² Seneka, *Listy moralne*, XXIV 22 (przekł. T. Kornatowski).

⁴³ Teza, że zło długotrwałe jest łatwe do zniesienia, a zło wielkie trwa krótko, uzupełnia skład tzw. czwórmiianu leczniczego Epikura (*tetrapharmakon*), który ma leczyc duszę z lęku przed bogami, śmiercią i bólem, a także obawą, że dobro (przyjemność) jest trudne do osiągnięcia. Por. *Sentencje Watykańskie*, 4; Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 140 (*Główne myśli*, IV): „Ból cielesny nie trwa bez przerwy; ból ostry trwa krótko, a taki, który zaledwie przewyższa rozkosz cielesną, nie utrzymuje się przez wiele dni. Co się zaś tyczy chorób przewlekłych, to dostarczają one ciału więcej przyjemności niż przykrości” (przekł. K. Leśniak).

⁴⁴ Diogenes Laertios, X 130–131; Cyceron, *Oprzeznaczeniu*, IX 18, 19; X 22, 23; tenże, *O naturze bogów*, I 20, 54–56. Jest to wyraźnie skierowane przeciwko filozofom uznającym determinizm przyrodniczy, który wyznawał, między innymi, wcześniejszy od Epikura, atomista Demokryt. Częściowo uderza to również w jońskich filozofów przyrody, którzy uczyli, że wszystko w naturze dzieje się zgodnie z racjonalnym prawem natury, które nie dopuszcza przypadku. Szczególnie jest to widoczne w filozofii Logosu Heraklita z Efezu, którą zaadaptowali stoicy, najgorliwsi w czasach Epikura przeciwnicy jego filozofii. Właśnie stoicy uznali, że światem rządzi niezbywalne prawo (naturalne i boskie zarazem), które z jednej strony (wobec żyjących w zgodzie z tym prawem) działa jako opatrność, a z drugiej (wobec tych, którzy usiłują żyć wbrew

i twierdzi wbrew temu, że w rzeczywistości jedne rzeczy mogą dziać się, faktycznie, z konieczności, a inne zaś z przypadku, a jeszcze inne są skutkiem naszych działań. Ponieważ widzi, że za to, co konieczne, nie jesteśmy nieodpowiedzialni, a przypadek jest niestały (przeto nieprzewidywalny), natomiast to, co zależy od nas, nie podlega żadnej (zewnętrznej) władzy, może przeto, w konsekwencji, być zarówno ocenione jako naganne, jak i jako godne pochwały. [...] Mędrzec nie uznaje losu za boga, jak uważa większość – bo nic, co bóg czyni, nie dzieje się w sposób nieuporządkowany – ani też za jakąś niestałą przyczynę. Nie sądzi bowiem, by dobro czy zło, które wpływa na szczęśliwe życie ludzi, mogło być dziełem losu⁴⁵, co najwyżej może uznać, że zasady (*archai*) wielkiego dobra i wielkiego zła mogą pochodzić z przypadku⁴⁶.

DWIE OSTATNIE PRAWDY CZWÓRMIANU LECZNICZEGO

Dwie ostatnie prawdy (o łatwości osiągnięcia dobra oraz o łatwości znoszenia zła) tetrapharmakonu Epikura, czyli poczwórnej terapii, jaką aplikował on adeptom swojej filozofii, dotyczą przyjemności i cierpienia, a więc kluczowej kwestii etyki epikurejskiej. Epikur rozpatruje ten problem na planie swego hedonizmu, który można nazwać hedonizmem naturalistycznym, gdyż odwołuje się do natury człowieka.

Epikur, w swoim przekonaniu, oparł etykę na naturalnym instynkcie człowieka. Sądził mianowicie, że wszystko, co czynią ludzie

temu prawu) jako wszechwładne fatum. Wbrew temu Epikur uznaje, że część spraw w naturze (a tym samym i w życiu człowieka) jest skutkiem przypadkowych zbiegów różnych okoliczności (między innymi z tego powodu wprowadzi, jako pierwszy wśród starożytnych filozofów, teorię wieloprzyczynowego, i zarazem wieloskutkowego, tłumaczenia zjawisk). Czasem ma na to wpływ też wola samych ludzi, i za to są oni sami odpowiedzialni. Mogą (a nawet powinni) w dużej mierze kierować swoim życiem, a nawet uczynić je szczęśliwym, jeśli tylko będą żyć zgodnie z naturą, którą są w stanie poznać i zrozumieć. Epikur częściowo też polemizuje z tezą Demokryta, który również głosił istnienie konieczności w przyrodzie (choć w kwestiach moralnych przyznawał człowiekowi rolę kreatywną). Epikur atomistyczną fizykę Demokryta uzupełnił tzw. teorią parenklizy, która przyznaje atomom możliwość przypadkowych odchyień od przypisanego im ruchu. Dzięki tym odchyleniom nie wszystko w przyrodzie dzieje się według koniecznych praw. Dzieją się tu też rzeczy zupełnie przypadkowe. Teoria parenklizy zabezpiecza też, jeśli tak można powiedzieć, istnienie wolnej woli, a tym samym daje człowiekowi możliwość wpływu na własne życie, a przede wszystkim możliwość budowania własnego szczęścia.

⁴⁵ Szczęśliwe życie jest dziełem samego człowieka, wolnego w swym działaniu, niepodlegającego ani losowi, ani konieczności.

⁴⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 133–134 (przekł. własny). Mędrzec tylko w niewielkim stopniu zależy od przypadku czy losu. W większości swoich spraw kieruje się rozumem. Por.: *Sentencje Watykańskie*, 47.

świadomie, czynią, aby osiągnąć przyjemność lub uniknąć nieprzyjemności. Wszelkie poczynania i wysiłki, także etyczne, człowieka motywuje przyjemnością. Przyjemność, jego zdaniem, jest celem samym w sobie; jest celem naturalnym. Wszystkie stworzenia dążą do niej instynktownie, podążając niejako za głosem natury:

Analogicznie trzeba wierzyć, że spośród pragnień jedne są naturalne, a inne urojone (nienaturalne); spośród zaś naturalnych jedne są konieczne, inne natomiast tylko naturalne; z kolei spośród koniecznych, jedne są konieczne do szczęścia, inne – dobrego stanu ciała, a jeszcze inne – w ogóle do samego życia⁴⁷. Niezawodne rozumienie tych spraw nakieruje każdy wybór i każde odrzucenie stosownie dla zdrowia ciała i spokoju duszy⁴⁸, a to jest celem szczęśliwego życia⁴⁹. Wszystkie rzeczy bowiem czynimy ze względu na to, abyśmy nie cierpieli i nie byli dręczeni przez niepokój⁵⁰. Gdy tylko uzyskamy spokój, natychmiast znika wszelkie wzburzenie duszy, ponieważ wtedy żadna istota żywa nie odczuwa już potrzeby zabiegania o cokolwiek, czego by jej brakowało, ani szukania czegoś innego, co by dopełniło dobro jej ciała czy duszy⁵¹. Tylko wtedy bowiem odczuwamy potrzebę przyjemności, gdy cierpimy z tego powodu, że nie ma przyjemności. Gdy jednak nie cierpimy, nie odczuwamy potrzeby przyjemności. Z tego powodu powiadamy, że przyjemność jest zasadą (*arche*) i celem szczęśliwego życia. Wiemy bowiem, że przyjemność jest pierwszym dobrem i zgodnym z naszą naturą⁵².

⁴⁷ Jest to „kanoniczny” podział potrzeb i dóbr. Podobny znajdujemy w *Głównych myślach* Epikura: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 149 (sent. XXIX): „Wśród pożądań można wyróżnić naturalne i konieczne oraz naturalne i niekonieczne; są wreszcie i takie, które nie są ani naturalne, ani konieczne, a są tylko wytworem czczych urojeń. (Za naturalne i konieczne uważa Epikur te, które przynoszą ulgę w cierpieniach, np. picie gaszące pragnienie; za naturalne wprawdzie, ale niekonieczne, uważał te, które urozmaicają tylko w pewien sposób przyjemność, lecz nie usuwają bólu, np. wystawne uczyty; za nienaturalne i niekonieczne – takie jak wieniec i posągi ku własnej czci” (przekł. K. Leśniak); por. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, II 9, 26.

⁴⁸ Jest to słynna epikurejska *ataraxia*. Spokój duszy jest tu czymś dominującym. Choć jest związany ze zdrowiem ciała, nie jest jednak odeń zależny. Dusza zdolna jest niejako, mentalnie i uczuciowo, uniezależnić się od ciała. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 136–137.

⁴⁹ Spokój duszy jest podstawowym czynnikiem ludzkiego szczęścia, ale zarazem jest efektem epikurejskiej terapii duszy i w ogóle epikurejskiego trybu życia. Por. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, III 15, 33.

⁵⁰ Usunięcie cierpienia i niepokoju to podstawa epikurejskiego szczęścia. Brak cierpienia i wyzbycie się niepokoju skutkuje, niejako automatycznie, przyjemnością (np. jeśli przestanie boleć ząb, miejsce bólu natychmiast zajmuje przyjemność – „negatywna” przyjemność bezbolesności). Por. *Sentencje Watykańskie*, 42; Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 11, 37–12, 42; Usener, *Epicurea*, 423, 447, 448.

⁵¹ Spokój duszy eliminuje wszelkie „dodatkowe” potrzeby. Wystarcza sam o szczęścia. Por. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 9, 62–64; *Sentencje Watykańskie*, 12; 79.

⁵² Por. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 9, 29–10, 33.

Od niej zaczynamy zarówno wszelki wybór, jak i wszelkie unikanie, i do niej się zwracamy ostatecznie, gdy odczucie traktujemy jako kryterium wszelkiego dobra (i zła)⁵³.

Można powiedzieć, że Epikur rozwiązał zagadnienie szczęścia na planie hedonizmu naturalistycznego, czyniąc przeżywanie przyjemności motorem i siłą napędową wszelkich ludzkich poczynań. Zaliczył do niej również nieodczuwanie żadnego cierpienia. Zauważając, jak powiada Plutarch, że przyjemność w ciele byłaby jałowa, przeniósł ją do duszy, aby tu znaleźć dla niej pożywienie i żywe łąki⁵⁴. Te przyjemności duchowe, które nie mają nic wspólnego z przyjemnościami pospółstwa, stały się fundamentem tego, co można nazwać „życiem epikurejskim”. Sedno tego życia stanowiła umiejętność koncentrowania się na życiu wewnętrznym, a zarazem umiejętność sterowania nim tak, by owocowało duchową radością, zdolną przyćmić wpływ ujemnych czynników (zdrowotnych, materialnych), wywołujących zazwyczaj przykre przeżycia. Przyjemność, a zwłaszcza przyjemność wewnętrzna, objawiająca się pogodą duchową nawet w sytuacjach, z obiektywnego punktu widzenia, przykrych, jest najwyższym i ostatecznym celem życia. Nie jest ona środkiem do osiągnięcia czegoś poza nią, lecz celem. W sensie etycznym zatem człowiek jest atomistycznym agregatem zdolnym (i dążącym) do przeżywania przyjemności. Do przeżywania rozkoszy uzdalnia go sama natura. Przyjemność jest naturalną pochodną życia. Jeśli nie każdy człowiek uczestniczy w tej przyjemności, to dzieje się tak bynajmniej nie dlatego, iżby była ona dla niego niedostępna, lecz dlatego, że zagłuszył w sobie, niejako, naturę – całkowicie naturalne wezwanie do radowania się życiem, niezależnie od tego, jakie by ono było w przypadkach jednostkowych. Zagłuszył przede wszystkim przez wychowanie w złej (bo niezgodnej z teologią i antropologią epikurejską) religijności, napawającej lękiem i strachem przed bogami, fatum, śmiercią i karami pośmiertnymi; zagłuszył przez wychowanie

⁵³ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 127–130 (przekł. własny). Wrażenie przyjemności i przykrości stanowi kryterium wszelkiego dobra i zła. Wszelkie dobra wiążą się koniecznie z przyjemnością, choć niekoniecznie aktualną (współczesną), bo może to być przyjemność późniejsza. Poza tym może ona polegać, po prostu, na braku samego cierpienia czy niepokoju, które mogłyby być konsekwencją przeciwnego wyboru. Odnosi się to także do dobra moralnego: zło moralne również powoduje cierpienia, a dobro moralne rodzi przyjemności, zwykle duchowe. W innym miejscu Epikur powie, że przyjemność łączy się nierozzerwalnie z prawdziwie szlachetnym życiem. Por. Cyceon, *O najwyższym stopniu dobra i zła*, I 11, 37–12, 42.

⁵⁴ Plutarch, *Nauka Epikura nie umożliwia przyjemnego życia*, 1088 D [w:] *Moralia II*, przekł. z grec. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 206.

w złym modelu osobowości, rozbudzającym fałszywe ambicje, pożądanie bogactw, władzy, sławy i wysokiej pozycji społecznej – wychowanie, które nie przygotowuje ludzi do znoszenia cierpienia, chorób i ubóstwa. Dlatego Epikur wzywa swoich uczniów (w jednym z listów do Pytoklesa), aby uciekali od wszelkiej *paidei*⁵⁵. Natura ludzka, nieskrępowana urojeniami, które mają swe źródła w niewłaściwym wychowaniu oraz w nieznamości fizycznej struktury rzeczy i wynikających z niej praw przyrodniczych, sama znajduje drogę do tego, co jest celem życia człowieka. Natura sama też podaje sposób na osiągnięcie tego celu. „Życie epikurejskie” – to, przynajmniej w zamierzeniach Epikura, życie zgodne z naturą. Wszystko to, co jest człowiekowi potrzebne do życia i szczęścia, złożone jest, jego zdaniem, w samym człowieku. Jest przeto łatwe do zdobycia. Człowiek ma naturalną zdolność do rozróżniania dobra i zła. Rozstrzyga to przez bezpośrednie odczuwanie przyjemności bądź przykrości. Dobrem jest to, co sprawia przyjemność, złem – to, czego konsekwencją jest przykreść. Odczucie pełni tu rolę kryterium dobra i zła – analogicznie do roli wrażeń zmysłowych jako kryterium prawdy i fałszu w dziedzinie poznania.

RODZAJE PRZYJEMNOŚCI

Jak widać, zagadnienie przyjemności odgrywa zasadniczą rolę w etyce Epikura, zwłaszcza w jego teorii szczęścia. Wiadomo, że problem szczęścia nurtował myślicieli greckich od stuleci. Epikur rozwiązuje go w sposób nader osobliwy. Zgadza się wprawdzie z Arystypem, najbardziej znanym hedonistą starożytności, że przyjemność jest najwyższym z dóbr pożądanym przez człowieka, ale od tego miejsca drogi obu filozofów się rozchodzą. Arystyp bowiem pojmował przyjemności wyraźnie sensualistycznie, wiążąc je przede wszystkim z biologiczną stroną natury ludzkiej i zaspokajaniem pożądań, acz pod kontrolą rozumu. Epikur natomiast ujmował to zagadnienie znacznie szerzej. Wyróżniał i uznał, obok przyjemności zmysłowych, rozkosze duchowe, a także kinetyczne i statyczne, przeszłe i przyszłe. Te pierwsze (przyjemności zmysłowe) wiązał z zaspokajaniem potrzeb fizjologicznych i zmysłowych. Dzielił je na naturalne i nienaturalne, wyróżniając wśród tych naturalnych konieczne i niekonieczne (do szczęścia). Przyjemności (i pożądania) nienaturalne uznał za niekonieczne i odrzucił je. Za godne

⁵⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 6: „Rozwijaj żagle i uciekaj, mój drogi, od wszelkiej uczoneści (*παιδεία*)” (przekł. K. Leśniak).

starań uznał jedynie rozkosze naturalne konieczne. Przyjemności naturalne, ale niekonieczne (zaliczył do tej grupy przede wszystkim zbytek i luksus, a zwłaszcza nadużycia erotyczne) również odrzucił. Najbardziej zwalczał wszelką rozwiązłość⁵⁶.

W używaniu wszelkich dóbr Epikur zalecał umiar i wstrzeźliwość, oraz kierowanie się wymogami natury, a nie jakimiś urojeniami. W sumie przyjemności cielesne konieczne sprowadził do zaspokajania głodu, pragnienia i zimna. W ten sposób potrzeby i przyjemności duchowe okazały się znacznie ważniejsze od cielesnych. Wśród nich również Epikur wyróżnił takie, które są naturalne i konieczne, naturalne, ale niekonieczne oraz takie, które są jednocześnie nienaturalne i niekonieczne. Do potrzeb naturalnych i koniecznych zaliczył pragnienie poznania prawdy o świecie i pragnienie zdobycia wiedzy uwalniającej od strachu i urojeń. Związał z tym największą przyjemność dostępną człowiekowi. Do potrzeb naturalnych, ale niekoniecznych wśród duchowych, zaliczył uczucia, takie jak miłość, w tym uczucia macierzyńskie i ojcowskie. Zalecał je poddawać ścisłej kontroli rozumu. Przestrzegał swoich uczniów przed poddaniem się najmniejszemu choćby przywiązaniu. Przede wszystkim przestrzegał przed uleganiem potrzebom nienaturalnym i niekoniecznym, czyli urojonym, zwłaszcza pożądaniu sławy i zaszczytów. Za równie niebezpieczne uważał pożądanie luksusu i zbytku materialnego. Najwyżej cenił sobie samowystarczalność:

I uznajemy samowystarczalność za wielkie dobro nie dlatego, żebyśmy musieli stale poprzestawać tylko na małym, lecz dlatego, byśmy umieli zadowolić się małym wtedy, gdy nie mamy wiele. Jesteśmy bowiem całkowicie przekonani, że najprzyjemniej korzystają z nadmiaru (dóbr) ci, którzy najmniej go potrzebują, i że jest łatwo zadbać o to, co służy potrzebom naturalnym, a trudno o to tylko, co jest zbyteczne⁵⁷.

Do tego dodaje znaną prawdę:

Proste jedzenie sprawia tyle samo przyjemności, co wystawne potrawy, jeśli tylko zostanie ukojone cierpienie wynikające z niezaspokojonej potrzeby. Chleb i woda sprawiają najwyższą przyjemność, gdy spożywa je ten, który jest w najwyższej potrzebie.

⁵⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 131–132. Patrz też przyp. 61 i 62.

⁵⁷ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty (Główne myśli, XV oraz XXI)*. Dobro naturalne jest łatwe do zdobycia. Trudne do osiągnięcia są tak naprawdę tylko dobra urojone, które wynikają nie z naturalnych potrzeb, lecz z cywilizacyjnych i kulturowych mód i upodobań, i często są one efektem gry różnych sił i zabiegów marketingowych. Dlatego w jednym z listów wzywa swego ucznia, by „uciekał od wszelkiej paidēi” (czytaj: od tego, co lansują podstawowe wzorce i ideały kulturowe). Por. przyp. 51.

Przyzwyczajanie się do prostego jedzenia i niedrogiego sprzyja zdrowiu, ponadto czyni człowieka zaradniejszym wobec różnych koniecznych wymogów życia⁵⁸.

Skądinąd wiemy, że wśród potrzeb i przyjemności duchowych Epikur umieścił przyjaźń⁵⁹. Cenił ją bardzo wysoko i uznawał za najcenniejszy nabytek człowieka, oczywiście ze względu na korzyści i przyjemności, jakie ta ze sobą niesie. Stawiał ją zaraz po mądrości. Jego koncepcja przyjaźni, choć odwołuje się do pobudek egoistycznych, ma w sumie charakter szlachetny. Jej jądrem bowiem jest wzajemne poświęcenie się przyjaciół i ich wzajemna życzliwość, wolna od niewolniczego przywiązania i zaborczości.

PRZYJEMNOŚĆ KATASTEMATYCZNA

Wśród wszystkich przyjemności najważniejsze miejsce należy się jednak nie przyjaźni, lecz tzw. przyjemności katastematycznej, przyjemności spoczynku, która wiąże się z przeżywaniem samego istnienia, życia⁶⁰.

Przyjemność spoczynku jest kwintesencją wszystkich przyjemności duchowych i samego życia. Epikur przykładał do niej szczególne znaczenie. Jest ona przyrodzona każdemu żywemu organizmowi i polega na harmonijnych ruchach atomów, w przypadku człowieka – atomów duszy i ciała. Jest to najwłaściwsza i najbardziej duchowa przyjemność z wszystkich ludzkich przyjemności. Od przyjemności kinetycznych, do których należą wszystkie wymienione uprzednio przyjemności związane z naturalnymi potrzebami człowieka, różni się tym, iż nie jest wynikiem żadnej aktywności zewnętrznej. Epikur kojarzy ją ze stanem bezbolesności wewnętrznej i z radością i świadomością samego istnienia. Jest to zarazem najprostsza i najtrudniejsza z wszystkich przyjemności. Najprostsza, bo do jej przeżywania wystarczy samo życie. Najtrudniejsza, bo wymaga największego opanowania mechanizmu swojej duszy.

ASCETYZM EPIKUREJSKI.

PRZYJEMNOŚĆ JAKO NIEOBECNOŚĆ CIERPIENIA

Z zagadnieniem przyjemności wiąże się, trochę paradoksalnie, zagadnienie ascezy epikurejskiej. Epikur był przekonany, że żadne roz-

⁵⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 130–131 (przekł. własny). Por.: Cyцерon, *O najwyższym stopniu dobra i zła*, II 28, 90.

⁵⁹ Patrz: Cyцерon, *O najwyższym dobru i złu*, I 20, 65–21, 72.

⁶⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 136 (przekł. K. Leśniak).

kosze same w sobie nie są złe dopóty, dopóki nie wywołują jakichś skutków negatywnych, jakie często wiążą się z rozkoszami cielesnymi. Przyjemności duchowe na ogół są wolne od tych zagrożeń, nawet jeśli w jakiś sposób powiązane są ze zmysłowością człowieka. Szczęście jednak najbardziej zależy od stanu ducha. Stan ciała nie jest tu najważniejszy, a w każdym razie nie jest decydujący i na ogół jest do przecięcia (w przeciwnym wypadku doprowadzi do unicestwienia człowieka). Sam Epikur, jak się wydaje, przetestował tę teorię na sobie i na swoim życiu. Ponoć nawet dotkliwe bóle, związane z jego przewlekłą chorobą, nie były w stanie zakłócić jego wewnętrznego szczęścia⁶¹. Co najwyżej skłaniały go do dość ascetycznego trybu życia⁶². Wydało się to nie przystawać do teorii ogłaszającej rozkosz najwyższym dobrem i celem życia ludzkiego. Jednak rzecz wyjaśnia sam Epikur, tłumacząc, że gotów jest wyrzec się rozkoszy, a nawet zgodzi się cierpieć, jeśli w ten sposób zdoła zapobiec jeszcze większemu cierpieniu⁶³. W jego przypadku wiązało się to zapewne z jego chorobą, która wymagała ścisłej diety, ale wynikało też z głoszonej przezeń zasady, według której najpewniejszą drogą do rozkoszy nie jest bynajmniej uleganie požądaniom, lecz ich temperowanie. Ma też związek z tzw. negatywną koncepcją przyjemności, według której przyjemność pojawia się niejako automatycznie w miejsce wygaszonego i nieobecnego cierpienia:

Jeśli więc powiadamy, że przyjemność jest celem życia, to bynajmniej nie mamy na myśli przyjemności płynących z rozwiązości, ani tych leżących w rozkoszach⁶⁴, jak sądzą ci, którzy nie znają naszej nauki, bądź jej nie dzielają, albo źle ją interpretują, lecz mamy na myśli przyjemności, które polegają zarówno na braku cierpienia w odniesieniu do ciała, jak na braku niepokoju w odniesieniu do duszy⁶⁵.

Takiego stanu duszy nie da się osiągnąć przez uleganie namiętnościom, gdyż te zwykle ciągną się w nieskończoność, a wprost przeciwnie, przez ich temperowanie. Na tym właśnie polega asceza epikurejska. Dotyczy tych przyjemności i pożądań cielesnych, których niezaspoko-

⁶¹ Tamże, X 22.

⁶² Tamże, X 12; „Sam mówi w swych listach, że woda i zwykły chleb wystarczą mu w zupełności” (przekł. K. Leśniak). Por. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, II 28, 90.

⁶³ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 129–130.

⁶⁴ W dalszej części *Listu* [132] Epikur dopowiada, że ma tu na myśli rozkosze płynące z rozpusty, którym nigdy nie hołdował.

⁶⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 131 (przekł. własny). Por.: tamże, X, 119; Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 11, 37; Usener, *Epicurea*, 42.

jenie nie powoduje trwałego cierpienia. Zaliczają się do nich przede wszystkim przyjemności zmysłowe, zwłaszcza erotyczne:

Ponieważ to nie pijatyki, ani ustawiczne uczty, ani też rozkosze z chłopcami i kobietami, ani ryby i inne kosztowne przysmaki, które ofiaruje bogato zastawiony stół, rodzą szczęśliwe życie, lecz trzeźwe rozumowanie, które bada przyczyny wszelkiego wybierania i unikania (przyjemności i przykrości), oraz odpiera fałszywe mniemania, które są przyczyną najczęstszych niepokojów duszy⁶⁶.

Zależność, jaka zachodzi między cnotami a życiem przyjemnym, wyjaśnia dokładnie Cynceron w *De finibus bonorum et malorum*, w którym epikurejczyk Torkwatus tłumaczy, że cnoty są dobre ze względu na przyjemność, którą wywołują⁶⁷. Sama cnota jednak, nawet najpiękniejsza, nie zapewnia jeszcze szczęśliwego życia, gdyż szczęście jest domeną rozkoszy, a nie cnoty. Sama cnota nie generuje jeszcze szczęścia. Jest jak piękno, które samo w sobie nic nie jest warte, jeśli nie przynosi żadnej rozkoszy. „Cnoty – uczy Epikur – mają wartość tylko ze względu na przyjemność, a nie same dla siebie, tak jak sztuka lecznicza ma wartość ze względu na zdrowie”⁶⁸. Jednak jest czymś, bez czego nie można sobie wyobrazić życia w pełni szczęśliwego. Poświadcza to też Diogenes Laertios w zakończeniu swego wykładu o filozofii Epikura: „Zgodnie ze słowami Epikura, cnota jest jedyną wartością nierozzerwalnie związaną z przyjemnością; wszystko inne da się od niej oddzielić, jak np. smaczne potrawy”⁶⁹. Jeszcze mocniej pisze o tym sam Epikur w *Liście do Menojkeusa*:

Z tego wszystkiego wynika, że zasadą (*arche*) i najwyższym dobrem jest rozsądek. Dlatego rozsądek jest cenniejszy nawet od filozofii. Od niego pochodzą wszystkie pozostałe cnoty, ponieważ uczy, że nie jest możliwym żyć przyjemnie, jeśli nie żyje się rozsądnie, pięknie i sprawiedliwie, ani też rozsądnie, pięknie i sprawiedliwie, jeśli nie żyje się przyjemnie. Cnoty są bowiem tej samej natury, co przyjemne życie, a życie przyjemne jest nierozzerwalnie z nimi związane⁷⁰.

⁶⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 132 (przekł. własny).

⁶⁷ Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 9, 29–10, 33. Por. Cynceron, *O powinnościach*, III 118. Patrz też Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 128 (przekł. K. Leśniak).

⁶⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 138 (przekł. K. Leśniak).

⁶⁹ Tamże (przekł. K. Leśniak).

⁷⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 132 (przekł. własny). Por. *Sentencje Watykańskie*, 5; także: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X, 140 (*Główne myśli*, V): „Nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, uczciwie i sprawiedliwie [ani nie można żyć mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie]. Komu więc brak chociażby jednej z tych rzeczy, np. życia mądrego, ten już nie może żyć

Zarówno cnoty (rozsądek, sprawiedliwość i wszelkie inne cnoty), jak i przyjemność są owocem życia naturalnego, czyli zgodnego z naturą, do którego ona sama przystosowała człowieka. Natura przysposabia człowieka do życia sprawiedliwego, prawego, uczciwego, a zarazem przyjemnego. Przyjemność i prawość się nie wykluczają. Co więcej, są ze sobą ściśle powiązane. Uzupełniają się wzajemnie, czyniąc życie w pełni naturalnym. W tym ujawnia się hedonizm naturalistyczny Epikura, który zwykł był mówić, że „zasadą i korzeniem wszelkiego dobra jest przyjemność żołądka (czyli przyjemności przyrodzone ludzkiej naturze), i każda rzecz cenna i wyborna ma do niej odniesienie”⁷¹. Natura ludzka sama pokazuje, że przyjemność jest najwyższym dobrem. Człowiek dąży do niej niejako instynktownie. Cnoty epikurejskie mają charakter etyczny i naturalistyczny zarazem, bo wiążą się z naturalnym dążeniem do szczęścia. Można powiedzieć, że cnoty wprzęgnięte są w to dążenie do szczęścia. Bez tych cnót nie można żyć szczęśliwie. Także cnota „mądrości”, o której Epikur pisze w *Liście do Menojkeusa*, nie ma charakteru intelektualnego, lecz etyczny. Dotyczy mianowicie wyboru między dobrem a złem, dobrem i złem w sensie hedonistycznym, czyli między przyjemnością i bólem. Tak rozumiana „mądrość” ma decydować i rozstrzygać o tym, co jest korzystne bądź nie, ze względu na spodziewaną przyjemność czy cierpienie⁷². Nie jest zatem wyrazem intelektualizmu, lecz hedonizmu naturalistycznego. I zawsze kojarzy się z umiarem⁷³. Podobnie cnota umiarkowania jest cenna, bo pozwala uniknąć zmartwień i kłopotów, jakie zwykle towarzyszą wystawnemu życiu. Poza tym zapewnia ona zdrowie oraz dobrą kondycję cielesną i psychiczną, co jest nieodzownym elementem wewnętrznego poczucia szczęścia. Niezależnie od tego cnota umiaru przysposabia człowieka do pełniejszego przeżywania stosownych przyjemności, gdy będzie to możliwe.

przyjemnie, chociażby nawet żył i uczciwie, i sprawiedliwie” (przekł. K. Leśniak). Por. też: Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, III 20, 48: „Epikur twierdzi, że nie można żyć przyjemnie, nie żyjąc cnotliwie; powiada, że los nie ma żadnej władzy nad mędrcom; skromne pożywienie przedkłada nad wystawne; utrzymuje, że nie ma ani jednej chwili, w której człowiek mądry byłby nieszczęśliwy” (przekł. J. Śmigaj) [w:] Cynceron, *Pisma filozoficzne*, tom III, PWN, Warszawa 1961, s. 615; Patrz też: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 133–135; Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 13, 42–16, 54.

⁷¹ Por. Usener, 278.

⁷² Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 131–132.

⁷³ Tamże, X 130–131.

WYCHOWAWCZY SENS HEDONIZMU EPIKURA

Nauka Epikura o przyjemności jako najwyższym dobru i celu człowieka obwarowana jest pewnymi zastrzeżeniami. Nie wszystkie przyjemności, jego zdaniem, można i należy wybierać. Wybierać należy tylko przyjemności naturalne konieczne, które wiążą się z zaspokajaniem najprostszych i koniecznych potrzeb biologicznych. Epikur przysposabia swoich uczniów do poprzestawania na tych najprostszych i najskromniejszych przyjemnościach, a zaleca unikać tych wyszukanych. Seneka podaje jego myśl następująco: „Największym bogactwem jest prawem natury ustanowione ubóstwo”⁷⁴. Epikur nie propaguje jednak skrajnego ascetyzmu. Jego ascetyzm jest bardzo umiarkowany, a przede wszystkim podporządkowany jest przeżywaniu przyjemności. Pewien ascetyzm, umiar oraz rozważa w wyborze i korzystaniu z przyjemności mają na celu nie eliminację przyjemności, a głębsze ich przeżywanie, a zarazem nie dopuszczają do uzależnienia się od nich.

Na planie swojej pedagogiki i duchowej terapii, Epikur, dążąc do przemiany mentalności etycznej swoich uczniów, odrzuca nie tylko pospolite ideały życiowe, lecz również filozoficzne, takie jak stoicki czy platoński. Platoński ideał „życia teoretycznego” (duchowego) czy stoicki ideał „życia rozumnego” zaliczył do tych samych urojeń, co pospolite mniemania o dobru i szczęściu człowieka. Platoński ideał jest bowiem zdecydowanie antyhedonistyczny, a do tego ukierunkowuje ludzi na świat wartości nadprzyrodzonych i życie z nimi związane, które Epikur kładzie wśród mitologicznych urojeń i zabobonów. Stoicki zaś przyjmuje przyjemności naturalne nie za cel działań, lecz wyłącznie za środek podporządkowany głównemu celowi wytyczonemu przez rozumną opatrność, co dla filozofa Ogródu również jest nie do przyjęcia⁷⁵.

Mogłoby się wydawać, że teoria rozkoszy pełni w filozofii epikurejskiej rolę swego rodzaju klucza, służącego do rozwikłania trudnego zagadnienia ludzkiego szczęścia i związanej z nim filozofii życia.

⁷⁴ Seneka, *Listy moralne*, IV 10 (przekł. W. Kornatowski).

⁷⁵ Według stoików pierwotnym popędem człowieka nie jest dążenie do rozkoszy, lecz do zachowania własnej istoty. Najwyższym celem, według nich, jest życie zgodne z naturą, naturą własną i naturą wszechświata, gdyż dusza ludzka jest fragmentem duszy świata. Naturalność życia według stoików polega na postępowaniu zgodnym z wewnętrznym głosem i z wolą Boga. Jest to życie w porządku powinności i cnoty, rozumianej jako harmonijne usposobienie duszy. Na tym właśnie polega, według stoików, szczęście człowieka jako istoty rozumnej. Dobrami samymi w sobie są tu cnota i nierozzerwalnie z nią złączona rozumność.

Rozróżnienie potrzeb naturalnych i nienaturalnych, koniecznych i niekoniecznych, duchowych i zmysłowych, kinetycznych i statycznych, a nade wszystko sprowadzenie przyjemności do negatywnego stanu nieodczuwania bólu, sugerowałoby, że to wywyższenie przyjemności do roli najwyższego dobra jest tylko swoistym zabiegiem dydaktycznym. Jednak jest to teoria związana z całym empirycznym i mechanistycznym rozumieniem rzeczywistości. Doznawanie przyjemności i bólu jest pierwszym stadium poznawania siebie samego i swoich powiązań ze światem zewnętrznym. Epikur był najprawdopodobniej do tej teorii równie przekonany, jak do swej teorii poznania. Stąd jego przeświadczenie o jej słuszności i żarliwość apostołska, z jaką ją propaguje. Przykładem na to są zachowane listy Epikura, zwłaszcza *List do Menojkeusa*.

THE CARE OF THE SOUL ACCORDING TO EPICURUS OF SAMOS.
EPICUREAN ETHICAL THERAPY ACCORDING TO THE *LETTER
TO MENOECEUS*

Summary

The paper presents the essential elements of Epicurean care of the human soul, or care of the health of the soul, according to the *Letter to Menoeceus* by Epicurus of Samos. Epicurus' therapy of the soul is based upon his entire philosophy, which explained the nature of the world and the nature of man in terms of physics. Nevertheless, the principal remedy is the „fourfold drug” (tetracharmakon), or Epicurus' four brief reflections that summed up the major points of his ethics. When applied to the soul, these reflections became the objects of study and meditation, curing the soul of various phobias that affected it. At the same time, those reflections were intended to liberate the soul from unnatural and superfluous desires, needs, and ambitions that tormented people and hindered them from achieving happiness, to which they tend by nature.

Kazimierz Pawłowski

MARCIN PIETRZAK

(Opole)

GENEALOGIA I FUNKCJA PERSWAZYJNA TZW. PARADOKSÓW STOICKICH

W pisanej na wygnaniu w 45 roku p.n.e. rozprawie filozoficznej *Paradoxa Stoicorum* Cyceron podjął się obrony twierdzeń, które sami ich głosiciele – myśliciele Portyku mieli określać mianem „paradoksów”. Nie dotarły do nas żadne bezpośrednie przekazy potwierdzające istnienie tego rodzaju „konwencji terminologicznej”. Informację tę potwierdzają pośrednio fragmenty dzieł Epikteta. W poniższym szkicu spróbuję rzucić nieco światła na perswazyjną funkcję owych paradoksów i wskazać na źródła, z których wypływała stoicka inklinacja do ich formułowania. Będzie to próba zarysowania, bliższej raczej niż dalszej, genealogii owych niezwykłych, zadziwiających i wprawiających w osłupienie też formułowanych przez myślicieli Portyku.

Mianem „paradoksu” Grecy określali zdarzenia, poglądy lub nawet postacie mające charakter niezwykły, cudowny, niespotykany, niezgodny z potocznym doświadczeniem, nieoczekiwany. W greckim rozumieniu przymiotnika παράδοξος zawierają się zarówno elementy emotywnie dodatnie, jak i ujemne. Zwycięzca igrzysk olimpijskich może zostać określony jako godny podziwu – παράδοξος, co miało stanowić honorowy tytuł przyznawany wyróżniającym się atletom¹. Paradoksalny to jednak przede wszystkim niespodziewany, sprzeczny z potocznym doświadczeniem, niewiarygodny². Cyceron wymienia sześć

¹ Por. Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, III, 18, s. 172.

² Będę używał terminu paradoks w tym właśnie znaczeniu, w którym oznacza on twierdzenie sprzeczne z potocznym doświadczeniem, nieoczekiwane. Będę mógł w związku z tym mówić o paradoksie jako wniosku wypływającym z jakiejś argumen-

twierdzeń stoickich mających taki właśnie charakter: (1) Jedynym dobrem jest cnota, (2) ta zaś wystarcza do szczęśliwego życia. (3) Wszelkie występki są sobie równe. (4) Każdy głupiec jest szaleńcem (5) i niewolnikiem, zaś mędrzec jedynie jest człowiekiem wolnym (6) i bogatym. Twierdzenia te, choć z pozoru niewiarygodne i sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, są, zdaniem słynnego mówcy, „w najwyższym stopniu prawdziwe” (*verissima*)³. Studiując pisma Cyncerona z okresu konsulatu, nietrudno zauważyć, że przynajmniej w tej sprawie jego poglądy uległy wyraźnej zmianie⁴, do czego zresztą autor *Rozmów tuskulańskich* chętnie się przyznaje⁵. W wygłoszonej na osiemnaście lat przed napisaniem *Paradoksów* mowie w obronie konsula Lucjusza Licyniusza Mureny jej autor ironizuje na temat tych samych paradoksalnych zasad i z głoszącego ich doniosłość Katona Utyceńskiego, będącego jednym z oskarżycieli w procesie. Zestawia on surowe aż do absurdu zasady moralne, głoszone przez uczniów Zenona z Kition, z umiarkowanymi regułami życiowymi głoszonymi przez perypatetyków i akademików. Warto przytoczyć ten fragment w całości, jako że dobrze nadaje się on do zilustrowania paradoksalnego w poczuciu powszechnym charakteru nauki stoickiej:

Był bowiem pewien wybitny filozof imieniem Zenon. Naśladowcy stworzonych przez niego zasad nazywają się stoikami. Zasady te i wskazówki są następujące: Mędrzec nigdy nie kieruje się życzliwością i nie wybaczy nikomu żadnego błędu. Litościwy jest tylko głupiec i człowiek lekkomyślny. Jest rzeczą niegodną męża, dać się uprosić czy przebłagać. Tylko mędrzy, choćby byli najbrzydsi, są piękni, choćby byli najubożsi, są bogaci, choćby byli niewolnikami, są królami. Nas zaś, którzy nie jesteśmy mędrkami, nazywają zbiegami, wygnańcami, wrogami, nawet szaleńcami. Wszystkie przewinienia są równe. Każdy występki jest niegodziwą zbrodnią i nie mniej winny jest ten, co niepotrzebnie uduśli koguta, jak ten, co uduśli ojca. Mędrzec nigdy się nie waha, niczego nie żałuje, w niczym się nie myli, nigdy nie zmienia zdania.

Człowiek tak zdolny, jak Marek Katon, przejął te zasady od uczonych pisarzy nie po to, by o nich wzorem wielu dyskutować, lecz po to, by według nich żyć. – Domagają się czegoś dzierzawcy podatków. „Strzeż się, żebyś im nie okazał odrobiny życzli-

tacji, a nie o samej argumentacji. Zob. Hyde, Michael J., *Paradox: The Evolution of a figure of Rhetoric* [w:] *Rhetoric 78: Proceedings of Theory of Rhetoric: An Interdisciplinary Conference*, red. Robert L. Brown, Jr., Martin Steinmann, Jr., Minneapolis: University of Minnesota Center for Advanced Studies in Language, Style, and Literary Theory, 1979, s. 202.

³ Cynceron, *Paradoksy stoików* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. K. Leśniak, t. III, PWN, Warszawa 1961, s. 448.

⁴ Por. K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cynceroński*, Warszawa 1977, s. 315–317.

⁵ Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 700.

wości”. Przychodzą prosić cię o coś ludzie biedni i nieszczęśliwi. „Będziesz niegodziwym zbrodniarzem, jeśli uczynisz coś dla nich z litości”. – Ktoś się przyznaje, że dopuścił się występku, i prosi o przebaczenie. „Zbrodnią jest wybaczać winy”. – A przecież to lekkie przewinienie. „Wszystkie winy są równe”. – Powiedziałeś coś. „To już jest nieodwołalne”. – Nie opierałeś się na faktach, ale na swoim przypuszczeniu. „Mędrzec niczego nie przypuszcza”. – Pomyliłeś się w czymś. Uważa to za złorzeczenie. – Oto co wynika z tej nauki: „Powiedziałem w senacie, że pozwę do sądu kandydata ubiegającego się o konsulat”. Powiedziałeś w gniewie. „Mędrzec – mówi – nie gniewa się nigdy”. Ale ze względu na okoliczności. „Jest cechą człowieka niegodziwego, dać się oszukać kłamstwu. Rzeczą haniebną jest zmieniać zdanie, zbrodnią – dać się ubłagać, niegodziwością – litować się”. Nasi zaś mistrzowie – wyznają bowiem, Katonie, że i ja w młodości nie ufając własnym zdolnościom, szukałem pomocy w nauce – nasi, powtarzam, mistrzowie, poczynając od Platona i Arystotelesa, to ludzie spokojni i umiarkowani. Twierdzą oni, że mędrzec kieruje się niekiedy życzliwością, a dobry człowiek lituje się, że różne są rodzaje występków i różne kary, że człowiek rozsądny potrafi zdobyć się na przebaczenie, a nawet mędrzec wyraża nieraz swój pogląd na temat rzeczy, na której się nie zna, gniewa się czasem, daje się uprosić i przebłagać, niekiedy zmienia zdanie, jeśli tego wymaga słuszość, odstępuje nieraz od swoich przekonania. Wszystkimi cnotami kieruje ich zdaniem pewien umiar⁶.

Cyceron zwraca się tutaj z kpiną do swojego przyjaciela Katona, który przejęty nauką stoicką głosi zasady odbiegające w swojej treści od powszechnie przyjmowanych reguł współżycia społecznego. Wydaje się jednak, że mimo kpin zawartych w mowie *Pro Murena* Cyceron dostrzegał rolę, jaką odegrał styl retoryczny Katona w popularyzacji stoicyzmu wśród Rzymian jego epoki. W *Brutusie* mówi on:

Widzę, że naszych stoików spotkało to samo, co greckich, że mianowicie jak niemal wszyscy niezwykle wnikliwie analizują zagadnienia, których dotyczy mowa, czynią to zgodnie z regułami [logiki] i są niemal architektami w doborze słów, tak przeszedłszy od logicznego rozumowania do wysłowienia, stają się bezsilni. Wyłączam z tej grupy jedynie Katona, któremu, chociaż jest idealnym stoikiem, nie brakuje najwspanialszej umiejętności przemawiania⁷.

Była zatem wymowa Katona jedną z pierwszych prób połączenia surowych zasad retoryki stoików z wprowadzonymi do niej elementami elokwencji⁸.

Kwintyliian informuje nas o pierwotnym stanowisku myślicieli Portyku w sprawie zasad wymowy (choć nie wymienia on wprost nazwy

⁶ Cyceron, *Mowa w obronie Mureny* [w:] tenże, *Mowy wybrane*, tłum. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 144–145.

⁷ Cyceron, *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przeł. Magdalena Nowak, Warszawa 2008, 31, 118, s. 100.

⁸ Zob. Cyceron, *O najwyższym dobru i zlu* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 306–307.

szkoły⁹), zgodnie z którym jedyną funkcją, jaką wypełnić ma mówca, jest nauczanie. Niedopuszczalne jest w związku z tym dla stoickiego mówcy jakiegokolwiek apelowanie do emocji słuchaczy, które oznacza słabość i nie daje się pogodzić z dążeniem do prawdy¹⁰. Sam założyciel szkoły miał pisać językiem tak niedbałym, że Ciceron w *Rozmowach tuskulańskich* określił go mianem „podłego słoworoba” (*ignobilis verborum opifex*)¹¹. Nie lepiej przedstawiała się sprawa z drugim ojcem stoicyzmu, Chryzypem, którego z powodu niewybrednego doboru słownictwa oskarżano o „gnojomowę” (koprolalię)¹².

Odmienne oblicze literackie zyskał stoicyzm w okresie tzw. Średniej Stoi. Już pisma Panaitosa z Rodos znane były z dobrego stylu i przystępnej formy wykładu¹³. Jego uczeń Poseidonios z Rodos również znany był z dobrego, choć może nazbyt lekkiego stylu pisarskiego, który krytykuje Strabon, dając jednak przy okazji jego znakomite próbki¹⁴. Obaj wymienieni powyżej myśliciele odegrali ważną rolę w procesach przenoszenia nauk stoickich na grunt kultury rzymskiej. Jeden jako przyjaciel i towarzysz Scypiona Afrykańskiego, drugi jako nauczyciel Cicerona. Wraz z Katonem Utyceńskim retoryka stoicka zyskała jeszcze na sile perswazyjnej, dzięki wprowadzeniu przezeń elementów elokwencji¹⁵, co poświadcza Ciceron, pisząc:

Zauważyłem, Brutusie, u wuja twego Katona, że gdy zabierał głos w senacie, omawiał często ważne zasady filozoficzne. Odbiegały one co prawda od powszechnie przyjętych i stosowanych przez ogół prawideł współżycia ludzkiego, lecz Kato przemówieniem swym osiągnął, że owe zasady filozoficzne nawet ludowi zdawały się godne uznania¹⁶.

Kolejnym krokiem w rozwoju metod perswazji stoickiej były właśnie *Paradoxa Stoicorum* Cicerona, w których sprowadził on owe para-

⁹ G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1963, s. 292.

¹⁰ Quintillianus, *Institutio Oratoria*, V, 1.

¹¹ Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 701.

¹² T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. II, Warszawa 1959, s. 61. Niezrozumiałość stoickich wywodów krytykuje Ciceron w *De finibus* (Tenże, *O najwyższym dobru i zlu*, s. 283, 291 i 329).

¹³ Tamże, s. 65.

¹⁴ Strabon, *Geografia*, III, 2.9.

¹⁵ Zob. R. Stern, *The First Eloquent Stoic: Cicero on Cato the Younger*, „The Classical Journal”, t. 101, nr 1, 2005.

¹⁶ Ciceron, *Paradoxy stoików* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 447.

doksy „do rzędu pospolitych zasad” (*in communis locos*)¹⁷, a więc do schematów perswazyjnych (toposów) wskazywanych przez klasyczną sztukę retoryczną jako wspólne narzędzia dla rozmaitych rodzajów przekonywania. W ten sposób zagubiona została pierwotna *atopiczność* stoickich nauk moralnych. To, co było paradoksem, stało się elementem powszechnie przyjętych lub przynajmniej powszechnie akceptowanych reguł współżycia. Wagę tej przemiany można ukazać, odsłaniając korzenie nauki stoickiej i stoickiego sposobu perswadowania, a w szczególności rolę odgrywaną przez owe paradoksy, których „topizacji” dokonuje Cyceon.

Poszukiwania źródeł paradoksów stoickich prowadzą najpierw do cyników. Relacje pomiędzy stoicyzmem a cynizmem filozoficznym¹⁸ mają w pierwszym rzędzie charakter, by tak rzec, genealogiczny. Zenon z Kition, zanim stworzył własną szkołę filozoficzną, był uczniem Kratesa z Teb¹⁹. Pierwsze pisma Zenona miały powstawać pod wyraźnym wpływem cynizmu filozoficznego. Były one pisane, jak mówili starożytni, „pod psim ogonem”²⁰. Na charakter szkoły stoickiej ogromny wpływ wywarła cynicka nauka moralna i cynicki sposób życia²¹, dla którego wzoru dostarczyli Antystenes i Diogenes²². Paradoksalność nauk stoickich stanowi po części pozostałość po związku stoicyzmu z nauką naśladowców Antystenesa. Przeszczepienie na grunt cywilizowanego społeczeństwa elementów kontrkultury cynickiej musiało wywołać efekt paradoksalny. Z drugiej strony sami cynicy formułowali swoje poglądy w formie paradoksów. Sprzeczne ze zdrowym rozsą-

¹⁷ Tamże, s. 448.

¹⁸ Używam terminu „cynizm filozoficzny”, ponieważ wydaje mi się bardziej naturalny niż termin „cynicyzm”, którego użycie dla oznaczenia szkoły filozoficznej, założonej przez Antystenesa, sugeruje Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii*, jak również spopularyzowany przez niemieckojęzycznych historyków filozofii termin „kynizm”.

¹⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988, VII, 1, 2, s. 369.

²⁰ Tamże, VII, 1, 4, s. 370.

²¹ Tamże, VI, 1, 15, s. 317.

²² Interesującą hipotezę na temat relacji pomiędzy cynizmem a pierwotnym stoicyzmem sformułował w jednej ze swoich mów cesarz Julian Apostata. Stoicy, jego zdaniem, zauważyli, że Grekom trudno było zaakceptować otwartość i prostotę cynicką, dlatego postanowili ją przysłonić maksymami dotyczącymi prowadzenia domu, interesów, a nawet sposobu uprawiania seksu z małżonką (Julian Apostata, *Mowa VI*, 185 c-d [za:] *Works of The Emperor Julian*, London/New York, MCMXIII, przekł. ang. Wilmer Cave Wright, Vol. II, s. 17).

kiem i szokujące dla ogółu, czyli w sensie przyjętym w tym artykule, *paradoksalne* nauki głoszone przez twórców stoicyzmu mają zatem swoje korzenie w przewartościowaniach cynickich, wyrażanych w tezach podobnych do tej: „Niechbym raczej zmysły postradał, niż miał odczuwać rozkosz”²³. Formułując tego rodzaju twierdzenia, cynicy realizowali nakaz wyroczeni delfickiej, która poleciła Diogenesowi sfałszować obiegową monetę²⁴, co miało oznaczać podważanie przyjętych w społecznościach ludzkich zasad współżycia²⁵.

Inspirację cynicką z łatwością wyczuć można w tezach, jakie zachowały się z pisanej „pod psim ogonem” *Politei Zenona*: ogólna edukacja jest bezużyteczna; ludzie źli (tj. niemądrzy) są wrogami swoich współziomków; kobiety powinny być wspólne; w miastach nie powinny być budowane ani świątynie, ani sądy, ani gimnazjony; nie trzeba bić monety dla celów wymiany i podróży; kobiety i mężczyźni powinni nosić takie same ubrania, a żadna część ciała nie powinna być zasłonięta²⁶.

Stoicyzm przejął zatem od cynizmu nakaz „fałszowania monety”. O ile jednak filozofowie spod znaku psa wcielali ją w życie poprzez przyjęcie nowego, dla wielu szokującego sposobu życia i współżycia, o tyle Zenon i jego następcy dokonali racjonalizacji tego przedsięwzięcia, a jej wynik przedstawili w formie paradoksów, będących tezami wysnutymi na podstawie abstrakcyjnych twierdzeń dotyczących natury możliwości, konieczności, faktów, wolności czy wyobrażeń. Jako przykład może służyć tutaj stawiana przez stoików teza, zgodnie z którą człowiek może osiągnąć stan, w którym nic na świecie nie będzie mogło się sprzeciwić jego woli. Stoicy dowodzili jej, posługując się jako przesłanką twierdzeniem, zgodnie z którym każdy dysponuje pełną wolnością kierowania wyobrazeniami (wolnością przyjmowania i odrzucania wyobrażeń); wszelki zaś przymus powstaje jako wynik przyjęcia tych, a nie innych wyobrażeń. A zatem człowiek, który posiada wolność przyjmowania i odrzucania wyobrażeń, nie może podlegać żadnemu przymusowi²⁷. Mamy tutaj do czynienia z argumentacją, której punktem dojścia – wnioskiem jest twierdzenie

²³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 1, 3, s. 312.

²⁴ Na temat znaczenia czasownika *parachratterin* zob. J. G. Milne, I. Bywater, *PARAHARATHIS*, „The Classical Review”, 1940 (54), s. 10–11.

²⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 2, 20–21, s. 321–322.

²⁶ M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, The University of Chicago Press, 1999, s. 3–4.

²⁷ Zob. Tamże, s. 60.

mające charakter paradoksalny. Taki właśnie jest porządek rozumowania. Jednak, jak to postaram się wykazać, porządek perswazyjny jest odmienny. Paradoks należy potraktować w tym przypadku jako punkt wyjścia procesu perswazyjnego. Jego wyeksponowanie (ekspozycja paradoksu) stanowi pierwszy krok w procesie perswazyjnym, w którego dalszej części uzyskuje on swoje uzasadnienie (uzasadnienie paradoksu).

Aby relację pomiędzy oboma stadiami zabiegu perswazyjnego odpowiednio naświetlić, trzeba dokonać retorycznej rekontekstualizacji zabiegu argumentacyjnego²⁸. Filozof nie będzie nam się odtąd jawił ani jako samotny myśliciel, ani jako uczestnik „nieskończonego dialogu” badaczy. Będzie on mówcą, który przemawia do publiczności. W przypadku omawianego zabiegu perswazyjnego publiczność, jaką ma przed sobą filozof, spełniająca w myśl tej samej interpretacji rolę mówcy, najpierw skonfrontowana zostaje z paradoksem, a dopiero potem paradoks zyskuje uzasadnienie. Mówca-filozof ustanawia w ten sposób między sobą a publicznością dwojaką relację. Pierwszą z nich ustanawia przez ekspozycję paradoksu. Jest to relacja podobna do tej, jaka łączy fachowca z jego klientem. Fachowiec przedstawia klientowi poprawny sposób uporania się z problemem, nie starając się wprowadzić rozmówcy w szczegółowe uzasadnienia (szczegóły techniczne), ustanawiając w ten sposób barierę, oddzielającą siebie jako fachowca od niepojmujących istoty problemu klientów-dyletantów. Fachowiec-filozof przedstawia klientom gotowy produkt w postaci paradoksu, uzasadnienie zachowując dla siebie. W tym punkcie perswazja przybiera formę, którą trudno uzgodnić z klasycznym rozumieniem sztuki retorycznej, obejmującej cele zabiegów retora zawsze w kontekście określonej wspólnoty, do której należą zarówno przemawiający, jak i jego audytorium²⁹. Z drugiej strony jednak filozof-fachowiec, uzasadniając paradoks, zaprasza słuchaczy do wejścia za kulisy argumentacji, co sprawia, że relacja fachowiec filozof – klient zostaje zastąpiona relacją mistrz filozof – uczeń. W ten sposób więc pomiędzy mówiącym a słuchającymi zostaje odbudowana, choć na drodze, jeśli można tak powiedzieć, okrężnej.

Taka retoryczna interpretacja paradoksów stoickich jako zabiegów perswazyjnych otwiera pole do dalszych zabiegów hermeneutycznych.

²⁸ Zob. Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przekł. M. Chomicz, PWN, Warszawa 2004, s. 22–23.

²⁹ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 11.

Szczególnie przydatny może się tutaj okazać sposób interpretowania zabiegów retora opracowany przez Kennetha Burke'a, który w miejsce pojęcia perswazji, rozumianej jako podstawowy cel sztuki retorycznej³⁰, wprowadza pojęcie identyfikacji³¹. Autor *Rhetoric of Motives* czyni z tego pojęcia podstawowe narzędzie do interpretacji zabiegu retorycznego. Tym, czego szuka mówca zwracający się do publiczności, jest osiągnięcie stanu konsubstancjalności ze słuchającymi. Na drodze do tego celu wykorzystuje on wszelkie środki znane klasycznej sztuce wymowy, poczynając od wspomnianych wcześniej toposów, a kończąc na technicznych środkach wzbudzania reakcji emocjonalnych, takich jak np. klimaksy i antyklmaksy³². Paradoks stoicki oglądany z tego punktu widzenia stanowi osobliwość. Identyfikacja z publicznością, jakiej domaga się zamiar retoryczny, zostaje tutaj osiągnięta, jak to już zostało powiedziane, w sposób okrężny. Paradoks wygłoszony przez mówcę wywołuje efekt zerwania identyfikacji, a dopiero przeprowadzone następnie uzasadnienie odbudowuje relację konsubstancjalności pomiędzy mówiącym i słuchającymi³³. Odzyskana w ten sposób identyfikacja ma jednak specyficzny zakulisowy charakter³⁴. Słuchacz może się zidentyfikować z mówcą, ale identyfikacja ta odbywa się na płaszczyźnie wiedzy fachowej: relacja fachowiec-klient zmienia się w relację mistrz-uczeń. Jednocześnie słuchacz, identyfikując się z mówcą na płaszczyźnie wiedzy fachowej, zrywa identyfikację z tymi, którzy nie chcą, lub nie są w stanie, skorzystać z zawołowanego zaproszenia do wejścia za kulisy, które formułuje filozof-fachowiec.

Pod tym względem paradoks stoicki najwięcej ma do zawdzięczenia tradycjom wywodzącym się z pierwszej sofistyki. Również Gorgiasz i Protagoras, głosząc tezy takie jak zasada *homo mensura* albo twierdzenie, że „Nic nie istnieje”, posługiwali się, na płaszczyźnie retorycznej, zabiegiem identyfikacji zakulisowej.

³⁰ Tamże, s. 9–10.

³¹ K. Burke, *Rhetoric of Motives*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1969, s. 46.

³² Zob. K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, przeł. Krzysztof Biskupski, „Pamiętnik Literacki”, LXVIII, 1977, z. 2, s. 228. Pod tym tytułem został opublikowany polski przekład fragmentów II części *Rhetoric of Motives*.

³³ Na temat relacji pomiędzy pojęciem *konsubstancjalności* a pojęciem *identyfikacji* zob. K. Burke, *Rhetoric of Motives*, s. 20–23.

³⁴ Posługuję się tutaj pojęciem *kulis* wypracowanym przez E. Goffmana. Zob. Tenże, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak, Warszawa 2000, s. 155–156.

Dla zilustrowania tego twierdzenia posłużę się przykładem zaczerpniętym z pierwszej księgi Platońskiego *Państwa*, gdzie jedną z głównych postaci jest sofista Trazymach, a przedmiotem rozważań jest definicja sprawiedliwości. Uczestnicy dyskusji: Kefalos i Polemarch przedstawiają swoje definicje sprawiedliwości, które odzwierciedlać mają poglądy: jedna starszego, druga młodszego pokolenia Ateńczyków³⁵. Kefalos twierdzi, że „[Sprawiedliwość to tyle, co] mówić prawdę i oddawać, co się wzięło”³⁶, podczas gdy Polemarch, reinterpretując myśl ojcowską, stwierdza, że sprawiedliwość „[...] to będzie ta sztuka, która przyjacielom i wrogom oddaje pożytki i szkody”³⁷. W momencie, w którym rozmawiający dokonują rozbioru definicji Polemarchowej, do dyskusji przyłącza się, choć może należałoby raczej użyć zwrotu „wtrąca się”, Trazymach³⁸. Żąda od Sokratesa, żeby ten zaprzestał ukrywania się za maską ironisty i sam udzielił odpowiedzi na pytanie o definicję sprawiedliwości³⁹. Skoro jednak Sokrates nie chce jej podać, Trazymach przedstawia własną:

[...] to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego⁴⁰.

Definicja ta ma charakter paradoksalny w tym sensie słowa, którym posługuję się w tym artykule. Na tle definicji sformułowanych przez Polemarcha i Kefalosa, które mogły wydawać się dyskusyjne, ale które wydawały się z pewnością godne namysłu, definicja Trazymachowa robi wrażenie szokujące⁴¹. Jest sprzeczna z wszelkimi intuicjami moralnymi, do jakich sofista mógłby się odwołać. Ten fragment mowy Trazymacha można określić właśnie jako ekspozycję paradoksu. Po niej następuje uzasadnienie przybierające formę opisu rzeczywistości społecznej:

³⁵ Zob. E. Voegelin, *Order and History*, University of Missouri Press, t. III, s. 100.

³⁶ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 2010, 331d, s. 24.

³⁷ Tamże, 332d, s. 26.

³⁸ G. R. F. Ferrari, *Socrates in the Republic* [w:] *Plato's Republic. A Critical Guide*, red. Mark L., MacPheran, Cambridge University Press, 2010, s. 23. Także S. Rosen, *Plato's Republic. A Study*, Yale University Press, New Heaven–London 2005, s. 38–39.

³⁹ Platon, *Państwo*, 336c-d, s. 34.

⁴⁰ Tamże, 338c, s. 37.

⁴¹ Por. P. J. Hansen, *Plato's Immoralist and their Attachment to Justice*, Chicago 2010, s. 30, przyp. 12.

– No, więc ty nie wiesz – powiada – że z państw jedne mają dyktatury, w innych panuje demokracja, a w innych arystokracja?

– Jakżeby nie?

– Nieprawdaż, a kto ma moc w każdym państwie: rząd?

– No, tak.

– No, więc każdy rząd ustanawia prawa dla własnego interesu. Demokracja ustanawia prawa demokratyczne, dyktatura – dyktatorskie, a inne rządy tak samo. A jak je ustanowią, wtedy ogłaszają rządzonym, że to jest sprawiedliwe dla rządzonych, co jest w interesie rządzących, a kto się z tych przepisów wyłamuje, tego karzą za to, że niby prawo łamie i jest niesprawiedliwy. Więc to jest, pocziwa duszo, to, co mam na myśli; że w każdym państwie sprawiedliwość polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu. Rząd przeciwieź ma siłę. Więc kto dobrze rachuje, temu wychodzi, że sprawiedliwość wszędzie polega na jednym i tym samym: na interesie mocniejszego⁴².

I dalej, jeszcze bardziej wyraziście:

Bo tobie się zdaje, że pasterze owiec i krów mają na oku dobro owiec i krów i tuczą je, i chodzą koło nich, mając na oku coś innego niż dobro swoich panów i własne, i tak samo ci, co rządzą w państwach, którzy naprawdę rządzą, myślisz, że jakoś inaczej się odnoszą do rządzonych niż jak do owiec i o czymś innym myślą nocą i dniem, jak nie o tym, skąd by wyciągnąć jak największą korzyść dla siebie. I taki daleki jesteś od tego, co sprawiedliwe, i od sprawiedliwości, i od tego, co niesprawiedliwe, i od niesprawiedliwości; ty nie wiesz, że sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jest w istocie swojej dobro cudze: dla mocniejszego i rządzącego – interes, a dla rządzonego i poddanego – szkoda. Niesprawiedliwość: wprost przeciwie. Ona panuje nad naiwnymi naprawdę „pocziwcami” i nad sprawiedliwymi. Rządzeni robią to, co leży w interesie rządzącego, bo on jest mocniejszy; słuchając go, przyczyniają się do jego szczęścia, a do własnego ani odrobiny. Trzeba przecieź zobaczyć, arcynaiwny Sokratesie, że człowiek sprawiedliwy wszędzie ma mniej niż niesprawiedliwy. Najpierw w interesach, w spółkach. Gdziekolwiek się taki jeden z drugim zwiąże, to przy rozwiązaniu spółki nigdy nie znajdziesz, żeby sprawiedliwy miał z niej więcej niż niesprawiedliwy.

A następnie w stosunku do państwa, kiedy chodzi o podatki, to z jednakich dochodów sprawiedliwy wpłaca więcej, niesprawiedliwy mniej. A jak można coś dostać, to ten nie dostaje nic, a tamten zyskuje grubo. A znowu jak jakiś publiczny urząd spełnia jeden i drugi, to dla sprawiedliwego jest kara – jeżeli już nie inna, to ta, że jego własne gospodarstwo schodzi przy tym na psy, bo on nie ma czasu dbać o nie, a z publicznego grosza takiemu nic nie przyjdzie, bo on jest sprawiedliwy, a oprócz tego jeszcze zaczyna ją go nienawidzić krewni i znajomi, kiedy im nie chce oddawać żadnych przysług wbrew sprawiedliwości. A u niesprawiedliwego wprost przeciwie. Ja mówię o tym, o którym przed chwilą mówiłem, o takim, co grubo potrafi pamiętać o sobie. Ty na takiego patrz, jeżeli chcesz ocenić, o ile lepiej człowiek wychodzi w swoich prywatnych sprawach na niesprawiedliwości niż na sprawiedliwości⁴³.

⁴² Platon, *Państwo*, 338d-339a, s. 37–38.

⁴³ Tamże, 343a-344a, s. 45–46.

Powyższy fragment można scharakteryzować jako trzeźwy, obiektywny lub nawet hiperobiektywny opis rzeczywistości społecznej⁴⁴. Stanowi on wsparcie dla wyeksponowanej na wstępie paradoksalnej definicji sprawiedliwości. Formułując ten opis, Trazymach dokonuje autoprezentacji, przedstawiając siebie samego jako osobę, która potrafi trzeźwo spojrzeć na rzeczywistość i nie ulega złudzeniom ani pokusom myślenia życzeniowego. W istocie Trazymach ukazuje samego siebie jako profesjonalistę, przedkładającego fachową opinię na forum złożonym z dyletantów, którzy sami siebie oszukują i udają głupców jedni przed drugimi⁴⁵. Ten *profesjonalny* charakter formułowanej przez niego opinii podkreślony zostaje dodatkowo przez żądanie zapłaty, którą miałby uiścić Sokrates w zamian za opinię/ekspertyzę Trazymacha⁴⁶. W ten sposób sofista ustanawia dystans pomiędzy sobą jako ekspertem a publicznością jako grupą dyletantów⁴⁷.

Podobny rys odnajdujemy również w innych portretach sofistów pióra Platona. Samo słowo „σοφιστής” miało pierwotnie oznaczać kogoś, kto jest mądry w określonej dziedzinie – eksperta⁴⁸. Z takim obrazem sofisty rozprawia się Platon w *Gorgiaszu*, zaliczając sofistykę i retorykę, na równi z kosmetyką, nie do sztuk, ale do umiejętności schlebiania⁴⁹. Sama jednak dyskusja, jaką podejmuje założyciel Akademii z obrazem sofisty jako fachowca, świadczy o tym, jak rozpowszechniony był to stereotyp. Autoprezentacja mówcy jako fachowca znajdowała oparcie w powszechnym wśród Greków epoki klasycznej podziwie dla owych δημιουργοί – ekspertów i mistrzów w sztuce⁵⁰. Podziw ten znalazł swój wyraz między innymi w słowach Diogenesa z Synopy, który miał mawiać, że:

[...] gdy widzi w życiu sterników, lekarzy, filozofów, nazywa człowieka istotą najmądrszą wśród istot żyjących, kiedy natomiast widzi tłumaczy snów, wróżbiarzy i im

⁴⁴ R. Barney, *Socrates' Refutation of Thrasymachus* [w:] *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, red. Gerasimos Santas, Blackwell Publishing, 2006, s. 46.

⁴⁵ Platon, *Państwo*, 336c, s. 34.

⁴⁶ Tamże, 337d, s. 36.

⁴⁷ Na użytek, jaki sofisci robili z paradoksu, zwraca uwagę Arystoteles (zob. Arystoteles, *O dowodach sofistycznych* [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, t. I, PWN, Warszawa 1990, 173a, s. 493–494.

⁴⁸ Zob. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, London–New York–Melbourne 1971, s. 27.

⁴⁹ Platon, *Gorgiasz* [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. Władysław Witwicki, t. I, Kęty 1999, 463a-b, s. 363.

⁵⁰ Tamże, 319b-d s. 275.

podobnych albo też ludzi chępiących się czy to sławą, czy to pieniędzmi, wtedy nic nie wydaje mu się głupsze od człowieka⁵¹.

Również Sokrates, wykładając swoje nauki moralne, posługiwał się metaforą fachowości, przywołując przykłady wiedzy fachowej, która miała stanowić model dla proponowanego przez syna Sofroniska sposobu rozumienia mądrości⁵². Filozofia jest kolejną ze sztuk, zaś uprawianie sztuk jest tym, co prawdziwy człowiek robić powinien. Gdy Epiktet w swoich *Diatrybach* będzie odnosił się do zarzutu paradoksalności nauk głoszonych przez stoików, posłuży się właśnie porównaniem filozofii do sztuki czy fachu:

– Cuda dziwy (παράδοξα) głoszą filozofowie. – A w innych naukach (ἄλλαις τέχναις) to niby cuda dziwy nie mają miejsca? He? A jakież dziw większym jest nad to, że się komuś przekłuwa oko, by wzrok odzyskał? Gdyby ktoś o tym powiedział człowiekowi nieobeznanemu ze sztuką lekarską, czyżby się nie naśmiał z tej jego mowy? Co zatem jest w tym nadzwyczajnego, że również w filozofii zawierają się liczne prawdy, które dziwami wydają się nieświadomym?⁵³

Twierdzenia filozofii stoickiej wydają się zatem paradoksalne jedynie tym, którzy nie są obeznani (ἀπειροίς) z prawidłami sztuki filozoficznej. Twierdzenia z pozoru niewiarygodne mają swoje uzasadnianie, które często przybiera formę techniczną i abstrakcyjną i może zostać właściwie pojęte tylko przez fachowca-filozofa. Na innym jeszcze miejscu stara się Epiktet wykazać, że teza z pozoru paradoksalna, zgodnie z którą mędrzec nie poniesie żadnej szkody, nawet gdyby był torturowany i musiał znosić wszelkie cierpienia, znajduje uzasadnienie w pewnej abstrakcyjnej zasadzie, której prawdziwość jest jasna dla każdego, kto obznajomiony jest z zasadami filozofii:

Jakąż właściwie głosimy niedorzeczność (τί παραδοξολογοῦμεν), gdy powiadamy, że złem dla wszelkiego stworzenia jest to, co jest przeciwne jego naturze? Jestże w tym jakaś niedorzeczność? A bo to ty nie utrzymujesz tego samego w odniesieniu do wszelkich innych stworzeń? Z jakiegoż zatem powodu tylko dla jednego człowieka miałbyś tu czynić wyjątek? Jeśli bowiem twierdzimy, że człowiek ma łagodną, pełną miłości dla innych i wierną naturę, to jakąż niedorzeczność (παράδοξον) zawiera to nasze twierdzenie? – Nie zawiera żadnej⁵⁴.

⁵¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 24, s. 323–324.

⁵² Zob. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* [w:] tenże, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, II, 37, s. 37.

⁵³ Epiktet, *Diatryby. Encheridion*, s. 82–83.

⁵⁴ Tamże, s. 357.

Paradoks jest zatem kamieniem obrazu dla tych, którzy nie są obznajomieni z teoretycznym zapleczem filozofii – dla tych, którzy nie zostali wpuszczeni *za kulisy* działalności filozoficznej. Paradoks tworzy dystans pomiędzy mówiącym i słuchającymi, a jednocześnie stanowi zaproszenie do identyfikacji zakulisowej. Aby ustanowić ten nowy stosunek, mowa filozoficzna powinna być odstręczająca dla niewprawnego ucha. Filozof nie stara się wzbudzać aplauzu słuchaczy. Wyrażane głośno przez tych ostatnich wyrazy uznania dla tego, co mówi mówca, świadczą, zdaniem innego stoika Muzoniusza Rufusa, o tym, że „[...] zarówno ten, kto mówi, jak i ci, którzy słuchają, tracą czas”⁵⁵. Zanim zatem ustanowiona zostanie nowa relacja, podobna do tej, jaka łączy mistrza w fachu z jego uczniem, pomiędzy filozoficznym mówcą a jego słuchaczami musi zostać wytworzony dystans, zrywający wszelkie istniejące uprzednio pomiędzy stronami identyfikacje.

W ten sposób trafiamy na trzecie, po cynikach i sofistach, źródło paradoksów stoickich. Źródłem tym jest filozofia Heraklita, której wpływ na myśl stoicką, a w szczególności na fizykę i teorię *logosu*, jest powszechnie znany. Wpływ ten wykracza jednak poza granice ustaleń teoretycznych i rozciąga się na formy, jakie przybierała perswazja stoicka. Heraklit znany był już w starożytności jako filozof ciemny (*σκοτεινός*), zaś miano to miało mu przypaść w udziale ze względu na niezrozumiałość jego pism o przyrodzie⁵⁶. Diogenes Laertios powtarza pogląd, zgodnie z którym niezrozumiałość stylu pisarskiego Heraklita była zamierzona jako środek uniemożliwiający zapoznanie się z treścią pism przez profanów⁵⁷. Jego mowa filozoficzna miała być mową zagadek. Choć Teofrast, zgodnie ze świadectwem Laertiosa, miał głosić hipotezę sprowadzającą niezrozumiałość Heraklitowego stylu do skłonności autora do melancholii⁵⁸, w tradycji filozoficznej utrwalił się obraz myśliciela mrocznego, posługującego się zagadkami (*αἰνικτῆς*) na sposób wyroczeni delfickiej.

Ta skłonność filozofa z Efezu do posługiwania się zagadkami odślawia, jak sądzi Giorgio Colli, pewną istotną właściwość myśli greckiej z epoki przedklasycznej, tę mianowicie, że była ona skierowana

⁵⁵ Muzoniusz Rufus, Fragment XLIX (*C. Musonii Rufi reliquiae*, red. O. Henze, Lipsk 1905).

⁵⁶ Cyceon, *O najwyższym dobru i złu* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, II, 15, s. 216.

⁵⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 1, 5–6, s. 518.

⁵⁸ Tamże, IX, 1, 6, s. 519.

nie do szerokiego kręgu odbiorców, ale do wąskiego grona wtajemniczonych⁵⁹. Znalezienie odpowiedzi na zagadkę było tym, co czyniło zagadniętego godnym miana mędrca⁶⁰, stanowiąc zaczątek budowania wspólnoty tych, którzy znają się na rzeczy. Przytoczona w tym kontekście przez autora *Narodzin filozofii* Arystotelesowa definicja zagadki, jako „łączenia niemożliwości w mówieniu o tym, co rzeczywiście istnieje”⁶¹, dobrze zgadza się z sensem, jaki przypisuję stoickiemu paradoksowi. Niemożliwość, o której mówi Arystoteles, ma przecież charakter pozorny, tak jak w słynnym przykładzie zagadki, jaką zadali rybacy Homerowi przybyłemu na wyspę Ios, a o której wspomina Heraklit (fr. 56). Homer ostrzeżony przez wyrocznię delficką, aby wystrzegął się zagadki zadanej przez dzieci⁶², po powrocie na rodzinne Ios miał spotkać młodych rybaków, którzy wracając z nieudanego połowu, łapali wszy, a zapytani przez poetę o to, czy mieli udany połów, odpowiedzieli: „Cośmy złowili, tośmy wyrzucili, a czegośmy nie złowili, to wieziemy ze sobą”, mając na myśli wszy, których iskaniem byli zajęci⁶³. Zagadka ta, podobnie jak paradoksy stoików, pod pozorami absurdu skrywa proste prawdy, oczywiste dla tego, kto wie, o co chodzi. Zagadki tego rodzaju stanowiły podstawę współzawodnictwa pomiędzy mędrcami⁶⁴. Wiedzieć, znaczyło w epoce archaicznej, nie dać się zwieść pozorom i dotrzeć do sedna sprawy, tzn. rozwiązać zagadkę⁶⁵. Formę zagadki miały przepowiednie wyroczni delfickiej, od których to, jak sugeruje autor *Narodzin filozofii*, wywodzić się miała tradycja pojedynku na zagadki. Zagadka pytyjska może być rozumiana jako zaproszenie do wejścia za kulisy wydarzeń, albo przynajmniej stanowi sugestię, że takie kulisy istnieją. Można powiedzieć, że zagadka pytyjska, podobnie jak paradoks stoicki, jednocześnie zasłania owe kulisy i stanowi zaproszenie do wejścia za nie. Taką też enigmatyczną i paradoksalną formę ma wiele aforyzmów Heraklitejskich, jak np. te:

⁵⁹ G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991, s. 90.

⁶⁰ Tamże, s. 72.

⁶¹ Arystoteles, *Poetyka* [w:] tenże, *Retoryka. Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski, PWN, Warszawa 1988, s. 354.

⁶² Pazuaniasz, *Wędrowka po Helladzie*, X, 24.2.

⁶³ Zob. D. B. Levine, *Poetic Justice: Homer's Death in the Ancient Biographical Tradition*, „The Classical Journal”, Vol. 98, nr 2, s. 141–142.

⁶⁴ R. P. Martin, *The Seven Sages as Performers of Wisdom* [w:] *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Oxford University Press, New York–Oxford 1998, s. 119–120.

⁶⁵ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 52–55.

Jeśli niespodziewane nie jest spodziewane, nie będzie znalezione, nieznajdywalne będąc i bezdrożne (B 18).

Człowiek w nocy dotyka światła. / Żyjący dotyka umarłego. / Przebudzony dotyka śpiącego (B 26.2).

I jeden z naj słynniejszych:

W te same rzeki wchodzimy i nie wchodzimy, jesteśmy i nie jesteśmy (B 49a)⁶⁶.

Fragmety powyższe wykazują wyraźne podobieństwo do zagadki Homerowej. One również ustanawiają podwójną relację pomiędzy mówiącym a słuchającym. Z jednej strony odstręczają słuchającego swoją niezrozumiałością i paradoksalnością, a z drugiej sugerują, że może on zostać dopuszczony do ukrytej w zagadce prawdy czy tajemnicy. Efekt ten uzyskuje Heraklit przede wszystkim dzięki tej cesze swojego stylu, którą Charles H. Kahn określił mianem gęstości, a która polega na znaczącej wieloznaczności (*meaningfull ambiguity*) wypowiedzi i związanej z tym podatności na wielorakie interpretacje⁶⁷, i choć zabieg tego rodzaju musiałby wzbudzić niechęć stoickiego mówcy, który ponad wszystko miał stawiać jasność i prostotę wyводу, to jednak zamiar perswazyjny jest w obu przypadkach taki sam: zawiązać podwójną relację ze słuchaczami. Z jednej strony ustanowić dystans wobec tych, którzy się na rzeczy nie znają, z drugiej zaprosić do wejścia w bliższą relację tych, którzy gotowi są do podążania za mistrzem.

PODSUMOWANIE

Analiza paradoksów stoickich z perspektywy retoryki doprowadziła nas do następujących konkluzji. Genealogii tej formy retorycznej należy się doszukiwać przede wszystkim w związku łączącym pierwotną naukę stoicką z cynizmem filozoficznym. W drugiej kolejności należy wskazać na pewne elementy kultury pierwszej sofistyki jako na leżące u podłoża zarówno cynickiego, jak i stoickiego sposobu argumentowania. Trzecim źródłem, z którego wypływają paradoksy stoickie, byłaby twórczość, a przede wszystkim styl pisarski Heraklita. Ostatecznie

⁶⁶ Powyższe fragmenty przytaczam za tłumaczeniem Kazimierza Mrówka (K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty kosmologiczne, ontologiczne i epistemologiczne. Wersja literacka*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis”. Folia 30. Studia Philosophica, II (2005), s. 106).

⁶⁷ Ch. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, 1979, s. 89–91.

źródeł owych paradoksów można się doszukiwać, idąc tropem wskazanym przez Giorgio Collego, we wspólnej dla całej myśli greckiej idei zagadki, jako bramie prowadzącej do mądrości. Analizy powyższe pozwoliły też na identyfikację podstawowych składników strategii perswazyjnej, której centralnymi elementami były paradoksy stoickie. Stosując tę strategię, mówiący chce przede wszystkim ustanowić podwójną relację pomiędzy sobą a publicznością: relację fachowiec-klient i mistrz-uczeń. Dokonuje tego poprzez wyeksponowanie twierdzenia, które ma charakter paradoksalny, tzn. nieprawdopodobny i niezgodny z doświadczeniem, które to twierdzenie daje się również zrozumieć jako zagadka. Ekspozycja paradoksu ma, z jednej strony, stworzyć dystans pomiędzy mówiącym a słuchającymi poprzez zawiązanie relacji fachowiec-klient, a z drugiej strony zasugerować możliwość zawiązania relacji mistrz-uczeń, co ma doprowadzić do konsubstancjacji retorycznej, w znaczeniu, jakie temu wyrażeniu nadaje Kenneth Burke. Owa konsubstancjalność byłaby osiągnięta niejako na drodze okrężnej, bez odwoływania się do tego, co łączy audytorium i mówiącego.

GENEALOGY AND THE ROLE OF PERSUASION IN THE PARADOXES OF STOICISM

Summary

In his *Paradoxa Stoicorum* Cicero defends the theses of the Stoic philosophers called „paradoxes”. The most important among them are claims about the self-sufficiency of virtue, the absolute freedom of the wise man, and the claim that all who are not wise are madmen. The usage of these paradoxes by the Stoics enables us to present a genealogy of this form of persuasion and trace its roots to the ancient cynics, sophists, and Heraclitus. Rhetorical analysis of philosophical speech allows us to describe the basic structure of the persuasive scheme. This analysis shows that exposition of the paradox leads to the establishment of a double relation between the philosopher and his audience. The first is between the professional or expert and the dilettante or client; second is between the master and his apprentice. This relation makes possible, in an indirect manner, a rhetorical consubstantiation (in Kenneth Bourke’s sense) of the speaker and his audience.

Marcin Pietrzak

MAGDALENA PŁOTKA

(Warszawa)

**TEORIA DZIAŁANIA W UJĘCIU
PAWŁA Z WORCZYNA
NA TLE TRADYCJI ARYSTOTELESOWSKIEJ¹**

Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji działania w ujęciu Pawła z Worczyna, profesora pracującego w Akademii Krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku. Pierwsza część artykułu poświęcona jest analizie trzech pojęć, które Paweł wykorzystuje do opisu „działania”: najogólniejszemu *operatio* oraz bardziej szczegółowym *praxis* i *practica*. Powiązanie *praxis* z wolą, a *practica* z naturą pozwala na wyjaśnienie relacji między intelektem praktycznym i teoretycznym oraz stwierdzenie prymatu pierwszego nad drugim. Tematykę tę podejmuję w drugiej części artykułu. Ostatnia, trzecia część dotyczy definicji woli, której funkcja polega zarówno na kierowaniu działań ku pożądanemu dobru, jak i na „wprawianiu w ruch” całości działań ludzkich. Szerokie ujęcie woli w myśli Pawła z Worczyna obejmuje z jednej strony tomistyczne ujęcie woli jako władzy skierowanej w sposób naturalny ku dobru, a z drugiej burydanowskie rozumienie woli jako władzy obdarzonej impetem. Dzięki utożsamieniu woli z przyczyną działania zyskuje ona w koncepcji Pawła dwojaką funkcję: wola odpowiada nie tylko za podjęcie działań będących wynikiem reakcji na poznane przez intelekt dobro, lecz również za inicjowanie działań oraz wprawianie ich w ruch. O ile działania w pierwszym ujęciu Paweł ujmuje teleologicznie, o tyle w drugim przypadku zwraca uwagę przede wszystkim na źródło działań – duszę rozumianą jako *potentia activa*.

¹ Projekt został sfinansowany z środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518.

Paweł z Worczyna był autorem komentarzy do dzieł Stagiryty, lecz sformułowana przez niego teoria działania w sposób znaczący odbiega od arystotelesowskiego modelu. Powodem tego były wpływy filozofii Geralda Odonisa oraz Jana Burydana. Co więcej, wpływy te były na tyle istotne, że zrozumienie stanowiska Pawła jest właściwie niemożliwe bez uwzględnienia elementów ich koncepcji z zakresu filozofii działania.

1. DWOJAKI CHARAKTER DZIAŁANIA: *PRAXIS I PRACTICA*

Paweł z Worczyna stosuje termin *operatio* na określenie działań ujętych najogólniej. *Operatio* odnosi się zatem do każdej pojedynczej czynności, niezależnie od jej charakteru. Do działań – *operationes* zaliczyć można postrzeganie zmysłowe, akty woli, kontemplację itd. Terminy *praxis* i *practica* z kolei są bardziej szczegółowe, albowiem uściślają i przyporządkowują konkretne czynności (*operationes*) do dwóch źródeł: wolności i natury.

Paweł definiuje *praxis* jako sferę obejmującą jedynie te działania, które są podejmowane w wyniku wyboru dokonanego przez człowieka². Ta pochodząca od Eustracjusza z Nicei (bizantyjskiego biskupa z XII wieku, autora komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*³) definicja *praxis* przybiera bardziej złożoną postać w komentarzu Geralda Odonisa, na którym Paweł w znacznej mierze się opierał, opracowując swoją teorię działania. Gerald pisze:

Należy zatem stwierdzić, że *praxis* jest tym, co jest ze względu na działanie człowieka, działanie człowieka jest [z kolei] tym, co jest we władzy człowieka, a co go definiuje. Wszelkie bowiem takie działanie jest *praxis*, i wszelkie *praxis* jest takim działaniem. Wszelkie zatem takie działanie [...] jest uniwersalnie nakazane przez wolę⁴.

² „Et praxis, ut dicitur Eustratius, est tales operationes, quae sunt secundum electionem hominis”. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomacheae Aristotelis*, rksp BJ, 720, k. 146v.

³ K. Ierodiakonou, *Eustratius of Nicaea* [w:] *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 337–338.

⁴ „Sed in oppositum est auctoritas Eustratii [...] in principio, qui sic describit praxem. Dicendum ergo cum eo quod praxis est secundum electionem hominis operatio, operatio humana que est in hominis potestate cui definiatur homo. Omnis enim talis operatio est praxis et omnis praxis est talis operatio. Talis autem est omnis operatio voluntatis [...] universaliter imperata”. *Sententia et expositio cum quaestionibus Geraldi Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem*, Venetiis 1500, lib. VI, q. IV.

Definicja Geralda wskazuje na związek *praxis* z wolą, ponieważ *praxis* jest tego rodzaju działaniem, którego przyczyna tkwi w wyborze człowieka.

W przeciwieństwie do *praxis*, *practica* obejmuje działania wypływające z natury. Działania te człowiek podejmuje zgodnie z naturą swoich władz. Różnicę zaś między nimi wyjaśnić można następująco: praktyka jest to każde działanie, które jest częścią przyczynowo-skutkowego szeregu porządku natury, *praxis* z kolei równoznaczne jest z działaniem, które za zasadę ma wybór i wypływa z woli⁵.

Podział działań ludzkich na naturalne i wolitywne (wypływające z woli) był niezwykle popularny w filozoficznej twórczości mistrzów krakowskich. Charakteryzując to środowisko, Jerzy B. Korolec twierdzi, że mistrzowie Akademii kładli duży nacisk na różnicę „[...] pomiędzy charakterystyczną dla świata ludzkiego skłonnością woli do wolności, a właściwą światu ożywionemu skłonnością natury do działania według z góry nakreślonych praw”⁶. Podział na działania wolitywne oraz „naturalne” funkcjonował już w koncepcjach Tomasza z Akwinu oraz Wilhelma Ockhama⁷. Wolność działań ludzkich Akwinata wyjaśniał poprzez rozróżnienie dwojakiego rodzaju inklinacji do działań: naturalnych oraz tych, które wypływają z wewnętrznego czynnika poruszającego; spośród obu inklinacji tylko drugi rodzaj (Tomasz nazywa je inklinacjami *per se*)⁸ jest charakterystyczny dla działań człowieka. Rozróżnienie to pozwala na dalszą charakterystykę poszczególnych działań.

⁵ „Est enim sciendum quod ipsa potest dupliciter se habere ad appetitum. Primo modo in ratione principium moventis dictantis et preordinantis. Alio modo in ratione obiecti operati et imperati. Primo modo est consideratio practica est non praxis. Sed secundo modo est vere praxis et non practica: quia ut dictus est supra operationem esse praxem non est nisi ipsam esse secundam electionem”. Tamże.

⁶ J. B. Korolec, *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. VII, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 92.

⁷ Zob. W. Ockham, *Quodlibetal Quaestiones, vol. 1 and 2 Quodlibets 1–7*, translated by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley, Yale University Press, New Haven & London 1991, s. 75–76.

⁸ „Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt”. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 1, co.

O tym, do którego źródła należy konkretne działanie, ostatecznie rozstrzyga obecność wyboru woli. Oznacza to, że podział działań na naturalne i wypływające z woli nie jest sztywny i z góry ustalony, działania nie tworzą dwóch rozłącznych zbiorów. Ta sama czynność, o ile jest wykonywana z powodu inklinacji natury i podlega prawom przyczynowo-skutkowym, jest praktyką: głód „powoduje” spożycie pokarmów, uczucie gniewu „powoduje” decyzję o powzięciu zemsty, poczucie senności „powoduje” zamiar udania się na spoczynek itd. Ale o ile źródłem czynności jest wola i o ile przyczyną jej wykonania jest „chcenie” (*velle*), o tyle czynność ta należy do *praxis*. Na przykład pomarańczę można zjeść z powodu pragnienia zaspokojenia głodu – takie działanie wpisuje się w dziedzinę czynności natury i pozbawione jest aspektu pragnienia woli: odczuwając głód, człowiek sięga po owoc, czynność ta nie zawiera momentu „chcenia”. Można jednak zjeść pomarańczę nie z powodu pragnienia zaspokojenia głodu, lecz z powodu pragnienia woli. Wówczas ta sama czynność należeć będzie do *praxis*, ponieważ jej zasadą jest wybór wypływający z woli. Podobnie akt jałmużny należeć będzie do sfery *praxis* jedynie wówczas, gdy wypływać będzie z wyboru woli; w sytuacji, gdy akt ten wykonywany będzie na przykład pod przymusem (poczucia winy lub odpracowania zadanej pokuty) – należy go sytuować w zakresie *practica*.

2. RELACJA INTELEKTU TEORETYCZNEGO I PRAKTYCZNEGO

Rozróżnienie *practica* i *praxis*, obecne w dziełach Geralda Odonisa i Pawła z Worcestera, rzuca nowe światło na pytanie o relację między spekulacją a działaniem, a więc także między intelektem teoretycznym i praktycznym. Gerald pisze:

Spekulację można rozważać dwojako. Na pierwszy sposób precyzyjnie w odniesieniu do intelektu oraz cnót intelektualnych i na ten sposób nie jest [ona] *praxis*, lecz działaniem naturalnym wprost. Na inny sposób, o ile posiada istnienie z rozkazu woli i na ten sposób [spekulacja jest] działaniem wolitywnym i ludzkim⁹.

⁹ „Speculativo potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est praescise ab intellectu et ab intellectuali virtute. Et hoc modo non est praxis, sed opus simpliciter naturale. Alio modo, ut habet esse ab imperio voluntatis et hoc modo est operatio voluntaria et humana”. *Sententia et expositio cum quaestionibus Geraldi Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem*, lib.VI, q. IV.

W momencie, gdy intelekt poznaje w sposób naturalny swój przedmiot (na przykład gdy władze zmysłowe aktualizują się w momencie kontaktu z przedmiotem zmysłowym), czynności intelektu nie należą do sfery *praxis*, ponieważ są one wykonywane zgodnie z naturą intelektu. Lecz jeśli czynność intelektu jest narzucona przez wolę, jak w przypadku gdy człowiek nakazuje sobie rozważać lub poznać jakiś przedmiot, to czynności poznawcze, mimo że wciąż są wykonywane przez intelekt, należą do *praxis*, zgodnie z jej definicją. Dlatego nawet czynności wykonywane przez władze intelektualne są *praxis*, pod warunkiem że są wykonywane z nakazu woli – „*operatio intellectus verissime potest esse praxis tamquam operatio a voluntate imperata*”¹⁰. Gerald Odonis wyjaśnia, że skoro „poznajemy coś, o ile chcemy to poznać”¹¹, to należy przyjąć, że kierowane przez wolę działanie intelektu należy do *praxis*. Piszcie: „[...] wszelka spekulacja nakazana [przez wolę] staje się *praxis*” – *talis speculatio imperata erit praxis*¹².

Odrębność intelektu teoretycznego od praktycznego zanika w momencie, gdy przyjmiemy się, że nawet naturalne działania intelektu mogą pod pewnymi warunkami stać się *praxis*. Sytuacja taka zachodzi w przypadku działania zmysłowych władz poznawczych, które do wykonywania swoich naturalnych działań wymagają dodatkowego elementu wprawiającego je w ruch¹³. Innymi słowy, zarówno Paweł, jak i Gerald nie mają żadnych wątpliwości co do tego, że wszelkie aktywności człowieka (nawet poznawcze) są działaniami: spekulacja (kontemplacja) jest zawsze działaniem (*operatio*), niekiedy wchodzi w zakres *practica*, a niekiedy – *praxis*. Rola intelektu praktycznego w Pawłowej teorii działania jest szczególna, ponieważ jest on zdolny zmienić działanie natury lub nadać mu kierunek.

Wyjaśnienie oddziaływania intelektu praktycznego na pozostałe władze człowieka można znaleźć w dziełach Jana Burydana, które stanowią, obok komentarza Geralda Odonisa, ważne źródło dla Pawła¹⁴.

¹⁰ Tamże.

¹¹ „Intelligimus nam, cum volumus, ut secundo «De anima», tum quia potest esse operatio moralis virtutis vel vitii”. Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Zob. M. Płotka, *Podstawy aktywistycznej filozofii człowieka w ujęciu Pawła z Worczyna*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 10 [45] (2012), s. 275–287.

¹⁴ J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 112, 157.

Burydan w swojej argumentacji zmierza do wykazania, że pierwszym poruszcycielem – nawet w przypadkach takiego działania, jakim jest poznawanie¹⁵ – jest intelekt praktyczny, który wprawia w ruch całość bytu. Burydan pisze:

[...] intelekt praktyczny jest pierwszym, który inicjuje działanie od początku, to jest od tego, co znajduje się w jego władzy, nie zaś od tego, co znajduje się w jego intencji¹⁶.

Intelekt praktyczny inicjuje zatem wszelką aktywność i działanie, także działalność poznawczą. Idea powiązania intelektu praktycznego ze źródłem ruchu obecna jest również u Geralda Odonisa:

Intelekt spekulatywny zmierza swoim działaniem do wszelkiego naturalnego celu i porusza się ku niemu. Lecz intelekt praktyczny, prócz rodzaju poznania, nie kieruje się do żadnego innego działania, ani nie porusza się ku [żadnemu innemu działaniu], jak powiedziano w tekście, dlatego żadne działanie, prócz rodzaju poznania, nie jest naturalnym celem jego rozważań¹⁷.

Pozostając pod wpływem koncepcji Burydana i Odonisa, Paweł z Worczyna stwierdza, że intelekt praktyczny „zarządza” intelektem spekulatywnym. W kwestii komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* poświęconej relacji między intelektami Paweł przytacza argument, w którym powtarza ugruntowaną w tradycji średniowiecznej tezę o „wyższości” przedmiotu intelektu teoretycznego nad przedmiotem praktycznego intelektu¹⁸. Paweł wyjaśnia, że sednem tego argumentu

¹⁵ „Hic ostendit que sit potentia motiva propinqua ad operationem et vult dicere quod illa est potentia appetitiva. Oportet enim primum esse iudicium sensus vel intellectus et tunc sequitur inclinatio per appetitum et per hanc inclinationem moventur membra et ipsum animal. Et ipse enim innuit distinctionem appetituum. Quidam enim est appetitus intellectualis qui vocatur voluntas”. F. Scott, H. Shapiro. *Jean Buridan's «De motibus animalium»*, „Isis”, vol. 58, nr 4, s. 545.

¹⁶ „Primum est quod intellectus practicus incipit operari a principio, id est, ab eo quod primo est in potestate sua et non ab eo quod est primo in intentione sua [...] Quia hoc iam est in potestate mea, ideo ab hoc incipiam. Aliud quod ipse declarat est quod propositiones practice debent esse per bonum et per possibile”. Tamże.

¹⁷ „Secundo quia mens speculativa intendit omnem naturale finem suae operationis et movet ad ipsum. Sed mens practica nullam operationem extra genus cognitionis intendit, nec ad ipsam movet ut habetur in textu, quare nulla operatio extra genus cognitionis est naturalis finis ipsius speculationis”. *Sententia et expositio cum quaestionibus Geraldi Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem*, lib. VI, q. III.

¹⁸ Zob. A. Celano, *Medieval Theories of Practical Reason* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/practical-reason-med/>>. (dostęp: 07.10.2014).

jest założenie o wyższości tego, co ogólne, konieczne i wieczne, nad tym, co jednostkowe, przypadkowe i przemijające. Ponadto powołuje się na opinię, że cnota roztropności (kluczowa cnota intelektu praktycznego) nie może rozporządzać cnotą mądrości (będącą sprawnością intelektu teoretycznego). Paweł nie wdaje się w polemikę z tymi argumentami, kwestionuje ich podstawowe założenie: jego zdaniem relacja między intelektem teoretycznym i praktycznym nie jest pochodną ich przedmiotów, z „wyższości” przedmiotu intelektu teoretycznego nad przedmiotem intelektu praktycznego nie wynika wyższość pierwszego intelektu nad drugim¹⁹.

Wzajemną relację dwóch rodzajów intelektu Paweł omawia zatem w oderwaniu od analizy ich przedmiotów. Dowodzi, że właściwą perspektywą, z której można trafnie ocenić relację między dwoma rodzajami intelektów, jest perspektywa ruchu, ponieważ o wyższości jednego intelektu nad drugim decyduje jego zdolność do bycia przyczyną ruchu. Innymi słowy, ten intelekt – teoretyczny bądź praktyczny – jest doskonalszy, stanowi *principium* działania, który ma zdolność wprawiania w ruch drugi rodzaj intelektu. Paweł wnioskuje w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej*, cytując niemal dosłownie fragment dzieła Geralda Odonisa, że intelekt praktyczny jest podstawą intelektu spekulatywnego, ponieważ zdolny jest wprawić go w ruch – *mens practica movet speculativo*²⁰.

Z kolei w komentarzu do *De anima* Paweł zwraca uwagę, że różnica między działaniem a poznawaniem sprowadza się do różnicy między pośredniością ruchu a jego bezpośredniością. Działanie charakteryzuje się bezpośredniością ruchu, ponieważ *principium* ruchu zdolne jest do samoaktualizacji – nie potrzebuje żadnego dodatkowego pośredniego czynnika aktualizującego działanie. Spekulacja polega zaś na refleksji²¹, dlatego Paweł twierdzi, że „do celu nauk moralnych dążymy bez-

¹⁹ Zob. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rksp BJ, 720, k. 67v.

²⁰ „Ad illud dubium respondetur, quod mens practica debet principari speculativae, quod patet sic, quia movens principatur non moventi et moto eo quod agens est semper praestantius suo passo”. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rksp BJ, 720, k. 147v.

²¹ Paweł z Worczyna wspomina o dwóch trudnościach w poznaniu duszy: od strony samego (procesu) poznania oraz od strony przedmiotu. W odniesieniu do pierwszego rodzaju trudności, Paweł wylicza: wielką trudnością jest, czy jest jedna droga poznania istoty duszy w taki sam sposób, jak innych substancji. I jeżeli jest jedna, trudnością jest, jaka to droga, czy miałyby polegać na formułowaniu definicji, czy na analizie, czy na dowodzeniu. I jeżeli jest to droga definicji, powstaje trudność, na zasadzie których

pośrednio” (*ad finem scientiae moralis immediate adipiscendum*), czyli za pomocą jednorazowego aktu duszy, nie zaś, jak w spekulacji, poprzez stopniowe wznoszenie się ku górze i „nabywanie” wiedzy.

Jednym z powodów, dla którego Paweł z Worczyna ujmował relację między intelektami jako relację ruchu i jego przyczyny, była rezygnacja z przyjęcia realnej różnicy między intelektami praktycznym i teoretycznym. Za Burydanem Paweł przyjmował stanowisko, że wola nie różni się realnie od intelektu²², podobnie jak dusza i jej władze. Wola i intelekt są realnie tożsame z duszą, wola jest tym, za pomocą czego chcemy, a intelekt jest tym, za pomocą czego poznajemy²³.

bytów ma się opierać, ponieważ jak mówił Filozof, dla różnych bytów są różne zasady. Druga trudność powstaje od strony rzeczy poznawanej, twierdzi Paweł, ponieważ wokół duszy, a najbardziej wokół duszy ludzkiej, wiele powstało wątpliwości i błędów, i według tych różnych wątpliwości powstaje właśnie ta trudność w poznaniu. „Difficultas in cognoscendo quidditatem et substantiam animae consurgit principaliter ex duobus. Primo ex parte via (modi; in margine correxit) cognoscendi, quia magna difficultas est, an sit una et eadem via cognoscendi quidditatem animae sicut aliarum substantiarum. Et si est una, difficultas est, quae sit ista via, utrum sit via definitiva, divisiva vel demonstrativa. Et si via definitiva, ad hoc est difficultas, ex quibus principia entium, quia dicit Philosophus, quod aliorum alia sunt principia [...] Secundo consurgit difficultas ex parte rei cognitae, quia circa animam et maxime circa animam humanam multa contingunt dubitationes et errores, et propter istas varias dubitationes consurgit hic difficultas in cognoscendo”. Paulus de Worczin, *Quaestiones super tres libros „De anima”*, red. Z. Kuksewicz [w:] „Materiały i studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, Tom X, Seria A, „Materiały do historii filozofii średniowiecznej w Polsce”, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, s. 70.

²² „Buridanus dicit, quod potentiae animae proprie non distinguuntur per obiecta, quia eiusdem potentiae possunt esse diversa obiecta specificè distincta. Et similiter idem obiectum potest esse diversarum potentiarum sicut alimentum est obiectum potentiae nutritivae, generativae et augmentativae”. Paulus de Worczin, *Quaestiones super tres libros „De anima”*, s. 155; Paulus de Worczin, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rkps BJ, 720, k. 67r.

²³ „Est voluntas qua volumus et intellectus qua intelligimus”. J. Buridanus, *Super decem libros Ethicorum*, Paris 1513 (przedruk: Minerva G. M. B. H., Frankfurt 1958), lib. VI, q. III., fo. cxix. Por. „Burydan stanął na augustyńskim stanowisku utożsamienia władz duszy ze sobą oraz utożsamienia ich z substancją duszy. Nazywał on duszę intelektem wówczas, gdy działa ona na płaszczyźnie poznawczej, oraz utożsamiał duszę z wolą, gdy pożąda dobra [...] Dusza posiada a i w swoich aktach poznawczych i pożądarkich charakter czynny i receptywny. Można więc mówić zarówno o intelekcie czynnym i możliwościowym, jak i o czynnej i receptywnej woli”. J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV wieku*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Kraków–Warszawa–Gdańsk 1973, s. 180.

W konsekwencji, jak pisze Burydan: „[...] sama dusza jest zarówno tym, przez co chcemy i przez co poznajemy, z powodu tego intelekt i wola są tym samym rzeczowo i różnią się pojęciowo”²⁴.

Brak realnej różnicy między intelektem praktycznym i spekulatywnym domagał się z jednej strony usytuowania kryterium identyfikacji tej władzy poza płaszczyznę ich przedmiotów, z drugiej zaś strony, prowadził do zatarcia relacji pomiędzy *practica* i *praxis*. Zwróćmy uwagę, że o ile dla Tomasza z Akwinu różnica między władzami ugruntowana była na różnicy ich przedmiotów²⁵, o tyle dla Pawła różnica przedmiotów nie wpłynęła na różnicowanie władz. Poszukując dodatkowego kryterium, które pozwoliłoby przynajmniej pojęciowo wyodrębnić działania intelektów, Paweł utożsamiał je z porządkiem ruchu. Czynność intelektu teoretycznego (poznawanie) zależy przede wszystkim od źródła: jeśli źródłem poznawania jest przedmiot, to jego czynność jest naturalna (*practica*); ale o ile źródłem poznawania jest „chcenie”, to jego czynność jest wolitywna, a więc nie pochodzi od przedmiotu, tylko kierowana jest przez intelekt praktyczny (*praxis*).

3. ROLA WOLI W DZIAŁANIU

Różnica między koncepcją woli u Tomasza z Akwinu oraz Pawła z Worcestera sprowadza się do różnicy w pojęciu zakresu i zadań woli. Paweł przypisuje woli relatywnie większy zakres kompetencji aniżeli Tomasz. O ile bowiem Akwinata określał wolę jako rodzaj pożądania nakierowanego (w sposób naturalny) na rozumne dobro, o tyle Paweł ujmował wolę szerzej, ponieważ definiował ją jako źródło wszelkiego ruchu, niezależnie od przedmiotu jej pożądania. Skontrastujmy dwie teorie funkcjonowania woli, posługując się przykładem. Na gruncie tomizmu można wyróżnić trzy „przyczyny” zjedzenia pomarańczy: ze względu na naturę vegetatywną, zmysłową oraz rozumną. Jeżeli człowiek jest głodny i sięga po pomarańczę, aby ją zjeść, źródłem jego działań jest vegetatywna natura, którą dzieli ze zwierzęciem i rośliną. Może on jednak zjeść pomarańczę, wcale nie będąc głodnym; tutaj zjedzenie pomarańczy wiąże się z uległością wobec zmysłowych doznań

²⁴ „Ipsa autem anima eandem existens est et qua volumus et qua intelligimus, propter quod intellectus et voluntas idem sunt secundum rem et differunt secundum diffinitivam rationem”. Johannes Buridanus, *Super decem libros Ethicorum*, lib. VI, q. III., fo. cxix.

²⁵ Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 175.

smakowo-zapachowych owocu. Ostatecznie człowiek sięga po pomarańczę, kierując się jej wartościami odżywczymi (witaminami); w tym wypadku rozum dostarcza racji do działania (zjedzenia pomarańczy). Według Tomasza *principium* wszystkich trzech wymienionych działań jest powiązane z celem – człowiek (lub zwierzę) sięga po pokarm, aby podtrzymać oraz „doskonaścić” swoje istnienie na różnych trzech poziomach bytowania. Tomasz jasno stawia sprawę, pisząc, że wykonujemy działania ze względu na cel, który je aktualizuje oraz wprawia w ruch²⁶. Dodatkowo cel jest silnie powiązany z naturą, ponieważ natura (wegetatywna, zmysłowa oraz rozumna) uposażona jest w określone inklinacje do działań.

Do tego momentu Paweł zgodziłby się z Tomaszem; wszystkie wymienione „przyczyny” działań Paweł przypisałby do zakresu *practica*, ponieważ wiążą się one z naturalnymi funkcjami bytu: naturalnym działaniem rośliny jest wzrost; gdy zwierzę poluje na zwierzynę, to jego działania również wpisują się w naturę; podobnie gdy człowiek dokonuje aktów altruizmu, działa w sposób naturalny, ponieważ jego wola naturalnie reaguje na poznane dobro²⁷.

Paweł, idąc dalej niż Tomasz, oddzielił wolę funkcjonującą w ramach natury, której działanie polega na dążeniu ku dobru (*practica*), od woli, która wykracza poza naturalny porządek i potrafi zainicjować nowe działania niezależnie od istniejących już przyczynowo-skutkowych szeregów²⁸. Odróżniał przedmiotowe i nakierowane na cel działanie woli, związane z pragnieniem tego czy innego dobra (*practica*), od podstawy czy źródła samego pożądanego (*praxis*). Tak szerokie ujęcie woli, które obok związania jej „naturalnego” działania z inklinacją ku dobru, dodatkowo podkreśla jej charakter jako źródła ruchu opisującego owe inklinacje, pozwala Pawłowi na sformułowanie wniosku o prymacie woli nad władzami poznawczymi. W konsekwencji Paweł wskazuje na wolę jako na *primus motor* i źródło aktywności człowieka, w tym również intelektualnej czy poznawczej.

²⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 1, a. 3, arg. 1.

²⁷ Spośród trzech wymienionych działań, tylko ostatnie Tomasz uznałby za wolne, ponieważ na gruncie jego teorii, wolne działania to takie, które podejmowane są ze względu na naturę rozumną. Spożycia pomarańczy celem zaspokojenia głodu Tomasz nie nazwałby działaniem wolnym, ponieważ wpisuje się ono w biologiczną naturę. Wolne działanie wynika z rozumu u Tomasza – działania podejmujemy zawsze jako efekt pracy intelektu, czyli poznawania (myślenia).

²⁸ J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana*, s. 92.

Korolec interpretuje te dwa elementy Pawłowej koncepcji woli jako dwie cechy charakterystyczne woli: skłonność ku najwyższemu dobru oraz wolność²⁹. O ile jednak Korolec traktuje je jako dwa równorzędne aspekty działania woli, o tyle wydaje się, że relacja między nimi nie jest równorzędna, lecz hierarchiczna. Opis relacji między naturalną skłonnością woli ku dobru a ujęciem jej jako źródła działań-ruchu znajduje się w rozważaniach Pawła na temat „narzędzia” woli, czyli wyboru (*electio*).

Paweł wyróżnia trzy znaczenia pojęcia „wyboru”. Według pierwszego, właściwego znaczenia wybór stanowi (wstępny) „[...] zamysł o tych, które dotyczą zamierzonego celu i które są w mocy natury [...] na drugi sposób szeroko, jako pragnienie (życzenie, pożądanie) jednego z dwóch zamiarów (postanowień), a na trzeci sposób, najogólniej, jako wolną niezdeteterminowaną władzę”³⁰, która stoi u podstaw tych dwóch pierwszych. Dwa pierwsze znaczenia dotyczą wyboru między alternatywami; pierwszy dotyczy wyboru między środkami, które należałoby obrać, chcąc zyskać jakiś cel; drugi dotyczy wyboru między dającymi się pogodzić (lub nie) celami. Paweł przytacza przykład wyboru między „ziemskim” a „wiecznym” szczęściem oraz między „nieśmiertelnością ciała” a „bezgrzesznością duszy”. Zauważmy, że znaczenia różnią się niejako stopniem: pierwszy wspomina o wyborze środków do obranego celu, z kolei drugi wspomina o wyborze samego celu³¹. Pierwszy rodzaj wyboru nie zaistnieje o tyle, o ile nie poprzedzi go drugi rodzaj: bez

²⁹ Paweł wskazuje na dwie cechy charakterystyczne woli: skłonność ku najwyższemu dobru oraz wolność. Zob. J. B. Korolec, *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, s. 190.

³⁰ „Electio potest sumi tripliciter. Uno modo proprie, ut est voluntarium praeconsilium de his, quae sunt ad finem intentum et quae sunt in nostra potestate. Et sic sumitur III huius, ubi sic describit Philosophus: „est voluntarium” etc. Secundo modo, sumitur large et sic est duorum propositorum, alterius praeoptatio sive praeacceptio, sive illa sint possibilia, sive impossibilia, sive duo fines, sive duo ordinata in finem. Exemplum de impossibilibus, ut propositis uni homini immoralitate corporis et impeccabilitate animae, potest alterum alterius praeoptare, et hoc modo eligere. Exemplum, ubi duo fines sunt possibiles, ut propositis uni homini mundana felicitate et aeterna. Exemplum de ordinabilibus in finem potest eodem modo sumi. Tertio modo sumitur generalissime et sic est potentiae liberae, indeterminatae determinatio. Et hoc est verum sive talis potestas sit indeterminata ad diversa obiecta appetibilia, ut ad dormire et vigilare, sive ad oppositos actus circa idem obiectum, puta ad odire et amare”. Paulus de Worcester, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rksp BJ, 720, k. 146a.

³¹ Przykłady, które Paweł wykorzystuje do ilustracji swojej teorii, świadczą o tym, że wbrew koncepcji Tomasza z Akwinu człowiek może obrać sobie cel, nawet jeśli występuje przeciwko naturze.

wyboru celu nie sposób wybierać między środkami do celu prowadzącymi. Z kolei trzeci rodzaj wyboru Paweł określa jako „niezdeteminowaną władzę”, czyli jako taką władzę, dzięki której człowiek jest zdolny do jakiegokolwiek wyboru (w drugim bądź pierwszym znaczeniu).

Niezdeteminowanie jest według Pawła najważniejszą charakterystyką wolności. Wola, aby mogła być wolna, musi działać w sposób niezdeteminowany, to znaczy jej działania nie mogą zależeć od żadnej zewnętrznej przyczyny. Dlatego kolejną istotną charakterystyką woli jest jej aktywność, która wyraża się poprzez obecność czynnego i samoaktualizującego się pierwiastka. Ze wszystkich władz człowieka to wola obdarzona jest największym stopniem wolności, ponieważ dzięki woli „[...] człowiek jest aktywny i jest panem swego działania, i może dzięki swojej woli skłaniać się ku jednej z możliwości, albo też ku przeciwnej”³².

Koncepcja czynnej i niezdeteminowanej woli w teorii Paweł powstała pod wpływem Burydana, który jest autorem idei, że wola

[...] mimo że intelekt ukazuje przed nią rozmaite możliwości, nie jest przez niego deteminowana, a zatem wolność wyboru tkwi w niej w tym stopniu, o ile wola jest aktywna i jest w stanie sama siebie zdeterminować do podjęcia decyzji³³.

Burydan i Gerald Odonis zwrócili uwagę na aspekt niezdeteminowania (nieuprzączynowania) woli i próbowali wyjaśniać go na gruncie filozofii naturalnej; Burydan nazywał ten aspekt *potentia activa*, a Gerald Odonis opisywał go za pomocą pojęcia impetu. Oba wątki obecne są w filozofii Pawła z Worczyna i służą mu do wyjaśnienia mechanizmu woli jako niezdeteminowanego i aktywnego źródła aktywności³⁴.

Zdaniem Burydana, rolę impetu w działaniu można porównać do stosunku między magnelem a żelazem: podobnie jak pewna odciśnięta przez magnes jakość w żelazie powoduje, że żelazo w sposób naturalny

³² „[...] iste actus, scilicet volitio et nolitio, non essent magis actiones immanentes, quam sentire et vivere huiusmodi, quia manent in suis passionis et non in suis actus. Etiam convenienter dicimus, quod voluntas et intellectus eliciunt actos suos [...] Item voluntas est magis libera, quam aliqua alia potentia, sed voluntas est attendenda agentis, quam patientis. Item mala actio magis videtur esse imperanda agentis quam patientis, sed talis imputatur nobis, quo sumus domini et activi illarum actionum. Similiter voluntas determinant se quandoque ad unum oppositorum, sed ergo determinare est agere”. Tamże, k. 68v.

³³ J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana*, s. 181.

³⁴ „secundum Buridanum et alios [...] nihil volitum nisi cognitum et sic velle praesupponit iudicium rationis”. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, BJ, 720, k. 71v.

porusza się w kierunku magnesu, tak impet jest pewną naturalną i wrodzoną jakością, która wprawia rzeczy w ruch³⁵. Jakość ta – zasada „[...] najbardziej czynnego działania, *potentia activa*, która oznaczała, że dusza sama w sobie posiada zasadę samoaktualizacji, sama dla siebie jest motorem swoich działań, jest sama źródłem swojej przemiany”³⁶ – stanowiła w filozofii Pawła z Worczyna podstawę wyjaśniania nie tylko wolności, ale działań w ogóle. Zdaniem Korolca, działanie „czynnego pierwiastka” (*potentia activa*) obecne jest również w wyjaśnianiu czynności naturalnych: od Burydana Paweł z Worczyna przyjął pogląd, że

[...] działanie czynnego pierwiastka duszy wyprzedza przyjęcie form poznawczych i pożądanowych, jest ono niezdeteminowane przez czynniki zewnętrzne, a więc jest obdarzone wolnością³⁷.

Niezdeteminowana wola obdarzona impetem stanowi źródło działania i ruchu. Burydan przytacza przykład ruchu zwierząt; pisze, że rzeczą naturalną zarówno dla zwierząt, jak i dla człowieka jest poruszać się lub pozostawać w spoczynku, a jeśli poruszać się, to w jedną lub w drugą stronę³⁸. Wolny wybór świadczy tutaj o wolności ruchu-działania. O ile jednak Tomasz z Akwinu wolność upatrywał w podjęciu decyzji o wyborze działania oraz w rozumności tej decyzji, to dla Burydana, a co za tym idzie – dla Pawła z Worczyna, wolność tkwi już w samej możliwości dokonania wyboru.

³⁵ „[...] ille impetus est res nature permanentis distincta a motu locali [...] est una qualitas innata moherere corpus cui impressa est sicut dicitur quod qualitas impressa ferro a magnete movet ferrum ad magnetem et etiam verisimile est quod ista qualitas mobili cum motu imprimatur a motore [...]”. J. Buridanus, *Subtilissime questiones super phisicorum libros Aristotelis*, Paris 1509, fo. cxxi.

³⁶ J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana*, s. 133.

³⁷ Tamże, s. 134. „Buridanum in eodem homine eadem anima dicitur voluntas et intellectus, quia in uno supposito solum est una anima. Ex hoc sequitur, quod nulla illarum potentiarum est liberior alia, nec intellectus voluntate, nec voluntas intellectus, quia illud non est liberius seipso. Sed eadem anima secundum essentiam est intellectus et voluntas [...] Ex quibus omnibus sequitur, quod voluntas et intellectus sunt potentiae aequae liberae et una non est nobilior alia secundum rem. Sed videtur eadem anima liberius producatur in se actum volendi, quam actum intelligendi”. Paulus de Worczyn, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, BJ, 720, k. 190r.

³⁸ „[...] animalia movent seipsa quia in potestate naturali eorum est quiescere ubi sunt vel moveri ad alium locum et moveri ad unam partem vel ad contrariam, quod non est ita de gravibus et levibus animatis et hoc est possibile hominibus liberum arbitrium habentibus remanentibus omnibus circumstantiis eisdem”. J. Buridanus, *Subtilissime questiones super phisicorum libros Aristotelis*, fo. cxliii.

Zwrócenie uwagi, że wolność nie jest tożsama z *liberum arbitrium*, lecz jest tym czynnikiem, który wolny wybór poprzedza i go warunkuje, pozwala dostrzec różnicę w koncepcjach wolności w tradycji tomistycznej oraz burydanowsko-krakowskiej. Otóż jeżeli stoję przed wyborem między A, B i C, to o mojej wolności może świadczyć ostateczny wybór jednej dowolnej opcji; dopóki ostateczny wybór nie został dokonany, działanie woli jeszcze nie zaktualizowało się, ponieważ polega ono na wyborze rozumnego dobra – powiedziałyby Akwinata. Dla Burydana i Pawła z Worczyna z kolei brak wyboru już świadczy o wolności, ponieważ wolność (wypływająca z niezdeterminowanej woli) umożliwiła wybór między A, B i C, ale też wstrzymanie się od wyboru między opcjami jako wyraz niezdeterminowania woli.

*
* *

Jak można zatem opisać działanie na gruncie filozofii krakowskiego mistrza? Gdzie znajduje się miejsce na wolność w tym modelu? Rozważmy następujący przykład: oto człowiek idzie na spacer. Rozpoznaje on spacer jako dobro (ze względu na ruch na świeżym powietrzu), następnie reaguje na poznane dobro dążeniem ku niemu. O ile na gruncie arystotelizmu (i tomizmu) pierwszą czynność „wykonuje” intelekt, a drugą wola, o tyle w filozofii Pawła człowiek wykonuje obie te czynności jako integralna całość.

Zagadnienie podmiotu działającego jest zatem pierwszą różnicą między tradycją arystotelesowską a koncepcją krakowskiego profesora. Druga różnica ujawnia się przy rozpatrywaniu problemu „źródła” działania: w arystotelizmie pierwszym aktem inicjującym działanie jest akt intelektu (poznanie dobra, czyli w tym przypadku myśl o spacerze), natomiast według Pawła wola inicjuje działanie, wprawia w ruch władze poznawcze, nakierowując ich uwagę na przedmiot (spacer).

Ponieważ Arystoteles wyodrębnia różne ujęcia działania ze względu na przedmiot oraz władze, konsekwencją jego teorii jest podział na działania wykonywane przez intelekt (poznanie spaceru) oraz wolę (chęć pójścia na spacer). Z kolei Paweł nie wyodrębnia działań ze względu na ich przedmiot, ponieważ jego zdaniem to nie przedmiot aktualizuje duszę do działania, lecz dusza, która jest wewnętrzną, samoaktualizującą się zasadą. Ponieważ Paweł nie przeprowadza podziału władz, w jego teorii podział czynności wykonywanych przez intelekt

i wolę jest nieobecny. Paweł proponuje w zamian inny podział: działania dzielą się na pozostające w porządku naturalnym, w sferze *practica*, która obejmuje całość opisu arystotelesowskiego modelu działania, oraz *praxis*, która jest działaniem woli-impetu.

Wysiłki Pawła z Worczyna zmierzają zatem ku opracowaniu takiej teorii działania, która przez przesunięcie przyczyny działania z zasady zewnętrznej (byt) na wewnętrzną (szeroko ujęta wola) zachowuje wolność działań. Dodatkowo rozróżnienie *praxis* i *practica*, działań wpływających z woli oraz pochodzących z natury, pozwoliło Pawłowi pełniej uzasadnić kluczową tezę, zgodnie z którą linia rozgraniczająca poszczególne działania nie leży po stronie przedmiotów działań oraz podmiotujących te działania władz (wąsko ujętej woli czy intelektu), lecz na granicy pomiędzy naturalnym porządkiem przyczynowo-skutkowym a porządkiem woli (ujętej szeroko).

Podwójna funkcja woli, która z jednej strony polega na dążeniu ku poznanemu przez intelekt dobru, a z drugiej strony – ma zdolność wprawić w ruch działanie, również i władz poznawczych – stanowi podstawę wyjaśnienia tego, w jaki sposób wola może kierować naturą i zmieniać ją. Spór między intelektualizmem Tomasza a woluntaryzmem Burydana czy Pawła z Worczyna nie jest zatem sporem o kluczową rolę woli w podejmowaniu decyzji i działaniu – dla obu tradycji rola ta jest niekwestionowalna. Spór ten raczej sprowadzałby się do odpowiedzi na pytanie o to, czy można opisywać wolę jako „nieporuszonego poruszydela”, a więc jako pierwszą przyczynę, która nie potrzebuje wcześniejszej determinacji. Zdaniem Tomasza wola nie jest „pierwszą przyczyną” działań³⁹, natomiast Paweł z Worczyna (za Burydanem) zakładał niezdeteminowanie woli, chcąc zachować jej wolność.

THE THEORY OF ACTION IN PAUL OF WORCZIN'S ACCOUNT IN THE CONTEXT OF THE ARISTOTELIAN TRADITION

Summary

The purpose of this article is to present the concept of action in the account of Paul de Worczin. The first part of the article is an analysis of three terms that Paul uses to describe „action”: *operatio*, *praxis*, and *practica*. In the second part, I show that understanding the relation between *praxis* and will, on the one hand, and *practica* and nature, on the other, helps to clarify the relationship between theoretical and practical intellect and points to the primacy of the latter over the former. Finally, the third section presents

³⁹ Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 229.

a definition of free will, whose function consists of both directing actions towards the desired good and moving the whole being. The broad account of the will in Paul of Worcester's thought includes the Thomistic approach to the will as a power naturally directed toward the cognized good, as well as Buridan's understanding of the will as a power endowed with *impetus*.

Magdalena Płotka

MARIA NOWACKA, JERZY KOPANIA

(Białystok)

**OD MEDYCyny PREWENCYJNEJ
DO PROGRAMÓW EUGENICZNYCH.
DROGA ROZWOJOWA ZDROWIA PUBLICZNEGO**

Przez zdrowie publiczne rozumie się bardzo szeroki zestaw działań mających na celu stałe zwiększanie stanu zdrowotnego populacji ludzkiej. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że celem działań medycyny jest zdrowie jednostki, a celem działań z zakresu zdrowia publicznego jest zdrowie społeczeństwa. Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) definiuje zdrowie publiczne jako

[...] zorganizowany wysiłek społeczeństwa, realizowany przede wszystkim poprzez jego instytucje publiczne, mający na celu polepszanie, promocję, ochronę i przywracanie zdrowia populacji poprzez działania zbiorowe. Wysiłek ten obejmuje między innymi takie rodzaje działań, jak analiza sytuacji zdrowotnej, nadzór zdrowotny, promocja zdrowia, zapobieganie, opanowywanie chorób zakaźnych, ochrona środowiska i dbanie o warunki sanitarne, zabezpieczanie się na wypadek klęsk żywiołowych i zagrożeń zdrowotnych, rozwój medycyny pracy¹.

Niewątpliwie najważniejszym i podstawowym zadaniem praktyki zdrowia publicznego jest promocja zdrowia, realizowana poprzez różne formy edukacji prozdrowotnej, oraz tworzenie warunków sprzyjających zdrowiu jednostki i społeczeństwa. Ponieważ jednak społeczność

¹ „An organized effort by society, primarily through its public institutions, to improve, promote, protect and restore the health of the population through collective action. It includes services such as health situation analysis, health surveillance, health promotion, prevention, infectious disease control, environmental protection and sanitation, disaster and health emergency preparedness and response, and occupational health, among others”, http://www.who.int/healthsystems/hss_glossary/en/index8.html (dostęp: 13.05.2015).

składa się z jednostek, zatem wszelkie działania w zakresie polepszania zdrowia populacji muszą być realizowane poprzez pośrednie lub bezpośrednio skłanianie jednostek do zachowań prozdrowotnych. A skoro ostatecznym przedmiotem działań zdrowia publicznego jest jednostka, to oddziaływanie na tę jednostkę staje się w istocie podstawowym i ostatecznym celem działań prozdrowotnych².

Rozszerzanie i intensyfikacja działań z zakresu zdrowia publicznego niewątpliwie doprowadzi do osiągnięcia względnie optymalnego z prozdrowotnego punktu widzenia stanu organizacji życia społecznego, jak też wykształci nawyki prozdrowotne u przeważającej liczby jednostek tworzących daną społeczność. Inaczej mówiąc, realizacja celów zdrowia publicznego doprowadzi do stanu pełnej medykalizacji społeczeństwa. W konsekwencji jednak dalsze zwiększanie poziomu zdrowotności realizowane będzie poprzez działania nakierowane bezpośrednio na sferę biologiczną jednostek tworzących daną społeczność. Znaczy to, że w coraz mniejszym stopniu i zakresie działania prozdrowotne będą polegały na polepszaniu warunków życia i wdrażaniu rozwiązań organizacyjnych skłaniających bądź zmuszających jednostki do zachowań prozdrowotnych, a w coraz większym zakresie będą to działania biomedyczne, nakierowane bezpośrednio na organizm jednostki, w celu zwiększenia jego naturalnej zdrowotności i zapobieżenia aktualizowaniu się potencjalnych zagrożeń chorobowych. Zmieni się tym samym charakter działań zdrowia publicznego – zdrowie publiczne stanie się dziedziną aktywności organizacyjnej i inspiracyjnej w zakresie realizacji ogólnospołecznych (państwowych) programów „poprawiania”³ organizmu ludzkiego metodami biotechnologii. Takie eugeniczne programy realizowane będą zarówno na ludzkich zarodkach, jak i na jednostkach urodzonych.

I.

Początki działań zmierzających do zwiększenia zdrowotności populacji ludzkiej wiążą się ze zrozumieniem, jak istotne znaczenie dla zdrowia jednostki mają warunki, w których ona żyje. Proces ten za-

² Jest oczywiste, że działania z tego zakresu nie są neutralne moralnie, przede wszystkim z uwagi na możliwość naruszenia wolności i autonomii jednostki. Zob. M. Nowacka, *Etyczne konsekwencje działań w sferze zdrowia publicznego*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 6, 2005, s. 19–28.

³ W literaturze anglojęzycznej używane jest słowo *enhancement*, które na język polski tłumaczyć można, w zależności od kontekstu, także jako „udoskonalanie” czy „polepszanie”.

czął się już w XVII wieku wraz z dynamicznym rozwojem medycyny, jednak wzrost wiedzy medycznej następował szybciej niż dokonywał się wzrost społecznej świadomości odnośnie do tego, jaką rolę odgrywają higieniczne i sanitarne warunki życia jednostki i populacji⁴. Dopiero od połowy XIX wieku świadomość ta stawała się coraz powszechniejsza i głębsza, i od tego czasu można mówić o kształtowaniu się zdrowia publicznego jako sfery działań prozdrowotnych. Milton J. Rosenau, postać znacząca dla rozwoju medycyny społecznej i zdrowia publicznego, twierdził, że oznaką podnoszenia się rodzaju ludzkiego na wyższy poziom cywilizacyjny jest „pokonywanie lęku” (*conquest of fear*); chodziło mu przy tym nie o lęk, który przeżywamy doświadczając czegoś, co nam aktualnie zagraża, lecz o ten, który się w nas budzi na samą myśl, że coś może nam zagrozić⁵. Pokonywanie tego rodzaju lęków jest wskaźnikiem rozwoju cywilizacyjnego, ponieważ tym, co nam to umożliwia, jest rozwój wiedzy.

Rosenau ukazywał to na przykładzie medycyny prewencyjnej, czyli tej dziedziny, której działania wchodzą obecnie w zakres zdrowia publicznego. Argumentował, że czynnikiem stymulującym rozwój medycyny prewencyjnej jest właściwe człowiekowi pragnienie pozbycia się lęków i obaw związanych ze stanem własnego zdrowia. Człowiek nie tylko boi się choroby, na którą aktualnie cierpi, ale boi się także samych możliwości bycia chorym, niesprawnym, cierpiącym. Dlatego chce temu zapobiec, a przynajmniej zmniejszyć ryzyko zaktualizowania się takich możliwości lub odsunąć je w jak najdalszą przyszłość. Spełnianie tego pragnienia jest możliwe jedynie dzięki rozwojowi wiedzy. Jako przykłady charakterystyczne dla swoich czasów podawał zmniejszenie zachorowalności na wiele chorób dzięki szczepieniom ochronnym, dzięki poprawie stanu sanitarnego i polepszaniu warunków życia. Na przykład strach przed żółtą febrą powodował, że chorych poddawano kwarantannie, co było oczywiście działaniem nieskutecznym. Dopiero odkrycie, że wirus powodujący chorobę jest przenoszony przez komary, umożliwiło walkę z nią poprzez likwidowanie groźnych owadów i zabezpieczanie się przed kontaktem z nimi. Tak więc w dziedzinie

⁴ Zob. M. Nowacka, *Rozwój medycyny a poziom świadomości zdrowotnej w XVII wieku*, „Roczniki Filozoficzne” LXII, 4, 2014, s. 103–120.

⁵ Zob. M. J. Rosenau, *The Uses of Fear in Preventive Medicine*, „Boston Medical and Surgical Journal” 162, 10, 1910, s. 305–307. Milton J. Rosenau (1869–1946) był profesorem Harvard Medical School, jednym z założycieli Harvard University School of Public Health, pierwszym dziekanem School of Public Health na Uniwersytecie North Carolina.

ochrony zdrowia „pokonywanie lęku” dokonuje się poprzez zwalczanie rzeczywistych przyczyn chorób. Rosenau przyznawał, że oczywiście człowiek nie może się całkowicie wyzbyć lęków, gdyż musiałby zostać pozbawiony swojej emocjonalności, a więc przestałby być człowiekiem. Ale człowiek może – dzięki rozwojowi wiedzy – poznając przyczyny zjawisk niepożądanych, znajdować środki zapobiegawcze, a więc pozbywając się lęków błędnie nakierowanych, zastąpić je lękami uzasadnionymi, bo dotyczącymi rzeczywistych przyczyn. Rosneau tak kończy swój artykuł: „Wszelako ostateczne zwycięstwo nastąpi wtedy, gdy ślepy lęk przed samą chorobą zostanie zastąpiony światłym rozpoznaniem zagrożeń. To jest właśnie ten lęk, którym posługuje się medycyna prewencyjna”⁶.

Milton J. Rosenau pisał te słowa ponad sto lat temu i z perspektywy tego czasu widać wyraźnie, że działania w zakresie zdrowia publicznego spełniają podane przez niego kryterium. Kolejne przedsięwzięcia, mające na celu (wedle definicji WHO) „polepszenie, promocję, ochronę i przywracanie zdrowia populacji”, nakierowane są na zwalczanie tego, co uznane zostało za rzeczywistą przyczynę niepożądanych zjawisk. Służyć temu mają zarówno czynności bezpośrednio likwidujące przyczyny chorób, takie jak szczepienia ochronne, poprawa stanu sanitarnego czy stosowanie środków higieny osobistej, jak i działania pośrednie, należące do szerokiego spektrum promocji zdrowia i edukacji zdrowotnej. Wszystkie one odwołują się do naturalnego ludzkiego pragnienia, aby żyć jak najdłużej w jak najlepszym stanie zdrowotnym, a ukazując rzeczywiste bądź domniemane możliwości likwidowania przyczyn zjawisk zagrażających zdrowiu, pokonują lub przynajmniej zmniejszają lęk przed możliwością zaistnienia niepożądanego stanu zdrowotnego i zwiększają nadzieję na trwanie w pożądanym stanie zdrowotnym. Należy przy tym podkreślić, że stałe zwiększanie i intensyfikacja działań z zakresu zdrowia publicznego faktycznie przyniosły pozytywne rezultaty – znaczące zwiększenie zdrowotności w kręgu cywilizacji zachodniej w ciągu minionego stulecia tylko w niewielkiej mierze jest rezultatem działań ściśle medycznych, przede wszystkim zaś jest skutkiem prewencji medycznej, polepszenia warunków sanitarnych, wzrostu poziomu higieny i właściwej diety⁷.

⁶ „But the final conquest will come only when the blind fear of disease itself has given place to an enlightened apperception of the dangers. This, then, is the fear that preventive medicine uses”, tamże, s. 307.

⁷ Jak wykazano, w latach 1910–1984 ogólna umieralność zmniejszyła się w USA o 40%, przy czym jedynie 3,5% tego spadku należy przypisać czynnikom i interwen-

Skuteczność działań z zakresu zdrowia publicznego rodzi tendencję, aby zakres ten zwiększać. Jednostki i społeczeństwa, szczególnie w krajach rozwiniętych, poddawane są silnej presji ze strony instytucji zdrowia publicznego; intensywne formy promocji zdrowia, często o charakterze perswazyjnej propagandy, silnie ingerują w życie społeczne, wymuszając na jednostkach różnego rodzaju zachowania właściwe i zabraniając zachowań niewłaściwych z prozdrowotnego punktu widzenia⁸. Jednak w działaniach tych, mających zazwyczaj poparcie ze strony państwa, zdrowie publiczne z natury rzeczy musi w pewnym momencie dojść do kresu swych możliwości. Możemy mianowicie wyobrazić sobie sytuację całkowitej medykalizacji społecznej, czyli osiągnięcie stanu optymalnej standaryzacji warunków życia i pełnego stosowania się jednostek (a przynajmniej ich przeważającej większości) do ustalonych norm prozdrowotnych. Wprawdzie wówczas nadal występowałyby różne choroby, na przykład układu krążenia czy nowotworowe, jednak ich przyczynami nie byłyby złe warunki czy niewłaściwy styl życia jednostek, tylko przypadkowe czynniki, uruchamiające wrodzone (genetyczne) predyspozycje danych jednostek do zapadania na określone choroby. W tej sytuacji zdrowie publiczne musiałoby ograniczać się do sprawowania pewnych funkcji kontrolnych oraz funkcji prewencyjnych i organizacyjnych odnośnie do zapobiegania i zwalczania przyczyn pojawiania się chorób nowych, dotąd nieznanych. Jeśli jednak miałyby być nadal rozwijającą się dziedziną wiedzy, to musiałoby rozszerzyć zakres swych działań na sferę zapobiegania i zwalczania wewnętrznych, czyli genetycznych przyczyn zagrożeń stanu zdrowia. Pokonywanie lęku, o którym mówił Milton J. Rosenau, dokonywałoby się nie poprzez zwalczanie przyczyn zewnętrznych względem jednostki, lecz przyczyn tkwiących w niej samej. Inaczej mówiąc, istotą zdrowia publicznego stałyby się działania o charakterze eugenicznym.

Słowo „eugenika” wyzwała silne negatywne emocje, czego przyczyną są doświadczenia historyczne. Pamięć historyczna jest jednak zmienna, a też jest różnie interpretowana, w zależności od miejsca, czasu i przede wszystkim ze względu na zmienność oczekiwań i nadziei

ojom ściśle medycznym. Zob. J. B. McKinley, S. M. McKinley, R. Beaglehole, *Trends in Death and Disease and the Contribution of Medical Measures* [w:] *Handbook of Medical Sociology*, red. H. E. Freeman, S. Levine, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1988, s. 16.

⁸ Zob. R. M. Veatch, *Voluntary Risks to Health. The Ethical Issues*, „Journal of American Medical Association” 243, 1, 1980, s. 50–55.

związanych z danymi zamierzeniami. Jeżeli skuteczność działań w dziedzinie zdrowia publicznego uwolni nas kiedyś od lęku przed zewnętrznymi przyczynami zjawisk niekorzystnych dla naszej zdrowotności, to czy nie zechcemy pozbyć się lęku przed przyczynami wewnętrznymi? Możliwość likwidowania, a przynajmniej ograniczania, takich przyczyn będą wzrastać wraz ze zwiększaniem się wiedzy biomedycznej i doskonaleniem metod biotechnologii. Można zasadnie przyjąć, że w dającej się przewidzieć przyszłości osiągać będziemy coraz większe umiejętności modyfikowania ludzkiego materiału genetycznego w celu polepszenia stanu zdrowotnego jednostki, zlikwidowania choroby lub zapobieżenia jej. Czy powstrzymamy się przed tym? Problem „poprawiania” jednostek ludzkich w skali społecznej stanie się w niedalekiej przyszłości największym wyzwaniem dla zasadności istnienia zdrowia publicznego.

II.

Problem takiego kształtowania jednostki, aby cieszyła się możliwie najlepszym stanem zdrowotnym i dysponowała możliwie najlepszym potencjałem rozwoju fizycznego, psychicznego i intelektualnego, jest równie stary, jak nasza cywilizacja. W starożytnej Grecji wierzone w możliwość realizowania ideału kalokagatii, czyli wychowania równomiernie rozwijającego sprawność fizyczną oraz zalety charakteru i umysłu wychowanka⁹. Jest naturalnym pragnieniem rodziców, aby ich dziecko urodziło się w jak najlepszym stanie, a następnie wzrastało prawidłowo, jak najlepiej rozwijając swoje możliwości fizyczne, psychiczne i intelektualne. Problem ten staje się jednak zupełnie inny co do swej istoty, kiedy oprócz możliwości wychowawczych pojawiają się możliwości zwiększania potencjałów rozwojowych poprzez bezpośrednie modyfikowanie uwarunkowań genetycznych jednostki. Rodzice ponoszą odpowiedzialność za swoje dziecko, jednak wygląda ona inaczej wtedy, gdy nie mają oni wpływu na to, jakie są jego wrodzone cechy fizyczne i psychiczne, a inaczej wtedy, gdy mogą oni te cechy modyfikować.

Gdy w pierwszej połowie XIX wieku angielski filozof John Stuart Mill (1806–1873) pisał swój esej *O wolności*, nikt nawet nie wyobrażał sobie tych możliwości, które odsłania przed nami rozwój genetyki. Dlatego Mill rozumiał odpowiedzialność za potomstwo wyłącznie w kategoriach materialnych i wychowawczych i na tej podstawie uzna-

⁹ Nazwa pochodzi z greckiego: *kalós kai agathós*, czyli „piękny i dobry”.

wał, że „obdarzenie dziecka życiem bez widoków zapewnienia mu nie tylko pokarmu dla ciała, ale i umysłowego wykształcenia jest moralną zbrodnią zarówno wobec nieszczęsnego potomka jak wobec społeczeństwa”¹⁰. Mill opowiada się za tym, co obecnie nazywamy świadomym rodzicielstwem, a co wyraża się w tezie, że ludzie odpowiedzialni powstrzymują się od wydawania na świat potomstwa, jeśli nie mogą zapewnić mu należytych warunków życia i rozwoju. Mill twierdzi więc, że w wypadku ludzi – w odróżnieniu od zwierząt – wydawanie na świat potomstwa winno być rezultatem decyzji świadomych i podlegać wartościowaniu moralnemu.

Sam fakt wydania na świat ludzkiej istoty jest jednym z czynów pociągających za sobą największą odpowiedzialność w ludzkim życiu. Wzięcie na siebie tej odpowiedzialności – obdarzenie życiem, które może stać się przekleństwem lub błogosławieństwem – jest zbrodnią przeciw tej istocie, o ile nie damy jej przynajmniej zwykłej szansy zadowolającego istnienia¹¹.

Należy zauważyć, że odpowiedzialność moralna, o której mówi Mill, jest odpowiedzialnością zarówno wobec powołanej do życia istoty ludzkiej, jak i wobec społeczeństwa, w którym będzie ona żyła.

Rozumienie odpowiedzialności za potomstwo wyłącznie w kategoriach materialnych i wychowawczych było oczywiście konsekwencją faktu, że rodzice nie mieli żadnego wpływu na to, jak rozwija się płód w łonie matki, czyli jaki będzie stan zdrowotny dziecka urodzonego. Rozwój wiedzy medycznej umożliwił najpierw zrozumienie, że warunki, w jakich żyje kobieta, szczególnie kobieta w ciąży, nie są obojętne dla zdrowia mającego się narodzić dziecka. Dzięki temu można było „pokonywać lęk” przed możliwymi wadami i ułomnościami poprzez eliminowanie przyczyn mogących je powodować, ponieważ kobiety coraz lepiej wiedziały, jak się zachowywać, aby zwiększyć szanse urodzenia zdrowego dziecka. Rozwój medycyny i doskonalenie metod chirurgii umożliwiły z czasem dokonywanie bezpośrednich działań medycznych na płodzie w celu chirurgicznej naprawy ujawnionej wady. Poddanie płodu takim zabiegom jest akceptowane z pełnym poczuciem oczywistości, jako że rodzice chcą, by dziecko urodziło się jak najzdrowsze, ryzyko zaś nigdy nie przestanie towarzyszyć działaniom medycznym. Ale na rozwój medycyny coraz bardziej zaczyna mieć wpływ rozwój genetyki. Skoro zaczęliśmy już modyfikować geny

¹⁰ J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka [w:] tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 1959, s. 271.

¹¹ Tamże, s. 275.

bakterii, myszy czy małp, to dlaczego nie mielibyśmy zmieniać genów ludzkich, w celu leczenia chorób genetycznych? Już zresztą zaczęliśmy to robić, na przykład modyfikując geny krwinek białych w leczeniu białaczki. Możliwości tego rodzaju działań będą coraz większe w miarę rozwoju genetyki, a wraz z nimi musi pojawić się pragnienie, aby nie tylko likwidować w ten sposób istniejące wady, lecz także „poprawiać” bezpośrednio dane jednostki, a pośrednio gatunek ludzki. Oczywiście takie działania musiałyby być dokonywane na komórkach rozrodczych, aby nowe geny przekazywane były potomstwu. Jeśli zaś można będzie coraz skuteczniej poprawiać metodami inżynierii genetycznej aspekty somatyczne, to z pewnością pojawi się pragnienie, aby poprawiać także inteligencję, uzdolnienia czy nawet kształtować cechy psychiczne.

Tego rodzaju postulaty już się pojawiły i są coraz wyraźniej artykułowane. Julian Savulescu, profesor bioetyki z Oksfordu, sformułował tezę, którą nazwał Zasadą Dobroczynności Prokreacyjnej (*Principle of Procreative Beneficence*), głoszącą, że para decydująca się na powołanie do życia nowej istoty ludzkiej ma moralny powód (*reason*) wybrać dziecko, które z racji jego uposażenia genetycznego można uznać za rokujące największe szanse na jak najlepszy stan i rozwój psychofizyczny¹². Ten moralny powód ugruntowany jest w naturalnym pragnieniu posiadania potomstwa jak najlepszego (w każdym możliwym sensie tego słowa) oraz w równie naturalnym pragnieniu zapewnienia temu potomstwu jak najlepszej przyszłości. Savulescu podkreśla przy tym, że Zasady Dobroczynności Prokreacyjnej nie należy błędnie rozumieć jako moralnego obowiązku wydania na świat dziecka zdrowego, lecz jako moralną powinność zapewnienia temu dziecku możliwie najlepszego życia. Inaczej mówiąc, zasada ta nie wyraża bezwzględnego obowiązku, lecz jedynie wskazuje na znaczący powód moralny (*significant moral reason*) wyboru lepszego (*better*) dziecka. Co więcej, uznanie, jakie będzie owo „lepsze” dziecko, mające większe szanse na „lepsze” życie, ma być autonomiczną decyzją rodziców, którzy mają jedynie racjonalne powody oczekiwać tego lepszego życia, ale nie mają oczywiście gwarancji, że ich oczekiwania się ziszczą – dziecko wybrane z uwagi na swoje predyspozycje może posiadane uzdolnienia zmarnować czy roztrwonić, podczas gdy dziecko uznane za „gorsze” może

¹² Zob. J. Savulescu, *Procreative Beneficence. Why we should Select the Best Children*, „Bioethics” 15, 5, 2001, s. 413–426. Zmodyfikowana wersja tego artykułu: J. Savulescu, G. Kahane, *The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life*, „Bioethics” 23, 5, 2009, s. 274–290.

pokonać wiele trudności i lepiej ułożyć sobie życie. Nadto, ta autonomiczna decyzja rodziców może w różnym stopniu odbiegać od tego, co w odczuciu większości uznawane jest za „lepsze” i „gorsze”¹³. Problem sprowadza się zatem do tego, czy rodzice mają moralny obowiązek przyjąć poczęte dziecko z jego genomem, czy też mają moralne prawo odmówić temu dziecku istnienia, wybierając w jego miejsce dziecko inne, z wyposażeniem genetycznym, które oni uznają za rokujące większe nadzieje na lepsze życie.

Jeżeli jednak uznamy, że istnieją racje moralne pozwalające rodzicom wybrać „lepsze” dziecko, to tym bardziej oczywiste może wydać się twierdzenie, że istnieją racje moralne pozwalające rodzicom na „ulepszenie” danego dziecka. Julian Savulescu z pełnym przekonaniem argumentuje na rzecz takiej tezy, idąc nawet dalej w uzasadnianiu, że o ile wybór „lepszego” dziecka jest moralnie dozwolony, o tyle „ulepszenie” jest moralną powinnością, analogicznie jak jest moralną powinnością leczenie chorób¹⁴. To pragnienie ulepszenia swych naturalnych (wrodzonych) cech i możliwości jest, jego zdaniem, właściwe człowiekowi i przejawia się w różnorodnych działaniach, mających na celu poprawienie swej urody, zwiększenie efektywności sportowej, energii seksualnej, sprawności intelektualnej, poprawiania samopoczucia, a przede wszystkim w silnym dążeniu do zapobiegania chorobom, w leczeniu ich i likwidowaniu ich skutków, także w dążeniu do przedłużania swego życia. Spodziewane odkrycia nauk biomedycznych i rozwój inżynierii genetycznej sprawią, że możliwości tego rodzaju działań będą coraz większe, a same działania coraz bardziej skuteczne. Pojawiają się pytania, czy mogąc modyfikować ludzki genom, mamy moralne prawo to czynić, a jeśli tak, to czy jest to naszym moralnym obowiązkiem. Julian Savulescu odpowiada twierdząco na oba pytania, przedstawiając trzy argumenty na rzecz swego stanowiska.

¹³ Niektórzy, wśród nich J. Savulescu, argumentują, że to, co dla jednych jest upośledzeniem, dla innych może być stanem pożądanym. Głośnym przypadkiem była sprawa dwu głuchych lesbijek, które postanowiły mieć głuche dziecko (drugie, gdyż jedno już miały) i zrealizowały swój zamiar, korzystając z plemników dawcy, w którego rodzinie głuchota występowała od pięciu pokoleń. Zob. J. Savulescu, *Deaf Lesbians, „Designer Disability”, and the Future of Medicine*, „British Medical Journal” 325 (7367), 2002, s. 771–773. Omówienie kontrowersji z tym związanych zob. H.-D. L. Bauman, *Designing Deaf Babies and the Question of Disability*, „Journal of Deaf Studies and Deaf Education” 10, 3, 2005, s. 311–315.

¹⁴ Zob. J. Savulescu, *Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings* [w:] *The Oxford Handbook on Bioethics*, red. B. Steinbock, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 516–535.

Pierwszy z tych argumentów brzmi, że z poczuciem oczywistości sądzimy, iż rodzice, którzy rezygnują z działań polepszających stan psychofizyczny ich dziecka, postępują źle. Oceniamy ich postawę negatywnie, jeśli działania takie polegają na stosowaniu środków i metod powszechnie akceptowanych, takich jak właściwa dieta, leczenie farmakologiczne lub chirurgiczne, działania zapobiegawcze itp. A zatem równie zła jest rezygnacja z polepszania stanu psychofizycznego dziecka metodami biotechnologicznymi. Savulescu faktycznie zakłada tutaj, że działania bioinżynierii zostaną powszechnie zaakceptowane.

Drugi argument głosi, że działania takie, jak właściwa dieta, stosowna opieka czy interwencja farmakologiczna, nie różnią się co do moralnej istoty od działań modyfikujących ludzki genom. Wykazano, że warunki i działania środowiskowe skutkują trwałymi zmianami biologicznymi, na przykład u dzieci otoczonych opieką macierzyńską i u dzieci pozbawionych takiej opieki dokonują się trwałe zmiany na poziomie struktur mózgowych. Jeżeli więc akceptujemy oddziaływanie środowiskowe bądź interwencje farmakologiczne, które zmieniają naszą biologię, to dlaczego mielibyśmy nie akceptować bezpośrednich modyfikacji biologicznych? Argumentacja Savulescu w istocie sprowadza się do wyводу, że skoro różne środki prowadzą do tego samego rezultatu (*the outcome is the same*), a jedno z nich są moralnie akceptowane, to pozostałe również powinny być moralnie akceptowane.

Trzeci argument sprowadza się do tezy, że jeżeli akceptujemy i uznajemy za moralną powinność zapobieganie chorobom i ich leczenie, to powinniśmy także akceptować i uznawać za moralną powinność ulepszanie genomu. Zdrowie nie jest wartością samą w sobie, lecz dlatego, że umożliwiałoby człowiekowi lepszą realizację tego wszystkiego, co składa się na sensowne i satysfakcjonujące życie. Mamy więc moralny obowiązek zapobiegać chorobom i zwalczać je, dlatego że dzięki temu czynimy nasze życie lepszym. Jeżeli zatem biologiczne ulepszanie dziecka zwiększa jego szanse na lepsze życie, to mamy moralny obowiązek je stosować. Odnosi się to nie tylko do sfery somatycznej dziecka, lecz także do jego sfery psychicznej, włączając modyfikowanie cech moralnych (*moral character*); skoro bowiem wkładamy tyle wysiłku wychowawczego, aby kształtować charakter dziecka, to dlaczego mielibyśmy odrzucać osiągnięcie tego drogą bezpośrednich działań na genomie? Istotą tej argumentacji jest ukryte założenie, iż każdy środek, skuteczny w zapobieganiu lub leczeniu schorzeń, tak somatycznych, jak i psychicznych, powinien być moralnie akceptowany.

Podstawą argumentacji Savulescu jest uznanie, że dobrostan psychofizyczny nie jest celem ostatecznym, a jedynie środkiem do celu właściwego, czyli do pomyślności (szczęścia) w życiu. Jest to w swej istocie postawa utylitarystyczna, usprawiedliwiająca wszelkie środki prowadzące do zwiększenia pomyślności (szczęścia) jednostki. Savulescu tak podsumowuje swoje stanowisko:

Tym, o co chodzi, jest ludzki dobrostan, nie zaś leczenie chorób i zapobieganie im. Nasza biologia oddziałuje na nasze możliwości dobrego życia. Udoskonalenie na drodze biologicznej nie różni się od realizowanego drogą oddziaływań środowiskowych. Manipulacja biologiczna w celu zwiększenia naszych możliwości jest etyczna. Jeżeli mamy obowiązek leczenia i zapobiegania chorobom, to mamy także obowiązek starać się manipulować określonymi cechami, aby dać jednostce najlepszą sposobność do najlepszego życia¹⁵.

Stanowisko Juliana Savulescu podziela John Harris, profesor bioetyki z Uniwersytetu w Manchester, autor książki systematycznie wykładającej argumenty na rzecz tezy, iż rodzice mają moralny obowiązek wybrać dziecko „najlepsze” lub „ulepszyć” dane dziecko¹⁶. Harris rozpatruje różne rodzaje ulepszania – mechaniczne, chemiczne, genetyczne – argumentując, że dwa główne zarzuty wobec takich działań są nieuprawnione. Pierwszy z nich głosi, że zbyt wielkie jest ryzyko nieprzewidywalnych konsekwencji negatywnych. Harris odpowiada, nawiązując do stanowiska Komitetu Bioetycznego UNESCO, który uznał, że ludzki genom jest wspólnym dziedzictwem ludzkości i dlatego powinien być szczególnie chroniony:

Przecież wspólne dziedzictwo ludzkości jest rezultatem ewolucyjnej zmienności. A skoro nie możemy porównać tego, do czego doprowadzi nas ewolucja nieskażona manipulacją na ludzkim genomie, z tym, do czego doprowadzi nas ewolucja poddana wpływowi proponowanych modyfikacji genetycznych, to nie możemy wiedzieć, co będzie lepsze, a czego powinniśmy się wystrzeżać¹⁷.

¹⁵ „What matters is human well-being, not just treatment and prevention of disease. Our biology affects our opportunities to live well. The biological route to improvement is no different from the environmental. Biological manipulation to increase opportunity is ethical. If we have an obligation to treat and prevent disease, we have an obligation to try to manipulate these characteristics to give an individual the best opportunity of the best life”, tamże, s. 525.

¹⁶ Zob. J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2007.

¹⁷ „However, the common heritage of humanity is a result of evolutionary change. Unless we can compare the future progress of evolution uncontaminated by manipulation of the human genome with its progress influenced by any proposed genetic

Wedle Harrisa obawy przed manipulacjami na genomie ludzkim biorą się z nieuzasadnionego założenia, że ewolucja działa zawsze na korzyść rodzaju ludzkiego, a ludzkie próby ulepszenia genomu zawsze będą niekorzystne.

Drugi zarzut głosi, że interwencja w ludzki genom jest naruszeniem i zakłócaniem porządku naturalnego, przypisywaniem sobie prerogatyw Boga. Harris odpowiada:

Takie sugestie są wyrazem przesądów lub błędnego myślenia, a zazwyczaj i jednego, i drugiego. Gdyby ingerowanie w naturę było złem, to nie moglibyśmy między innymi uprawiać medycyny. Ludzie w sposób naturalny zapadają na choroby, są atakowani przez bakterie, pasożyty, wirusy czy nowotwory i w naturalny sposób przedwcześnie umierają. Medycyna może być określona jako „wszechstronne usiłowania zakłócenia biegu natury”. To, co naturalne, jest moralnie obojętne i zależne od rozwoju. Dla ludzi jedyną naturalną sytuacją przed odkryciem antybiotyków było umierać z powodu zakażonych ran, a przed wynalezieniem skutecznych szczepionek umierać na ospę i polio¹⁸.

Zdaniem Harrisa, zmiana naturalnego biegu zdarzeń w przyrodzie, w celu zapobiegania zjawiskom niekorzystnym i wprowadzania czynników korzystnych, jest naturalną koniecznością rozwoju rodzaju ludzkiego¹⁹.

Julian Savulescu mocno podkreśla, że jego tezy mogą być uzasadniane zarówno na gruncie etyk deontologicznych, czyli uznających za moralne te działania, które są zgodne z przyjętymi normami moralnymi, jak i na gruncie etyk konsekwencjalistycznych, czyli uznających za moralne te działania, których konsekwencje są uznane za dobre (wskażane). Jego zdaniem, jest tak dlatego, że zarówno Zasada Dobroczyn-

manipulations, we cannot know which would be best and hence where precaution lies”, tamże, s. 34.

¹⁸ „These suggestions are superstitions, fallacious, or, more usually, both. If it were wrong to interfere with nature we could not, among many other things, practice medicine. People naturally fall ill, are invaded by bacteria, parasites, viruses, or cancers and naturally die prematurely. Medicine can be described as «the comprehensive attempt to frustrate the course of nature». What is natural is morally inert and progress dependent. It was only natural for people to die of infected wounds before antibiotics were available or of smallpox and polio before effective vaccines”, tamże, s. 35. W powyższym fragmencie Harris cytuje własne słowa z książki *The Value of Life*, Routledge, London 1985, s. 38.

¹⁹ Pod tym względem J. Harris i J. Savulescu są całkowicie zgodni; zob. ich wspólny artykuł: *The Creation Lottery: Final Lessons from Natural Reproduction: Why Those Who Accept Natural Reproduction Should Accept Cloning and Other Frankenstein Reproductive Technologies*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 13, 1, 2004, s. 90–95.

ności Prokreacyjnej, jak i przyzwolenie na „ulepszanie” są uzasadniane realizacją przyszłego dobra danego dziecka, a zarazem są one zgodne z podstawową zasadą każdej etyki deontycznej, nakazującą człowiekowi postępować tak, aby nigdy nie używać drugiego człowieka tylko jako środka do celu, lecz zawsze traktować go także jako cel sam w sobie²⁰. To nie interes własny rodziców, lecz dobro dziecka jest motywem działań, czyli dziecko nie jest dla rodziców środkiem do celu, lecz celem samym w sobie. John Harris natomiast uzasadnia swoje tezy wyłącznie na gruncie konsekwencjalizmu, kierując się utylitarystyczną zasadą, że powinniśmy zawsze czynić to, co przynosi najlepsze rezultaty, czyli to, co zwiększa dobrostan i zmniejsza cierpienie²¹. Jego zdaniem, wszelkie działania modyfikujące genom zarodka mają na celu właśnie polepszenie lub ulepszenie stanu zdrowotnego i likwidację cierpienia. Postawa utylitarystyczna dominuje zaś we współczesnej bioetyce europejskiej i amerykańskiej. W istocie Savulescu i Harris są zgodni co do zasady, że zwiększająca szczęście i zmniejszająca cierpienie konsekwencja czynu jest jedynym kryterium moralności tego czynu – Savulescu jedynie uzasadnia, że zasada ta zastosowana do działań „ulepszania” dziecka nie narusza podstaw etyki deontologicznej²².

²⁰ Savulescu odwołuje się tu *implicite* do Kanta imperatywu praktycznego. Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 60–63.

²¹ Utylitaryzm jest szczególną odmianą konsekwencjalizmu jako stanowiska, wedle którego wartość czynu jest pochodną od wartości jego konsekwencji. Utylitaryzm głosi mianowicie, że czyn moralnie słuszny to taki, którego konsekwencją jest zwiększanie szczęścia lub zmniejszanie cierpienia. Pierwotna wersja utylitaryzmu, której twórcą był Jeremy Bentham (1748–1832), miała charakter indywidualistyczny; John Stuart Mill nadał doktrynie charakter bardziej społeczny, wprowadzając kategorię interesu społecznego obok interesów jednostkowych. Szerzej na ten temat zob. E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce*, PWN, Warszawa 1974. Zob. także porównanie doktryn Benthama i Milla w: I. M. Światała, *Etyka jako przestrzeń świata społecznego w perspektywie utylitaryzmu. J. S. Mill i jego filozofia użyteczności*, „Przegląd Filozoficzny” 21, 2, 2012, s. 124–139.

²² Savulescu i Harris różnią się natomiast co do kwestii, czy jest moralnie dopuszczalne ingerowanie w genom jednostki w celu „ulepszenia” jej wrażliwości moralnej (np. zwiększenia empatii lub zmniejszenia skłonności do agresji). Savulescu twierdzi, że rozwój wiedzy i technologii zaczyna stawiać nas przed problemami, z którymi nie poradzimy sobie posługując się jedynie naszą ukształtowaną w procesie ewolucji moralnością, dlatego konieczne staje się jej „ulepszenie” poprzez manipulacje genetyczne. Harris oponuje, wskazując, że nie mamy należytej wiedzy o tym, jaki poziom występowania skłonności uznawanych za niewłaściwe jest konieczny dla normalnego funkcjonowania jednostek i społeczeństw, a także nie potrafimy przewidzieć, jakie byłyby

Etyka utilitarystyczna stała się współcześnie koncepcją dominującą w rozważaniach o człowieku, jego prawach i obowiązkach. Koncepcja ta wyrosła z empirystycznego widzenia świata, z odrzucenia tego wszystkiego, co w zakresie spraw ludzkich nie poddaje się weryfikacji doświadczalnej i nie podpada pod kryterium praktycznej użyteczności. Proponując dokonywanie oceny moralnej czynu nie jako takiego (samego w sobie) czy z uwagi na intencje osoby działającej, a wyłącznie ze względu na jego skutki, utilitaryzm zdaje się mieć znaczącą przewagę nad trudno poddającym się praktycznej weryfikacji obiektywizmem postaw deontologicznych. Mill, odchodząc od bardzo indywidualistycznej wersji utilitaryzmu Benthama i nadając doktrynie charakter bardziej społeczny, przekonywał, że człowiek oceniający dany czyn zanim go zrealizuje, zarazem kieruje swą uwagę (choćby nieświadomie) na jego przewidywane skutki, a tym samym uwzględnia interesy własne i innych ludzi. Mill podkreślał przy tym, że jednostka ludzka jest autonomiczna w swych działaniach, a granicą jej autonomiczności jest wzgląd na interesy innych jednostek²³. Odniesienie jednostkowych działań do kontekstu społecznego sprawia, że także pojęcie obowiązku nabiera charakteru społecznego, zostaje odniesione do sfery działań jednostki w kontekście relacji międzyludzkich. Tym samym zaś zakres obowiązków narzucanych jednostce przez społeczeństwo określa zakres jednostkowej wolności i odpowiedzialności.

Skomplikowany splot relacji międzyludzkich sprawia jednak, że może dochodzić do wątpliwości, a nawet konfliktów, we wszystkich sytuacjach, w których nie będziemy pewni, czy nasze działania naruszają interesy drugich, na ile je naruszają, czy mogą być usprawiedliwione wyższą wartością moralną celów, do których prowadzą, niż wartość

konsekwencje takich modyfikacji w dalszej przyszłości. Jednak Harris nie wyklucza, że rozwój wiedzy umożliwi nam kiedyś podjęcie działań udoskonalających naszą moralność. Zob. na ten temat ciekawą dyskusję między oboma bioetykami: J. Harris, J. Savulescu, *A Debate about Moral Enhancement*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 24, 1, 2015, s. 8–22.

²³ Dlatego uznał, że wszelkie próby kontrolowania czy przymuszania jednostki przez społeczeństwo – zarówno przy użyciu siły fizycznej w postaci sankcji prawnych, jak też w formie presji moralnej – są podporządkowane jednej tylko zasadzie: „Zasada ta brzmi, że jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”, J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka [w:] tenże, *Utilitaryzm. O wolności*, s. 129.

moralna naruszanych przez nie interesów drugich osób itp. W doktrynę utylitarystyczną wpisana jest więc konieczność istnienia instytucji społecznej zdolnej rozstrzygać wskazane wątpliwości. W konkretnych sprawach jednostkowych takie zadanie spełniają sądy, jednak rozwój życia społecznego, skutkujący pojawianiem się problemów nowych, wymusza stałe uzupełnianie prawa, dostosowywanie go do nowych wyzwań. Ostatecznie więc arbitrem staje się państwo, które poprzez regulacje prawne ustala zasady współżycia społecznego. W świecie zdominowanym przez myślenie utylitarystyczne musi wzrastać rola państwa. Dotyczy to także sfery działań biomedycznych, w szczególności zaś kwestii zakresu przyzwolenia na ingerencje w ludzki genom. Jeżeli uznajemy za dopuszczalne, a nawet moralnie nakazane, działania „ulepszające” jednostkę, to muszą one być regulowane przez państwo. Postulat nałożenia na państwo obowiązków regulacyjnych i nakazowych w tej sferze już się pojawił.

Tim Fowler z Uniwersytetu w Bristol, specjalizujący się w filozofii polityki, uważa, że decyzje dotyczące fizycznego i poznawczego ulepszania dzieci nie powinny pozostawać w wyłącznej gestii rodziców, lecz w znaczącej mierze powinno o tym decydować państwo, analogicznie jak decyduje w sprawach edukacyjnych²⁴. Wychowywanie dzieci pozostawione jest zasadniczo rodzicom, jednak państwo określa prawnie ramy, w jakich może być dokonywany wybór form, metod i treści edukacyjnych. Rozwiązanie takie jest powszechnie akceptowane jako słuszne i konieczne, a różnice zdań w społeczeństwie dotyczą jedynie zakresu owych ram i głębokości ingerencji państwa. Dlatego również w kwestii ulepszania dzieci czeka nas dyskusja nad dopuszczalnością różnych rodzajów tego ulepszania, zakresu działań, stopnia ich finansowania przez budżet itp. Fowler nie ma jednak wątpliwości, że wraz ze zwiększaniem się możliwości biotechnicznych dokonywania takich ingerencji oraz zwiększania ich bezpieczeństwa i skuteczności, regulacje państwowe będą akceptowane z tej prostej racji, że staną się konieczne. Inaczej mówiąc, konieczne będzie dokonanie ustaleń prawnych, jakie

²⁴ Zob. T. Fowler, *In Defence of State Directed Enhancement*, „Journal of Applied Philosophy” 32, 1, 2015, s. 67–81. Podstawą takiego stanowiska jest doktryna, którą John Rawls określił mianem perfekcjonizmu, zob. tenże, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 446–456. T. Fowler przyjmuje definicję, którą sformułował Joseph Chan: „Understood in its broadest sense, perfectionism is the view that the state should promote valuable conceptions of the good life”, J. Chan, *Legitimacy, Unanimity and Perfectionism*, „Philosophy and Public Affairs” 29, 1, 2000, s. 5.

działania „ulepszające” dzieci są dozwolone, jakie zakazane, jakie nakazane, jak również ustalenie takich zasad finansowania, które zapobiegać będą tworzeniu i zwiększaniu nierówności społecznych. Fowler przyznaje, że istnieją bardzo poważne obawy przed ingerencją państwa w kształtowanie obywateli aż na poziomie kodu genetycznego; sądzi jednak, że „nie sam fakt angażowania się państwa jest problematyczny, lecz raczej aspekt treściowy działań państwowych”²⁵. On sam zaś wierzy, iż ludzie racjonalni potrafią wypracować sobie własną ideę tego, co jest dla nich najlepsze, jeśli tylko zapewniona zostanie autonomiczność ich działań.

Rozważania i propozycje Fowlera odnoszą się jedynie do dzieci urodzonych i mieszczących się w przedziale wiekowym niedającym im jeszcze prawa podejmowania samodzielnych decyzji. Jednak równie dobrze można by je odnieść do kwestii „ulepszania” genomu zarodka. Należy zatem odpowiedzieć na dwa pytania: po pierwsze, czy wzrost wiedzy biomedycznej i rozwój biotechnologii doprowadzi do podjęcia w szerszym zakresie działań zmierzających do „ulepszania” jednostki i społeczeństwa, a po drugie, jeśli to nastąpi, to jaką rolę będzie w tym procesie odgrywało państwo i, w szczególności, jak włączy się w te działania zdrowie publiczne.

III.

Stanowisko zwolenników „ulepszania” metodami biotechnologii jednostek i społeczeństw jest zdecydowanie krytykowane przez większość bioetyków²⁶. Pytanie, które stawiamy w niniejszych rozważaniach, nie dotyczy jednak zasadności tych krytyk, lecz kwestii praktycznej realizacji krytykowanych poglądów. To, co aktualnie uznane jest za nieetyczne, za jakiś czas może być zaakceptowane jako nie naruszające naszej moralności. Moralność w sferze wykraczającej poza zakres stosunkowo nielicznych zasad podstawowych zmienia się bowiem albo w konsekwencji pogłębienia naszego pojmowania tych zasad (dlatego

²⁵ „[I]t is not the mere fact of state involvement which was problematic, but rather the content of those state’s policies”, T. Fowler, *In Defence of State Directed Enhancement*, s. 79.

²⁶ Krytykę poglądów i propozycji J. Savulescu i J. Harrisa przeprowadził australijski bioetyk Robert Sparrow, zob. tenże, *A Not-So-New Eugenics. Harris and Savulescu on Human Enhancement*, „The Hastings Center Report” 41, 1, 2011, s. 32–42. Sparrow m.in. argumentuje, że ich stanowisko w sposób konieczny wynika z przyjętej przez nich etyki konsekwencjalizmu.

uznane zostało za niemoralne niewolnictwo czy stosowanie tortur), albo z uwagi na możliwość podniesienia poziomu naszego dobrostanu dzięki działaniom dotąd uznawanym za niedopuszczalne moralnie (dlatego zaakceptowano sekcje zwłok, szczepienia ochronne czy transplantacje). Wspomniane pytanie można więc sformułować następująco: Czy dynamiczny rozwój technologii biomedycznych doprowadzał będzie do coraz szerszej akceptacji działań, które obecnie uznajemy za moralnie złe? Otóż twierdzimy, że istnieją podstawy, aby na to pytanie odpowiedzieć pozytywnie.

Perspektyw, które otwierają się przed ludzkością wraz z rozwojem nauk biomedycznych, nawet nie potrafimy sobie obecnie wyobrazić. Dlatego z jednej strony bardzo silne są obawy przed nieprzewidywalnymi konsekwencjami działań modyfikujących ludzki genom, z drugiej strony jednak chyba równie silne są nadzieje, że działania takie pozwolą znacząco poprawić ludzką kondycję. Całe doświadczenie ludzkości świadczy, że nadzieje zawsze okazują się silniejsze od obaw. To prawda, że choć będziemy coraz lepiej zwalczać choroby, to jednak nigdy nie przestaniemy chorować, jak też choć zwiększymy długość naszego życia, to jednak będzie ono miało swą ostateczną granicę. Wszelako pragnienie poznania, dążenie do wiedzy coraz szerszej i dogłębniejszej są stałymi wyznacznikami ludzkiej natury²⁷. Dlatego dopóki istnieć będzie ludzkość, dopóty podejmować ona będzie działania w celu eliminowania kolejnych chorób i czynienia życia lepszym w aspekcie somatycznym i psychicznym. Jak długo trwać będzie nasza scjencystyczna cywilizacja, tak długo rozwijać będziemy wiedzę, zwiększać zakres ludzkiego poznania. A każda wiedza, która ma zastosowanie praktyczne, wcześniej czy później zostanie zastosowana. Musi więc nadejść czas, w którym zaczniemy za pomocą metod biologicznych zarówno udoskonalać naszą cielesność, jak i ukierunkowywać naszą ewolucję moralną. Jest to konieczność wpisana w naturę ludzką przez ewolucję lub przez Opatrzność²⁸.

Na tę konieczność konsekwentnego, stopniowego wdrażania kolejnych technologii wskazywał Stanisław Lem (1921–2006), znakomity

²⁷ Za Bogusławem Wolniewiczem „przez naturę ludzką rozumiemy ogół hipotetycznych dążeń i skłonności, które miałyby tłumaczyć stałe elementy widoczne w zachowaniu istot ludzkich i wszystkim im wspólne”, B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 95.

²⁸ Por. J. Kopania, *Czy człowiek ma prawo wyznaczać kierunki ewolucji?*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 2, 2001, s. 57–66; przedrukowane w: tenże, *Boski sen o istnieniu świata*, Trans Humana, Białystok 2003, s. 121–130.

pisarz i głęboki myśliciel. Definiował on technologie jako „warunkowane stanem wiedzy i sprawności społecznej sposoby realizowania celów przez zbiorowość upatrzonych, jak również takich, których przystępując do dzieła, nikt nie miał na oku”²⁹. Człowiek, jak każda istota żyjąca, musi przystosowywać się do środowiska, ale musi także pokonywać jego opór i dążyć do zapewnienia sobie możliwie najlepszych warunków egzystencji; a jako istota rozumna człowiek czyni to m.in. poprzez konstruowanie pomocnych w tym celu narzędzi. „Każda technologia jest w zasadzie sztucznym przedłużeniem naturalnej, przyrodzonej wszystkiemu, co żywe, tendencji do panowania nad otoczeniem, a przynajmniej do nieulegania mu w walce o byt”³⁰. Zarazem człowiek nie jest w stanie ani zaplanować nowych odkryć, ani na trwałe zahamować ich wdrażania – wszelki lęk czy wątpliwości moralne muszą z czasem ustąpić wobec przewidywanych korzyści. Lem tak opisuje swoją postawę:

Nie ufam żadnym przyrzeczeniom, nie wierzę w zapewnienia podbudowane tak zwanym humanizmem. Jedynym sposobem na technologię jest inna technologia. Człowiek wie dzisiaj więcej o swoich niebezpiecznych skłonnościach, niż wiedział sto lat temu, a za następnych sto lat wiedza jego będzie jeszcze doskonalsza. Uczyni z niej wówczas użytek³¹.

Pisarz wskazuje, że, co prawda, technologie są tworzone przez człowieka, ale sposób i kierunek tego tworzenia jest faktycznie od człowieka niezależny, a więc to nie człowiek w istocie decyduje o charakterze technologii, lecz technologie zmieniają charakter człowieka³². Nieuchronne są więc kolejne stopniowe wdrażania nowych technologii

²⁹ S. Lem, *Summa technologiae*, Agora, Warszawa 2010, s. 6.

³⁰ Tamże, s. 6–7.

³¹ Tamże, s. 8.

³² Można uznać, że rozwinięciem intuicji Lema są przewidywania transhumanistów. Sądzą oni, że rozwój nauki i technologii doprowadzi do tak dalece ulepszającej ingerencji w ludzką naturę, że stworzony zostanie nowy człowiek (postczłowiek), wolny od chorób i cierpienia, żyjący nieporównanie dłużej oraz dysponujący nieporównanie większymi możliwościami intelektualnymi. Zob. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology” 14, 1, 2005, s. 1–25. Jeden z klasyków kierunku, Ray Kurzweil, przewiduje nadziejsie tzw. technologicznej osobliwości, czyli takiego poziomu rozwoju technologicznego, że człowiek przestanie nad nim panować, a wszelkie przewidywania będą niemożliwe. Od tego momentu zniknie granica między biologicznym a technicznym, co m.in. umożliwi przelewanie (*upload*) umysłu na nośniki nieorganiczne, czyli zapewnienie ludziom nieśmiertelności. Zob. R. Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, Viking, New York 2005.

i nieuchronne są zmiany w ludzkiej moralności. I nie ma znaczenia to, że z naszego punktu widzenia możemy któreś z tych zmian oceniać jako zmiany na gorsze; albowiem z punktu widzenia przyszłych pokoleń będą to zmiany na lepsze.

Powyższe konstatacje dotyczą wszystkich technologii, a więc także biotechnologii. Co więcej, właśnie w tej sferze najwyraźniej widać, jak wielka jest niepewność, co nas czeka, przede wszystkim w aspekcie moralnym. Stanisław Lem już pół wieku temu ostrzegał, że rozwój biotechnologii doprowadzić może do podmycia moralnych fundamentów cywilizacji³³. „Technologia nie może zastąpić aksjologicznego kręgosłupa cywilizacji”³⁴ – podkreślał, wskazując jednak, że wprawdzie nie jest możliwe zatrzymanie rozwoju technologicznego, ale jest możliwe ewolucyjne, nie zaś rewolucyjne, następowanie zmian w sferze moralności, tak aby cywilizacyjny „kręgosłup aksjologiczny”, choć zmienny w czasie, pozwalał ludzkości zachowywać postawę moralną. W takim ujęciu etyka staje się „poszukiwaniem optymalnych zabezpieczeń rozwijającej się ludzkości przed nią samą, tj. przed działaniami, które mogą się okazać dla osób, grup, społeczeństw, albo i dla całego gatunku, zgubne”³⁵. Już teraz staje z całą wyrazistością problem działań, które oceniamy w sposób skrajny – albo jako moralnie niedopuszczalne, albo jako moralnie pożądane. Należą do nich przede wszystkim działania zmierzające do „ulepszania” człowieka, czyli działania eugeniczne, jeśli przez eugenikę rozumieć będziemy doktrynę głoszącą doskonalenie rodzaju ludzkiego poprzez wzmacnianie dodatnich i usuwanie lub ograniczanie ujemnych cech dziedzicznych człowieka.

Można zasadnie przewidywać, że utrzymujące się silne opory przed akceptacją działań eugenicznych, mające swą podstawę w negatywnych doświadczeniach historycznych, będą zanikać wskutek perswazji zwolenników stosowania inżynierii genetycznej. Perswazja ta oparta będzie na ukazywaniu zasadniczej różnicy między „dawną” a „nową” eugeniką. Dawna polegała albo na zabijaniu jednostek uznanych za niepełnowartościowe, jak czyniono w starożytności i w hitlerowskich Niemczech, albo na sterylizacji takich jednostek, jak czyniono w USA i w Szwecji jeszcze w drugiej połowie XX wieku. Nowa eugenika ma polegać nie na eliminowaniu, lecz na ulepszaniu jednostek, przy czym

³³ Między innymi w referacie z 1966 roku *Etyka technologii i technologia etyki*, zob. S. Lem, *Dialogi*, Agora, Warszawa 2010, s. 281–329.

³⁴ Tamże, s. 291.

³⁵ Tamże, s. 320.

to ulepszanie dokonywane ma być nie wedle jakiegoś jednolitego i jednego państwowego planu, lecz zgodnie z jednostkowymi preferencjami i pod warunkiem całkowitej dobrowolności, a jego bezpośrednim celem ma być polepszanie stanu jednostki i jedynie pośrednio społeczności³⁶. Ponieważ każdy chce jak najlepiej dla siebie i swego potomstwa, więc niewątpliwie będzie to coraz bardziej przekonujące w miarę doskonalenia metod bioinżynierii.

Możliwość działań eugenicznych na ludzkim genomie wpisująca się będzie w naturalne pragnienie uwolnienia się od lęków i obaw o przyszły stan zdrowia własnego i potomstwa. Milton J. Rosenau wskazywał, że to pragnienie jest potężnym bodźcem do „pokonywania lęku” poprzez działania prewencyjne i takie właśnie działania determinują rozwój zdrowia publicznego. Możliwości, które coraz szerzej udostępniać nam będą osiągnięcia genetyki i biotechnologii, są w swej istocie działaniami pokonującymi ów lęk z o wiele większą skutecznością niż dotychczasowe metody lecznicze i prewencyjne. Można też zasadnie zakładać, że z czasem koszty finansowe (w skali społecznej) modyfikacji genetycznych okażą się znacząco mniejsze od dotychczasowych kosztów leczenia farmakologicznego i chirurgicznego. Co więcej, działania z zakresu inżynierii genetycznej pozostaną w całkowitej zgodności z obowiązującą obecnie definicją zdrowia, sformułowaną przez Światową Organizację Zdrowia. Wedle tej definicji „zdrowie jest stanem doskonałego samopoczucia fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie tylko brakiem choroby lub ułomności”³⁷. Zdrowie jest tu pojmowane jako stan idealny, który w praktyce realizuje się w różnym stopniu, a ocena, czy dany stopień jest zbyt niski i tym samym wymagający leczenia, uwzględniać musi nie tylko parametry fizjologiczne, lecz także psychiczne jednostki. Skoro zaś zdrowie jest idealnym stanem, do którego należy dążyć, to sprawą zasadniczą staje się dobór najskuteczniejszych środków, umożliwiających realizację tego dążenia. Doskonalenie metod biotechnologii powodować będzie, że w coraz

³⁶ Tak właśnie argumentuje m.in. Julian Savulescu. Zob. *Bioethics and Human Enhancement: An Interview with Julian Savulescu*, „Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas” 3, 2010; <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/32/47> (dostęp: 13.05.2015).

³⁷ „Health is a state of complete physical, mental, and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity”, *Constitution of the WHO*, Genewa 1946. Cyt. za: J. Hołówka, *O pojęciu i wartości zdrowia [w:] W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, red. Z. Szawarski, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 84 i 96.

powszechniejszym odczuciu właśnie inżynieria genetyczna uznana zostanie za najlepszą drogę do osiągnięcia pełnego dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego.

Na tę drogę wejść będzie musiało także zdrowie publiczne, szczególnie w miarę coraz pełniejszego zrealizowania swych dotychczasowych celów, tym bardziej że osiągnięcie wysokiego stopnia medykalizacji społeczeństwa ułatwi recepcję idei eugenicznych. Sukcesy działań prozdrowotnych mają jednak także negatywną stronę, mianowicie zdrowie publiczne w coraz większym stopniu staje się ideologią, a więc rodzajem prozdrowotnego światopoglądu z wpisanym programem realizacji jego zestawu wartości. Coraz częściej działania związane z promocją prozdrowotnego trybu życia dalece wykraczają poza sferę argumentacji czy edukacji i przybierają różne formy nacisku pośredniego, bezpośredniego, jawnego, ukrytego, a także dokonywane są metodą stwarzania faktów dokonanych. Intensyfikowane formy promocji zdrowia silnie ingerują w życie społeczne, poszczególne kraje i społeczeństwa znajdują się pod silną presją ze strony osób i instytucji propagujących prozdrowotny model życia. Jednostka poddana jest działaniom o charakterze perswazyjnego nacisku społecznego w postaci propagandy i reklamy, skłaniającego ją do zachowań odpowiednich z medycznego (prozdrowotnego) punktu widzenia. Zdrowie traktowane jest już nie tylko jako pożądany stan jednostki, do którego ona zmierza i który stara się utrzymać, lecz jako podstawa, na której człowiek opiera się w swym życiu, a więc jako warunek konieczny dobrostanu jednostki w jej życiu nie tylko jednostkowym, lecz także społecznym. Ma to tę istotną konsekwencję, że odpowiedzialność za promocję zdrowia spada nie tylko na służby medyczne, lecz spoczywa na wszystkich jednostkach i instytucjach, których działania mają wpływ na zdrowie jednostek i społeczności. Promocja zdrowia nabiera wymiaru społecznego, zatem musi być kierowana i koordynowana przez instytucje państwowe, a nawet wkraczać w obszar działań międzynarodowych³⁸. Dotyczyć to

³⁸ Tendencje te odzwierciedla tzw. Karta Ottawska, dokument przyjęty na Konferencji w Ottawie 17–21 listopada 1986 r. Tekst Karty można znaleźć w wielu wydaniach, a także na licznych stronach internetowych. Tekst angielski: <http://www.who.int/healthpromotion/conferences/previous/ottawa/en/>. Przekład polski: www.fais.home.pl/www/images/docs/ottawa. Wszystkie późniejsze ustalenia w zakresie promocji zdrowia nawiązują do zapisów Karty. Szersze omówienie zob. M. Nowacka, *Promocja zdrowia jako czynnik medykalizacji społecznej. Uwagi w odniesieniu do Karty Ottawskiej* [w:] *Etyka w medycynie – Wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia*, red. K. Basińska, J. Halasz, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2013, s. 133–147.

będzie także działań eugenicznych, a więc ideologia zdrowia publicznego stawać się będzie ideologią eugeniczną.

John Stuart Mill nazwał nieodpowiedzialne rozmnażanie się „zbrodnią moralną” zarówno wobec wydawanych na świat dzieci, jak i wobec społeczeństwa. Na gruncie ideologii zdrowia publicznego działania jednostek szkodliwe dla ich zdrowia również ocenia się jako niemoralne zarówno w odniesieniu do nich, jak i w odniesieniu do społeczeństwa. Przez działania szkodliwe rozumie się przy tym zarówno konkretne uczynki, jak i zaniechania, mogące przynosić szkodliwe skutki. Zaistnienie możliwości dokonywania manipulacji genetycznych z ryzykiem uznanym za dopuszczalne sprawi, że w coraz większym zakresie działania tego rodzaju uznawane będą za wskazane, a ich zaniechanie za szkodliwe i dla jednostki, i dla społeczeństwa. Skoro pojawią się możliwości projektowania dzieci i wyposażania je w cechy zwiększające szanse na życie w dobrym stanie zdrowotnym lub w umiejętności przynoszące sukces w społeczeństwie nastawionym na rywalizację, to znajdą się rodzice chętni do skorzystania z tego. Zwiększać się będzie społeczna presja na dokonywanie takich zabiegów i wprawdzie można będzie ten proces opóźnić, ale nie da się go zatrzymać. Pierwszym krokiem będzie uznanie, że rodzice mają jedynie – jak to ujmuje Savulescu – moralny powód wybrać dziecko o uposażeniu genetycznym rokującym „lepszemu” życiu, ale nie mają takiego obowiązku moralnego. Jednak przejście od moralnego uzasadnienia do moralnego nakazu może być (i najczęściej jest) bardzo płynne, a więc można się spodziewać, że i w tym wypadku tak będzie. Pojawia się pytanie, czy zdrowie publiczne, ze swoją silną tendencją, by zachowań prozdrowotnych nie pozostawiać autonomicznym decyzjom jednostek, lecz pośrednio lub bezpośrednio narzucać je całej społeczności, również w tym wypadku wejdzie na drogę stopniowego uzupełniania działań perswazyjno-wychowawczych o działania nakazowe. Jednym z podstawowych problemów przyszłych pokoleń będzie dokonywanie rozstrzygnięć, jakie rodzaje modyfikacji genetycznych pozostawiane będą do decyzji indywidualnej, a jakie będą obowiązkowe – analogicznie jak obecnie jedne rodzaje szczepień ochronnych są obowiązkowe, a inne dobrowolne. Będzie to w szczególności problem ustalenia zakresu autonomii rodziców w wyborze najlepszego dziecka. Niektórzy rodzice mogą uznać za dobre dla przyszłości dziecka takie jego cechy i właściwości, które większość ludzi odrzuca. Kto ma decydować, w jakich granicach rodzice mają prawo autonomicznie o tym stanowić? Zdrowie publiczne swą tendencją do narzucania zachowań prozdrowotnych zapewne będzie

rozszerzać na ten obszar. Wiązać się z tym będzie kwestia równości w dostępie do świadczeń genetycznych, w pierwszym rzędzie zapobieżenia sytuacji, w której tylko niektóre dzieci, mianowicie te finansowo uprzywilejowanych rodziców, mogłyby otrzymywać szansę na lepsze życie. Radzenie sobie z tym problemem również musi wejść w zakres przyszłych działań zdrowia publicznego.

Powyższe przykłady przewidywanych działań w zakresie planowania eugenicznego dalece nie wyczerpują możliwości, jakie powstawać będą w rezultacie rozwoju nauk biomedycznych, w szczególności genetyki, i doskonalenia metod biotechnologii. Przeprowadzone rozważania nie dotyczyły w ogóle kwestii zasadności krytyk kierowanych pod adresem zwolenników modyfikowania genomu ludzkiego. Chodziło jedynie o uzasadnienie dwu tez. Pierwszej, że powstające możliwości „ulepszania” ludzkiego genomu z konieczności będą wdrażane, z nadzieją na ich dobroczynne skutki, a z pominięciem początkowych oporów moralnych. I drugiej, że wyczerpanie się dotychczasowych możliwości działań z zakresu zdrowia publicznego sprawi, iż dziedzina ta rozszerzy właściwe sobie działania na sferę modyfikacji ludzkiego genomu. Nie ma podstaw do prognozowania, za jaki czas procesy te będą widoczne, a ich akceptacja stanie się oczywista – może już za dziesięć lat, a może dopiero za pięćdziesiąt. Ale są one nieuniknione, jeśli tylko trwać będzie nadal scjentyistyczna cywilizacja Zachodu. Może też być tak, że doprowadzą one do zniszczenia tej cywilizacji – przynajmniej w tym kształcie, w jakim istnieje obecnie. Nie jest możliwe zatrzymanie tych procesów, ale im szybciej i wyraziściej uświadomimy sobie ich nieuchronność, tym większe mamy szanse sprawić, by następowały one ewolucyjnie, a nie w sposób rewolucyjny, czyli mamy szansę przetrwania jako gatunek, choć nasza natura będzie już inna.

FROM PREVENTIVE MEDICINE TO EUGENIC PROGRAMS. THE DEVELOPMENTAL PATH OF PUBLIC HEALTH

Summary

The continual broadening and intensification of public health activities must at some point lead to a state of organization of social life which, from a pro-health perspective, will be perceived as relatively optimal. Most probably, it will also involve the development of pro-health habits in the majority of individuals belonging to a specific community. Reaching such a state necessarily means that a further increase in the level of healthiness will be realized by means of activities which are directly connected with the biological sphere of individuals. This means that pro-health activities will to

a greater extent involve activities of a biomedical character focused directly on the organisms of individuals and aimed at increasing their natural healthiness and preventing the occurrence of potentially dangerous medical conditions. Thus, public health will become an area of organizational and inspirational activities to enhance the human body by means of biotechnological methods.

Maria Nowacka, Jerzy Kopania

BARTOSZ PIOTR BEDNARCZYK

(Kraków)

**MIĘDZY OBCOŚCIĄ A TRANSCENDENCJĄ.
MYŚL GNOSTYCKA A FILOZOFIA
KARLA JASPERSA**

1. WPROWADZENIE

Tytułowe zestawienie idei ruchu religijnego sprzed wielu wieków oraz autora „filozofii egzystencji” wydawać się może początkowo zdezerowaniem tematów absolutnie oddalonych. Niniejszy tekst stanowi próbę przerzucenia mostu pomiędzy tymi dalekimi wyspami wznoszącymi się na morzu ludzkiej myśli. Podkreślić jednak należy, że owo „przerzucenie mostu” nie oznacza zatarcia odrębności obu modeli myślenia, czy wskazania jakiejś wewnętrznej ich esencji. Chodzi jedynie o ujawnienie pewnych strukturalnych rysów myślenia obecnych w obu interesujących nas tu tradycjach, które mimo pozornej odrębności dają się porównać i wzajemnie oświetlić.

Pamiętać należy, że gnostycyzm nie jest monolitycznym systemem, ale raczej zbiorem pokrewnych wyrazów religijnej świadomości. Ze względu na niewielkie rozmiary niniejszego eseju nie będziemy mogli pozwolić sobie na szczegółowe zagłębianie się w bogactwo doktryn, jakie zrodziła gnostycka wyobraźnia, ale skupimy się na wątkach myślowych wspólnych zdecydowanej większości z nich. Uporządkowany zbiór takich motywów przedstawił w swej monumentalnej pracy *Religia Gnozy* Hans Jonas, uczeń Heideggera. Zarysował tam też płaszczyznę wspólną gnostycyzmu oraz myślenia egzystencjalnego, głównie typu filozofii swojego nauczyciela. Nazwisko Jaspersa nie zostało tam ani razu przywołane. Tekst ten stanowić ma zatem swoje wypełnienie wskazanej tu luki. Zarazem będziemy chcieli pokazać

specyfikę stosunku myśli Jaspersa do paradygmatu gnostyckiego. Zobaczymy, że ów filozof, z jednej strony, wykorzystuje schematy myśli przypominającej motywy gnostyckie, z drugiej jednak strony, oryginalność dróg jego refleksji polega na wydostaniu się z pułapki gnozy, na przełamaniu podstawowej kategorii leżącej u podstaw gnostyckiej wizji człowieka i świata.

2. DOŚWIADCZENIE OBCOŚCI

Arystoteles, pisząc o źródłach filozofii, wskazywał na zdziwienie. Było ono uświadomieniem sobie własnej niewiedzy o kosmosie. Owo zdziwienie przypominało też zachwycenie tym, co nas otacza. Nie sposób było nie poczuć urzeczenia pięknym, teleologicznie urządzonym światem. Taka definicja źródeł filozofii nie może jednak być uznana za kompletną. Jaspers dochodzi więc do wniosku, że obok klasycznego zdziwienia, istnieje drugi, potężny bodziec refleksji – jest nim zagubienie¹. Odczucie obcości leży zatem u podstaw niektórych form ludzkiej myśli. Gnostycyzm jest jej najradykałniejszym przykładem. Ale cóż znaczy właściwie „odczuć obcość”? Nie może być to stan permanentny świadomości, gdyż wówczas mówilibyśmy jedynie o odczuwaniu, nie zaś – o odczuciu. Cokolwiek odczuwane jest w sposób trwały, traci szybko swą niezwykłość, absorbuje nas coraz mniej. Owo odczucie musi więc zstępować niespodziewanie, by posłużyć się określeniem św. Pawła „tak, jak złodziej w nocy” (1 Tes 5, 2), uderzać nagle w naszą niewyraźną świadomość istnienia i momentalnie rozświetlać to, co dotąd spowite było mgłą nocy, jak piorun rozświetlający nocne niebo. Z takiego oto potężnego doświadczenia zrodzić się może głęboka i przejmująca myśl. Uświadomienie sobie zagubienia to wstrząs leżący też u podstaw myśli gnostyckiej. Jaka wobec tego jest ona przed tym wstrząsem? Najprościej możemy rzec – bezrefleksyjna, odarta ze świadomości głębi. Mamy zatem do czynienia z jakimś przychodzącym nagle zdarzeniem, które zmienia naszą perspektywę patrzenia na świat. Czym jest owo zdarzenie – zastanowimy się w następnych rozdziałach. Tu powiemy tylko, że można je zdefiniować jako dostąpienie *gnosis*, czyli wiedzy. Owej wiedzy, znajdującej się w centrum myśli gnostyckiej, nie należy rozumieć jako owocu intelektualnego dyskursu, ale też – nie jest ona niewyraźnym doświadczeniem mistycznym. Możliwe

¹ Zob. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. Anna Wołkovicz, Siedmióróg, Wrocław 1998, s. 11.

jest bowiem jej wyartykułowanie językiem pojęciowo-symbolicznym. Tak ujętą *gnosis* przekazywali gnostycy „misjonarze”, by wyrwać innych ze stanu niewłaściwego istnienia.

Egzystowanie bezrefleksyjne jest istnieniem pozbawionym świadomości własnej specyfiki, istnieniem anonimowym, tym, co XX-wieczni myśliciele nazwą „egzystowaniem nieautentycznym”. Jest istnieniem, które nie dostrzega rozdźwięku między sferami Ja – świat. Zwalczanie takiej świadomości było głównym zadaniem gnostyków. Człowiek, który dostępuje *gnosis*: „poznaje jak ktoś, kto się upił, a potem wytrzeźwiał ze swego upojenia, gdy wrócił do siebie samego”². Doświadczenie daje klarowność spojrzenia, rozwiewa mętną mieszaninę Ja – świat i zakreśla absolutne granicę między tymi sferami. Wówczas człowiek uświadamia sobie, że to, co uważał za swój dom, okazuje się obcym jego naturze więzieniem. W tej trwodze wyjawia się prawda o nim samym. Trzonem teorii gnostyckich jest pojęcie radykalnego dualizmu między jednostką i rzeczywistością oraz między światem i właściwym Bogiem. Dualizm ten jest znacznie bardziej radykalny niż ten, który prezentował m.in. Platon. Dla niego świat materii był po prostu gorszy względem świata idei, ontologicznie słabszy. U gnostyków nasz świat okazuje się natomiast absolutnie wrogi, stworzony przez złe moce, tylko i wyłącznie w celu zniewolenia boskiego ducha w nas samych.

Jaspers uznaje gnostycyzm za jeden z szyfrów, które analizuje w *Wierze filozoficznej wobec objawienia*. Jego istotę ujmuje tymi słowami:

[...] szyfrowi wrogości przyrody szczególnie radykalną postać nadali gnostycy. Świat został stworzony nie przez Boga, lecz przez złego Stwórcę. Chce on pojąć i zniszczyć iskrę światła, tkwiącą w ludzkich duszach, które pochodzą spoza świata³.

Panem tego świata okazuje się zatem demoniczny Demiurg, który często przedstawiany jest w pismach gnostyków jako istota o wyolbrzymionych cechach starotestamentowego Boga. Innym wyobrażeniem są też źli Archonci. Charakterystyczne dla myślenia gnostyckiego jest pojęcie świata nie tylko jako biernego więzienia, ale jako pola aktywnie działających mocy, które mają na celu utrzymanie stanu naszego znie-

² Cyt. za: H. Jonas, *Religia Gnozy*, przeł. Marek Klimowicz, Platan, Kraków 1994, s. 85.

³ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. E. Wolicka, Znak, Kraków 1999, s. 356.

wolenia. Przebiegli Archonci kuszą nas bowiem urokami tego świata, robią wszystko, byśmy stracili świadomość bycia-nie-u-siebie.

Czym dokładnie jest owo panowanie Archontów? Starożytni wierzyli w istnienie rozumnej konieczności (*logos*) lub różnie pojętej opatrności (*pronoia*). Dla gnostyków owa konieczność to właśnie wyraz władzy Archontów, którą zwą losem (*heimarmene*). Przejawia się ono dwojako: z jednej strony jako konieczności świata natury, z drugiej zaś – jako narzucone prawo⁴. Cel obu działań panów tego świata jest jednakowy: zniewolenie, stłumienie najgłębszej istoty nas samych, która nie jest stąd, sprawienie, byśmy zapomnieli o naszym pochodzeniu, o naszym prawdziwym domu. Gnostycy przeciwstawienie najgłębszej istoty człowieka i świata wyrażali w symbolicznym antagonizmie światła i ciemności. Jądro naszego jestestwa pochodzi z królestwa światła. Jak doszło do znalezienia się naszej istoty w tym świecie? Gnostycy podawali różne odpowiedzi. Jedni akcentowali porwanie przez aktywnie działające siły ciemności, inni mówili o zgubnej w skutkach grzeszności naszego ducha, który sam wpadł w szpony złych mocy. *Gnosis* uświadamia nam tę tragiczną sytuację, uświadamia, że kosmos to nie żaden doskonały ład, ale straszne więzienie.

W czasach nowożytnych gnostyckie oskarżenie rzucił na nowo William Blake. Oskarżony świat nie był już złym więzieniem, ale obojętnym mechanizmem stworzonym przez Urizena – uosobienie zimnego rozumu. Czesław Miłosz stwierdził, że Blake był tym, który dojrzał od lat narastający problem, wciąż przybierający na sile: Ogólności pożerającej Szczegółność⁵. Czyż nie przed tym ostrzegali gnostycy w swych zawiłych spekulacjach? Ale czy też nie taki apel stanowić będzie centrum myśli wielkich egzystencjalistów ubiegłego stulecia?

Odkryty przez gnostyków problem przepaści między Ja i nie-Ja dwudziestowieczny egzystencjalizm podejmuje ponownie. Należy zwrócić jednak uwagę na oczywisty fakt, że gnostycy w swych spekulacjach rozpatrywali relacje między tymi sferami, operując myślą w obrębie tradycyjnego dla tamtego okresu paradygmatu przedmiotowego. Egzystencjaliści po doświadczeniach nowożytnej filozofii, bazującej głównie na paradygmacie podmiotowym, musieli obrać inną drogę. Kierunek wskazała Husserlowska fenomenologia. Przeprowadzone przez niego zabiegi redukcyjne odkryły nową płaszczyznę, na której rozważać należy relację podmiotowo-przedmiotowe. Po *epoché* możli-

⁴ Zob. H. Jonas, *Religia Gnozy*, s. 59.

⁵ Zob. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Znak, Kraków 1994, s. 59.

we było obserwowanie życia świadomości jako aktów intencjonalnych. Odkrycie tej fundamentalnej płaszczyzny koniecznego splecenia *noezy* i *noematu* ukazywało, że jesteśmy „skazani na rzecz”. To ujęcie, nieporównywalnie głębsze od prostego, przestrzennego widzenia jednostki w świecie, pozwalało egzystencjalistom pojąć jak daleko sięga to, co Heidegger nazwał rzuceniem-w-świat⁶. O rzuceniu owym pisał również Jaspers:

Co to znaczy, że znajdujemy się w świecie zjawisk? Czy w ów tak realny, bogaty, wspaniały i przerażający świat, poza który nie możemy wyrzeć, zostaliśmy wrzuceni skąd indziej jak do więzienia?⁷.

Człowiek, prowadząc na co dzień bezwiednie swą sensotwórczą działalność, traci z horyzontu świadomości myśl o rozdźwięku między nim a światem. Wspomniane na początku odczucie obcości pojawia się, gdy owa myśl znowu wyjdzie na jaw, gdy człowiek uprzytomni sobie własne istnienie w świecie obojętnym, bezsensownym i nieczułym na jego cierpienie. Czy nie słyszymy tu reminiscencji intuicji gnostyckich? Zadaniem duchowych mistrzów gnozy było wrywanie ze stanu istnienia nieświadomego, ze stanu biernego podporządkowania działaniom Archontów. Misjonarski ton słyhać wyraźnie, jak wskazuje Mary Warnock, w myśli egzystencjalnej: „chcą oni na swych czytelników wpływać, chcą sprawić, by czytelnicy uznali, że do tej pory byli wprowadzeni w błąd i dopiero teraz mogą ujrzeć rzeczy w nowym świetle”⁸. Skoro gnostycy stawiali sobie za cel wrywanie nieświadomej jednostki ze szponów *heimarmene*, to spytać należy – co jest celem apelu egzystencjalistów? Uświadomienie jednostki, że jest niepowtarzalną indywidualnością, że nie może podporządkować się Ogólności, siłom anonimowym. Czyli mimo odmiennego kodu pojęciowego – cel zdaje się podobny. I tylko uświadomiwszy to sobie, człowiek jest w stanie dostrzec własną wyjątkowość, niepowtarzalność. Skierujmy naszą myśl w stronę interesującego nas szczególnie przypadku – filozofii Jaspersa. Jak w jego refleksji przejawia się owo oddziaływanie *heimarmene*? Pamiętamy, że u gnostyków dotyczyło ono:

a) światopoglądu i wypływającego zeń prawa narzuconego człowiekowi,

⁶ Zob. K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna* [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 38.

⁷ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 36.

⁸ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2005, s. 10.

b) prawa natury,

Odnieśmy kolejno te punkty do myśli Jaspersa:

a) naturalna ludzka skłonność do poszukiwania sensu każe mu podporządkować się temu, co daje pewny punkt oparcia. Taki punkt oparcia mogą dać tylko tzw. „filozofie profetyczne”. Mówią one o wartościach najczęściej jako o zakorzenionych w strukturze rzeczywistości. Realizacja ich jawi się zatem nie jako wypełnianie swojego projektu, ale czegoś obiektywnego, co zostać musi zrealizowane. Siłą światopoglądu jest właśnie pewien absolutny punkt oparcia, nieważne, czy pojęty jako teistyczny Bóg, panteistyczny duch czy jako intelekt i nauka o scjentyistycznej mocy. Dla Jaspersa tak różne na pozór wizje świata jak pierwotny animizm, myśl antycznej Grecji oraz nowożytny pozytywizm – to przejawy tego samego sposobu myślenia, który dąży do pojęcia świata jako jednolitej całości⁹. Również wyrafinowany scholastyczny teizm, mówiąc o doskonałej hierarchii bytów, chce zakamuflować istnienie drastycznego rozdarcia doznawanego w świecie. Światopogląd najczęściej nie jest od podstaw budowany przez jednostkę, ale jest przekazywany przez otoczenie (przede wszystkim w drodze wychowania). Przekonanie o ostateczności światopoglądu i nierelatywności jest typowym przykładem zamknięcia na samego siebie, przykładem „nieautentyczności”. Pojęcie to, zawarte we wczesnym dziele Jaspersa *Psychologia światopoglądów*, będzie potem, na co wskazuje M. Potępa, kluczową kategorią filozofii Heideggera¹⁰.

b) Wyjaśnienie, jak Jaspers pojmował prawo natury, każe nam sięgnąć do filozofii Kanta. Słusznie bowiem H. Arendt nazwała go „prawdziwym Kantem XX wieku”. Jak zauważa Rudziński, dla Jaspersa „świat poznawany jest więc fenomenem w sensie Kantowskim”¹¹, nie jest więc absolutnie obiektywny i niezależny od poznających podmiotów. Jeśli możemy mówić o jego obiektywności, to tylko w kontekście faktu, iż jawi się on dla każdego w ten sam sposób. Taki obraz jest bowiem ugruntowany w strukturach poznawczych podmiotu, które to badać miała filozofia transcendentna. Natury nie znamy inaczej niż jako ogółu zjawisk. Te z kolei są przecież konstruowane z płyną-

⁹ Zob. R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności*, KiW, Warszawa 1980, s. 146.

¹⁰ Zob. M. Potępa, *Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1993, s. 204.

¹¹ R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii* [w:] *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 225.

cej z niedostępnej sfery materii wrażeń i narzucanych im przez podmiot form naoczności zmysłowej i kategorii intelektualnych. Dla Kanta zatem: „najwyższe prawodawstwo natury tkwić musi w nas samych, tj. w intelekcie [...] intelekt nie czerpie swych praw z natury, lecz jej je dyktuje”¹².

Po zapoznaniu się z tym krótkim zestawieniem, z łatwością dostrzeżemy, co stało się z gnostyckim *heimarmene*: jego źródła uległy interioryzacji. Uwewnętrznienie to pozwala nam pojąć prawo przyrody jako zależne tylko od struktur podmiotu oraz prawo światopoglądu jako zależne tylko od duchowego pragnienia punktu oparcia, które wypełnia podmiotowe życie. Takie przesunięcia akcentów niosą ważne konsekwencje dla omawianego przez nas tematu. Przyjrzymy się im w kolejnych rozdziałach.

3. ODLEGLA OJCZYZNA I WOLNOŚĆ

Przebudzony czerpie swą wolność z pewności istnienia świata, do którego autentycznie przynależy. W. Brandt pisał:

Wysoko, poza sferą planet, istnieje błogi świat pełen światłości i blasku, w którym jako najwyższe Bóstwo przebywa Życie wraz z innymi boskimi istotami, zaś w innym wariacie doktryny – zasiada na tronie Wielki Król światłości, otoczony licznymi zastępami aniołów¹³.

To właśnie z tej rzeczywistości wywodzi się ludzka głębia. Nawet gdyby świadomość bycia-nie-u-siebie przyczyniła się do największej trwogi i cierpień duchowych, zawsze pozostaje zbawcza myśl, że poza sferą planetarną istnieje królestwo dobrego ojca, który z utęsknieniem czeka na zagubione dzieci.

Gnostycy przyjmowali najczęściej triadyczną wizję ludzkiej struktury, wyodrębniając: ciało (*soma*), duszę (*psyche*) i ducha (*pneuma*). Ta ostatnia cząstka to właściwe centrum ludzkiego bytu, iskra wywodząca się z królestwa światła, która przez przebiegłe działania Archontów ulega zapomnieniu. To, co rozumiemy zazwyczaj przez słowo „dusza”, oni określali zatem terminem *pneuma*. *Psyche* zaś oznaczała dla gnostyków ten aspekt człowieka, który, podobnie jak

¹² I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej możliwej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, s. 74.

¹³ Cyt. za: M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, przeł. F. Nowicki, I. Nowicka, Uraeus, Gdynia 1999, s. 38.

ciało, nie ma pozaświatowego pochodzenia i jest tworem kosmicznych mocy tego świata. Odpowiada mu sfera żądz, zdeterminowanych psychicznie stanów, empirycznie pojętej psychiki.

Czy wobec takiego stanu rzeczy można do sytuacji gnostyka użyć określenia „bezdumność”? Takie odczucie obcości i zagubienia dotyczy wszak tylko jego istnienia na tym świecie. Nie jest to bezdumność absolutna, gdyż *gnosis* przynosi też świadomość istnienia dalekiej, zapomnianej ojczyzny. Jak wygląda ten aspekt w teoriach dwudziestowiecznych egzystencjalistów? Postępujące od czasów Blake’a odczarowanie świata przez postęp nauki, nie pozwalało już mówić o nim z jakimkolwiek zabarwieniem mitologicznym. Człowiek rzucony jest w naturę absolutnie obojętną. Gnostycy pojmowali to rzuconie-w-świat jako akt dokonany przez złe moce. Brak metafizycznej otoczki sprawia w egzystencjalizmie, że podmiot jest rzucony, jak to ujął H. Jonas, „bez samego rzucającego”¹⁴. Jednostka, która sama jawi się jako twór ślepych sił przyrody, istota, która poddaje się tak daleko sięgającym badaniom przyrodniczym, że sprawia wrażenie istnienia jako agregat cząstek i determinujących ją genów – taki właśnie człowiek doświadcza bezdumności absolutnej. Odczucie takie prowadzi natychmiast do myśli: „jestem właściwie niczym, wszystko właściwie jest niczym, bo jest nic niewarte i całkowicie obojętne”¹⁵. Takie przekonanie jest już krokiem uczynionym w morze nihilizmu. Nihilizm, zdiagnozowany już dobitnie przez Nietzschego, Jaspers traktuje jako główne wyzwanie. Wątpliwe jest, czy egzystencjaliści, którzy wyzbyli się metafizycznej perspektywy, którzy wyrugowali z myślenia pojęcie absolutnego Bytu jako trwałego punktu odniesienia, są w stanie wyjść z tej walki zwycięsko. Jak bowiem przenikliwie stwierdził Czesław Miłosz: „nihilizm to urzeczenie ruchem bez żadnego punktu odniesienia”¹⁶. Jaspers zaś zdaje się przywracać w pewien sposób ów wiekiustą, trwałą rzeczywistość Źródła. Świadczą o tym dobitnie słowa: „To, co w mitycznych wyrażeniach nazywa się duszą i Bogiem, w języku filozoficznym jest egzystencją i transcendencją”¹⁷. Pojęcia „dusza” i „Bóg”, tak charakterystyczne dla teizmu, w myśleniu

¹⁴ H. Jonas, *Religia Gnozy*, s. 357.

¹⁵ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 532.

¹⁶ Cz. Miłosz, *Niedziela w Brunnen* [w:] Tenże, *Metafizyczna pauza*, Znak, Kraków 1995, s. 21.

¹⁷ Cyt. za: Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011, s. 15.

gnostyckim odpowiadają pojęciom *pneuma* i „Bóg światła” (czyli daleki i zapomniany Ojciec)¹⁸.

Uświadomiwszy sobie pozaświatowe pochodzenie swej *pneumy*, dochodzimy jednocześnie do przekonania, że nieskończenie przewyższamy jakościowo byt tego świata. Ta doskonała cząstka światła jest całkowicie obca padłowi ciemności. Wprawdzie *soma* i *psyche* poddane są determinizmowi mechanizmu tego świata, jednakże nigdy człowiek nie może zostać absolutnie odarty z wolności, gdyż wyrasta ona z głębi, która nie pochodzi stąd. Archonci są świadomi tego stanu rzeczy i wiedzą, że uciec się muszą do wyrafinowanych podstępów – do kuszenia światem, który sprawia, że *pneuma* (zatem w pewnym sensie i wolność) ulega zapomnieniu. H. Jonas w swych wnikliwych analizach dochodzi więc do wniosku, co jest najistotniejszym wymiarem gnostycyzmu: nie tylko pesymistyczne odrzucenie świata, ale i nowa koncepcja wolności ugruntowanej metafizycznie¹⁹. Podsumowując, koncepcja gnostyków opiera się na następujących założeniach:

1) W świecie istnieje konieczność (*heimarmene*), której źródłem jest zły demiurg tego świata.

2) Człowiek wyłamuje się z tej konieczności, ponieważ jego głębia nie jest z tego świata, związana jest z tym, co przekracza rzeczywistość, w której tkwimy (*pneuma* i oczekujący na jej powrót Ojciec). Jako niezależni od tego świata jesteśmy ontologicznie zależni od naszej bytowej ojczyzny.

3) Gnostykom udało się stworzyć nową koncepcję wolności, gdyż oparli ją na całkowicie nowatorskiej w historii myśli idei. Jest nią idea absolutnego „na zewnątrz”²⁰. Związanie z tym co „absolutnie na zewnątrz” – czyli królestwem światła, ugruntowuje moją wolność w świecie konieczności.

¹⁸ Podkreślić jednak znów należy, że zestawienia, tym razem *pneumy* i egzystencji, nie należy rozumieć jako utożsamienia. Oczywiście pozostaje fakt, że oba te pojęcia pochodzą z odmiennych tradycji myślowych. Chodzi jedynie o wskazanie pewnej analogii co do roli tych pojęć w modelach myślenia, odpowiednio gnostyckim i Jaspersowskim. Gnostycy nie dysponowali oczywiście takim pojęciem indywidualum czy podmiotowości, jakim posługują się XX-wieczni myśliciele, więc nie mogli adekwatnie opracować pojęciowo takiego terminu jak *pneuma*. Jednakże to właśnie u gnostyków zdaje się po raz pierwszy rodzić wyostrożona wrażliwość na to, co indywidualne, przeczucie pewnej nieredukowalnej, egzystencjalnej „mojności”. Dokonana w dalszej części tekstu analiza *Hymnu o Perle* dobitnie to ukaże.

¹⁹ Zob. H. Jonas, *Religia Gnozy*, s. 175.

²⁰ Tamże, s. 66.

Wspomnieliśmy już o inspiracji Jaspersa myślą Kanta. Dodać należy, że jego koncepcja wolności również czerpie swe źródła z myśli twórcy filozofii krytycznej²¹ i wiąże się bezpośrednio z fenomenalizmem. Odnieśmy powyższe punkty, streszczające gnostycką ideę wolności, do teorii wspomnianych myślicieli:

1) W świecie istnieje pewna konieczność, której źródłem są nasze struktury poznawcze oraz skłonność do przyjmowania światopoglądów i wypływających zeń postaw (Jaspers).

2) Człowiek wyłamuje się z tej konieczności, ponieważ sam jest czymś więcej niż tylko wyposażonym w poznawczą aparaturę intelektem (Jaspers stosuje często termin „świadomość w ogóle”, mając na myśli wspólne wszystkim ludziom struktury myślenia). Człowiek jest tylko „wyposażony” w ową aparaturę, ale sam przekracza sferę fenomenalną, która jest owocem zastosowania struktur poznawczych do materii wrażeń. Rozum teoretyczny nie potrafi rozstrzygnąć istnienia wolności i wikała się sprzeczność (trzecia antynomia), którą rozum w zastosowaniu praktycznym rozwiązuje, opowiadając się za tezą. Wykraczamy poza świat konieczności przyrodniczej, więc jesteśmy wolni. Owa wolność jest jednak nie do udowodnienia naukowo, jest jakąś niepoznawalną racjonalnie głębią. Wolność u Kanta zostaje przyjęta jako postulat rozumu praktycznego. Skoro nie da się jej udowodnić naukowo, to znaczy, że wykracza poza świat zjawisk. Człowiek jest więc zakotwiczony w czymś, co przekracza świat zjawisk. Dla Jaspersa również wolność jest czymś, co wymyka się racjonalnemu pojmowaniu: „wolności nie dowodzę rozumowaniem, lecz czynem”²². W momencie wyboru (tzw. „wielki moment”²³) musimy dokonać decyzji, czujemy ciężar wolności, czujemy, że wykraczamy poza przyrodniczo-społeczną faktyczność i związane z tą sferą determinanty. Czasem w takim momencie pojawia się nagły błysk, niedefiniowalny błysk pewności: „powiadamy wtedy o oświeceniu wewnętrznym, o *pneumie*, o zwrocie, o natchnieniu”²⁴. Ale czym jest w ogóle wolność? Dochodzimy do jed-

²¹ Należy jednak pamiętać o zasadniczej różnicy między wolnością Kanta i Jaspersa. Pierwszy przyjmuje absolutne prawo moralne (imperatyw). Drugi odrzuca prawo, które byłoby absolutne, ogólne i dotyczące wszystkich. Godziłoby ono w wolność i niepowtarzalność indywidualnych egzystencji. Także gnostycy czy Blake uznaliby je za twór narzucony przez Archontów, Demiurga czy Urizena.

²² K. Jaspers, *Wolność* [w:] tenże: *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 1990, s. 164.

²³ R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 104.

²⁴ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 235.

nego z najbardziej enigmatycznych momentów myśli Jaspersa. Mówi on o wolności jako o „darze” od Transcendencji. Im bardziej odczuwamy wolność, im bardziej dążymy do podjęcia decyzji zgodnej z naszymi przekonaniami i uczuciami, tym bardziej czujemy, że będąc niezależnymi od świata, jesteśmy zależni od tego, co jest poza światem — od Transcendencji. Takie myślenie było też obecne w gnostyckiej koncepcji wolności. Jesteśmy niezależni od tego świata, gdyż nasza głębia, centrum ludzkiego jestestwa (*pneuma* czy też „egzystencja”) wykracza poza wymiar czasoprzestrzennych form.

3) Gnostykom udało się ugruntować ideę wolności, używając idei „absolutnego na zewnątrz”²⁵. Jak funkcjonuje ona w myśli Jaspersa? Samo centralne pojęcie jego filozofii – „transcendencja” wskazuje na coś, co jest absolutnie poza (od *transcendere* – wykraczać). Spytajmy zatem – poza czym? Odpowiedź nasuwa się sama – poza immanencją, sferą fenomenów, poddającą się naukowemu badaniu.

Z zaprezentowanego zestawienia wyłania się podobny sposób myślenia – żeby być niezależnym od świata konieczności (świat Archontów, Ulro, immanencja), muszę wykraczać poza niego ku jakiejś bardziej fundamentalnej sferze, w której jestem ontycznie zakorzeniony, z której wywodzi się centrum mojego istnienia. Odniesienie do transcendencji pozwala wznieść się ponad świat determinizmu. Egzystencja jest zawsze odniesiona do transcendencji i jest od niej zależna. „Nie ma egzystencji bez transcendencji”²⁶, tak jak nie byłoby *pneumy* bez ukrytego Królestwa Światła.

4. WEZWANIE

Wspomnieliśmy już wcześniej o pewnym momencie, przychodzącym nagle, który ma przełomowe znaczenie w egzystencjalnym istnieniu jednostki, wrywając ją z jałowego pogrążenia w świecie. U gnostyków moment ten określany jest jako wezwanie. Kategoria ta wiąże się często z wyobrażeniem zstępującego posłańca, przybywającego wprost z Królestwa Światła, by przypomnieć jednostkom rodowód ich najgłębszej istoty: „Otrząśnij się z upojenia, w którym usnąłeś, przebudź się i spójrz na mnie!”²⁷.

Spróbujmy odnieść kategorię wezwania do myśli Jaspersa. Cóż pełnić może u niego rolę zstępującego nagle stanu, który wrywa

²⁵ Zob. H. Jonas, *Religia Gnozy*.

²⁶ K. Jaspers, *Co to jest egzystencjalizm?*, przeł. A. Staniewska [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, s. 274.

²⁷ Cyt. za: H. Jonas, *Religia Gnozy*, s. 97.

nas z bezrefleksyjnego stopienia ze światem? W miejsce owo podstawmy to, co Jaspers zowie „sytuacją graniczną”. To taki typ sytuacji, który nie poddaje się żadnej racjonalizacji, który przerywa bezmyślny pęd przez świat i każe nam skierować uwagę na to, co ów świat przekracza, są one jak wezwanie, w którym słyszymy owo przejmujące: „stój i otrząśnij się z upojenia!”. Żyjąc z dnia na dzień niesieni rytmem codzienności, nie staramy się wylatywać myślą ponad ten świat. Nieświadomie wierzymy, że jest on jedyną rzeczywistością, materią doskonale przez nas formowalną w realizacji coraz to nowych projektów: „Zatracam się w zjawisku, gdy przywiązuję się do tego, co konkretne, traktując je jako nieskończenie trwałe”²⁸. W sytuację graniczną zostajemy rzućeni nagle, trwające projekty ulegają zawieszeniu. Odczuwamy „rozbicie”, czyli świadomość niemożności pełnej realizacji swych zamierzeń, a zarazem — świadomość rozdarcia. Wówczas pękają bezrefleksyjnie przyjęte związki ze światem, stajemy sami przed sobą, stajemy pośród ciemności, z której jesteśmy wezwani. Jaspers pisał: „Zawodność wszelkiego bycia w świecie stanowi dla nas drogowskaz. Wzbrania on zadowalać się światem i wskazuje na coś poza nim”²⁹. Odczuwamy wówczas kruchość tego świata, empiryczny byt nie może zapewnić nam punktu oparcia. Pozostawieni sami sobie, musimy jakoś ustosunkować się do przychodzącego nagle „drogowskazu”.

Taka sama konieczność odpowiedzi na wezwanie spoczywa na barkach zabłąkanych synów Światłości. Konieczność udzielenia jej posłańcowi jest stanem niezmiernie obciążającym. Z jednej strony – wezwanie niesie radosną wieść, że oto nasz prawdziwy Ojciec oczekuje naszego powrotu, z drugiej jednak przynosi ono świadomość tragiczną, że cały ten świat, do którego zdążyliśmy się przyzwyczaić, w którym przez te wszystkie lata się zadomowiliśmy i duchowo weń wrosliśmy, okazuje się jedynie tworem mającym nas zniewolić. Udzielenie odpowiedzi pozytywnej wiąże się z koniecznością zostawienia tego świata, każe nam wyruszyć w niebezpieczną podróż przez międzygwiazdne sfery, przez które niegdyś spadała nasza iskra światła. I jak możemy się domyślać — Archonci nie pozwolą nam uciec tak łatwo. Odpowiedź na wezwanie często jest więc negatywna³⁰.

²⁸ Cyt. za: Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, s. 67.

²⁹ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 14.

³⁰ Zob. klasyfikację odpowiedzi na wezwanie wg Prokopiuka: J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm, neognoza* [w:] tenże, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, s. 118.

Jaspers również jest przekonany o ciężarze duchowym, który spada na jednostkę doświadczającą zawodności bycia w świecie. Owo „wezwanie” koniecznie przynosi nam „świadomość nieszczęśliwą [...] albo inaczej – świadomość bytu-nie-właściwego i poszukiwanie tego, co jest bytem samym, czym jestem sam”³¹. Owa nieszczęśliwa świadomość to wyraz doświadczonej prawdy o niemożności spełnienia w tym świecie, wyraz bezcelowości wszelkich naszych starań, które i tak nie pozwolą nam osiągnąć trwałego szczęścia spełnienia. Zignorowanie wezwania lub próba podporządkowania się światopoglądowi („filozofii profetycznej”) to odpowiedzi nieautentyczne. Jedyne autentyczne odpowiedzi to „wejście w sytuację graniczną z otwartymi oczyma”. Oto cel filozofii: „świadomość spotęgowana”³². Jest ona akceptacją istnienia sytuacji granicznej (lub doświadczenia rozbitcia), ale zarazem bez odbierania jej jako absurdu i pograżenia się w nihilizmie. Przeciwnie – jest uznaniem jej za szyfr samego Bytu, który wzywa nas tą wieloznaczną mową zawodnego świata.

Skoro właściwa postawa to akceptacja wezwania, to musi być ona również akceptacją sfery, o której mówi wezwanie, w której jesteśmy w niepojmowalny sposób zakotwiczeni. Zarazem – sfery, która jest transcendentna wobec tego świata, nie będąc bezpośrednio w nim obecna³³. Właściwy Bóg gnostyków jest całkowicie „Inny” i „Nieznany”, ale zarazem jesteśmy z nim związani naszą iskrą światła – *pneumą*. Wieczność jest zakryta również, zdaniem Blake’a, dla mieszkańców Ulro. Pozostali Wieczni, widząc postępki Urizena, utkali bowiem „zasłonę i nazwali ją wiedzą”³⁴. Chodzi tu oczywiście prawdopodobnie o pełną pychy, urizeniczną wiedzę naukową, która sugeruje, iż całe uniwersum wyczerpuje się w sferze dostępnej empirii. *Deus absconditus* to również Bóg Jaspersa: „Bóg, w którego wierzę, to Bóg daleki, ukryty, nie dający się udowodnić”³⁵.

³¹ K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, przeł. Cz. Piecuch, Toruń 1995, s. 16.

³² K. Jaspers, *Niemożność przewyższenia historii* [w:] *Filozofia egzystencjalna*, s. 182.

³³ Oczywiście w niektórych formach gnostycyzmu pojawiała się eschatologiczna wiara w zstępującego bezpośrednio ze Światłości zbawcę, ale dla klarowności prowadzonego tu zestawienia pominiemy te soteriologiczne nadbudowy, które wiążą się z postacią zbawcy.

³⁴ Zob. W. Blake, *Pierwsza Księga Urizena* [w:] tenże: *Poezje wybrane*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1991, s. 119.

³⁵ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 34. Jaspers słowo „Bóg” traktuje jako szyfr, ma świadomość, że nie jest ono w pełni adekwatne, a jego transcendencja nie

5. BÓJ ZE SMOKIEM

Cel wezwania to pomoc jednostce w przystąpieniu do tego, co zostaje określone w jednym z najpiękniejszych tekstów gnostyckich „poszukiwaniem Perły”. Zatrzymamy się tutaj na chwilę, by przyrzeć się *Hymnowi o Perle*³⁶, w którym jak w soczewce skupiają się wszystkie główne cechy myślenia gnostyckiego. Nasz ogląd tego utworu stanowić będzie próbę odczytania go jako przemawiającego egzystencjalnie szyfru. Wypływające zeń sensy spróbujemy następnie odnieść do myśli K. Jaspersa. Sytuacja fabularna *Hymnu* została przez autora naszkicowana mistrzowsko w kilku zdaniach. Oto syn władcy odległego królestwa, żyjąc w cudownym dostatku i bogactwie, zostaje pewnego razu wysłany przez swych rodziców na wschód w celu realizacji specjalnego zadania: „Zstąpisz do Egiptu i przyniesiesz Perłę, która leży pośrodku morza, owinięta cielskiem ziejącego smoka, a wtedy włożysz znowu twoją suknię chwały i twój płaszcz, i razem z twoim bratem, naszym namiestnikiem, odziedziczysz Królestwo”. Królewski syn porzucić musi na pewien czas swą szatę chwały i przyodziać suknię z purpury, aby nie wzbudzać podejrzeń lokalnej ludności. Sam jednak odczuwa drastyczny rozdźwięk pomiędzy sobą a otoczeniem. Przepaść ta jednak stopniowo ulega skruszeniu. Nasz bohater, spróbowałszy lokalnych dań i trunków, stopniowo zatracza świadomość swej odrębności. Wreszcie zapomina zupełnie o swym wyjątkowym pochodzeniu i zadaniu, jakie go tu przywiódło („Wtedy zapomniałem, że jestem synem Króla i służyłem ich królowi”). Gdy misja królewskiego syna przeciąga się nadto, zaniepokojeni rodzice decydują się wysłać list, aby przypomnieć mu o wciąż niewypełnionym zadaniu. List wyrывa bohatera ze stanu nieświadomości i przywraca pamięć o jego pochodzeniu. Wreszcie dochodzi do spotkania ze smokiem. Pokonuje go i odbiera mu Perłę. Następnie, poprzedzany przez szybujący list, wraca do swego królestwa. Witany serdecznie przez bliskich wdziewa ponownie szatę chwały.

Najmniej klarownym symbolem jest sama tytułowa Perła. Znalezienie i odebranie jej smokowi to właściwe zadanie królewskiego syna. Jeśli uznamy jego postać za archetyp jednostki ludzkiej w ogóle, to poszukiwanie Perły stanie się typem zadania każdego z nas. Cóż jednak

jest osobowa – jest czymś znacznie więcej. Obok słowa „Bóg” Jaspers używa terminów „Źródło”, „Jedno”, „Wszegarniające” itd.

³⁶ Będziemy korzystać tu z przekładu Czesława Miłosza. Dostępny jest on m.in. [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011.

jest głównym celem *gnosis*? Jak powiedzieliśmy wcześniej – odkrycie w człowieku transcendentnej zasady i uświadomienie sobie własnej kondycji w tym świecie. Perłę uznać możemy zatem za symbol takiego oto zadania. W całej opisaney w *Hymnie* misji królewskiego syna najwyższym celem okazuje się zatem on sam. Gdy zdobędzie już ową Perłę, może ponownie przywdziać szaty chwały. Obraz szat również jest dość enigmatyczny: „Kiedy zobaczyłem suknię, nagle wydała mi się lustrzanym podobieństwem mnie samego. Widziałem, że jestem w niej cały i że ona cała jest we mnie, że byliśmy w rozłące, a przecie jednym i tym samym, tak samo ukształtowani”. Istniała zatem najgłębsza tożsamość między synem królewskim a jego szatami, która została jednak zapomniana. W takiej sytuacji – cała wyprawa po Perłę okazuje się drogą prowadzącą do przypomnienia sobie o owej jedności z cudownymi szatami chwały. H. Jonas przywołuje słowa z tekstu mandejskiego, który również w pewnym stopniu realizuje ten temat: „Idę, by spotkać mój obraz, a obraz mój przychodzi, by spotkać się ze mną: pieści mnie i obejmuje, jak gdybym wracał z niewoli”³⁷. Symbol szat można więc interpretować jako wyższe „ja” zachowane w wieczności, podczas gdy niższe „ego” przeżywa trudy świata temporalnego³⁸.

Spróbujmy odnieść zarysowane tu kategorie do filozofii Jaspersa. W *Hymnie* czytaliśmy o synu królewskim wysłanym w świat przez swych rodziców, zatem – przez siły światła, czyli transcendencji. Kategoria bycia-rzuconym w egzystencjalizmie bywała odarta z tła zawierającego informacje o czynniku, który jest odpowiedzialny za to rzucenie. U Jaspersa jest inaczej, czytamy bowiem o zależności „od transcendencji, która mnie rzuciła w świat”³⁹. W *Hymnie* ten stan rzeczy wiązał się koniecznie z misją nadaną przez Ojca – zdobyciem perły. Ale przecież, jeśli chcielibyśmy podążać w zarysowanym kierunku interpretacyjnym, Perła okazuje się świadomością własnego wyższego „Ja” i jego związku z Królestwem Światła, czyli przywróceniem stanu rzeczy, jaki zarysowany był na początku utworu. Komentuje to Prokopiuk: „Kontakt ze światem boskim, ongiś dany człowiekowi jako samo przez się oczywisty, teraz stał się zada-

³⁷ Cyt. za: H. Jonas, *Religia Gnozy*, s. 137.

³⁸ Zob. J. Prokopiuk, *Hymn o Perle w świetle gnozy* [w:] tenże, *Ścieżki wtałmniczenia*, s. 44. Widać tu wyraźnie podkreśloną już wcześniej wrażliwość gnostyków na to, co najgłębiej indywidualne. Otrzymana na koniec szata jest obrazem bohatera jako indywiduum, nie człowieka w ogóle. A poszukiwanie Perły było misją zleconą tylko jemu, misją wiodącą go ku odkrywciu głębi jego jestestwa.

³⁹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 459.

niem, czymś przynajmniej do utrzymania, czy zgoła od odzyskania⁴⁰. Szukanie Perły to zatem dążenie do odzyskania więzi z wymiarem Światła. Szukanie to jest więc zarazem odszukiwaniem tego, co zostało zatracone. To właśnie ma na myśli Jaspers, gdy pisze: „Egzystencja możliwa szuka Bytu, jakby się zgubił i mógł zostać odzyskany”⁴¹. O celu istnienia pisze w innym miejscu: „To, że istnieje boskość, wystarcza. Upewnić się o niej to jedyna rzecz, o jaką chodzi”⁴². Pozostaje zatem zapytać: jak możliwe jest w ogóle upewnienie się o istnieniu Boga. Wszak Jaspersowski Absolut to *deus absconditus*. Jakże może uobecniać się on w świecie, jak może istnieć dla nas jako egzystencji? Upraszczając ten zawiły wątek jego myśli, przywołajmy najbardziej adekwatną odpowiedź, w której streszcza się całe bogactwo tych filozoficznych dociekań: „Bóg jest dla mnie w tej mierze, w jakiej ja sam staję się sobą w wolności”⁴³. Wolność pozwala nam realizować siebie. Kiedy wyrrywamy się ze stanu jałowego trwania, kiedy z pewnością wступujemy w życie i dokonujemy wyborów zgodnych z najgłębszymi warstwami naszego człowieczeństwa, zgodnych z centrum nas samych jako niepowtarzalnych egzystencji – wtedy tylko mamy szansę odczuć istnienie czegoś, co nas przekracza, czegoś, z czym jesteśmy w najgłębszym wymiarze związani. Poszukiwać Bytu to u Jaspersa zarazem poszukiwać siebie. Najgłębsze centrum mojego jestestwa wykracza bowiem poza temporalny porządek i zakorzenia mnie w sferze transcendującej antynomiczność czasowego istnienia.

Podążając dalej obraną ścieżką egzegetyczną, spróbujmy dokonać krótkiej analizy szyfru smoka. M. Eliade wiąże postać smoka przede wszystkim z symbolem tego, co amorficzne, nieukształtowane⁴⁴. To istnienie jałowe i bezosobowe, istnienie w stanie samozapomnienia, w stanie oddania się wyjaławiającym trybom rutynowej codzienności. To krótkie zestawienie pozwala nam posunąć dalej nasze rozświetlanie tych niejasnych szyfrów z *Hymnu o Perle*. Cóż znaczyć może bowiem szyfr walki ze smokiem? Wziąwszy pod uwagę zarysowane dwie opcje odczytania tegoż symbolu, możemy wyciągnąć wniosek, iż oznacza on przede wszystkim wewnętrzny bój z tym, co sprzyja samozapomnieniu, co nie pozwala kroczyć po szlaku, na jaki pragnęłaby

⁴⁰ J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia*, s. 27.

⁴¹ Cyt. za: Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, s. 10.

⁴² K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, s. 59.

⁴³ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 30.

⁴⁴ Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 49.

wstąpić najgłębsza warstwa naszego jestestwa. To symbol boju z naszym paralizującym lękiem przed kroczeniem własną, wyjątkową ścieżką i tym samym – lękiem przed odpowiedzialnością.

Wyłania się nam oto kolejny przykład zachodzących procesów interioryzacyjnych. W rozdziale trzecim wspomnieliśmy o uwewnętrznieniu źródeł *heimarmene*. Tutaj ujawnia się kolejny ich przykład. Bój ze smokiem, walka z bestią na usługach Archontów to szyfr konieczności zmierzenia się z naszym wewnętrznym smokiem. Nie jest to jednak jednorazowy akt. Całe nasze istnienie wypełnia ta konfrontacja: „Egzystencja istnieje w procesie stawania się sobą, który jest walką z sobą samym”⁴⁵. Wiemy, że musimy się z nim zmierzyć, gdy odbierzemy wzywający szyfr (w *Hymnie* rolę wezwania odgrywa oczywiście list). Jaspers pisał:

Nasza niechęć do zadawania pytań każe nam traktować świat jako sam byt. W szczęśliwym położeniu cieszymy się z naszej siły, jesteśmy bezmyślnie ufni, nie uznajemy niczego prócz własnej teraźniejszości. W bólu, bezsilności i niemocy ogarnia nas rozpacz. Skoro zaś zagrożenie mija, a nam udało się je przeżyć, znowu zapominamy o sobie, pogrążając się w przeżywaniu szczęścia⁴⁶.

Przegrana ze smokiem to zatracenie głębi siebie, a tym samym – zatracenie więzi z Wszecchogarniającym.

Przyjrzyjmy się teraz ostatniemu tajemniczemu szyfrowi z *Hymnu o Perle* — świetlistej szacie, która, jak już wspomnieliśmy, oznaczać może wyższe „ja” zachowane w wieczności. Taką myśl wytropić też można w filozofii Jaspersa. Powiedzieliśmy, że dążenie do realizacji siebie u Jaspersa to zarazem dążenie do Boga. Jednakże jest ono jednocześnie „odszukiwaniem”. Wolność to dla Jaspersa coś znacznie więcej niż możliwość budowania, by posłużyć się językiem Sartre’a, swojej istoty, która jest wtórna wobec egzystencji. Nie możemy więc zgodzić się z uogólnieniem, jakiego dokonał ów francuski myśliciel. Wymieniwszy różnych egzystencjalistów (m.in. Jaspersa), wyciągnął on bowiem konkluzję, iż: „To, co jest nam wspólne, to po prostu uznanie, że istnienie poprzedza istotę rzeczy”⁴⁷. Taki prosty wniosek nie może być zastosowany do myśli Jaspersa. Ale i przeciwnie – teza, że istota wyprzedza istnienie, również nie byłaby adekwatna. Jaspers bowiem wychodzi poza proste przeciwstawienie istoty i istnienia. Jak w ogóle rozumieć przytoczone wcześniej słowa

⁴⁵ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne* [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, s. 218.

⁴⁶ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 13.

⁴⁷ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998, s. 23.

Jaspersa, że urzeczywistnianie egzystencji to proces stawania się sobą? Eksplicacja tegoż stwierdzenia w duchu myśli Sartre'a jest zdecydowanie nieadekwatna. Słowa „stawać się sobą” wykraczają poza sens budowania własnej istoty od podstaw i wskazują na jakąś pozytywną treść określenia „Ja”, dalece wymykającą się typowo egzystencjalnemu przekonaniu, że „człowiek jest, czym nie jest i nie jest, czym jest”. Istnienie to dążenie do tożsamości z sobą samym, czy raczej: do tożsamości z tą warstwą mnie samego, która wykracza poza porządek fenomenalny: „wprawdzie staję się, o ile siebie tworzę; ale jeśli jestem sobą, to przecież siebie nie stworzyłem”⁴⁸. Na zarysowany pobieżnie kierunek interpretacji tegoż momentu myśli Jaspersa jeszcze trafniej wskazują następujące słowa:

Staję się tym, czym jestem, dzięki temu, co czynię ze sobą w świecie. W czasie staję się tym, czym jestem w wieczności⁴⁹.

Proces egzystowania zostaje oświetlony tu nowym sensem. W wolności nie tyle tworzę siebie, ale dążę do stania się sobą, czyli takim, jakim jestem w wieczności. Tworzenie nabiera tu charakteru przedziwnego charakteru odtwarzania⁵⁰. Wykuwam swoje istnienie w zjawisku, ale ów proces staje się przede wszystkim odgadywaniem tego, co stworzone odwiecznie. Antynomiczność tego świata sprawia, że nigdy nie osiągnę w nim pełni siebie. W porządku temporalnym nie będzie mi dane poczuć trwałej tożsamości z moim odwiecznym „Ja”. Człowiek stale dąży do całości, lecz nie może stać się całością⁵¹. Czy poza owym porządkiem czasowym, porządkiem niespełnienia, możliwe będzie osiągnięcie upragnionej pełni i tożsamości, przywdzianie „światlistej szaty” nas samych? Pytanie pozostaje otwarte.

6. WYZWOLENIE?

Z dotychczasowych rozważań wyłania się już nam zarys tego, czym jest *gnosis* i jaki wpływ wywiera na istnienie człowieka nią oświeconego. Łatwo wywnioskować, iż nie stanowi ona celu samego w sobie, ale niezbędny stopień do osiągnięcia najbardziej pożądanego

⁴⁸ Cyt. za: R. Rudziński, *Jaspers*, s. 86.

⁴⁹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 454.

⁵⁰ Komentuje to Rudziński: „człowiek tworzy siebie i zarazem siebie odnajduje, tworzy siebie w zjawisku, a nie stworzył siebie w wieczności”, zob.: R. Rudziński, *Jaspers*, s. 88.

⁵¹ Tamże, s. 596.

stanu – do wyzwolenia. Oświecony gnozą odsuwa się od świata jako tworu Archontów, zaczyna prowadzić swe istnienie na wyższym duchowo poziomie – na poziomie *pneumy*, zostaje przebudzony do pojmowania rzeczywistości w nowy sposób. Po śmierci jego duch podejmuje się ostatecznej ucieczki z więzienia, w które został wtrącony.

Pojęciem przebudzenia posługiwał się również Jaspers. Dla niego oznacza ono moment wyjścia myślą poza ślepą codzienność, odczucie fundamentalnej niejasności swego istnienia – czyli czegoś, co do tej pory było przyjmowane jako oczywiste samo przez się. To właśnie moment przebudzenia jest momentem początku „człowieka właściwego”⁵². Materialne narodziny są świtem naszego istnienia empirycznego, ale to duchowe przebudzenie jest zaistnieniem nas jako egzystencji. Owo przebudzenie to przede wszystkim skok w świadomość refleksyjną, która stawia pytania tam, gdzie do tej pory była mętna pewność.

Pojęcia gnozy oraz wyzwolenia wiążą się ściśle z typowym dla myśli religijnej terminem „zbawienia”. Filozofia, zdaniem Jaspersa, nie może oczywiście zaoferować obiektywnej gwarancji dostąpienia takiego stanu. Przynosi jednak ona pewien analogon tego, co rozumiemy pod pojęciem zbawienia, bo „przecież wszelkie filozofowanie przewycięża świat, jest więc analogiczne do zbawienia”⁵³. Przyjrzyjmy się więc, jak realizuje się owa filozoficzna *soteria*.

Do tej pory śledziliśmy podobne intuicje gnostyków i Jaspersa. Tu jednak tok naszych rozważań musi ulec już rozwidleniu. Dla gnostyków poznanie swego najgłębszego związku z Transcendencją wiąże się koniecznie z negacją tego świata. Afirmacja pokrewieństwa z dalekim Bogiem to zarazem zaprzeczenie wartości sfery obcej naszej istocie. U Jaspersa moment niedefiniowalnej pewności egzystencjalnej, której doświadczyć możemy w sytuacjach kluczowych wyborów, kiedy przez dar wolności chcemy realizować siebie samych, jest również poczuciem niezależności od tego świata i zakorzenienia w Transcendencji. Jednakże, o ile w myśli gnostyckiej poczucie przynależności do innego porządku ontycznego jest negacją świata, w którym tkwimy, o tyle u Jaspersa owo poczucie przynosi biegunowo przeciwstawne konsekwencje, chociaż – jak u gnostyków – również jest przyczyną zmiany naszego postrzegania otaczającej nas rzeczywistości. Zamiast negacji Jaspers apeluje o aktywne realizowanie siebie samych na płaszczyźnie bytu, w który zostaliśmy rzućeni. Posługuje się on katego-

⁵² K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, s. 15.

⁵³ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 15.

rią „przyswojenia”, mając na myśli swoistą akceptację specyfiki tego świata, ale zarazem jest to coś zupełnie innego od biernej zgody stoików⁵⁴. Wejście w ten świat i pewność działania, mimo świadomości jego przemijalności i kruchości, mimo przekonania, iż niezależnie od naszych niezliczonych starań i tak nie uzyskamy w nim ukojenia i spełnienia – oto Jaspersowska „świadomość spotęgowana”. Wolność wypływająca z naszej głębi nie jest luką w mechanizmie świata, przez którą mamy dokonać ucieczki. Przeciwnie – jest ona przestrzenią, przez którą wpada światło Transcendencji i pozwala inaczej odczytać nasz świat:

[...] więzienie nie zostaje zburzone, (...) niemniej jednak gdy je poznajemy, gdy widzimy je niejako z zewnątrz, więzienie się opromienia. Gdy na zjawiska w czasie pada światło Obejmującego, więzienie coraz mniej jest więzieniem⁵⁵.

Jak zatem prezentuje się świat temu, kto przyjął wobec niego najważniejszą postawę? Dla takiej egzystencji świat staje się szyfrem. Rozpływa się już wizja świata jako padołu zła, czy jako obojętnego i absolutnego mechanizmu natury. Świat staje się tym miejscem, w którym przemawia ukryte Źródło. Ks. S. Kowalczyk definiuje szyfr jako to „co znajduje się pomiędzy Transcendencją a egzystencją”⁵⁶. Jeśli zatem świat pojmowany jest jako sam w sobie absolutny, wówczas światło Źródła staje się nas zakryte, a sfera naszego istnienia przypominać może duszną i obojętną celę. Świat pojęty jako szyfr zaczyna istnieć jako coś bytowo przejrzystego, jako realność, za którą skrywa się sama *Deitas*. Wówczas wyczuwamy, że nasze istnienie obleczone jest niejasną poświatą sensu, że nie zostaliśmy rzućeni w świat jako przypadkowa drobina, która zniknie w milczącej fali czasu. Milczący przestaje być również sam świat, a wypełniające go realności stają się enigmatycznym znakiem, który przemawia do nas jako do jedynej w swoim rodzaju indywidualności. To wyjście z tego tragicznego duchowego impasu, sytuacji, w której dla człowieka – jak stwierdził Eliade – „kosmos stał się nieprzejrzysty, znieruchomiał i zamilkł”⁵⁷.

Wyzwolenie u gnostyków jest również wyzwoleniem od zła. Ucieczka ze świata jest ucieczką ze szponów nikczemnych mocy. Dla gnostyków przyjmujących pierwotne istnienie dwóch antagonistycz-

⁵⁴ Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, s. 53.

⁵⁵ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 166.

⁵⁶ Ks. S. Kowalczyk, *Ambiwalencja koncepcji absolutu Karla Jaspersa* [w:] *Zeszyty Naukowe KUL*, R. 14: 1971, z. 4 (56), s. 32.

⁵⁷ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 191.

nych sił, odwieczne pytanie nękające człowieka: *unde malum?* zostaje w pełni wyjaśnione. Zdecydowanie bardziej skomplikowane staje się pojmowanie zła w typie gnozy syryjsko-aleksandryjskiej (wg klasyfikacji Jonasa). Tam istnienie binarnie przeciwstawnych mocy jest wtórne wobec pierwotnej jedności. Zły świat materii nie jest więc absolutny. Jest stanem czy zjawiskiem, powstałym w wyniku jakiegoś rozszczepienia w świecie jedności. Takie pojmowanie pojęcia zła przebija również w poetyckiej refleksji przywołanego tu kilkakrotnie Blake'a, dla którego ideałem jest jedność Czterech Zoa sprzed Upadku, zło zaś „pojawia się momencie rozszczepienia”⁵⁸. Tą drogą myślenia kroczy również Jaspers, pisząc, że „zło jest tylko zjawiskiem w czasie”⁵⁹. Zło istnieje wszak tylko w świecie rozdarcia, antynomiczności, rozszczepienia (niem. *Spaltung*). Nie dostrzegliśmy go, jeśli dysponowalibyśmy możliwością oglądu *sub specie aeternitatis*. Czyż więc w te myśli Jaspersa nie słyhać dalekiej reminiscencji pewnego typu myślenia gnostyckiego? Rozszczepienie pierwotnej jedności, skutkujące powstaniem sfery pełnej zła i sprzeczności⁶⁰, czy wreszcie – możliwość powrotu do pełni, z której zostaliśmy wytrąceni. U Jaspersa owa droga powrotu nie prowadzi jednak gnostycko „od” świata, ale właśnie „przez” świat.

7. BYCIE POMIĘDZY. PRÓBA KONKLUZJI

W każdym z powyższych rozdziałów staraliśmy się naświetlać punkty przecięcia typowych linii myślowych gnostyków oraz wątków z filozofii Jaspersa. W poprzedniej części niniejszego szkicu zauważyliśmy jednak zdecydowane rozejście i krystalizację biegunowo przeciwstawnych stanowisk. Tytułowe słowa „między obcością a transcendencją” stanowią określenie pojęcia ludzkiego bycia w analizowanych sposobach myślenia. W obu tych wizjach jesteśmy rzućeni w obcy świat (Jaspers mówi o nieusuwalnym „byciu w sytuacjach”) oraz i w jednym, i w drugim przypadku jednostka pojęta jest jako wolna (więc wykraczająca poza świat determinant) i zakorzeniona

⁵⁸ E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, Milanówek 1993, s. 69.

⁵⁹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 478.

⁶⁰ Ten schemat myślowy, leżący u podstaw filozofii Jaspersa, zauważa również Cz. Piecuch: „Wydaje się dochodzić do głosu taka oto myśl Jaspersa: w niewytłumaczalny sposób pierwotna jedność wszystkiego została rozdzielona”. Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, s. 245.

w swoim niewidocznym, zapominanym wciąż Źródle. Jednakże droga do transcendentnej pełni wiedzy gnostyków w kierunku odwrócenia od sfery „obcości”. Człowiek w filozofii Jaspersa musi zaś, zgodnie z teorią „przyswojenia”, wyruszyć przez świat, który właściwie pojęty traci swą absolutną obcość, na poszukiwanie Transcendencji i upewniać się o jej enigmatycznym bycie. Tak pojęte dążenie do Bytu jest więc całkowitym odrzuceniem gnostyckiego akosmizmu. Jeśli pojąć akosmizm jako niezbywalny składnik gnostyckiej zasady, wówczas dojść należy do wniosku, iż myśliciel ten przełamał schemat gnostyckiego paradygmatu i wyszedł zdecydowanie poza niego.

W wielu momentach refleksji Jaspersa wyczuć możemy przekonanie o wyjątkowości naszych czasów. Rozwój technologii, niezliczone wynalazki czyniące nasze życie prostszym, postępująca integracja ludzkości poprzez procesy globalizacyjne – to wszystko daje nam niepowtarzalne wcześniej szanse rozwoju i pchnięcia historii człowieczeństwa na właściwsze tory. Jaspers daleki jest jednak od naiwnego utopizmu, zdaje sobie sprawę, że ta niepowtarzalna szansa zostać może zaprzepaszczone, a negatywna wolność „od”, jeśli nie zostanie wypełniona pozytywną treścią, stać się może dziurą, przez którą wlewać się będzie stopniowo owa fala nihilizmu. Nasza cywilizacja stoi oto przed alternatywą: wielkie wyzwolenie albo radykalna klęska⁶¹. Mimo niepowtarzalnych szans, jakie daje nam technika i obecna sytuacja dziejowa, nie sposób nie odnieść wrażenia, że sztuczki Archontów jeszcze nigdy nie osiągnęły takiego poziomu perfidii, mając nas tysiącami sposobów spędzania wolnego czasu, różnorodnością wyjaławiających duchowo, otepiających aktywności. Mimo upływu wieków gnostycki apel wciąż rozbrzmiewa niestrudzenie, powracając uparcie w meandrach ludzkiej myśli. To apel o szczególną troskę o najgłębsze warstwy człowieczeństwa, które są w stałym zagrożeniu zapomnienia i negacji. To właśnie tylko te warstwy człowieczeństwa pośród zgiełku codzienności, pośród szaleńczego dyktatu wskazówek zegara i pędu po nietrwale realności, usłyszeć mogą wciąż ten sam, tak trudno uchwytny, przejmujący i wieloznaczny głos Transcendencji.

⁶¹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 601.

BETWEEN FOREIGNNESS AND TRANSCENDENCE.
GNOSTIC THOUGHT AND THE PHILOSOPHY OF KARL JASPERS

Summary

The present essay is an attempt to discover analogies between gnosticism and Karl Jaspers' thought. It may also be considered as an expansion of the work of Hans Jonas, who in his *Gnostic Religion* outlined the common elements of gnostic reflexion and selected modern philosophical conceptions without, however, mentioning Jaspers' philosophy. This article examines themes typical to gnosticism found in Jaspers' conception: the sense of the foreignness of the world, the conception of liberty connected with transcendence, the category of the call, the notion of existential struggle, and authentic life. The presentation of these categories and the outline of their reinterpretations is accompanied by an exegesis of gnostic *Hymn of the Pearl* as an existential cipher. At the same time a juxtaposition of titles shows how Jaspers in a way manages to break the gnostic paradigm and not fall completely into this scheme of thinking.

Bartosz Piotr Bednarczyk

MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI
(Kraków)

FILOZOFIA JÜRGENA HABERMASA WOBEC ZWROTU POSTSEKULARNEGO

Przełom XX i XXI wieku to czas, gdy w obrębie nauk społecznych i humanistycznych do głosu dochodzą myśliciele określani jako przedstawiciele postsekularyzmu¹. Nurt ten charakteryzuje się odrzuceniem Weberowskiej tezy o stałym wzroście racjonalności, prowadzącym nieuchronnie do sekularyzacji. Wielu filozofów² i socjologów³ nie tylko zakwestionowało stare przekonanie o nieodwracalnym spadku społecznego znaczenia religii w nowoczesnym społeczeństwie, ale dostrzegło także możliwość zastosowania religijnych teorii oraz języka we współczesnych sporach politycznych i społecznych. Nie oznacza to oczywiście, że religia odzyskała status przysługujący jej w epoce przednowożytnej. Z całą pewnością jednak można stwierdzić, że współczesna filozofia społeczna i socjologia żywo zainteresowały się religią, a to stoi w wyraźnej sprzeczności z obowiązującym jeszcze do niedawna paradygmatem sekularnym.

Wśród myślicieli zaliczanych do grona postsekularystów bywa wymieniany także Jürgen Habermas⁴. Pisma niemieckiego filozofa z ostat-

¹ *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, Ph. Blonde (ed.), Routledge, London 1998.

² G. Agamben, *Czas, który zostaje*, Warszawa 2009; A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Kraków 2007; S. Žižek, *Kruchy absolut*, Warszawa 2009; tenże, *O wierze*, Warszawa 2008.

³ *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, P. Berger (ed.), Washington D.C. 1999; G. Davie, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Kraków 2010; taż, *Europe: The Exceptional Case*, London 2010 (2002); taż, *Religion in Modern Europe*, Oxford 2005 (2000).

⁴ R. Wonicki, *Między naturalizmem a religią. O idei społeczeństwa postsekularnego w myśli Jürgena Habermasa*, „Stan Rzeczy”, nr 2(5), 2013, s. 127–136.

nich kilkunastu lat są świadectwem daleko idącej zmiany zapatrywań na rolę religii w przestrzeni publicznej. Zadaniem niniejszego artykułu jest analiza późnej myśli Habermasa dotyczącej problematyki religijnej. Wbrew obiegowym opiniom będę bronić tezy, iż dzieła niemieckiego filozofa wcale nie zaliczają się do kręgu myśli postsekularnej. Głęboka przemiana jego poglądów powinna zostać uznana za reakcję na pojawienie się paradygmatu postsekularnego, nie zaś za próbę akcesu do tego nurtu. Habermas, modyfikując swe stanowisko, występuje w obronie dziedzictwa nowożytności, które postmodernistyczny postsekularyzm próbuje odrzucić.

ZWROT KU TEMATYCE RELIGIJNEJ

Przez dziesiątki lat Jürgen Habermas nie wykazywał większego zainteresowania tematyką religijną. Jako lewicowy intelektualista broniący spuścizny Oświecenia omijał ją szerokim łukiem. W swych pismach skupiał się natomiast na fundamentalnych zagadnieniach społecznych: procesie komunikacji oraz roli języka w kształtowaniu europejskiego pojęcia racjonalności. Punktem zwrotnym filozofii Jürgena Habermasa okazała się krótka rozprawa z 2001 roku pt. *Wierzyć i wiedzieć*. Niemiecki tytuł *Glauben und Wissen* nawiązuje bez wątpienia do słynnego tekstu Hegla z roku 1802 pt. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*⁵. Habermas w swojej rozprawce sygnalizuje bardzo wyraźną zmianę stanowiska. Jako obrońca tradycji Oświecenia, uwzględniający oczywiście także krytyczny dorobek szkoły frankfurckiej, dokonując autoprezentacji, posłużył się Weberowską metaforą „religijnej niemuzikalności”⁶. Tym razem jednak nie sugerował już, że w nowoczesnej filozofii europejskiej można bez szkody dla rozwoju racjonalności całkowicie pomijać albo nawet ignorować religię jako zjawisko społeczne razem z jej dorobkiem intelektualnym. Habermas, rozliczając się ze swoją areligijną,

⁵ Niemiecki teolog Thomas M. Schmidt zwraca uwagę na rolę tego tekstu jako punktu odniesienia dla Habermasa zainteresowanego tematem religii. Należy oczywiście podkreślić, że Habermas opowiada się po stronie Kanta, którego Hegel we wspomnianym tekście krytykuje. Por. Th. M. Schmidt, *Nachmetaphysische Religionsphilosophie [w:] Moderne Religion?*, K. Wenzel, T. M. Schmidt (Hg.), Freiburg, Basel, Wien 2009, s. 14.

⁶ Habermas użył tego zwrotu 14.10.2001 w kościele św. Pawła we Frankfurcie, przemawiając z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy. Formuła została zaczerpnięta z listu Maxa Webera do Ferdynanda Tönniesa z dnia 9.02.1909.

filozoficzną przeszłością, ukazuje tę postawę na tle szerokiego, post-heglowskiego tła:

Uczniowie Hegla zrywają z fatalizmem beznadziejnej perspektywy wiecznego powrotu tego samego. Nie chcą już zniesienia religii w systemie myślowym, chcą zrealizować jej zeświecczone treści przez solidarny wysiłek. Ten patos zdesublimowanego urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi jest podstawą krytyki religii od Feuerbacha i Marksa aż po Blocha, Benjamina i Adorna⁷.

Habermas argumentuje, że krytyka religii podjęta przez uczniów twórcy *Fenomenologii ducha* była nieuprawnioną drogą na skróty. Źródłowo system heglowski zakładał, że rozrachunek z religią odbędzie się na drodze dialektyki, w której religia zostanie równocześnie zniesiona i zachowana. Taki postulat oznaczał jednak ową „beznadziejną perspektywę wiecznego powrotu tego samego”. Tak długo, dopóki filozofia poruszała się po quasi-teologicznej trajektorii wytyczonej przez Hegla, nie uwalniała się wcale od głębokiego wpływu formacji religijnej. Nie mogła w pełni zrealizować postulatów Oświecenia domagającego się odseparowania myśli świeckiej od religijnej. Uczniowie Hegla, zgodnie z wywoodem Habermasa, próbują zatem przekroczyć ten zaklęty krąg, wyrwać się spod wszechogarniającej władzy narracji religijnej. I właśnie dlatego przystępują do opracowania projektu myślowego wprowadzającego do świeckiej debaty wizję Bożego Królestwa na ziemi. Taka immanentna teologia miała doprowadzić do ostatecznego zniesienia religii bez obowiązku równoczesnego zachowywania jej w ruchu dialektyki.

Habermas po dokonaniu zwrotu w stronę religii wystrzega się już nazbyt prostego podejścia do tematyki religijnej. Uznaje, że wielkie tradycje religijne poddane w nowożytności miażdżącej krytyce przetrwały jednak sekularny napór. Przybrały dziś dużo skromniejszą postać, ale nadal funkcjonują jako stały element rzeczywistości społecznej Europy. W erze postsekularnej należy więc z powagą podejść do ich dziedzictwa oraz do obecności ich reprezentantów w wielokulturowym, pluralistycznym społeczeństwie. Habermas na kartach innej, wydanej w roku 2005, książki *Między naturalizmem a religią* nazywa religię „sensotwórczym zasobem” współczesnej Europy. Następnie dodaje:

Tradycje religijne dysponują szczególną mocą artykulacyjną i intuicjami moralnymi, zwłaszcza dotyczącymi delikatnych form wspólnego życia ludzi. Ten potencjał

⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak”, nr 568, wrzesień 2002, s. 18–19.

czyni język religii poważnym kandydatem do tego, by służyć za nośnik możliwych treści prawdziwościowych⁸.

Okazuje się zatem, że dla europejskiej, oświeceniowej tradycji demokracji religia może być nie tylko partnerem do dialogu, ale także źródłem moralnej i społecznej inspiracji. Wszystko to sprawia, że w rozprawie *Wierzyć i wiedzieć* jej autor dokonuje rewizji tradycyjnej definicji sekularyzacji. W klasycznych opracowaniach⁹ sekularyzacja rozumiana jest, jak podaje sam Habermas, albo jako „poskromienie autorytetu kościelnego”, albo też „akt bezprawnego zawłaszczenia”. Niemiecki filozof zauważa jednak, iż

[...] oba te ujęcia obciążone są tym samym błędem. Rozpatrują sekularyzację jako rodzaj gry o sumie zerowej między uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki, z jednej strony, a utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła – z drugiej. Jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej, i to zgodnie z liberalnymi regułami, sprzyjającymi napędowym siłom nowoczesności¹⁰.

Zamiast relacji alternatywy wykluczającej Habermas proponuje myśli religijnej oraz świeckiej przedsięwzięcie „wzajemnego uczenia się”. Konsekwencją redefiniowania starego pojęcia sekularyzacji jest stwierdzenie, że obie strony sekularyzacyjnego sporu muszą sobie trochę ustąpić: „religia musiała zrezygnować z roszczenia do monopolu interpretacyjnego i całościowego kształtowania życia”¹¹. Z drugiej zaś strony, jeśli chodzi o „świadomość laicką”, to „oczekuje się od niej ćwiczenia w autorefleksji dotyczącej granic oświecenia”¹². Także we wprowadzeniu do dzieła *Między naturalizmem a religią* Habermas wyraża podobną myśl. Píše tam o „obustronnym uznaniu”, które „oznacza, że religijni i zsekularyzowani członkowie politycznej wspólnoty słuchają siebie w publicznej debacie i uczą się od siebie nawzajem”¹³. Ten akt wzajemnego słuchania, wyciągania wniosków oraz wcielania w życie płynącej z niego nauki jest warunkiem możliwości sprawnego funkcjonowania państwa liberalnego. Habermas uważa, iż „musi [ono] zakładać, że zarówno po stronie religii, jak i sekularyzmu ukształto-

⁸ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 116–117.

⁹ H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg–München 1975, s. 23.

¹⁰ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, s. 11.

¹¹ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 100.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 9.

wały się już odpowiednie nastawienia poznawcze – będące wynikiem historycznych procesów uczenia się”¹⁴. Bez zaakceptowania przez społeczeństwo komplementarności i wzajemności pojawiających się w relacji pomiędzy religią a świeckością współczesne państwo liberalne rozpadnie się, targane od wewnątrz ideologicznymi sporami i wojnami kulturowymi. Kłopotliwe położenie, w którym znajduje się państwo liberalne, polega również na tym, że ono samo, ze względu na gruntującą je filozofię polityczną, nie może inicjować owych „historycznych procesów uczenia się”. Nie może także nimi ogólnie sterować. Pozostaje mu jedynie liczyć na ich spontaniczne wystąpienie. Jest to więc oczekiwanie na odpowiedzialną postawę obywateli, którzy w trosce o własne państwo wyrzekną się prowadzenia wyniszczających wojen ideologicznych. Habermas nazywa takie zachowanie „etosem obywatelskim” i zapisuje:

Demokratycznego etosu obywatelskiego (zgodnie z zaproponowaną przeze mnie interpretacją) tylko wtedy można domagać się w równej mierze od wszystkich, gdy wierzący i niewierzący przejdą przez komplementarne procesy uczenia¹⁵.

RAŻĄCA DYSPROPORCJA

Dotychczasowa analiza pism Habermasa rysuje dosyć sielankowy obraz relacji pomiędzy religią a sekularyzmem w obrębie postsekularnego społeczeństwa. Teksty niemieckiego myśliciela wzbudzają jednak także szereg kontrowersji. Ich ujawnienie prowokuje zaś do podjęcia polemiki. Pomimo iż Habermas postuluje wzajemne ustąpienie sobie pola w dyskusji przez religię i sekularyzm, łatwo wykazać, że w procesie tym zachodzi rażąca dysproporcja. Dialog pomiędzy ludźmi religii i ludźmi oświecenia powinien, wedle Habermasa, zostać poddany odgórnym ograniczeniom. Autor *Wierzyć i wiedzieć* pisze o tym wprost:

Każdy musi wiedzieć i akceptować to, że powyżej progu instytucjonalnego, który oddziela nieformalną sferę publiczną od parlamentów, sądów, ministerstw i ciał administracyjnych, liczą się tylko argumenty laickie¹⁶.

Proces czynienia wzajemnych ustępstw i uwzględniania poglądów strony przeciwnej odgrywa zatem decydującą rolę tylko na etapie niezinstytucjonalizowanej debaty publicznej. Ma ona oczywiście kluczo-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 124.

¹⁶ Tamże, s. 115.

we znaczenie dla sprawności działania państwa liberalnego. Właśnie jej żywotność i wysoka jakość pozwalają uniknąć roszadzenia państwa przez wewnętrzne, anarchizujące walki światopoglądowe. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w wizji Habermasa wyznawcy religii nie partycypują w mechanizmach sprawowania władzy i legislacji na równych prawach. Do momentu instytucjonalizacji debaty ich głos ma równy status z głosem środowisk sekularnych. Później jednak powinni oni zaakceptować nadrzędność argumentów laickich. Wynika to zdaniem Habermasa z faktu, iż „w przeciwieństwie do religii demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek ob staje przy racjach, które mogą być zaakceptowane nie tylko przez członków jednej wspólnoty wiary”¹⁷.

Prymat paradygmatu sekularnego na poziomie instytucji państwa stanowi oczywiście część szerszej Habermasowskiej perspektywy, w której sekularyzm zachowuje swoją nadrzędną względem religii pozycję. Choć niemiecki myśliciel przyznaje, że nie sposób dziś rozwijać europejskich form racjonalności bez uwzględnienia dziedzictwa i stałej obecności wielkich tradycji monoteistycznych, to czyni to jednak po to, aby ich zasoby przełożyć na świecki język oświeceniowej cywilizacji. W dziele *Między naturalizmem a religią* odnajdujemy następujące słowa:

Nie można wykluczyć, że [wielkie religie] zawierają w sobie semantyczny potencjał, który wciąż zachowuje moc inspiracji dla całego społeczeństwa, jeśli tylko wydobyc na jaw obecne w nich treści świeckie¹⁸.

Habermas docenia więc spuściznę judaizmu, chrześcijaństwa lub islamu, ale tylko wówczas, gdy będzie możliwe ponowne wyłożenie ich nauki w języku, którym posługuje się Europa nowożytności. W XX wieku wielokrotnie zwracano uwagę, iż wiele z nowoczesnych idei (np. prawa człowieka, wartość jednostki ludzkiej, zniesienie kary śmierci lub dążenie do światowego pokoju) ma korzenie religijne¹⁹. Habermas akceptuje to stanowisko²⁰. Czy jednak jego postulat, aby z tradycji

¹⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, s. 15.

¹⁸ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 126.

¹⁹ H. Blumenberg, „Sekularyzacja”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*, przeł. T. Zatorski, „Kronos. Metafizyka – Kultura – Religia”, nr 2 (2013), s. 60–81; C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Kraków 2000.

²⁰ Habermas wymienia różnorodne „zestawy pojęciowe”: odpowiedzialność, autonomia i uprawomocnienie; historia i pamięć, nowy początek, innowacja i powrót; emancypacja i spełnienie, uzewnętrznienie, uwewnętrznienie i ucieleśnienie. Wskazuje

religijnych „wydobyć treści świeckie”, nie redukuje rangi religii do funkcji, którą spełnia żółknąca wraz z upływem czasu, ale zasługująca na szacunek ze względu na więzy krwi, podobizna dziadka na starej fotografii? Ponadto niemiecki myśliciel odrzuca tę część dziedzictwa religijnego, która zachowuje krytyczny stosunek wobec projektu nowożytności. Redukuje w ten sposób religię do roli służki nowoczesności. Odcina się od krytycznego, kontrkulturowego potencjału chrześcijaństwa, który starają się wykorzystać myśliciele postmodernizmu²¹.

Sam Habermas jest zresztą świadomy ujawniającej się w debacie publicznej dysproporcji pomiędzy warunkami, na jakich angażują się w dyskusję przedstawiciele opcji świeckiej i religijnej. Wylicza obowiązki obu stron sporu: reprezentanci sekularyzmu powinni ćwiczyć się w powściągnięciu śmiałych zamiarów całkowitego rugowania religii z życia publicznego. Mają także obowiązek pamiętania o ograniczeniach zbyt butnej w przeszłości myśli oświeceniowej. Nie zmienia to jednak faktu, że to wierzący obarczeni zostają większym ciężarem. Habermas pisze w tej sprawie:

Warunek przekładu oraz instytucjonalne pierwszeństwo, jakim cieszą się argumenty laickie przed religijnymi, wymagają od obywateli religijnych wysiłku nauki i dostosowania, którego zaoszczędza się obywatelom laickim²².

W tym miejscu należy przypomnieć, że stanowisko Habermasa powstaje w cieniu filozofii religii Immanuela Kanta. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* w jednym z artykułów zamieszczonych w zbiorze *Między naturalizmem a religią* pisze wprost:

[...] w Kantowskiej filozofii religii próbuję znaleźć odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób można przyswoić sobie semantyczne dziedzictwo religijnych tradycji, nie zamykając granicy między dwoma światami – wiary i wiedzy²³.

Wskazówką dla Habermasa są dwa późne teksty Kanta: *Religia w obrębie samego rozumu*²⁴ oraz *Spór fakultetów*²⁵. Filozof z Królewca

na ich religijną proveniencję oraz nowożytną, filozoficzne przepracowanie ich treści. Pisz: „co prawda ich pierwotnie religijny sens uległ transformacji, ale nie zubożającej deflacji czy wyczerpaniu”; J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 99.

²¹ J. Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford, Massachusetts 1993 (1990); S. Žižek, *Kruchy absolut*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

²² J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 121.

²³ Tamże, s. 185.

²⁴ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007.

²⁵ I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Nowa Wieś 2003.

opowiada się w nich za rozumowym modelem religii, który dokonuje translacji treści cudownych i irracjonalnych na język oświeceniowej etyki i filozofii społecznej. W tym duchu Kant zaleca nawet prowadzenie egzegezy Pisma Świętego. Pomimo sekularnej wymowy pism Kanta, religia odgrywa jednak w jego filozofii rolę ambiwalentną. Habermas dostrzega ten fakt, gdy pisze, że, „z jednej strony [Kant] traktuje religię jako źródło moralności, która czyni zadość kryteriom rozumowym, z drugiej – jako siedlisko zabobonu, które musi zostać filozoficznie oczyszczone z obskurantyzmu i fanatyzmu”²⁶. Co ważne, Habermas podkreśla, że u Kanta „filozofia religii ma również sens konstrukcyjny, wskazując rozumowi na religijne źródła, z których sama filozofia znów może czerpać impuls i w ten sposób czegoś się nauczyć”²⁷. A zatem, wbrew sekularyzacyjnemu paradygmatowi opartemu na Weberowskim pojęciu zachodniej racjonalności, nowożytna racjonalność pozbawiona inspiracji religijnych pozostaje niekompletna. Z drugiej jednak strony odczytany po habermasowsku Kant nie dopuszcza do głosu takiej formy religii, która nie przejdzie przez oświeceniowe, weryfikacyjne sito. To musi zaś znacząco ograniczać jej potencjał krytyczny. Habermas w artykule *Granica między wiarą a wiedzą* wyróżnia trzy współczesne formy myślenia, które mierzą się z zagadnieniem postsekularyzmu i wzrostem zainteresowania tematyką religijną²⁸. Autor odrzuca dwie skrajności: (1) myśl neokonserwatywną, która próbuje wbrew nowożytności cofnąć się do tradycji metafizycznej zdezawuowanej już w transcendentalnej filozofii Kanta; (2) myśl postnowoczesną, która stara się z kolei wtórnie zacierać granicę Kantowskiego podziału na noumeny i fenomeny. Filozofia Habermasa nadal opiera się zatem na solidnych modernistycznych pryncypiach. To, co ulega zmianie, to próba włączenia źródeł religijnych do głównego nurtu nowożytnej racjonalności.

PROBLEM GENEALOGII I AUTOREFLEKSJI

Problem dysproporcji sił i uprzywilejowania jednego ze stanowisk w religijno-sekularnej debacie to nie jedyny zarzut, który można sformułować pod adresem filozofii Habermasa rozwijanej w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Drugie zastrzeżenie dotyczy roli genealogii. Pojęcie genealogii (a więc ukrytej, niechętnie ujawnianej prehistorii własnego stanowiska) zostało wprowadzone do debaty filozoficznej przez Fryde-

²⁶ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 199.

²⁷ Tamże, s. 188.

²⁸ Tamże, s. 212–215.

ryka Nietzschego. W słynnym zdaniu otwierającym dzieło *Z genealogii moralności* niemiecki myśliciel zapisał: „Jesteśmy sobie nieznani, my poznający, my sobie samym”²⁹. Krzysztof Michalski, komentując te słowa, podkreślił antykartezjańską postawę Nietzschego³⁰. Wbrew nowożytnej tradycji, poznający podmiot nie jest wcale sam dla siebie najbliższym przedmiotem poznania. Także na kartach *Jutrzenki* Nietzsche szyderczo zwraca się do ojca nowożytności, Kartezjusza: „Gwoli uspokojenia sceptyka. [...] Nie wątp jednakże, że cię czynią! Nieustannie! Po wszystkie czasy nie rozróżniała ludzkość trybu czynnego od trybu biernego, jest to jej wiekuisty błąd gramatyczny”³¹. Myśli, odczucia, akty woli podmiotu podyktowane są pewną genealogią, której podmiot niejednokrotnie wstydzi się, którą nauczył się zręcznie wypierać bądź zapominać. Choć Habermas, rozwijając przez wiele lat imponujący projekt filozofii rozumu komunikacyjnego, zdystansował się od prostej, kartezjańskiej epistemologii, to wiele z modernistycznych założeń przeniknęło głęboko do jego myśli. Dochodzą one do głosu również przy formułowaniu nowej wizji relacji pomiędzy sekularyzmem i religią.

Do problematyki genealogii w myśli Habermasa dojść można, analizując sposób konstrukcji podmiotu. Choć autor *Między naturalizmem a religią* zapisuje, że „uczciwe regulacje tylko wtedy mogą wejść w życie, gdy uczestnicy uczą się przyjmować również perspektywę każdorazowych oponentów”³², to twórca teorii działania komunikacyjnego zachowuje jednak w tym miejscu bardzo ostrożną postawę. Przyjęcie odmiennej perspektywy wygląda u niego na myślowy eksperyment, z którego można później bez szwanku powrócić do własnej, pierwotnej tożsamości. Oczywiście cała wielka teoria działania i rozumu komunikacyjnego zakłada zapośredniczenie *ego* po stronie *alter*. W jednym z końcowych rozdziałów *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* Habermas pisze na przykład:

[...] *ego* znajduje się w w międyosobowej relacji, która pozwala mu odnieść się z perspektywy *alter* do siebie jako uczestnika interakcji. [...] Pod spojrzeniem osoby trzeciej, skierowanym na zewnątrz lub do wewnątrz, wszystko tężeje w przedmiot. Pierwsza osoba, która w nastawieniu performatywnym zwraca się ku sobie z perspek-

²⁹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 23.

³⁰ K. Michalski, *Przedmowa* [w:] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*; tenże, *Płomień wieczności*, Kraków 2009, s. 57–61.

³¹ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków 2010, s. 103.

³² J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 107.

tywy drugiej osoby, może natomiast odtworzyć swoje przed chwilą wykonane akty. Odtwarzająca rekonstrukcja wiedzy już zastosowanej zajmuje miejsce wiedzy refleksyjnie uprzedmiotawiającej, czyli samowiedzy³³.

Powyższy cytat nie jest jednak dowodem na rzecz tezy, że rozum komunikacyjny podmiotu posiada tożsamość opartą na tożsamości drugiego. Dowiadujemy się jedynie, iż to drugi pozwala podmiotowi lepiej spojrzeć na siebie samego. Jego rola jest jednak ograniczona do funkcji zwierciadła. Habermas w dalszej części tekstu rozwija cytowaną powyżej myśl, pisząc, iż „refleksja działania komunikacyjnego” to inaczej

[...] postać autorefleksji, która odbywa się bez przymusu obiektywizacji, charakterystycznego dla filozofii podmiotu. Na płaszczyźnie refleksji reprodukuje się mianowicie [...] owa podstawowa forma intersubiektywności, która przez performatywne odniesienie do adresata zapośrednicza samoodniesienie mówiącego³⁴.

Wydaje się zatem uprawnione dowodzenie, że akt zapośredniczenia *ego* po stronie *alter* tak naprawdę służy Habermasowi do wzmocnienia konstrukcji podmiotu. Dopuszczenie do głosu drugiego wcale nie osłabia Ja, ale pozwala uniknąć trzecioosobowej obiektywizacji, a następnie w performatywie komunikacyjnym odzyskać silną podmiotowość na gruncie praktyki. Ja poprzez akt percepcji wcale nie upodabnia się do drugiego. W żaden sposób nie staje się drugim. Taki rozwój wypadków zaś podpowiadają myśliciele opierający swe rozważania nad podmiotem na pojęciu genealogii. W przypadku religii będą oni dowodzić kompatybilności i wzajemnego zapośredniczenia religii i sekularyzmu³⁵. Te dwie wielkości zostają wówczas ze sobą zmieszane. U Habermasa natomiast nienaruszalność oświeceniowego rozdziału religii od świeckości to jeden z fundamentów aksjologicznych.

Z tezą o genealogicznym uzależnieniu własnej tożsamości od tożsamości polemisty bądź partnera dialogu wiąże się także problem autorefleksji. Na kartach *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas zwrócił przed laty uwagę, że

[...] ten, kto jest w stanie dać się oświecić co do swej irracjonalności, [...] dysponuje zdolnością refleksyjnego odnoszenia się do własnej subiektywności oraz zdolnością

³³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 337.

³⁴ Tamże, s. 364.

³⁵ Tego typu wizję relacji pomiędzy teizmem i ateizmem odnaleźć można na przykład w filozofii Tomásha Halíka inspirowanej pismami Nietzschego. Por. T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 281.

do tego, by przejrzeć irracjonalne ograniczenia, jakim systematycznie podlegają jego ekspresje³⁶.

Autorefleksja oznacza zatem zdolność wyciągania wniosków na przyszłość dzięki zapośredniczeniu własnej tożsamości po stronie drugiego. Już w latach 80. została ona powiązana przez Habermasa z „procesami uczenia się”. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* zapisał:

[...] racjonalne ekspresje są z racji ich poddawalności krytyce również korygowalne: możemy korygować nieudane próby, możemy identyfikować błędy. Idea uzasadniania splata się z ideą uczenia się³⁷.

Po dokonaniu przez Habermasa na początku XXI wieku zwrotu ku tematyce religijnej u czytelnika znającego jego wcześniejsze pisma musi pojawić się pytanie, czy wyznawcy religii są w stanie funkcjonować według ukształtowanego na oświeceniową modłę mechanizmu autorefleksji. Pytanie to dotyka więc samych fundamentów nowej konstrukcji wznoszonej przez niemieckiego filozofa.

Habermas jako orędownik deliberatywnej formy demokracji akcentuje wagę samoświadomości i refleksyjności obu stron dialogu. Podkreśla również rolę wolności jednostki ludzkiej. Kreśli nawet ostrożną analogię (choć sam krytycznie reaguje na termin „analogia”) pomiędzy Kantowską „ideą wolności” jako postulatem praktycznego rozumu a „pragmatycznym założeniem racjonalności poczytalnych działających”³⁸. W Habermasowskiej wizji

[...] działający intencjonalnie podmiot zdolny jest w odpowiednich warunkach podać mniej lub bardziej miarodajną rację, która sprawia że on (lub ona) zachował się lub wyraził (albo pozwolił sobie zareagować) tak, a nie inaczej³⁹.

Jest to założenie podobne do Kantowskiego przekonania, iż „wolność jest konstytutywna dla działania jako «niezbywalne rozszczenie praktycznego rozumu»”⁴⁰. Tak jak wolność stanowiła transcendentalny warunek możliwości filozofii moralnej i praktycznej u autora trzech krytyk rozumu, tak samo u Habermasa racjonalność i autorefleksyjność podmiotów komunikacji okazują się konieczne do uprawiania filozofii rozumu komunikacyjnego. Oczywiście niemiecki filozof jest świadomo-

³⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Tom I. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 52–53.

³⁷ Tamże, s. 47.

³⁸ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 29.

³⁹ Tamże, s. 35.

⁴⁰ Tamże, s. 36.

my, że nie każdy partner dialogu oraz wzajemnego uczenia się ostatecznie okaże się racjonalny. Z tego powodu zapisuje:

Założenie o racjonalności jest co prawda założeniem, które można obalić, nie jest wiedzą a priori, „funkcjonuje” ono jako wielokrotnie sprawdzone założenie pragmatyczne, które ogólnie rzecz biorąc jest konstytutywne dla działania komunikacyjnego, ale w jednostkowym przypadku może zawieść⁴¹.

Status tezy o racjonalności podmiotów wydaje się więc stosunkowo niepewny. Jest to założenie pragmatyczne, dowiedzione dzięki powtarzalnemu, indukcyjnemu, życiowemu doświadczeniu. Pomimo powyższych zastrzeżeń filozofia Habermasa jednoznacznie stawia na autorefleksyjny, racjonalny podmiot. Ma to oczywiście konsekwencje dla Habermasowskiej wizji nowych relacji pomiędzy religią a światem świeckim. W przypadku ludzi wierzących autor *Między naturalizmem a religią* oczekuje, że proces „uczenia się nowych postaw epistemicznych” będzie odbywać się właśnie na podstawie świadomej, „rozumiałej dla samych uczestników rekonstrukcji przekazanych przez tradycję prawd wiary”⁴². Chodzi więc o taką sytuację, w której uczestnik dialogu sprawuje kontrolę nad procesem uczenia się i suwerennie dokonuje translacji pomiędzy językiem religijnym i świeckim. Zdaniem Habermasa nowe postawy epistemiczne, których nabywamy w trakcie uczestniczenia w komplementarnym uczeniu się, nie są jedynie „przypadkowym wynikiem procesów dostosowawczych”. Taka odpowiedź bowiem prowadziłaby do diagnozy Foucaulta. Habermas, przywołując francuskiego myśliciela, zapisuje: „byłby to efekt władzy dyskursu”⁴³. Uważny czytelnik pism Habermasa nie musi jednak zaakceptować tej prostej alternatywy: autorefleksyjny, racjonalny, panujący nad komunikatem podmiot *versus* podmiot poddany władzy dyskursu. Z pewnością pomiędzy tymi dwoma biegunami istnieją stanowiska pośrednie. Ich autorzy będą próbowali wówczas dowodzić racjonalności podmiotu przy zachowaniu jego genealogicznych ograniczeń. Oznaczałoby to, że można pozostać autonomicznym, racjonalnym agentem, przyznając się równocześnie do niepełnej zrozumiałości głoszonych i wyznawanych przez siebie przekonań. Jest to z pewnością *casus* wyznawcy religii, uznającego autorytet tradycji oraz transcendentnej sankcji, w sprawie której nigdy nie uzyska całkowitego zrozumienia. Okazuje się jednak, że taki religijny podmiot podporządkowany przerastającej go tradycji

⁴¹ Tamże, s. 38.

⁴² Tamże, s. 122.

⁴³ Tamże.

nie mieści się w Habermasowskiej typologii uprawnionych uczestników nowożytnego dyskursu.

Rola pojęcia genealogii skłania, by uznać, iż Habermas nie ma racji, stwierdzając, że proces uczenia się i sporządzania przekładu ma dokonywać się przy zachowaniu zrozumiałości treści przekładu oraz hermeneutycznej autorefleksji podmiotu dokonującego translacji. Autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* czyni wprawdzie zastrzeżenie, że uczestnicy procesów komunikacyjnych „wiedzą, że dyskurs nigdy nie jest definitywnie «oczyszczony» z niewyświetlonych motywów i przymusów”. Następnie zaś dodaje: „nie możemy się obyć bez założenia czystej mowy i musimy się pogodzić z «zanieczyszczeniami» mowy”⁴⁴. Powyższe Habermasowskie zastrzeżenie nie docenia jednak roli owych „zanieczyszczeń” pojawiających się na linii przekazu. W wizji niemieckiego filozofa wyglądają one jedynie na drobny osad, zbierający się na fundamentalnie racjonalnym komunikacie przekazywanym w procesie dialogu lub uczenia się. Nie bez powodu Habermas posługuje się w powyższym cytacie metaforą „zanieczyszczenia”. Przywodzi ona czytelnikowi na myśl możliwość „oczyszczenia” lub „wyklarowania” języka⁴⁵. Habermas nie bierze jednak pod uwagę, że język jest groźnym żywiołem, a próba dokonania tłumaczenia, czyli wypłynięcie na jego otwarte wody, kończy się niejednokrotnie utratą sterowności łodzi tłumacza⁴⁶. Zjawisko to dochodzi do głosu szczególnie wtedy, gdy język ma posłużyć jako nośnik treści religijnych. Wierzący zanurzony w wielowiekowej tradycji religijnej nie zawsze rozu-

⁴⁴ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 364.

⁴⁵ We *Wprowadzeniu do Teorii działania komunikacyjnego* Habermas analizuje pojęcie racjonalności. Konfrontuje tam ze sobą racjonalność ekspresji (polega ona na wysuwaniu twierdzenia *p*) z pojęciem racjonalności działania (chodzi o dobór środków, by na podstawie przekonania *p* osiągnąć zamierzony efekt). Autor zaznacza wówczas: „obydwie próby mogą skończyć się niepowodzeniem – zamierzony konsens może nie dojść do skutku, pożądany efekt może nie nastąpić. Również w naturze tych niepowodzeń manifestuje się racjonalność ekspresji – niepowodzenia mogą zostać wyjaśnione [podkreślenie: M. P.]”. Wydaje się więc, że według Habermasa sama fallibilność stanowi podstawę praktycznego postulatu racjonalności. To, o czym możemy sensownie powiedzieć, że jest „niejasne”, z natury swojej może zostać „wyjaśnione”. Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Tom I. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, s. 33–34.

⁴⁶ W języku Habermasa problem ten wyrażony został w pytaniu: „Czy rozum zdany jest na «otwierające świat» wydarzenie języka, czy pozostaje zarazem siłą «poruszającą świat»?”. Niemiecki filozof jest oczywiście skłonny bronić drugiego członu powyższej alternatywy rozłącznej. Por. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, s. 26.

mie i nie zawsze potrafi klarownie wyjaśnić lub uzasadnić praktykę kultu.

Sygnalizowane powyżej słabości myśli Habermasa nie przekreślają jednak szans na spotkanie, dialog i osiągnięcie konsensusu pomiędzy sekularyzmem i religią. Filozofia autora *Między naturalizmem a religią* wymaga prawdopodobnie daleko idącej korekty, uwzględnienia roli genealogii w procesie wykuwania tożsamości nowożytnego podmiotu. Optymistyczna perspektywa nakreślona przed laty przez Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* wydaje się jednak osiągalna:

Racjonalność komunikacyjna przypomina dawniejsze wyobrażenia o logosie o tyle, że wprowadza konotacje jednoczące mocy dyskursu, która bez przymusu ustanawia konsens między jego uczestnikami; uczestnicy dyskursu przewyżniają swoje zrazu subiektywne poglądy na rzecz racjonalnie umotywowanej zgody. Rozum komunikacyjny wyraża się w zdecentrowanym rozumieniu świata⁴⁷.

W latach 80. XX wieku autor nie przeczuwał jeszcze, że powyższe słowa, służące charakterystyce racjonalności komunikacyjnej, po upływie 30 lat przydadzą się do nakreślenia nowego horyzontu w debacie sekularyzacyjnej. Wówczas zgodnie z sekularnym paradygmatem zapisał nawet, że rozum komunikacyjny ma „czysto proceduralny charakter oczyszczony z wszelkiej hipoteki religijnej i metafizycznej”⁴⁸. Dziś na fali narastającego postsekularyzmu „zdecentrowane rozumienie świata” oraz porozumienie pomiędzy religią a sekularyzmem wydają się dużo bliższe.

ZAKOŃCZENIE

Postulat uzupełnienia myśli Habermasa o aspekt genealogii podmiotu może doprowadzić do osłabienia instytucjonalnego prymatu przekonań świeckich nad przekonaniem religijnymi. W ten sposób zostałby przewyżniony zarzut utrzymywania rażącej dysproporcji pomiędzy reprezentantami wspólnot religijnych a spadkobiercami myśli Oświecenia. Czy jednak wprowadzenie tych poprawek nie pozbawia myśli Habermasa jej filozoficznego rdzenia? Sądzę, że tak właśnie się dzieje. Reformowanie dzieła Habermasa w zaproponowany powyżej sposób doprowadziłoby ostatecznie do przejścia autora *Między naturalizmem a religią* na pozycje postsekularyzmu. Habermas natomiast jest

⁴⁷ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 355.

⁴⁸ Tamże, s. 356.

daleki od dokonania podobnej wolty. Zgodnie z tezą postawioną we wstępie niniejszego artykułu należy podkreślić jeszcze raz z mocą, że nowe otwarcie zaproponowane przez niemieckiego myśliciela w sprawie religii nie lokuje go wcale po stronie postmodernistycznej filozofii postsekularnej. Postulowane przez autora *Wierzyć i wiedzieć* dopuszczenie religii do grona filarów nowożytnej racjonalności dokonuje się na modernistycznych, a nie postmodernistycznych warunkach. Z uznania postsekularnego charakteru społeczeństwa współczesnej Europy (a więc takiego, w którym odnotowana zostaje obecność także wyznawców religii) nie wynika zmiana roli religii w procesie legislacyjnym. Z akceptacji religijnej proveniencji nowożytnych konstruktów politycznych i społecznych nie wypływa przyznanie się do, szczerzej choćby, religijnej tożsamości. Z powyższych powodów klasyfikowanie Jürgena Habermasa jako myśliciela postsekularnego wydaje się po prostu błędne.

THE PHILOSOPHY OF JÜRGEN HABERMAS AND THE POST-SECULAR TURN

Summary

This paper deals with some of Jürgen Habermas most recent writings concerning the role of religion in the public sphere and the reciprocal relationships between religious believers and the advocates of secular thought. An analysis of Habermas' philosophy leads to a rebuttal of the popular thesis that includes the German thinker among post-secular philosophers. The main arguments against the thesis are: (1) the great disproportion between secular and religious contributions to legislative matters; (2) Habermas' Kantian inspiration; (3) the role of genealogy in the formation of a subject; and (4) the idea of self-reflection.

Milosz Pucydłowski

PRZEKŁAD

GUNTER SCHOLTZ

(Bochum)

POSTMODERNISTYCZNY ATAK NA HERMENEUTYKĘ¹

Ponowoczesność znowu stała się nienowoczesna, unika się nawet tego słowa. Wprowadziła do nauk humanistycznych lat 80. i 90. wielkie zamieszanie; dzięki mocnej deklaracji na rzecz „antyhumanizmu” i „antyhermeneutyki” stała się wyzwaniem dla przedstawicieli prawie wszystkich dyscyplin, które w anglosaskim obszarze językowym nazywają się *humanities*, a obfitością literatury zdobyła również rynek czasopism i książek. Ale obecnie ustąpiła pod wpływem nowej mody: naturalizmu, który bezpiecznej bazy dla nauk o tekście oczekuje od kognitywistyki i filozofii mózgu.

Może właśnie dlatego sytuacja obecnie sprzyja temu, aby z pewnego dystansu zapytać, gdzie tkwiły podstawy ówczesnych walk między ponowoczesnością a nowoczesnością. Z pewnością istniały po temu przyczyny społeczne i kulturowe, jak odwrócenie się od marksizmu jako nowoczesnej ideologii przewodniej. Filozofowie postmoderniści, jak J. F. Lyotard, należeli przecież wcześniej do partii komunistycznej.

Wydaje się jednak, że zaszło tu zwykłe nieporozumienie, spowodowane niedostatkami starannego badania i lektury. I tak, pewien niemiecki humanista utrzymywał, że młody Schleiermacher w swoich sławnych *Mowach o religii* z 1799 roku zaatakował hermeneutykę, pisząc o „zawziętości rozumienia”. Kto jednak weźmie do ręki tę książkę, dowie się, że Schleiermacher krytykował jedynie trzeźwo myślących ludzi Oświecenia, którym brakowało jakiegokolwiek zmysłu dla sztuki

¹ Tytuł oryginału: *Der postmoderne Angriff auf die Hermeneutik*.

i religii, nigdzie jednak nie mówił o hermeneutyce². W innych przypadkach mamy, zdaje się, do czynienia z podobnymi błędami. Uwypuklam pewne aspekty, które dotyczą hermeneutyki, bowiem, jak zaznaczono, autorzy ponowoczesni wykształcili, co wystarczająco wiadomo, zdecydowaną antyhermeneutykę. Dokonali tego za pomocą dwóch rodzajów argumentacji: pochodzącej z teorii tekstu oraz moralnej. Za pomocą pierwszej dowodzi się, że rozumienie, od którego wychodzi hermeneutyka, nie jest w ogóle możliwe. Druga argumentacja kulminuje w zarzucie, że rozumienie stanowi akt przemocy wobec Innego, pozbawiający go jego odmienności i obcości.

1. ATAK POCHODZĄCY Z TEORII TEKSTU

Pierwsza argumentacja korzystała z obserwacji i rozważań strukturalizmu i kulminowała, np. u J. Derridy, w tezie, że interpretacje nie mogą odnosić się do sensu zamierzonego przez autora, bowiem tekst w ogóle nie posiada żadnego trwałego sensu, lecz ewentualnie powstaje każdorazowo od nowa przy lekturze. Jeśli w tym poglądzie Derridy chodzi o ogólną tezę na temat wypowiedzi językowych, to zostaje ona odparta już w przypadku każdego zakupu. Bowiem gdy w piekarni żąda się chleba, domniemany sens zdania nie ginie, jak wiadomo z doświadczenia. Jeśli tym samym opisany zostaje proces recepcji dzieł literackich, to w obszarze nowszej hermeneutyki znajdujemy podobne ujęcie. W Gadamera *Prawdzie i metodzie czytamy*, że sens dzieła wyłania się dopiero wówczas, gdy tekst zostaje wyłożony w twórczej interpretacji oraz odniesiony do pewnej określonej sytuacji i tam zastosowany. Przypuszczenie pewnego „sensu w sobie” miałoby być nieuzasadnionym dogmatem³. Przeciwno temu zaprotestowali przedstawiciele tradycyjnej hermeneutyki, bowiem przy założeniu takiej radykalnej „dziejowości rozumienia” nie byłoby miejsca dla żadnego identycznego tekstu⁴. Już z tego widać, że całkowicie niedopuszczalne jest mówienie o jednej hermeneutyce, skoro istnieją bardzo odmienne stanowiska hermeneutyczne. Jeśli chodzi o zakwestionowanie przez Gadamera okreś-

² J. Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1988, s. 51 n.

³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, wyd. II, Tübingen 1965, s. 283, 290–295, 375, 448.

⁴ Zob. szczególnie E. D. Hirsch, *Gadamers Theorie der Interpretation* [w:] tenże, *Prinzipien der Interpretation*, przeł. A. A. Späth, München 1972, s. 301–320.

lonego sensu tekstu, to można pokazać, że u niego samego prowadzi ono do sprzeczności, ponieważ z całą oczywistością stale zakłada on taki sens w innych fragmentach swojego dzieła⁵.

Tym, co dodało skrzydeł antyhermeneutyce, była przede wszystkim znana rozprawa Rolanda Bartha o „śmierci autora”. Pogląd, że nauka o literaturze może albo musi zrezygnować z założenia istnienia określonych autorów, wywołał wielką dyskusję, w której pojawiło się wiele publikacji na temat „powrotu autora”⁶. Jednak krytyka powrotu autora i krytyka hermeneutyki nie ucichła całkowicie. W pewnym nowym artykule została streszczona i wzmocniona⁷. Skupię się na stosunku tego ujęcia do hermeneutyki.

(a) Czytamy, że hermeneutyka widzi w autorze „gwaranta znaczenia” poza tekstem. „Model hermeneutyczny” miałby wychodzić od „emanacji sensu z instancji osobowej poza tekstem”. Jednak złożoności „wewnątrz- i międzytekstowych odniesień”, jakie wydobywa nauka o literaturze, nie sposób sprowadzić do intencji autora. Autora zna się także tylko z jego tekstu⁸.

Ta charakterystyka hermeneutyki jest błędna. Nie jest prawdą, że hermeneutyka sprowadza sens tekstu zawsze do intencji autora. Już Friedrich Ast w roku 1808 skierował swoją uwagę jedynie na „ideę” dzieła i na „ideę” literatury antycznej, wręcz na „ideę” całego Antyku, podczas gdy autorzy pozostawali w tle⁹. Gadamer w roku 1960 nawet wyraźnie zdystansował się wobec intencji autora. Nie ku autorowi i jego zapatrywaniu zwraca się rozumienie tekstu, lecz ku „rzeczy”, która w tekście dochodzi do głosu. Jednak hermeneutyka, jako teoria sztuki i metody, najczęściej faktycznie uczyła szanowania zamysłu twórcy wypowiedzi językowych. Intencja autora była dla niej ważna, z uwagi na pytanie o cel tekstu, który dopiero nadaje zwartość jego częściom. W żadnym wypadku nie sprowadzała jednak całościowego sensu tekstu wyłącznie do świadomej intencji autora. Friedrich Schleiermacher i Wilhelm von Humboldt mówili o „przemo-

⁵ G. Scholtz, *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Geisteswissenschaften*, „Divinatio” 36, 2012–2013, s. 7–24, tu s. 15 i n.

⁶ Bardzo liczna literatura na temat tej dyskusji znajduje się w książce: *Theorien und Praktiken der Autorschaft*, wyd. M. Schaffrick, M. Willand, Berlin–Boston 2016.

⁷ M. Baßler, *Mythos Intention. Zur Naturalisierung von Textbefunden* [w:] *Theorien und Praktiken der Autorschaft*, s. 151–167.

⁸ Tamże, s. 153, 155.

⁹ F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808.

cy języka”, która determinuje myślenie¹⁰. Wszelka mowa lub pismo miały dwa źródła: język i autora. Prowadzi to u Schleiermachera niekiedy nawet do śmiałej tezy, że można by zrozumieć wszystkie teksty, gdyby znało się wszystkie możliwości języka.

W historii hermeneutyki stawało się wówczas coraz bardziej wyraźne, że teksty zawierają coś więcej i co innego, niż ich autorzy chcieli świadomie powiedzieć. Uznanie tego faktu oznaczało koniec hermeneutyki oświeceniowej, która faktycznie skupiała się na myślach lub intencjach autorów. Już Martin Chladenius w swojej teorii wykładni w roku 1742 zauważył fakt, że tekst i myśli autora nie zawsze zgadzają się ze sobą¹¹. Teksty miały zawierać myśli lub dopuszczać wnioski, które umykały w sposób oczywisty samym autorom. Chladenius nie był zdecydowany, jak z tym postąpić. Z jednej strony uznał fragmenty z takimi implikacjami za „niezrozumiałe”, ponieważ autor nie chciał o nich powiadamiać. Ale z drugiej strony teksty, które wykazywały naddatek sensu, nazwał „owocnymi”. Chladenius napisał swoją hermeneutykę – jak zapowiada już tytuł jego dzieła – z uwagi na wykładnię „rozumnych i historycznych mów i pism”, dzieł poetyckich dotknął tylko marginalnie. Około roku 1800 zainteresowanie rozkwitającej filologii zwróciło się jednak właśnie również do tekstów poetyckich i mitologicznych; tym samym zmieniło się też stanowisko wobec treści i nieświadomych dla autora implikacji. Friedrich Schlegel i Friedrich Schleiermacher żądali ciągle jeszcze od interpretatora, aby podjął próbę zrozumienia tekstu tak samo dobrze, jak rozumiał go twórca, jednak dodatkowo domagali się, aby rozumieć tekst lepiej niż rozumiał go jego autor. Chodziło o to, że interpretator powinien wysłedzić wszystko to, co w ogóle nie przyszło na myśl samemu autorowi¹². W przypadku interpretacji dzieł

¹⁰ F. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1813), Kritische Gesamtausgabe (cytowane jako KGA), t. I, 11, Berlin–New York 2002, s. 64–93; o „przemocy języka” tu s. 72. Język posiada „niezależne, zewnętrzne, zadające gwałt samemu człowiekowi, istnienie”. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830–1835) [w:] tenże *Werke in fünf Bänden*, wyd. A. Flitner, K. Giel, wyd. IV, Darmstadt 1963, t. 3, s. 368–756, tu s. 392, 439.

¹¹ J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742, przedruk Düsseldorf 1969. Na ten temat zob.: G. Scholtz, *Das Unverständliche bei Chladenius und Friedrich Schlegel* [w:] *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, wyd. G. Kühne-Bertram, G. Scholtz, Göttingen 2002, s. 17–33, tu s. 20–22.

¹² F. Schleiermacher, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, wyd. W. Virmond, KGA, t. II. 4., Berlin–Boston 2012, s. 39, 126; tenże, *Über den Begriff der*

literackich hermeneutyka posiłkowała się również filozoficzną estetyką tego czasu. Kant bowiem twierdził, że to właśnie natura przepisuje geniuszowi reguły w jego produkcji artystycznej (a więc nie wyuczona poetyka), Schelling zaś uważał, że sztuka pochodzi z działalności, która jest zarówno świadoma, jak nieświadoma. Dlatego dzieło sztuki zawiera, zdaniem Schellinga, zawsze o wiele więcej aniżeli zamierzył świadomie jego sprawca, a interpretator jest w stanie wyartykułować. „Podstawowym znamieniem dzieła sztuki jest więc nieświadoma nieskończoność [...] Artysta w swym dziele, oprócz tego, co najwyraźniej było zamierzone, wydaje się jak gdyby instynktownie przedstawiać nieskończoność, której całkowicie odsłonić nie jest zdolny żaden skończony intelekt”¹³. Gdy zatem Friedrich Schlegel oświadczał, że w wszystkich dzieł klasycznych nie da się nigdy w pełni i wyczerpująco zinterpretować¹⁴, to było to zgodne z filozofią sztuki Schellinga. Nie jest więc prawdą, że hermeneutyka zawsze – jak jeszcze przeważająco w XVIII stuleciu – była zorientowana jedynie na intencję autora. Świadome zamiary autora, które uznaje również Schelling, nie uchodziły bynajmniej za źródło całej zawartości dzieła literackiego. To, że jednak autor w wielu przypadkach jest nam znany tylko z tekstu¹⁵, podkreślał właśnie w swojej hermeneutyce Schleiermacher¹⁶. Kontynuując lekturę, uczymy się coraz lepiej poznawać autora i na podstawie tej wiedzy coraz lepiej go rozumieć. Wówczas zaś wiemy, czy możemy przypisywać mu, jak np. Sokratesowi, również zwroty ironiczne, czy też nie.

Gdy zatem uważa się, że teksty poetyckie zawierają sensy, których nie możemy sprowadzić do woli i świadomej intencji autora, lecz które

Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch [A. and B.] (1829), KGA, t. I. 11, s. 599–641, tu s. 618. Dalsze cytaty na dowód w: M. Bauer, *Schlegel und Schleiermacher. Früromantische Kunstkritik und Hermeneutik*, Paderborn–München 2011.

¹³ F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800) [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, dział II, t. 3, Stuttgart–Augsburg 1856, s. 619. (Cytat za: F. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, przełożyła, wstępem, przypisami i skorowidzami opatrzyła K. Krzemieniowa. Tekst opracował M. J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 357 – dop. tłum.)

¹⁴ „[...] wszystkie utwory klasyczne nigdy nie zostają całkowicie zrozumiane, dlatego muszą wiecznie być poddawane krytyce i interpretowane”, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (dalej KFSA), t. 16, s. 141, nr 671.

¹⁵ M. Baßler, *Mythos Intention*, s. 155.

¹⁶ „Trzeba już znać człowieka, aby zrozumieć mowę, a przecież można go poznać dopiero na podstawie mowy”, F. Schleiermacher, *Vorlesungen zur Hermeneutik*, s. 25.

ujawniają się dopiero w pracy nad tekstami, to wówczas nie reprezentuje się żadnej antyhermeneutyki, lecz porusza się w koleinach hermeneutyki klasycznej.

Kolejna główna teza postmodernistycznej antyhermeneutyki jest następująca: Zakładanie intencji autora jest dla nauki o literaturze całkowicie niepotrzebne, a wręcz stanowi przeszkodę. Nie można jej analizować i niepotrzebnie zawęży ona możliwości interpretacji. Służy „domknięciu sensu tekstu” i ogranicza pracę naukową. Intencje zostają z reguły skonstruowane dopiero wtórnie. „Teksty nie są żadnymi komunikatami”¹⁷.

To pryncypialne odrzucenie intencji jest trudne do uzmysłowienia, bowiem wszelkim działaniem i mówieniem zmierzamy do jakiegoś celu, nawet jeśli polega on tylko na spędzaniu czasu bądź wyrażaniu nastroju. Edmund Husserl nauczał, że nasza świadomość jest zawsze świadomością intencjonalną, a dawniejsza filozofia, np. metafizyka Leibniza, wychodziła z założenia, że wszelkie życie jest z istoty *appétition*, dążeniem, dążeniem do percepcji. Jeśli teksty nie pochodzą ze świadomych czynności, mogły powstać właściwie tylko w stanie delirium, ponieważ są dowodnie produktami ludzkimi. Generalne odrzucenie intencji nie jest zatem sensowne. Słuszne jest tylko to, że nie wobec wszystkich tekstów poetyckich powinniśmy stawiać naiwne pytanie: „co poeta chciał przez to powiedzieć”. Nie oznacza to jednak, że wola bądź intencja twórcy jest nieważna.

To bowiem, czy w jakimś tekście mamy do czynienia z satyrą, czy z poważnie pomyślanym stanowiskiem, czy mamy przed sobą parodię, czy epigońskie partactwo, czy czytamy relację z faktów, czy tekst oparty na fikcji, w wielu wypadkach nie wynika jednoznacznie z samego tekstu i potrzebna jest nam znajomość autora. Łatwiej moglibyśmy zdecydować, czy sławne *Tao te King* należy interpretować jako pouczenie dla księcia, czy jako ogólną filozofię, gdybyśmy wiedzieli coś więcej o domniemanym autorze Laotse. Dlatego August Boeckh powiada, że interpretator musi uchwycić zawsze również rodzaj, *genre* tekstu, a słusznie widzi go w „celu i kierunku”, do których zmierza autor¹⁸. Już w XVIII wieku np. Crusius napominał w swojej hermeneutyce, że trzeba każdorazowo zwracać uwagę na cel każdego utworu: „bowiem jeśli czynny jest rozumny duch, to wszystko, co się dzieje, musi z ko-

¹⁷ Por. M. Baßler, *Mythos Intention*, s. 154, 157.

¹⁸ A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, wyd. E. Bratuscheck, Darmstadt 1966, s. 83.

nieczności zależeć od rodzaju działającego podmiotu, od jego celu i od natury użytych środków”¹⁹.

Jeśli postmoderniści przeciwnicy hermeneutyki widzą w tym pewne ograniczenie możliwości interpretacyjnych, to jest to całkowicie słuszne. Jednak to ograniczenie jest potrzebne, gdy dąży się do postępowania naukowego²⁰. Jedynie ono pozwala tekstowi uniknąć samowoli interpretatora. Jeśli ustalenie gatunku, do którego tekst należy, byłoby jedynie dowolnym wyborem czytelnika, moglibyśmy instrukcje użytkownika określić jako nowoczesne wiersze, a książki historyczne jako powieści – każdorazowo według własnych kryteriów²¹. Należy jednak również przyznać, że obok gatunku, który ustalił autor, faktycznie istniały i istnieją utwory literackie, poprzez które twórca chciał przekazać określone przesłanie: polityczne, filozoficzne, religijne itd. Fryderyk Schiller chciał uczynić z teatru nawet „instytucję moralną”. Ponieważ za pomocą tekstu poetyckiego można, a nawet chce się, prowokować krytykę i zajęcie stanowiska, zupełnie nieuzasadnione jest utrzymywanie, że poprzez teksty literackie nigdy nie chciano niczego komunikować, niczego przekazywać. Gdyby dziś jakiś autor pozwolił sobie w swoich dziełach na politycznie niepoprawne wypowiedzi, to wszyscy antyhermeneutyki natychmiast przywołałiby go do porządku i postawili pod pręgierzem. Dlatego o wiele bardziej przekonujące było wymaganie tradycyjnej hermeneutyki, aby zorientować się, czy tekst był sporządzony dla określonego kręgu czytelników, czy nie.

Jeśli chodzi o zarzut „domknięcia sensu tekstu” przez odwołanie się do intencji autora, to należy z naciskiem powtórzyć, że przedstawiciele hermeneutyki – przynajmniej od czasów Friedricha Schlegla – w żadnym razie nie chcieli ograniczać interpretacji do owej intencji. Wszyscy teoretycy wykładni radzili, aby tekst postępująco wstawiać w coraz to rozleglejsze konteksty, a kontekstów tych nie można było

¹⁹ Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig 1747, przedruk Hildesheim 1965, s. 1086, §633. Ten cel dawniejsza hermeneutyka nazywała „skopus” (od greckiego *skopos* = cel). Jeśli nie uchwyciło się „skopusu”, nie zrozumiało się tekstu – bardzo rozsądnie!

²⁰ Dlatego również Umberto Eco domagał się takiego ograniczenia, U. Eco, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, München–Wien 1994. Jednakże również Eco nie akceptuje żadnej intencji autora, z wyjątkiem *intentio operis*. Pytanie, czy intencje są możliwe bez świadomości intencjonalnej.

²¹ Gdy Hayden White uczynił tematem swojej książki *Metahistory* (Baltimore–London 1973) pokrewieństwo między opowiadaniem poetyckimi a historycznymi, zakładał, że historycy nigdy nie chcieli pisać powieści. Inaczej jego książka zapewne nie byłaby tak prowokacyjna.

przecież odczytać z intencji autora. Maksyma, że autora trzeba rozumieć lepiej niż rozumiał on samego siebie, prowadziła u ucznia Schleiermachera, Boeckha, do starań, aby obok hermeneutyki równie dokładnie opracować dziedzinę „krytyki”: podczas gdy hermeneutyka rozważała tekst „w sobie”, krytyka ustosunkowywała go wobec innych²². Krytyka należy – według Boeckha – do interpretacji w sposób równie konstytutywny jak hermeneutyka. Stanowisko to przejął następnie E. D. Hirsch. Hermeneutyka miałaby być ukierunkowana na „sens” tekstu, krytyka na „znaczenie”, jakie może mieć²³. Słusznie upominał już Boeckh, że trzeba to, co chciał powiedzieć autor, wyraźnie odróżnić od tego, co może wiedzieć jedynie interpretator. Inaczej wykładanie stanie się wkładaniem²⁴.

2. ATAK MORALNY

Autorzy postmodernistyczni również pod względem moralnym starali się postawić hermeneutykę w kłopotliwym położeniu. Rozumienie i jego teorie były podejrzewane o to, że chcą każdorazowo Innego poddać samowolnym wykładniom, skrepić go własną perspektywą, a tym samym dokonać na nim gwałtu i nie pozwolić mu być tym, kim jest i chciałby być. Derrida w swojej dyskusji z Gadamerem streścił to w znanym osławionym powiedzeniu, że „dobra wola rozumienia” jest „dobrą wolą mocy”²⁵. Rozumienie – dotychczas kojarzone z cnotami społecznymi – pojawia się u Derridy jako coś całkiem innego: nie oznacza uznania Innego i zdania się na niego, lecz jest formą moralnie wątpliwego sprawowania władzy.

Dla ludzi o zdrowym rozsądku teza ta jest dziwaczna, wręcz bezsensowna. Nikt się dotąd nie skarżył, że został zrozumiany, podczas gdy wielu żaliło się na brak zrozumienia. Orientalistka Annemarie Schimmel z powodu swojego zrozumienia dla mistyki islamskiej popadła w konflikt nie z mułłami, lecz z współuczestnikami własnej kultury, którzy dopatrzili się u niej zbyt wiele sympatii dla islamu. Także dla tradycyjnej hermeneutyki teza Derridy jest myślą absurdalną. Gdyby rozumienie było niemożliwe bądź moralnie wątpliwe, język i mówienie straciłyby swój sens, a tym samym również twierdzenie Derridy.

²² A. Boeckh, *Enzyklopädie*, s. 55.

²³ E. D. Hirsch, *Prinzipien der Interpretation*, zob. przyp. 4.

²⁴ Tamże, s. 87.

²⁵ J. Derrida, *Guter Wille zur Macht [w:] Text und Interpretation*, wyd. Ph. Forget, München 1984, s. 56–58, 62–77.

Moralnie problematyczne było dla dawnej hermeneutyki nie rozumienie, lecz rozumienie fałszywe i nierozumienie, i to zarówno rozmyślne, jak z zaniedbania. Dlatego, powiadał Schleiermacher, rozumienia trzeba w każdej chwili chcieć i poszukiwać²⁶. Wraz z *common sense* wychodziło się z założenia, że ludzie mówią i piszą, aby być zrozumianymi. Dlatego, aby nie czynić Innemu krzywdy wskutek nieporozumienia, fałszowania jego intencji i rozpowszechniania o nim nieprawdy, hermeneutyka Oświecenia zawierała również reguły etyczne. Interpretator powinien zawsze stać na stanowisku, że teksty są sensowne, i dlatego odnosić się do autora z życzliwością. Wszystko to, co niezrozumiałe, wszystko pozornie bezsensowne bądź sprzeczne, powinien odnosić najpierw do własnego braku zrozumienia i dopiero wtedy składać niezrozumienie na karb autora, gdy wszelkie wysiłki hermeneutyczne zawiodą²⁷. W tym sensie tradycyjna hermeneutyka знаła wprawdzie granice rozumienia, była wręcz kulturalnym sposobem obchodzenia się z takimi granicami, jednak swoim zadaniem uczyniła przesunięcie ich możliwie daleko, aby oddać sprawiedliwość intencji Innego. W ten sposób *common sense* i tradycyjna hermeneutyka zgodne są co do tego, że postmodernistyczne ujęcie rozumienia jako uzewnętrznienia woli mocy nie jest sensowne.

Hermeneutyka stawia przed nami zadanie, jak już wspomniano, aby przynajmniej starać się zrozumieć to, co pozornie niezrozumiałe i bezsensowne. Według Friedricha Schlegla, interpretator powinien nawet odtworzyć niejasności, którym uległ dany autor, to znaczy – powinien zorientować się, w jaki sposób i dlaczego popadł on w niejasność²⁸. W tym sensie postaramy się zrekonstruować tezę Derridy na temat rozumienia. Taka próba – niezależnie od tego, że dzięki niej oddajemy autorowi sprawiedliwość – jest również pożyteczna i interesująca. Otóż, poprzez analizę tej wypowiedzi otrzymujemy, po pierwsze, dokładniejszy wgląd w postmodernistyczną antyhermeneutykę, po drugie – jak się okaże – teza Derridy prowadzi nas w sam środek pojęciowej gmatwaniny, za którą nie on jeden odpowiada i która powinna

²⁶ F. Schleiermacher, *Vorlesungen zur Hermeneutik*, s. 127.

²⁷ W. Künne, *Prinzipien der wohlwollenden Interpretation* [w:] *Intentionalität und Verstehen*, Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1990, s. 212–236; O. R. Scholz, *Hermeneutische Billigkeit. Zur philosophischen Auslegungskunst der Aufklärung* [w:] *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder*, wyd. B. Niemeyer, Würzburg 1991, s. 286–309.

²⁸ F. Schlegel, *Philosophische Fragmente*, KFSa, t. 18, s. 63, nr 434. Por. *Athenäums-Fragment 401*, KFSa, t. 3, s. 60.

zostać rozwikłana. I po trzecie, to wyjaśnienie pozwala następnie oczekiwać, że w sposób bardziej właściwy zobaczy się związek między rozumieniem a moralnością i potrafi się go ocenić. W każdym razie, muszą całkowicie uwolnić się od wywodów własnych Derridy, zamieszczonych w cytowanym kontekście, ponieważ – o ile je rozumie – nie wydają się zawierać żadnego objaśnienia jego tezy. Zamiast tego będą okazjonalnie odwoływać się do E. Lévinasa i – przede wszystkim – sięgać do źródeł nowszej filozofii interpretacji. Opinia Derridy, że dobra wola rozumienia jest dobrą wolą mocy, opiera się bowiem w sposób oczywisty na powiązaniu filozofii Nietzschego i Heideggera, i dlatego nieco więcej uwagi poświęcę najpierw tym autorom.

(a) *Wola mocy* jest jednoznacznie pojęciem zaczerpniętym z „późnego” Nietzschego. On jednak nie mógłby być autorem owego problematycznego zdania Derridy. Bowiem, według Nietzschego, wola mocy spełnia się lub działa poprzez interpretowanie, nie poprzez rozumienie. U Nietzschego – inaczej niż np. u Schleiermachera i Boeckha – jedno od drugiego jest ściśle oddzielone. Poprzez interpretację wola mocy, która przenika wszystko, co żyje, i zachowuje je przy życiu, dokonuje ustrukturywania swojego świata otaczającego w taki sposób, że może go zasymilować i uczynić dla siebie gotowym do użycia. Już w witalnych procesach życiowych – jak czytamy – mają miejsce „interpretacje”; również ukształtowanie organów, którymi zdobywa się łup i za pomocą ciała przetwarza w pożywienie, jest interpretowaniem – niezależnie od tego, jak osobliwe wydawałoby się nam nadużycie tego pojęcia. „Późny” Nietzsche zanotował: „Wola mocy interpretuje (w budowie organu chodzi o pewne interpretacje): rozgranicza, określa stopień, odmienności mocy [...] Interpretacja jest naprawdę środkiem, aby nad czymś zapanować. (Proces organiczny ustawicznie zakłada interpretowanie)”²⁹. Wszystkie funkcje poznawcze człowieka, takie jak spostrzeganie, przedstawianie, myślenie, poprzez które stwarza on sobie obraz swojego świata, polegają na takich interpretacjach³⁰. A te ukazują właśnie przemoc, jaką Derrida przypisuje rozumieniu, ponieważ oznaczają „gwałcenie, prostowanie, skracanie, opuszczanie,

²⁹ F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre* [w:] tenże, *Werke*, wyd. K. Schlechta, wyd. III, München 1962, t. 3, s. 489. Zobacz na ten temat i w ciągu dalszym: J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin–New York 1982.

³⁰ F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß*, s. 487.

wypychanie, zmyślanie”³¹. Nietzsche mógłby zatem jedynie powiedzieć: rzekomo dobra wola zinterpretowania czegoś jest wolą mocy. Inaczej niż Derrida, z moralnego punktu widzenia Nietzsche nie ma nic do zarzucenia tej woli, ponieważ w końcu służy ona życiu. Przecież w kontekście swojego „przewartościowania wartości” Nietzsche krytycznie wyrusza na plac boju przeciwko zaprzeczaniu woli.

Na poziomie kognitywnym sprawione przez wolę interpretowanie polega – według Nietzschego – nie na przysłuchiwaniu się i czytaniu, lecz szczególnie na mówieniu: na nazywaniu i rozkazywaniu. Dlatego z tej woli zostaje wywiedziony również język. „Początek języka – czytamy w *Genealogii moralności* – należy ująć jako uzewnętrznienie mocy panujących. Mówią one: to jest tym a tym, przypieczętowują każdą rzecz i zdarzenie pewnym dźwiękiem i niejako biorą ją tym samym w posiadanie”³². Wszelki język, o ile interpretuje rzeczywistość, zawsze ją również przekształca: upraszcza to, co złożone, dzieli tam, gdzie istnieją powiązania, bezpowrotnie ustala tam, gdzie istnieje jedynie stawanie i zmiana³³. Jego „niezgrabność”³⁴ właśnie zdradza go jako instrument interpretacyjny na służbie woli panowania.

Zupełnie inaczej zostaje przez Nietzschego wywiedzione i scharakteryzowane rozumienie. Swoją podstawę, jako forma współdoznawania, ma ono w strachu. Człowiek ze swoją „delikatną i kruchą naturą” zdany jest na to, by z gestów i min odczytywać zamiary wrogie lub przyjazne i poprzez odtwarzanie ekspresji uczuciowych innych ludzi udaje mu się coraz szybciej odtworzyć w sobie ich uczucia. W ten sposób „bojaźliwość jest mistrzynią owego współdoznawania, owego szybkiego zrozumienia dla uczucia innego człowieka (także zwierzęcia)”³⁵. Ludzie w swoim rozumieniu doprowadzili do tego, że w towarzystwie ciągle i mimowolnie współdoznają i rozumieją. Nie jest to dla Nietzschego żadną cnotą, ponieważ rozumienie oznacza „przestawienie się”, abstrahowanie od własnej woli – i dlatego jest dla niego równie szkodliwe i nienawistne, jak litość. Chociaż nawet rozumienie muzyki ma tu swoje źródło, rozumienie w cywilizacji jest dla niego oznaką dekadencji. U „dumnych, samowładnych ludzi i narodów” zmniejsza się, „ponieważ mają mniej strachu, natomiast wszystkie rodzaje rozumie-

³¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [w:] tenże, *Werke*, t. 2, s. 890.

³² Tamże, s. 773.

³³ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* [w:] tenże, *Werke*, t. 1, s. 878 n.

³⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* [w:] tenże, *Werke*, t. 2, s. 589.

³⁵ F. Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralische Vorurteile* [w:] tenże, *Werke*, t. 1, s. 1112.

nia i wczuwania się powszechne są pośród ludów bojaźliwych³⁶. Dlatego Nietzschego rozróżnienie interpretowania i rozumienia możemy ostatecznie tak oto zrekapitulować: Nadludzie i ludzie władzy z silną wolą interpretują, odciskają na wszystkim swoje piętno i ponadto jeszcze kształtują język. Ludzie stadni, natomiast, z ich bojaźliwą moralnością niewolników, przystosowują się, rozumieją, doznają, współczują. Ustalająca wartości i interpretująca moralność panów jest „aktywna”, sympatia i rozumienie natomiast są „bierne”³⁷, są zasadniczymi rysami moralności niewolników. Nie zdziwiłbym się, gdyby Nietzsche gdzieś napisał, że interpretowanie jest męskie, rozumienie kobiece.

Także dla rozumienia istnieje u Nietzschego odpowiednia teoria języka, która teraz wypada całkiem inaczej, mianowicie empirystycznie. Słowa – jak czytamy w *Poza dobrem i złem* – są znakami dla pojęć, pojęcia z kolei „znakami obrazowymi” dla często powracających wrażeń. Poprzez klimat, ziemię, niebezpieczeństwo, potrzeby i pracę wykształciły się w danym narodzie identyczne kompleksy wrażeń i te stanowią podstawę dla języka i rozumienia³⁸. Język staje się potrzebny również dlatego, że ludzie unikają wojny wszystkich przeciw wszystkim i chcieliby egzystować „stadnie”, aby zachować samych siebie³⁹. Tym samym język i rozumienie zostają przez Nietzschego objaśnione, ale również zakwestionowane i zlekceważone. Zrozumiały język może bowiem wyrazić jedynie to, co jest wspólne dla wielu albo dla wszystkich, a to dla Nietzschego znaczy, że jest ordynarne: „przeciętne, poślednie, dające się przekazać”. Wytworniejsi ludzie, arystokracja, myślą, doświadczają i żyją – według Nietzschego – inaczej niż owi ludzie przeciętni i dlatego muszą być samotni i dumnie rezygnować z bycia rozumianymi. Nie dziwi przeto, gdy pisze: „przez język już popolituje się mówiący”⁴⁰. (Prawdopodobnie nie mylimy się, domyślając się w sposobie wyrażania niektórych postmodernistycznych autorów naśladowania tego patosu dystansu: unika się konwencji językowych i świadomie pisze w sposób nieco zagadkowy, aby nie popolitować się

³⁶ Tamże, s. 1113.

³⁷ F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß*, s. 888.

³⁸ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, s. 740 n.

³⁹ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* [w:] tenże, *Werke*, t. 3, s. 311.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* [w:] tenże, *Werke*, t. 2, s. 1005.

z plebsem i zaznaczyć wyjątkowość swoich poglądów i doświadczeń, dystansując się od zniwelowania, o które zostaje pomówione wszelkie objaśnianie.)

Nietzschego rozróżnienie pojęć rozumienia i interpretowania nigdy przedtem nie zostało podjęte w takiej ostrości. W hermeneutyce prawie zawsze istniało rozróżnienie między rozumieniem – *intelligere* a wykładaniem – *explicare*. Ich stosunek był sporny. Schleiermacher i Boeckh chcieli widzieć hermeneutykę ograniczoną jedynie do rozumienia, ponieważ objaśniająca wykładnia zwraca się ku innym i dlatego, z kolei, staje się przedmiotem rozumienia. Jednak panowała zgodność co do tego, że wykładanie naturalnie zawsze domaga się użycia własnego języka. I przeważnie w ten sposób my również odróżniamy rozumienie i interpretowanie. Trywialne wypowiedzi codzienne, jak „podaj mi sól” – są rozumiane bez interpretacji; trudne i bogate w treść teksty, jak trzy *Krytyki* Kanta, muszą jednak najczęściej zostać zinterpretowane, aby stały się zrozumiałe. Do interpretowania należy zawsze własna mowa interpretatora, do rozumienia nie.

(b) Heidegger zniwelował w dużej mierze to rozróżnienie i obydwa pojęcia widział w podobnej funkcji, jak Nietzsche interpretowanie. Dlatego wydaje mi się on ważnym sprawcą postmodernistycznej antyhermeneutyki. Właśnie on, który odcisnął długotrwałe piętno na nowszej hermeneutyce filozoficznej w Niemczech, sprowokował również nową krytykę hermeneutyki. Aby uczynić to zrozumiałym, muszę pokrótce sięgnąć do sławnych paragrafów 31. i 34. jego głównego dzieła *Bycie i czas*, których nie może zabraknąć w żadnym wyborze tekstów z dziedziny hermeneutyki. Przekonujemy się tu – i świadomie dystansuję się nieco od języka Heideggera – że rozumienie zawsze współprzynależy do istnienia ludzkiego. Egzystuje się na sposób rozumiejący i w rozumieniu otwiera się przed nami zarówno świat, jak i nasze własne istnienie, to znaczy wiemy w jakiś sposób, jak ma się sprawa z nami i o co chodzi z rzeczami. Pierwsze elementarne rozumienie zawiera się już w „położeniu”, to znaczy w nastroju jestestwa. Ale to rozumienie może formować się i wykształcać dalej; wówczas staje się „wykładnią” i zostaje zrozumiane „coś jako coś”. Ta wykładnia przechodzi w „wypowiedź”, tak że cały ten fragment ostatecznie kończy się teorią mowy i języka⁴¹.

⁴¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, wyd. IX, Tübingen 1960, s. 142–167.

Ciągle jeszcze dziwię się, że w tych paragrafach znaleziono nowe uzasadnienie hermeneutyki⁴². Bowiem to, co przedstawia tu Heidegger, nie ma nic wspólnego z tym, co zawsze nazywało się hermeneutyką, lecz chodzi tu o przekształcenie i zastąpienie logiki arystotelesowskiej⁴³: w miejsce spostrzeżenia – pojęcia – sądu stawia Heidegger różniczenie nastrój–rozumienie–wykładnia – wypowiedź. W tym tkwi paralela wobec Nietzschego teorii interpretacji. W obydwu przypadkach ludzkie poznanie zostaje sprowadzone do pewnej podstawy przedteoretycznej: do witalistycznego zinterpretowania woli mocy u Nietzschego i do egzystencjalnego rozumienia jestestwa u Heideggera. W obydwu przypadkach rozważanie przechodzi w teorię języka i mówienia – i nie prowadzi bynajmniej do teorii rozumienia tekstów.

Dlatego nie powinno również bardzo dziwić, gdy Derrida całkiem jawnie wrzuca – że się tak wyrażę – Nietzschego i Heideggera do jednego garnka. Dla tego powiązania mógłby przywołać jeszcze inne podstawy. Rozumienie oznacza u Heideggera „coś móc” i jest ciągle projektem, to znaczy czynnością, sprawczością, poprzez którą jestestwo właśnie egzystuje i której nie może zaniechać⁴⁴ – dokładnie tak, jak dla Nietzschego interpretowanie jest konstytutywne dla woli mocy. Od tego projektu zależy u Heideggera każdorazowa „perspektywa”⁴⁵, w której jestestwo wyklada samo siebie i swój świat. I to odpowiada dokładnie „perspektywie”, która u Nietzschego kieruje każdą interpretacją. Każdorazowo mamy do czynienia z racjonalnie niedającym się uzasadnić ustaleniem; w jednym przypadku z egzystencjalną decyzją, w drugim – z prostym faktem woli mocy. W rezultacie u Heideggera „rozumienie” oznacza również interpretowanie, ponieważ należy do niego sławne hermeneutyczne jako. Gdy jest rozumiane, to coś jest rozumiane jako coś, a to znaczy, że jest interpretowane i tendencyjnie przekładane na własny język⁴⁶.

Gdy Heideggera pojęcie rozumienia zastosuje się wobec odnośnienia się do innych ludzi, zatem do stosunków społecznych, do interpersonalności, wówczas faktycznie wypada obawiać się tego, co postmoderniści filozofowie insynuują wszelkiej hermeneutyce:

⁴² Przykładowo J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, s. 121 nn.

⁴³ Rozprawa Arystotelesa *Peri hermeneias (De interpretatione)* jest logiką wiedzy i teorią sądu, z którą hermeneutyka dzieli jedynie nazwę.

⁴⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 143, 145.

⁴⁵ Tamże, s. 146 n.

⁴⁶ Tamże, s. 149.

każdorzazowo Inny staje się konstruktem projektu mojego jestestwa, ponieważ może jawić się wyłącznie w moim każdorzazowym „ogładzie”, co może przyjmować rysy moralnie wątpliwe. Max Frisch w swoim dramacie *Andorra* i opowiadaniu *Żyd z Andorry* efektownie ukazał, jak fatalnie jest, gdy tworzy się „obraz” Innego i wiąże go z nim na trwałe. Właśnie tego ze strony rozumienia i hermeneutyki obawiają się postmodernistyczni filozofowie. Według E. Lévinasa, rozumienie jest całkowicie identyczne z poznaniem; oznacza podporządkowanie czegoś szczególnego pewnemu pojęciu ogólnemu. W konsekwencji rozumienie Innego dokonuje się, według niego, „na podstawie pewnego pojęcia”⁴⁷. Zgodnie z tym zrozumienie kogoś oznaczałoby wciśnięcie go w „gorset” własnych pojęć. Lévinas w swojej krytyce rozumienia stale dystansuje się od swego nauczyciela Heideggera⁴⁸. I zawsze chodzi mu o podkreślenie, że nie powinno się podporządkowywać Innego jakiejś ontologii, przyporządkowywać go obszarowi istnienia i poddawać przymusowi własnych pojęć. Wszystkie to są obawy, które wprawdzie mogą być zasadne wobec *Bycia i czasu* Heideggera, tracą jednak jakikolwiek sens z uwagi na tradycyjną hermeneutykę. Jej bowiem nie chodzi w ogóle o rozwijanie ontologii i „pojmwowanie” Innego (po francusku: *comprendre*), lecz jedynie o rozumienie jego wypowiedzi, co nie ogranicza wolności Innego, lecz prowadzi do jej uznania.

Na tym tle wydaje się zrozumiałe, że Derrida w zamiarze krytycznym – jak uważamy – utożsamia Heideggerowskie „rozumienie” z „interpretowaniem” Nietzschego i posądza je o bycie postacią woli mocy. To, że jednak Derrida i Lévinas powiązali natychmiast hermeneutykę i rozumienie z filozofią Heideggera, ujawniło się na podstawie ogólnego stanu dyskusji, w której Gadamer, partner rozmowy z Derridą, ustawicznie zapewniał gromkim głosem, że Heidegger głębiej położył podstawy hermeneutyki, w co wszyscy, albo prawie wszyscy, również mu uwierzyli i za nim powtarzali⁴⁹.

Gadamer przejął od Heideggera także poszerzenie pojęcia rozumienia na całość istnienia człowieka, jak również przewagę wykładni, własnego mówienia⁵⁰. W nowszej dyskusji do bardzo wielu nieporo-

⁴⁷ E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, przekład, wydanie i wstęp W. N. Krewani, wyd. III, Freiburg–München 1992, s. 109 n.

⁴⁸ Tamże, s. 76 nn, 108 nn.

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 240 i n.

⁵⁰ Por. na ten temat również G. Scholtz, *Das Interpretandum in der philosophischen Hermeneutik Gadamers* [w:] *Gadamer verstehen/Understanding Gada-*

rozumień doprowadził fakt, że w „filozoficznej hermeneutyce” Gadamera upatrywano szczytu całego rozwoju hermeneutyki. Do tych nieporozumień należy również twierdzenie Derridy, że rozumienie opiera się na woli mocy – co jest mieszanką motywów z pism Nietzschego, Heideggera i Gadamera. Opinię, że całość hermeneutyki kulminuje w filozofii Gadamera, promował on sam⁵¹. Nie jest ona jednak uprawniona, bowiem zapoczątkowaną przez Heideggera i rozwiniętą przez Gadamera „hermeneutykę filozoficzną” z tym, co powszechnie nazywa się hermeneutyką, łączy jedynie nazwa. Hermeneutyka była zawsze głównie ukierunkowana na zrozumienie tekstów, filozofia Heideggera i Gadamera dotyczyły przede wszystkim rozumienia ludzkiego istnienia przez nie samo. Była ona „teorią kunsztu” bądź teorią metody nauk humanistycznych, podczas gdy tamte stanowiły teorię człowieka w kontekście jego tradycji; tradycyjnej hermeneutyce znane były zawsze granice rozumienia, Gadamer jednak pisze, że rozumienie jest pozbawione granic. Wprawdzie Heidegger (niestety!), sam uważał, że jego „ontologia fundamentalna” jest również podstawą dla hermeneutyki zorientowanej na nauki humanistyczne: „interpretacja filologiczna” i „wykładnia historyczna” – czytamy w *Byciu i czasie* – są tylko derywatami źródłowego, danego w nastrojeniu rozumienia siebie i świata⁵². Heidegger sprawia wrażenie, że wszystko, co mówi o rozumieniu jestestwa i jego otoczenia, odnosi się w podobny sposób również np. do zrozumienia dialogów Platona. To jednak nie sprawdza się. Trzeba jasno stwierdzić, że miał on na myśli coś całkiem odmiennego niż dyscyplina, która wcześniej nazywała się „hermeneutyką”.

3. REZULTAT

Tradycyjne systemy hermeneutyki – przy całej odmienności – zawsze potrafiły wykazać ważność zarazem etycznego i teoretyczno-naukowego punktu widzenia. Teksty traktowane były jako artefakty, jako wypowiedzi poszczególnych autorów. Tekst z zawartymi w nim myślami nie jest żadną „rzeczą”, lecz pewnym „factum”, czymś

mer, wyd. M. Wischke, M. Hofer, Darmstadt 2003, s. 13–34, tu szczególnie s. 25–28.

⁵¹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik* [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t 3, wyd. J. Ritter, Basel–Stuttgart 1974, szpalta 1061–1073.

⁵² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 152.

wytworzonym, pewnym „faktem ducha”, powiadał Schleiermacher⁵³. Dlatego pierwszym zadaniem rozumienia było dosłyszeć i ująć to, ku czemu kierował się autor, gdy mówił albo pisał. Hermeneutyka, jako teoria rozumienia i wykładni, zawsze więc przede wszystkim miała służyć autorowi, aby jego mowa albo utwór stały się zrozumiałe. Ponieważ tekst traktowany był jako wypowiedź Innego, któremu należy się uwaga, formułowano w XVIII stuleciu – jak już wspomniałem – obok metodycznych, również etyczne reguły interpretacji, aby nie wyrządzić krzywdy Innemu. Teoria tekstu i etyka były zgodne nawet jeszcze wówczas, gdy hermeneutyka około roku 1800 postulowała, aby autora rozumieć lepiej niż on rozumiał samego siebie. Nie znając wystarczająco tych teorii, postmoderniści autorzy ruszyli do boju, krytykując hermeneutykę; jak widać, mieli jednak na uwadze jedynie Heideggera i Gadamera, filozofów, których hermeneutyka tylko dzieliła nazwę z tradycyjnymi teoriami hermeneutycznymi.

W ramach myślenia postmodernistycznego popadły jednak ze sobą w konflikt impuls moralny i teoretyczno-tekstowy, gdy bowiem moralizująca antyhermeneutyka stawiała w centrum Innego, inny podmiot, i uważała, że musi go chronić przed hermeneutyką, to antyhermeneutyka, zajmująca się teorią tekstów, rygorystycznie usunęła Innego, autora, i uznała go za martwego. Wspólne w tych stanowiskach jest jedynie to, że Innego nie da się zrozumieć. Dla partii etycznej jest on po prostu obcy i taki ma pozostać; dlatego nie powinien zostać zasymilowany, włączony w nasze własne rozumienie. Według postmodernistycznych teoretyków tekstu także nie może on być rozumiany, ponieważ dla nauki o tekście w ogóle nie istnieje, lecz jest martwy, to znaczy całkowicie obojętny. W obydwu argumentacjach wszystkie koncepcje hermeneutyki – od XVII do XX stulecia – zostały „wrzucone do jednego garnka” i unieważnione, chociaż antyhermeneutyki częściowo ciągle jeszcze reprezentowali ich tezy. „Hermeneutyka” – to była w postmodernistycznym myśleniu tylko pewna fikcja, której potrzebowano, by uwypuklić własną szczególność i zdystansować się wobec akademickiego przemysłu naukowego. Pozostaje jedynie zapytać, dlaczego ten sposób myślenia mógł zdobyć taki wpływ. To jest jednak rozległe zagadnienie.

Z oryginału niemieckiego przełożyła
ELŻBIETA PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA

⁵³ F. Schleiermacher, *Vorlesung über Hermeneutik*. Pouczające jest, że Baßler traktuje tekst jedynie jako „obiekt”, to znaczy jako martwą rzecz.

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

WSPOMNIENIE PROFESOR MARII GOŁASZEWSKIEJ

6 listopada 2015 roku odeszła prof. dr hab. Maria Gołaszewska, wybitna uczona w zakresie estetyki, autorka wielu fundamentalnych prac z teorii i historii estetyki, krytyki sztuki oraz antropologii filozoficznej, uczennica Romana Ingardena i wychowawczyni kilku pokoleń filozofów.

Profesor Maria Gołaszewska urodziła się 29 czerwca 1926 roku w Kurzelowie, a od 1935 roku zamieszkała wraz z rodziną w Kielcach, gdzie ukończyła gimnazjum i liceum Błogosławionej Kingi. W 1945 roku rozpoczęła studia filozoficzne na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W trakcie studiów, w 1947 roku, poślubiła Tadeusza Gołaszewskiego, studenta filologii i późniejszego profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1950 roku obroniła pracę magisterską napisaną pod kierunkiem Romana Ingardena. Sześć lat później na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim uzyskała tytuł naukowy doktora, broniąc pracy pt. „Twórczość a osobowość twórcy. Analiza procesu twórczego”. W 1963 roku otrzymała habilitację na podstawie rozprawy pt. „Filozoficzne podstawy krytyki literackiej”. Tytuł profesora nadzwyczajnego otrzymała w 1974 roku, a profesurę zwyczajną dziesięć lat później.

Profesor Maria Gołaszewska napisała ponad 20 książek i około 160 artykułów naukowych i popularnonaukowych wydanych po polsku, francusku i angielsku. W latach 1971–1996 była redaktorką „Małej Biblioteki Estetyki” (40 tomów) oraz inicjatorką i redaktorką serii „Estetyka w świetle” (pięć tomów wydanych w latach 1985–1996).

Starania i zaangażowanie profesor Marii Gołaszewskiej doprowadziły do powołania w 1981 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego Zakładu Estetyki, którym kierowała przez 15 lat, do czasu przejścia na emeryturę. Od 1951 roku była członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, od 1995 roku Łódzkiego Towarzystwa Naukowego, a od 1984 roku honorowym członkiem British Society of Aesthetics oraz Société Hellénique d'Études Philosophiques.

Pokaźny i oryginalny dorobek filozoficzny profesor Marii Gołaszewskiej, jak i jej wieloletnia działalność pedagogiczna znacząco przyczyniły się do rozwoju polskiej humanistyki, w szczególności estetyki i filozofii sztuki.

NATALIA ANNA MICHNA
(Kraków)

WSPOMNIENIE PROFESORA UMBERTO ECO

19 lutego 2016 odszedł profesor Umberto Eco, wybitny włoski semiolog, mediewista, filozof, bibliofil, powieściopisarz i eseista. Za swoją działalność powieściopisarską był wielokrotnie nominowany do literackiej Nagrody Nobla.

Profesor Umberto Eco urodził się 5 stycznia 1932 roku w Alessandrii, w Piemoncie na północy Włoch. Wbrew woli ojca nie podjął studiów prawniczych i zdecydował się na studia z zakresu filozofii średniowiecznej i literatury na Uniwersytecie w Turynie. W 1954 roku zdobył tytuł doktora, a dwa lata później po wydaniu swojej pierwszej książki *Il problema estetico in San Tommaso*, rozpoczął pracę naukową i dydaktyczną na Uniwersytecie Turyńskim, gdzie wykładał do 1964 roku. Następnie prowadził wykłady z zakresu semiotyki, semiologii oraz estetyki we Florencji i Mediolanie, a w 1975 roku został profesorem zwyczajnym i otrzymał katedrę semiotyki na Uniwersytecie w Bolonii. Tam kierował też Instytutem Komunikacji i Rozrywki DAMS i prowadził zajęcia z teorii mediów i komunikacji. Pracę wykładowcy zakończył wraz z przejściem na emeryturę w 2007 roku. W latach 1959-75 pracował jednocześnie jako redaktor znanego włoskiego wydawnictwa Bompiani.

Profesor Umberto Eco był autorem licznych prac naukowych, książek dla dzieci i młodzieży oraz esejów na temat teorii literatury, świata współczesnego i kondycji współczesnych mediów i nauki. Sławę przyniosła mu przede wszystkim działalność eseistyczna i powieściopisarska. Profesor Umberto Eco był autorem wielu powieści łączących różne style i motywy literackie. Wśród nich najsłynniejsze to *Imię róży* (1980), *Wahadło Foucaulta* (1988), *Wyspa dnia poprzedniego* (1994), *Baudolino* (2000), *Tajemniczy płomień królowej Loany* (2004), *Cmentarz w Pradze* (2010) oraz najnowsza książka *Temat na pierwszej stronie* (2015).

NATALIA ANNA MICHNA
(Kraków)

TRANSKULTUROWE ODGAŁĘZIENIA NAUKI

Stepan Ivanyk, *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 224.

Minął rok od wydania książki *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Podjęta w niej tematyka była dla wielu zaskoczeniem, co nie powinno dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę, że w naszych sąsiedzkich relacjach wciąż dominują stereotypy a nie fakty. Ostatnio Polacy częściej słyszeli ukraińskie nazwiska, ale to wymusiła sytuacja geopolityczna, czyli obecny konflikt ukraińsko-rosyjski. Natomiast trudności pojawiają się, jeśli zapytamy o pisarzy, poetów, artystów, naukowców, nie wspominając o filozofach.

Filozoficzną Szkołę Lwowsko-Warszawską zapoczątkował w 1895 we Lwowie Kazimierz Twardowski, następnie rozwijali ją jego uczniowie, również w Warszawie, do 1939 roku. Dzięki swym osiągnięciom Szkoła stanowiła ważny filar tradycji analitycznej w filozofii europejskiej pierwszej połowy XX wieku, podobnie jak Koło Wiedeńskie czy brytyjska szkoła analityczna.

Książka Stepana Ivanyka wypełnia istotną lukę w historiografii filozoficznej. Przedstawienie ukraińskich powiazań z Twardowskim oraz jego uczniami uzmysławia nam, jak wiele rzeczy jest jeszcze do zbadania w zakresie oddziaływania Szkoły. Autor słusznie zaczął od opisanego miejsca, w którym powstała Szkoła, gdyż Lwów ze względu na swoje położenie był zawsze wielokulturowym tygłem. Założony przez Rusinów, zasiedlany przez kupców różnych narodowości, był domem również dla Ormian, Polaków, Żydów, Austriaków, Niemców, Czechów, Węgrów, nawet Włochów, Szkotów czy Irlandczyków. Na przestrzeni wieków proporcje etniczne mieszkańców się zmieniały. Dlatego w przedwojennym okresie najwięcej uczniów Twardowskiego było pochodzenia polskiego oraz ukraińskiego; w mniejszym stopniu żydowskiego. Wynika to z faktu, że Lwów był największym ośrodkiem kulturowym i naukowym dla obydwu stron, co dla wielu Polaków wciąż jest zaskakującą informacją. Wróćmy do głównej hipotezy Ivanyka. Mianowicie, czy Szkoła Twardowskiego miała wpływ na kształtowanie ukraińskiego środowiska naukowego oraz czy wykształciła ukraińskich myślicieli w ramach tradycji filozofii analitycznej?

Dzięki ogromnej pracy, jaką wykonał ten młody naukowiec, znamy już odpowiedź. Poszukiwania źródeł w archiwach rozsianych w kilku europejskich krajach przyniosły efekty. Kwerendy, tłumaczenia i rekonstrukcje poglądów autorów w większości niepublikowanych (opartych często na rękopiśmiennych materiałach) to pionierska praca, która zasługuje na ogromny szacunek. Dzięki temu powstała unikatowa pozycja nie tylko w skali środkowoeuropejskiej. *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej* to zupełnie *novum* na rynku wydawniczym. Zmiana perspektywy badawczej ukazała zupełnie niezbadany dotąd aspekt Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Niezmiernie ważny, nie tylko ze względu na walory naukowe, ale również kulturowo-historyczne, ponieważ przybliży Polakom i Ukraińcom świat zapomniany, przede wszystkim z powodów zawirowań politycznych w XX wieku.

Stepan Ivanyk jest filozofem i kulturoznawcą pochodzącym z Ukrainy. Absolwentem m.in. Wydziału Filozofii Uniwersytetu Lwowskiego (2004); obecnie badaczem i wykładowcą w Pracowni Metodologii Humanistyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Badając twórczość ukraińskich filozofów, zauważył liczne powiązania ze Szkołą Lwowsko-Warszawską i jako pierwszy rzetelnie opisał najważniejsze postaci oraz ich osiągnięcia, które, trzeba przyznać, robią niemałe wrażenie, jeśli weźmiemy pod uwagę trudną sytuację ukraińskiego społeczeństwa w tamtym czasie.

Dowiemy się na przykład o nowatorskich osiągnięciach nie tylko w zakresie filozofii analitycznej, ale również w psychologii. Jeśli pierwsze koncepcje psychologiczne wypływały z obszaru niemieckojęzycznego, to z powodu zaborów idee szybko się rozprzestrzeniły na polskie i rusińskie ziemie. Polacy, jak i Ukraińcy, w tamtym czasie zazwyczaj posługiwali się językiem zaborcy, stąd powszechność języka niemieckiego wśród Polaków, polskiego wśród Ukraińców i rosyjskiego u obydwu stron. Ale ówczesna inteligencja posługiwała się na ogół kilkoma językami, dlatego natrafimy na wiele pozycji ukraińskich filozofów napisanych w języku ukraińskim, rosyjskim, polskim, niemieckim, czeskim, a nawet węgierskim. Jak wiadomo, otwartość Kazimierza Twardowskiego sprawiła, że wytworzyło się środowisko wielokulturowe, w którym najważniejsze były osiągnięcia naukowe, a nie pochodzenie. Dlatego Twardowski przyciągał tak wielu młodych ludzi, szczególnie najbardziej ambitnych i uzdolnionych, nie tylko z Galicji. Osiągnięcia Szkoły są imponujące, a z uwagi na rozpiętość zainteresowań uczniów Twardowskiego oraz ich następców, jeszcze do końca niezbadane.

Pierwszy rozdział książki to szerokie wprowadzenie w temat, skoncentrowane przede wszystkim na przedstawieniu ówczesnej rzeczywistości. Znajdziemy tutaj informacje o środowisku naukowym, jakie stworzył Twardowski oraz pozytywnym nastawieniu – na przekór przykrym wydarzeniom na tle narodowościowym – do wszystkich studentów, niezależnie od płci, pochodzenia czy narodowości. Autor analizuje *Dzienniki* Twardowskiego pod kątem niestandardowych działań Profesora, który otwarcie skłaniał się ku uczelni dla Rusinów wbrew powszechnym międzywojennym nastrojom, podsycanym umiejętnie przez narodowo-demokratycznych polityków. Twardowski miał świadomość istnienia ukraińskiej elity i widział większy pożytek ze współpracy i partnerstwa, niż wzajemnej destrukcji. Nie politykował. Był naukowcem i działał w pełnym tego słowa znaczeniu. Bywało, że przeciwstawiał się hierarchom Kościoła katolickiego, kiedy ci ingerowali w autonomiczne sfery nauki.

Dzięki obiektywnemu podejściu do tematu, Ivanyk wprowadza czytelnika w wielowymiarową rzeczywistość Lwowa. W książce znajdziemy konkretne dane na temat licznych polskich, jak i ukraińskich organizacji kulturalnych oraz towarzystw naukowych. Ciekawe są również zestawienia statystyczne narodowościowego składu studentów Uniwersytetu Lwowskiego. Przez zajęcia prowadzone przez Twardowskiego oraz jego uczniów (np. Ajdukiewicza, Witwickiego, Kreuza, Ingardena), w latach 1895–1939 przewinęły się setki studentów narodowości ukraińskiej. Dowiemy się na przykład, że po zniesieniu języka niemieckiego jako wykładowego w 1879 roku, obok urzędowego języka polskiego, na Uniwersytecie Lwowskim (w latach 1919–1939 Uniwersytet Jana Kazimierza) nauczano również w języku ukraińskim (1895–1914). Austriacka polityka stworzyła więc wszystkim nacjom zamieszkującym imperium możliwości samostanowienia. Tym samym akademicy ukraińscy do 1914 roku mieli swoje katedry na Wydziale Teologicznym, Prawniczym i Filozoficznym. Na tym ostatnim studiowało kilkudziesięciu Ukraińców, którzy wnieśli później duży wkład w rozwój własnej kultury i nauki. Efekty ich pracy oscylują wokół 80% w języku ukraińskim, po polsku ok. 15%, w innych językach ok. 5% (głównie niemiecki i rosyjski). Twardowski interesował się twórczością filozoficzną również słowiańskiego autoramentu, dzięki czemu pośrednio przyczynił się do rozwinięcia ukraińskiej terminologii naukowej.

Drugi rozdział książki zawiera dwie części: omówienia wybranych prac filozofów ukraińskich oraz analiz (teoretyczną i metodologiczną) zawartości prac spełniających kryteria przynależności ich autorów do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (wymienionych w rozdziale pierwszym) oraz do Polskiego Towarzystwa Naukowego, któremu przewodniczył Twardowski.

Obszerna i staranna analiza pozwoliła Ivanykowi zrekonstruować życiorysy oraz osiągnięcia najważniejszych ukraińskich studentów Twardowskiego. Na przykład dowiemy się, że Stefan Bałey (1885–1952) był jednym z ulubionych uczniów Twardowskiego. Pochodził z mieszanej rodziny (jakich wówczas było dużo), ale bez wątpienia utożsamiał się bardziej z ukraińskimi korzeniami ojca. Studiowanie rozpoczął od filozofii, ale został zapamiętany przede wszystkim jako psycholog. Autor pierwszych podręczników z psychologii (1922) i logiki (1923) w języku ukraińskim. Napisał wiele haseł do pierwszej *Ukraińskiej Encyklopedii Powszechnej* [Української Загальної Енциклопедії] (1930–1935) oraz działał aktywnie w ukraińskim środowisku naukowym, nawet kiedy przeniósł się do Warszawy (1928–1952). Doktoryzował się w 1911 roku na podstawie pracy *O potrzebie rekonstrukcji pojęcia psychologicznej podstawy uczuć* napisanej pod kierunkiem Twardowskiego. Studiował następnie w Berli-

nie i w Paryżu. Współpracował m.in. z Carlem Stumpfem czy Maxem Planckiem. Przekład Baley'a jest ważny i symboliczny. Ważny, gdyż zaliczany jest również do klasyków polskiej psychologii i do dziś czytany przez studentów psychologii. Symboliczny, gdyż działalność Baley'a w ukraińskim środowisku naukowym jest zupełnie przemilczana przez polską naukę, co świadczy nie tylko o braku wiedzy, ale również o ignorancji oraz protekcyjnym stosunku do ukraińskich twórców.

Kolejny uczeń to Aleksander Kulczycki (1895–1980), który studiował filozofię we Lwowie i romanistykę w Paryżu. Ostatecznie absolwent pedagogiki i psychologii na Uniwersytecie Lwowskim. Doktorat z filozofii uzyskał w 1930 roku na podstawie pracy *Scjentyzm w nauce Renana*. Jego spuścizna naukowa jest ogromna, ale prawie w ogóle niezbadana. Ze względu na rozwijającą się psychologię eksperymentalną warto zwrócić uwagę na Jarosława Kuźmiwa (1894–1945). Kolejna postać to Stefan Ołeksyuk (1892–1941). Wszechstronny umysł, który zaczynał studia pod okiem Twardowskiego, ale też uczestniczył w zajęciach Ajdukiewicza, Wartenberga, Ingardena. Ołeksyuk mocno angażował się naukowo (np. w Polskim Towarzystwie Filozoficznym), jak i politycznie. W 1932 roku obronił pracę doktorską pt. *O tzw. sądzie spostrzeżeniowym. Studium z psychologii poznania* pod kierunkiem prof. Ajdukiewicza. Zajmował się estetyką i badaniem literatury ukraińskiej. Jednocześnie aktywnie działał również w lewicowym środowisku politycznym i żywo zajmowała go filozofia marksistowska. To właśnie dzięki temu pamięć o nim przetrwała (pisał pod pseudonimem Stepan Tudor). W czasach komunizmu wystawiono mu nawet popiersie. Ołeksyuk zmarł tragicznie 22 czerwca 1941 roku, w pierwszym dniu bombardowania Lwowa przez III Rzeszę. Ciekawa jest również postać Jakyma Jaremy (1884–1964), psychologa, filozofa, pedagoga. W latach 1903–1906 studiował na Uniwersytecie Lwowskim filozofię i języki obce. W latach 1906–1908 przebywał na stypendium naukowym w Grazu, gdzie słuchał wykładów m.in. Alexiusa Meinonga. Kolejna barwna osobowość to Wołodimir Juryneć (1890–1937), filozof, psycholog i poliglota (znał dziesięć języków obcych). Za udział w ukraińsko-polskich zamieszkach studenckich w 1910 roku został wykluczony z Uniwersytetu Lwowskiego i kontynuował studia na Uniwersytecie Wiedeńskim. Uczestniczył w wykładach m.in. Alfreda Adlera, eksperymentach Zygmunta Freuda czy w seminarium Erwina Schrödingera. W latach 20. XX w. został czołowym filozofem sowieckim oraz redaktorem głównych czasopism Komunistycznej Partii Ukrainy. Oskarżony o kantowskie, heglowskie i burżuazyjno-nacjonalistyczne „odchylenia”, został rozstrzelany przez sowiecki aparat bezpieczeństwa. Kolejne osoby jak Hawryił Kostelnik (1886–1948), Milena Rudnicka (1892–1976), Hilarion Świącicki (1876–1956), Miron Zarycki (1889–1961; Stanisław Lem interesująco pisze o nim w pamiętniku) zamykają ten rozdział książki, ale nie temat „ukraińskiego skrzydła” Szkoły.

Oprócz osiągnięć naukowych zadziwiająco są życiorysy przedstawianych postaci. Bez wątplenia oddają niepokój czasów, w jakich przyszło im żyć. Charakterystyczny jest upór wielu z nich w realizacji pasji naukowych, ideologicznych, artystycznych. Ponadto tych dziesięć nazwisk nie zamyka powiązań ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. Dlatego Ivanyk dodał na końcu książki Aneks, przedstawiający także inne nieprzeciętne osobowości spośród tych, którzy nie należeli do Szkoły, ale korzystali z jej dorobku, albo mieli kontakt z Twardowskim bądź jego uczniami. Na przykład Iwan Franko (1856–1916), pisarz, poeta, filozof, etnograf, działacz społeczny i polityczny.

Jeśli porównamy osiągnięcia wszystkich uczniów Szkoły, to zauważymy, że ukraińską gałąź charakteryzuje zwrot w kierunku psychoanalityczności, estetyki, literaturoznawstwa i pedagogiki. Większość tych prac została napisana w języku ukraińskim, co jest również jedną z przyczyn nikłej znajomości ich myśli na arenie europejskiej.

Trzeba także zauważyć pewne minusy w książce, a mianowicie że Ivanyk podczas uzasadniania niektórych hipotez posługuje się niepełnymi danymi. Przydałby się dalszy wykaz statystyczny słuchaczy Uniwersytetu Lwowskiego, ponieważ ten przytoczony zamyka się na latach 1904/1905. Także przydałoby się więcej danych w celu dokładniejszej rekonstrukcji proporcji etnicznych, narodowościowych, religijnych. Autor operuje statystykami z Galicji Wschodniej oraz samego Lwowa, w ogóle nie podając danych z obszarów Galicji Zachodniej.

Książce brakuje również równoległej analizy tworzącej się wówczas ukraińskiej tożsamości, która była jednym z najważniejszych determinantów ogromnej aktywności inteligencji ukraińskiej. Autor gdzieś tam o tym wspomina, ale bardzo skrótowo. Mniej zorientowany polski czytelnik nie stworzy sobie pełnego obrazu ewolucji ukraińskiej tożsamości, która skrytykowała się na przełomie XIX i XX wieku.

Najważniejsze, że tego typu pozycja w ogóle się ukazała, gdyż poprzez odszukane fakty autor zrekonstruował zapomniany pomost łączący kulturę polską i ukraińską, tak brutalnie zerwany przez II wojnę światową i zniszczony przez komunizm. Ivanyk, patrząc z innej perspektywy na osiągnięcia uczniów Twardowskiego – pokazuje jak ważna i wpływowa była Szkoła Lwowsko-Warszawska oraz uświadamia, że – mimo geopolitycznych kryzysów – ukraińska myśl potrafi wznosić się na wyżyny.

Reasumując, poza naukową rekonstrukcją Ivanyk jako pierwszy zwięźle zdefiniował i analitycznie opracował szeroki przykład współpracy polskich i ukraińskich myślicieli. W literaturze faktu brakuje podobnych prac, które pokazują owocną i serdeczną współpracę, a nie tylko martyrologię obydwu stron. Ponadto książka zawiera bardzo ważne przesłanie. Idąc za Twardowskim, który twierdził, że nauka powinna służyć całej ludzkości, a nie partykularnym interesom, Ivanyk jasno wskazuje, że nauka najpełniej się rozwija, kiedy jest ponad narodowościowymi i politycznymi podziałami, kiedy jest wolna.

RAFAŁ KUR
(Kraków)

VADEMECUM MYŚLI ETYCZNEJ TADEUSZA ŚLIPKI SJ

Wiesław Szuta, *Tadeusz Ślipko SJ. Wprowadzenie do etyki Tadeusza Ślipki*. Seria „Wielcy ludzie nauki i kultury”. Wydawnictwo Petrus, Kraków 2015, s. 378.

Oddana do rąk Czytelnika książka to kolejna publikacja Wydawnictwa Petrus z serii pt. „Wielcy ludzie nauki i kultury”. Poświęcona została wybitnemu polskiemu etykowi o międzynarodowej sławie – ks. prof. zw. dr. hab. Tadeuszowi Ślipce SJ, który w swej filozoficznej pracy skupiał się zarówno na zagadnieniach z zakresu etyki ogólnej, jak i szczegółowej. W swych licznych pracach poruszał problematykę m.in. bioetyki, etyki ekologicznej, inżynierii genetycznej, diagnostyki prenatalnej, moralności

życia międzynarodowego, zagadnień pokoju i wojny, gruntownie analizował tematykę samobójstwa, kary śmierci czy też obrony sekretu. Trudno w kilku zdaniach streścić ogrom wkładu tego myśliciela w analizę zagadnień filozoficzno-etycznych. Jak zauważa w *Przedmowie* omawianej książki prof. Ireneusz Świtała:

Raczej nie ma w Polsce filozofa, a zwłaszcza etyka (chrześcijańskiego), czy też teologa moralności, który by nie rozpoczynał swoją formację akademicką od monumentalnych dzieł *Zarysów etyki ogólnej i szczegółowej*. Trudno sobie wyobrazić jakkolwiek bibliotekę filozoficzną i teologiczną bez owych pozycji, które wyszły spod ręki autora [...].

Wiesław Szuta podjął się więc niełatwego zadania ujęcia w sposób syntetyczny – i jednocześnie przystępny – najważniejszych wyników namysłu filozoficznego, zgoła sześćdziesięcioletniej aktywności filozoficznej, prof. Tadeusza Ślipki SJ.

Książka Wiesława Szuty oczywiście nie zastąpi osobistej lektury dzieł uczonego – nie z takim zamiarem zresztą powstała – stanowi raczej monografię pomocniczą w zrozumieniu filozofii moralnej Ślipki lub też wprowadzenie, mające zachęcić do zagłębienia się w zagadnienia etyczne poruszane przez niego. Szuta nie tylko przedstawił zasadnicze zręby myśli ks. prof. Ślipki, ale w sposób spójny zestawił je z poglądami innych etyków, których możemy zaklasyfikować do grupy etyków chrześcijańskich (Krapiec, Gogacz, Styczeń, Wojtyła, Szostek i in.). Dzięki temu zabiegowi, Czytelnikowi łatwiej będzie wejść w świat pojęć krakowskiego etyka z jednoczesnym odniesieniem się do poglądów innych ważnych w tej materii myślicieli. Jak podkreśla Autor książki, kluczem do zrozumienia zasadniczych elementów doktryny moralnej krakowskiego filozofa jest ukazanie roli osoby ludzkiej i jej godności oraz ludzkiej natury. Te dwa filary stanowią rdzeń teorii etycznej ks. Ślipki SJ i tym też zagadnieniom poświęcono najwięcej miejsca.

Książkę podzielono na pięć rozdziałów: I. Pojęcia antropologiczne, II. Pojęcia deontologiczne, III. Pojęcia aksjologiczne, IV. Osoba i jej godność podstawą etyki, V. Natura fundamentem etyki. Książka zawiera również *Przedmowę* autorstwa prof. Ireneusza Mariana Świtały, *Wstęp*, *Skróty bibliograficzne*, *Podsumowanie*, *Przypisy*, *Bibliografię* oraz *Posłowie* autorstwa ks. prof. Romana Darowskiego SJ, opisującego ostatnie pożegnanie ks. prof. Tadeusza Ślipki SJ, który zmarł 1 maja 2015 r., przeżywszy lat 97.

Do pewnych mankamentów publikacji zapewne należy zaliczyć to, że w treści książki zabrakło szerokiej noty biograficznej o ks. prof. Tadeuszu Ślipce SJ, bo przecież już sam tytuł sugerować może Czytelnikowi, jakoby nabywał biografię wybitnego etyka. Jak na wprowadzenie do określonej tematyki, wydaje się naruszona zasada proporcji tematycznych. Można odnieść wrażenie, że Autor zbyt obszernie opracował podstawowe terminy w pierwszych trzech rozdziałach w stosunku do dwóch następnych. W konsekwencji, można się zastanowić, czy podtytuł nie powinien brzmieć np.: *O podstawowych pojęciach etycznych, osobie i jej naturze w myśli Tadeusza Ślipki SJ?* Wydaje się również, że należało dużo mocniej wyeksponować zagadnienia związane z bezpośrednim wkładem ks. Ślipki do dyskusji nad kluczowymi tematami pojawiającymi się na gruncie etyki. Należałoby również wyraźniej zaakcentować cechy nowatorskie w podejściu prof. Ślipki do zastanych problemów etycznych, gdyż to właśnie w tych aspektach wielkość dorobku filozofa jest szczególnie dobrze widoczna.

Pomimo wspomnianych mankamentów, oddana do rąk Czytelnika książka stanowi wartościową pozycję w zakresie przybliżenia fundamentalnych zagadnień etycznych podejmowanych przez uczonego. Dla wielu książka ta może być zarówno przewodnikiem, jak i wprowadzeniem do bogactwa myśli filozoficzno-etycznej ks. prof. Tadeusza Ślipki SJ, którego podręczniki służyły pokoleniom polskich etyków i teologów.

RAFAŁ KUPCZAK
(Kraków)

NOTY O AUTORACH

Maria Cieśla-Korytowska – prof. dr hab., kierownik Katedry Komparatyki Literackiej Wydziału Polonistyki UJ, redaguje serię „Komparatyka polska. Tradycja i współczesność”; opublikowała m.in. książki: *Autor, autor* oraz *Te książki zbójcekie*.

Paulina Tendera – dr, pracuje w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, zajmuje się filozofią sztuki, metafizyką światła, filozofią Platona i Hegla.

Wojciech Rubiś – doktorant w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się kognitywistyką, filozofią społeczną, cybernetyką i muzyką jako wykonawca i twórca.

Kazimierz Pawłowski – prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii i Kultury Antycznej w Instytucie Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zajmuje się filozofią starożytną, a szczególnie myślą Platona, Epikura, Apulejusza i Alkinousa.

Marcin Pietrzak – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, zajmuje się problematyką etyczną, a ostatnio pojęciem cynizmu oraz zagadnieniami środków i celów perswazji cynicznej; opublikował książkę *Zagadnienie empirycznych podstaw etyki. Studium krytyczne metaetyki posthume'owskiej*.

Magdalena Plotka – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zajmuje się średniowieczną filozofią praktyczną oraz historią filozofii polskiej w XV i XVI wieku; opublikowała książkę *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora* oraz szereg artykułów w czasopismach naukowych.

Maria Nowacka – prof. dr hab., kierownik Katedry Bioetyki i Antropologii Filozoficznej Uniwersytetu w Białymstoku. Zajmuje się zagadnieniami etyki, bioetyki, antropologii filozoficznej i filozofii medycyny. Autorka m.in. książek: *Filozoficzne aspekty terapii transplantacyjnej* (2002), *Etyka a transplantacje* (2003), *Selected Bioethical Questions. The Polish Perspective* (2004), *Autonomia pacjenta jako problem moralny* (2005), *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku* (2012). Redaktor rocznika „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej”.

Jerzy Kopania – prof. dr hab., filozof i etyk, wykładowca Akademii Teatralnej im. A. Zelwerowicza w Warszawie, Wydział Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku, zajmuje się nowożytną myślą filozoficzną, w szczególności kartezjanizmem, oraz etyką i bioetyką; autor przekładów klasycznych tekstów filozoficznych z XVII wieku.

Bartosz Piotr Bednarczyk – student Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych UJ, w ramach studiów realizuje program filologii francuskiej i filozofii z elementami religioznawstwa, zajmuje się problematyką z pogranicza filozofii człowieka i filozofii religii.

Milosz Puczydłowski – doktorant na Wydziale Filozoficznym UJ, przygotowuje pracę doktorską na temat współczesnego sporu hermeneutycznego dotyczącego zjawiska sekularyzacji; zajmuje się też dydaktyką języka norweskiego.

Gunter Scholtz – (ur. 1941), emerytowany profesor Ruhr-Universität w Bochum (RFN). Obecnie pełni funkcję kierownika Diltthey-Forschungsstelle, jednostki badawczej na tym Uniwersytecie, zajmującej się wydawaniem spuścizny W. Diltheya i studiami nad nią. Jego zainteresowania naukowe dotyczą historii i teorii nauk humanistycznych, również hermeneutyki filozoficznej. Jest autorem wielu publikacji książkowych, m.in., *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1991; *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1995. W „Kwartalniku Filozoficznym” ukazał się jego artykuł *Naukowość i zadanie nauk hu-*

manistycznych. Rozważania w nawiązaniu do Diltheya (t. XXXIV, 2006, s. 159–180).

Elżbieta Paczkowska-Łagowska – prof. dr hab., pracuje w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się filozofią niemiecką XIX i XX wieku. Opublikowała m.in. książki: *Logos życia: filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya* oraz *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, a także liczne przekłady z filozofii i eseistyki niemieckiej, np. Wilhelma Diltheya, Joachima Rittera, Helmutha Plessnera, Golo Manna.

Natalia Anna Michna – doktorantka w Pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się m.in. estetyką.

Rafał Kur – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Rafał Kupczak – dr, absolwent Uniwersytetu Śląskiego i Akademii *Ignatianum*, zajmuje się filozofią przyrody ożywionej, antropologią filozoficzną, paleoantropologią, archeologią paleolityczną i etologią.

