

Sławomir Letkiewicz

Moralność dla **wszystkich** czy dla **każdego**?



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2011

Moralność dla wszystkich
czy dla każdego?

Rodzicom, Żonie i Córce dedykuję



NR 2853

Sławomir Letkiewicz

Moralność dla wszystkich czy dla każdego?

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2011

Recenzent
Jan Szmyd

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Przedmowa	7
Wstęp	11
Wprowadzenie	13
Rozdział I	
Dziwne powroty do Nietzschego	33
Rozdział II	
Intelektualizm etyczny filozofii greckiej	45
Rozdział III	
Krytyka moralności chrześcijańskiej	57
Rozdział IV	
Przewartościowanie wartości	71
Rozdział V	
Narodziny nadczłowieka	95
Rozdział VI	
Etyka dostojeństwa	119
Rozdział VII	
Koncepcja etyki niezależnej	143
Rozdział VIII	
Eutyfronika	163
Rozdział IX	
Etyka prostomyślności	199

Zakończenie	239
Bibliografia	257
Indeks osobowy	263
Summary	267
Zusammenfassung	269

Przedmowa

Bunt, prostomyślność, niezależność

Friedrich Nietzsche — jeden z najbardziej znanych i zarazem najbardziej kontrowersyjnych myślicieli nowożytnej Europy. Buzyciel mitów, moralny buntownik, bezwzględny krytyk kultury mieszczańskiej, zdeklarowany antychrześcijanin, piewca śmierci Boga; jednocześnie — człowiek radosny, mimo fizycznych dolegliwości pełen witalnej energii, przekonany o historycznej ważności powierzonej mu przez los misji. Obok niego — Józef Bańka; postać znana dziś zapewne tylko koneserom i specjalistom, choć ma na swym koncie ponad 60 opublikowanych książek. Poczawszy od pracy doktorskiej, poświęconej poglądom filozoficzno-społecznym Michała Wiszniewskiego (wydanej w Warszawie w 1967 roku), aż po dziś dzień niestrudzenie tropi sens egzystencji, analizując przeszłość (od greckiej starożytności po wiek dziewiętnasty), terażniejszość i przyszłość (w polemice z wielkimi futurologami, jak Alvin Toffler czy Jean Fourastié) w poszukiwaniu wzorców życiowej mądrości.

Z pewnością tych dwóch tytanów ducha, niestrudzonych w upartym poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące ich aż do bólu pytania, więcej dzieli, niż łączy; choćby fakt, że (jak na razie) tylko jeden z nich zyskał sławę; co prawda, spóźnioną, gdyż pogrążony w paraliżu umysłu, nie mógł już zdać sobie sprawy, jak ważną dla

Europy przełomu wieków stał się postacią; co prawda, nieco dwuznaczną, bo zabarwioną podejrzeniami o niejedną ze słabości, co nie przystoją ikonie neoromantycznej kultury; zawsze jednak — sławę. Ale świat rządzi się swoistymi prawami i (jak zauważył już Benedykt Spinoza) nie wszystko, co sławne, musi być koniecznie wartościowe, a nie wszystko, co mądre i godne głębszej refleksji, musi zyskać pokłask i powszechne uznanie. Jeśli więc dociekliwy czytelnik zauważy, że dwóch pisarzy tak z pozoru kosmicznie odległych, jak wielki Nietzsche i zaledwie dostrzegany Bańka, łączy głęboka i intymna więź intelektualna, powinien się tym odkryciem ze wszystkimi podzielić.

Takim dociekliwym czytelnikiem okazał się Sławomir Letkiewicz. Należy on do tych odbiorców dzieł filozoficznych, jakich każdy twórca systemu poglądów winien sobie najbardziej życzyć: jest czytelnikiem bezinteresownym, sięgającym po klasykę filozoficzną z czystego amatorstwa, z czystej radości obcowania z dojrzałymi przejawami ludzkiej mądrości; życzliwym, ale uważnym, spostrzegawczym, krytycznym i twórczym. Nie daje się wodzić za nos, nie pozwala się uwieść pięknie brzmiącym frazesom, lecz podąża w głąb, szuka prawdy, współmyśląc z autorem i samodzielnie odpowiadając sobie na pytania wyływające z jego własnej, dążącej do zaspokojenia, ciekawości. Czytając, napisał; a to, co napisał, warte jest rekomendacji.

Celem rozmyślań, którymi dzieli się z czytelnikiem Sławomir Letkiewicz, było naszkicowanie pewnego modelu etyki niezależnej. Oczywiście, nie pierwsza to próba i na pewno nie ostatnia; jednak cechą poszukiwań etycznych jest — dziś przynajmniej — to, że coraz trudniej nam się zadowolić gotowymi rozwiązaniami. Uważamy, i zapewne słusznie, że stać nas na własne, autorskie projekty rozwiązań etycznych, których stosowanie w życiu da nam przywilej samodzielnego decydowania o swoich wyborach, a jednocześnie solidny kompas, ułatwiający orientację na krętych i zawitych ścieżkach życia. Jednakże człowiek mądry nie będzie budował własnych przekonań etycznych na samej tylko negacji zastanych wzorców — taka polityka dawałaby niewielką gwarancję sukcesu. Wszyscy ludzie z natury swej pragną wiedzieć, jak zauważył Arystoteles, a wiedza powinna się opierać na jak najstaranniej dobranym fundamencie. Tym zaś fundamentem, do

którego zdecydował się sięgnąć Sławomir Letkiewicz, jest całe bogactwo przemyśleń na temat źródeł i zasad moralności, jakie można znaleźć w twórczości Friedricha Nietzschego i Józefa Bańki.

Czym jest etyka niezależna? Najbardziej znanym w Polsce przedstawicielem tego nurtu rozważań pozostanie pewnie już na zawsze Tadeusz Kotarbiński, autor *Medytacji o życiu godziwym* i wielu innych poświęconych tej tematyce prac. Wielu interpretatorów twórczości Kotarbińskiego kruszyło kopie o to, jak należy rozumieć postulat niezależności jego etyki. Pisano o tym sporo, lecz niekoniecznie zawsze i tylko mądrze. Sławomir Letkiewicz — i trudno go za to nie pochwalić — stanął na stanowisku, że w koncepcji Kotarbińskiego chodzi przede wszystkim o ustanowienie w pełni autonomicznej roli własnego, indywidualnego ludzkiego sumienia. Świadczy o tym wypowiedź samego klasyka etyki niezależnej, który napisał, że w sytuacji wyboru moralnego po rozważeniu wszystkich okoliczności towarzyszących podejmowaniu decyzji „trzeba wrócić do własnego sumienia po odpowiedź”, gdyż to sumienie „jest dla każdego sędzią nad sędziami. Ono wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, ostateczny”. Może więc warto w tym miejscu przypomnieć prostą prawdę, o której wielu gorliwych wyznawców etyki niezależnej wydaje się nie pamiętać, że „niezależność” ocen i decyzji moralnych, rozumiana jako „niezależność od” — na przykład od Kościoła czy od doktryny wiary chrześcijańskiej — nazbyt łatwo przekształca się w strategię robienia na złość, to znaczy postępowania dokładnie odwrotnie, niż głosi doktryna, stając się wówczas jeszcze bardziej niedorzeczną, gdyż postawioną na głowie, zależnością *à rebours*. Interpretacja Sławomira Letkiewicza etyki niezależnej z łatwością wznosi się ponad tego rodzaju uproszczenia.

Jeśli chcemy maksymalnie bezstronnie (a więc niezależnie!) zrekonstruować i ocenić poglądy etyczne Nietzschego i Bańki, winniśmy zapewne pamiętać, iż uznanie konieczności powrotu do źródeł i istoty moralności oraz związanej z tym osobowej odpowiedzialności nie może się ograniczać wyłącznie do odpowiedzialności przed sobą samym i za siebie samego; chociażby dlatego, że zarówno w pojęciu osoby, jak i w pojęciu odpowiedzialności za-

warte jest analityczne odniesienie do wspólnoty ludzi dobrej woli, tworzonej przez wszystkich tych, którzy dobrowolnie pragną porządkować się źródłowym — lecz nie tylko ze źródła własnej, jednostkowej indywidualności płynącym — nakazom moralnym.

Odnaleźć swoją własną drogę: między egoistycznie pojętym własnym interesem a (nie zawsze trafnie przez nas pojmowanym i odczytywanym) dobrem wspólnym; między wygodą mechanicznego stosowania gotowych recept a wysiłkiem twórczego rozwiązywania dylematów moralnych; między buntem przeciwko narzucanym z zewnątrz normom oraz wzorcom zachowań a niepewnością i chaosem indywidualnych poszukiwań „bez dogmatu” — oto cele i zadania, którym winna sprostać własna, dojrzała refleksja etyczna. W tym kierunku zmierzają ambitne, samodzielne i miejscami autentycznie odkrywcze poszukiwania Sławomira Letkiewicza. Napięcie i dynamika zmagania o odnalezienie zadowalających odpowiedzi na pytania, które wyrastają z samego środka dramatu ludzkiej egzystencji, przeżywanej tu i teraz, w pełni autentycznie, nadają lekturze niepowtarzalny walor. Tę książkę warto przeczytać.

Krzysztof Wieczorek

Wstęp

Godzienne życie i praca lekarza często stawiały mnie w sytuacjach, w których należało dokonać wyboru. Decyzje dotyczyły postaw etyczno-moralnych. Zawsze stawałem w obliczu problemu, jakiego dokonać wyboru, aby moje zachowanie zasługiwało na szacunek otoczenia. Ważna była samoocena tego, co zrobiłem. Staralem się wówczas kierować własnym sumieniem. Można stwierdzić, że opierałem się na moim instynkcie moralnym.

Z czasem pojawiły się refleksje, jaka była ewolucja myśli etycznej, a co za tym idzie — jak kształtowały się poglądy w zakresie postaw moralnych w ciągu wieków. Lekarz szczególnie narażony jest na krytyczną ocenę w kwestiach etyczno-moralnych. Prawie dwudziestoletnia praktyka lekarska zaowocowała głębokim doświadczeniem tym zakresie.

Etyka, jako nauka o normach i wartościach, jest mi bliska ze względu na jej połączenie z wykonywanym przeze mnie zawodem lekarza. Tak jak anatomia, chirurgia, choroby wewnętrzne, psychiatria, tak etyka stała się nierozłączną składową medycyny. Będąc praktykującym urologiem, podjąłem się trudnego zadania przeniknięcia tajemnic etyki, nauki uprawianej od wielu stuleci. Efektem kilku lat ciężkiej pracy, studiów historii filozofii i samej filozofii, literatury z zakresu etyki, udziału w konferencjach naukowych, spotkań z czołowymi polskimi filozofami oraz etykami jest moja druga praca doktorska — tym razem z filozofii (pierwsza z zakresu urologii). Dysertacja ta o tytule: *Etyka buntu Frydery-*

ka *Nietzschego a etyka prostomyślności* została wyróżniona przez Radę Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego i przeznaczona w całości do druku jako pozycja książkowa. Na podstawie dysertacji powstała książka, którą adresuję do wszystkich tych, którzy chcą w swym życiu stać się Nietzscheańskimi ludźmi dostojnymi bądź ludźmi prostomyślnymi Józefa Bańki.

Dziękuję za okazaną pomoc i życzliwość promotorowi Panu prof. zw. dr. hab. Józefowi Bańce. Recenzentom w osobach Pana prof. zw. dr. hab. Józefa Szmyda i prof. dr. hab. Krzysztofa Wiczorka dziękuję za wnikliwą lekturę i trafne uwagi, które podniosły wartość mojej pracy.

Winien jestem również wdzięczność Panu Profesorowi Wiczorkowi, który wyraził zgodę na to, by część Jego recenzji mojej dysertacji umieścić w edycji jako *Przedmowę*.

Wszystkim życzliwym osobom, które zaangażowały się, aby książka mogła być wydana, serdecznie dziękuję. Ogromną rolę odegrały tu dwie osoby, które nie szczędziły trudu w niesieniu pomocy. W okresie tworzenia pracy był to dr n. hum. (filozofia) Grzegorz Mitrowski, a przed wydaniem książki Pan prof. zw. dr. hab. Marek Piechota, który dokonał korekty wydawniczej tekstu. Dziękuję również Panu Zdzisławowi Wrześniakowi za trud włożony w nadanie pracy ostatecznej wersji.

Wprowadzenie

Fenomen renesansu filozofii Friedricha Nietzschego jednym cieszy, drugich przeraża. Dotyczy to zarówno opinii wypowiedzianych zaraz po śmierci Nietzschego, jak i współczesnych komentarzy i interpretacji. „Reakcją uczonych, którzy uznali poglądy Nietzschego za afront, były rezerwa i żelazne milczenie”¹. Z jednej strony Jürgen Habermas twierdził, że „Nietzsche nie ma już w sobie nic interesującego”². Z kolei Danto Arthur Coleman wyraził taką opinię na temat twórczości Nietzschego: „[...] nigdy nie znajduję u niego rzeczy, w oparciu o które można by żyć”³. Z drugiej jednak strony Krzysztof Wieczorek wydał pracę na temat myśli Nietzschego pod zniemiennym tytułem *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*⁴. Richard Frank Krummel zauważył, że nie sposób prawie znaleźć artykułu, w którym nie napotkałoby się nazwiska Nietzschego”⁵. Już w 1900 roku ukazał się w Kijowie

¹ I. Frenzel: *Nietzsche*. Przekł. J. Dziubiński. Wrocław 1994, s. 53.

² J. Habermas: *Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften*. In: *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954–1970*. Frankfurt 1970, s. 356.

³ A. Danto: *A Conversation with Arthur Danto. Conference*. „A Journal of Philosophy and Theory”. Cytat za: Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii Gerardusa van der Leeuwa*. Kraków 2000, s. 492.

⁴ K. Wieczorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998.

⁵ R.F. Krummel: *Nietzsche und der deutsche Geist*. Berlin 1974–1983, s. 108.

pierwszy książkowy polski przekład tekstu Nietzschego⁶. Stanisław Przybyszewski porównywał geniusz Nietzschego do geniuszu Fryderyka Chopina⁷. Ewa Bieńkowska zestawiała z sobą biografię Nietzschego i Cypriana Kamila Norwida⁸. Lew Szestow szukał podobieństw myśli między Nietzschem i Fiodorem Dostojewskim⁹. Natomiast Tadeusz Sławek odnalazł bliskość myśli Nietzschego i Williama Blake'a¹⁰. Wobec tak różnorodnych opinii można — za Lucem Ferrym i Alainem Renautem — zapytać, „dlaczego nie jesteśmy nietzscheanistami?”¹¹. A może — wręcz przeciwnie — dlaczego nimi jesteśmy? Czy można odnaleźć idee Nietzschego w jednej z oryginalniejszych współczesnych propozycji etycznych, a mianowicie w Józefa Bańki etyce prostomyślności?

Wydaje się, że twórczość Nietzschego jest spełnieniem jego obietnic, kiedy mawiał o sobie, że nie jest filozofem, lecz dynamitem. „Przysięgam — pisał w liście do Paula Deussena — że mam dość siły, by odmienić rachubę czasu. Wszystko, co dziś stoi, upadnie, jestem raczej dynamitem niż człowiekiem”¹². Dynamitem, który, jeśli nie będzie *panaceum* na kryzys kultury europejskiej, to stanie się tym, który doprowadzi do jej ostatecznej „dekadencji ras”¹³. Wydaje się, że w podobnym duchu wypowiada się Bańka w swej eutyfronie, przedstawiając diagnozę i środki terapeutyczne „przeciw szokowi przyszłości”.

Słowo „dekadencja” wywodzi się ze średniowiecznej łaciny i oznacza rozkład wartości kulturalnych lub społecznych. W koncepcji Nietzschego jest to okres historii, w którym wartości

⁶ T. Weiss: *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890–1914*. Kraków 1961.

⁷ B. Baran: *Postnietzsche*. Kraków 1997, s. 109.

⁸ E. Bieńkowska: *Dwie twarze losu. Nietzsche — Norwid*. Warszawa 1975.

⁹ L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Przekł. G. Wodziński. Warszawa 1987.

¹⁰ T. Sławek: *Człowiek radosny. Blake — Nietzsche*. Katowice 1994.

¹¹ *Why We Are Not Nietzscheans*. Transl. R. de Loiza. Eds. L. Ferry, A. Renaut. Chicago 1997.

¹² F. Nietzsche: *Listy*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 382.

¹³ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 260.

„rasy” ludzi słabych ulegają wypieraniu przez wartości „rasy” ludzi mocnych. Hipokryzja, która cechuje niewolników, stanowi swoistą nić łączącą filozofię autora *Tako rzecze Zaratustra...* i Bańki koncepcję łżeczłowieka¹⁴. W okresie dekadencji obniża się wola mocy¹⁵, podobnie jak i w okresie zagrożeń rozwojem cywilizacyjnym następuje przerost czynnika fronetycznego nad czynnikiem tymicznym, co prowadzi do zagubienia „zasady antropicznej”¹⁶. W takiej sytuacji — zdaniem autora *Wiedzy radosnej...* — „we wszystkim liczą się jedynie stopnie wyższe”¹⁷, albo też — jak określi je Bańka — „wartości zimne”¹⁸.

Kodeks wartości ludzi słabych Nietzsche utożsamia z postawą apollinińską, w której ramach człowiek staje się anonimowym przedstawicielem gatunku. Autor *Tako rzecze Zaratustra...* przeciwstawia się narastającemu w kulturze egalitaryzmowi i kosmopolityzmowi. „Egalitaryzm” (z francuskiego *egalitaire*) oznacza zrównanie ludzi z sobą pod względem praw i warunków życiowych. „Kosmopolityzm” zaś to termin pochodzący z greki, oznaczający postawę społeczno-polityczną i ideologiczną opartą na założeniu, że ojczyzną człowieka jest cały świat. Postawa ta cechuje się biernym, a nawet pogardliwym stosunkiem do kultury, tradycji oraz często istotnych interesów narodu własnego i innych narodów, co sprzeczne jest z postawą internacjonalisty. Źródłem tych postaw ideowych doszukuje się Nietzsche w zasadach etyki chrześcijańskiej. Etyka ta nastawiona jest na kwestie regulujące zasady odnoszenia się do siebie członków grupy, a funkcjonujące w jej ramach normy stawiają sobie za cel samozachowanie danej

¹⁴ J. Bańka: *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców, rozpisane na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obywateli i obywateliświatów. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył ...* Katowice 1999, s. 166 i nast.

¹⁵ F. Nietzsche: *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości. Przedmowa i księga pierwsza: Próba krytyki chrześcijaństwa*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 49–50.

¹⁶ J. Bańka: *Antropologia różniczkowa, czyli recentywizm jako źródło etyki prostomyślności*. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986.

¹⁷ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Przekł. B. Banasiak. Warszawa 1993, s. 12 i nast.

¹⁸ J. Bańka: *Cywilizacja — obawy i nadzieje*. Warszawa 1979, s. 15.

grupy. Dlatego nie można — z tej perspektywy — mówić o moralności jednostki poza grupą. Ta sama jednostka, zajmująca określoną postawę w ramach jednej kultury i grupy religijnej, może być oceniana pozytywnie przez tę grupę, a takie samo zachowanie w obrębie innej grupy będzie waloryzowane negatywnie¹⁹. „[...] Religia nie ma jednego sensu, skoro służy kolejno wielorakim siłom”²⁰. Z tego powodu Nietzsche „przeciwstawia (...) tragiczną wizję świata dwu innym wizjom: dialektycznej i chrześcijańskiej”²¹. Jednostka postępuje moralnie tylko wtedy, kiedy jej zachowania są oparte na identyfikacji z normami, sankcjonującymi i wspierającymi przetrwanie grupy. Dlatego też kryzysy aksjologiczne dotyczą nie tyle kryzysów moralności wyznaczających postawy amoralne, ile zmian zasad konstytuujących poszczególne grupy. Takie traktowanie wartości etycznych usprawiedliwia relatywizm aksjologiczny — zarówno „przestrzenny”, czyli dotyczący współistniejących kultur, jak i „czasowy”, a więc ewolucyjny, czy nawet rewolucyjny zmiany kodeksów. W podobnym duchu wypowiada się Bańka, z tą jednak różnicą, że owych zagrożeń upatruje w niekontrolowanym rozwoju techniki²².

Filozoficzne opracowanie relatywizmu historycznego przedstawił Georg Wilhelm Friedrich Hegel, pokazując proces i stopnie kształtowania się grupy — w jego terminologii — „ducha obiektywnego”. Wartości mają formę moralnych, prawnych, są wreszcie legitymizowane przez państwo, które zdefiniowane zostało jako kompleks narzędzi przymusu socjalizacji, czyli uspołecznienia jednostki. Właśnie przeciwko takiemu potraktowaniu moralności wystąpił Nietzsche, wspierając się na greckich koncepcjach etycznych, w szczególności zaś — na Sokratejskiej teorii „daimonia”. *Daimonion* z greki to istota boska, duch opiekuńczy, według Sokratesa wewnętrzny głos ostrzegawczy pochodzenia boskiego, powstrzymujący człowieka od popełnienia zła.

¹⁹ F. Nietzsche: *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*. Przekł. G. Sowiński. Kraków 1996.

²⁰ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 9.

²¹ Ibidem, s. 15.

²² Zob. m.in.: J. Bańka: *Główne zasady etyki prostomyślności*. Poznań 2000; A. Dura: *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*. Katowice 2000, s. 28–44.



Friedrich Nietzsche, 1867 rok

W literaturze etycznej i religijnej głos ten określony został mianem sumienia²³. Sam Nietzsche używa terminu „instynkt moralny”, Bańka zaś — kategorii „poręczenia moralnego”. Obaj przeciwstawiają się koncepcji daimoniona, która bliska jest temu, co Nietzsche określa mianem instynktu stadnego, charakteryzującego postawę apollinijską. Dlatego można przyjąć, że rozumienie propozycji Nietzschego wymaga odniesienia, podkreślmy: odniesienia negatywnego, do klasycznych teorii etycznych, do filozofii Hegla, a przede wszystkim do krytykowanej moralności chrześcijańskiej. Nietzschego propozycje „przewartościowania wartości” traktuje się w literaturze filozoficznej jako narodziny tak zwanego nurtu etyki niezależnej. Prowadzona przez Nietzschego i Bańkę krytyka zastanego stanu rozwoju kultury i cywilizacji pozwala zaliczyć obie doktryny do nurtu „etyki niezależnej”.

Termin „etyka niezależna” wprowadził Tadeusz Kotarbiński w swej etyce sumienia „spolegliwego opiekuna”²⁴. Jan Choroszy w monografii *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego* pisze na temat tej propozycji: „Nie chcemy bynajmniej powiedzieć, że analizy sumienia czy ocen etycznych Kotarbińskiego są w pełni zadowalające, tym bardziej że rozwiązał on wreszcie problem moralny, który nie przestaje nurtować wielkich myślicieli. Niemniej trzeba przyznać, że można znaleźć u Kotarbińskiego pewne wytyczne, które zasługują na to, by stały się przedmiotem dalszych poszukiwań. Etyka Kotarbińskiego zwiera myśli, które mogą się przyczynić do stworzenia etyki jako nauki autonomicznej, etyki, która byłaby uznana i postrzegana przez wszystkich, niezależnie od takich czy innych przekonań religijnych”²⁵.

Wydaje się, że właśnie w takim duchu autor *Tako rzecze Zaratustra...*, jak też twórca *Rapu metafizycznego...*, zgodnie z niemal powszechnie panującą opinią badaczy ich twórczości, skupili się głównie na wykazaniu autonomii zasad etycznych wobec aksjologii chrześcijańskiej. Postulaty etyki niezależnej dotyczą jednak nie tylko swoistej opozycji wobec religii, ale także filozofii,

²³ A. Dura: *Obecność normy prostomyślności...*, s. 265–284.

²⁴ T. Kotarbiński: *Pisma etyczne*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1987.

²⁵ J. Choroszy: *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*. Lublin 1997, s. 27.

nauki czy innych składowych konstytuujących kulturę. Z tej też perspektywy należy rozpatrywać koncepcję etyczną, która, podobnie do Nietzscheańskiego przewartościowania wartości, spełnia Bańki postulat powrotu do prostomyślności. Również ten autor kieruje myśli ku idei swoistego natywizmu aksjologicznego, jako źródła zachowań moralnych człowieka.

Można zaryzykować tezę, że intelektualizm etyczny Sokratesa od moralności chrześcijańskiej różni właśnie źródło, czy też *arche* pochodzenia norm moralnych. W pierwszym wypadku mówimy o sumieniu jako takowym *arche*, w drugim zaś — o wstydzie (patrz: Księga Genesis, 2, 23). Z perspektywy pierwszej doktryny człowiek przestrzega norm moralnych ze względu na to, że bądź nie wyobraża sobie przekroczenia owych norm, bądź też ze względu na zasadę, że „nie wypada” tych norm przekraczać. W drugim wypadku nieprzekraczanie owych norm jest uwarunkowane wstydem *resp.* negatywną oceną publiczną. Można wręcz powiedzieć, że człowiek cnotliwy w filozofii Sokratesa odda znaleziony na ulicy portfel dlatego, że do niego nie należy. Z kolei w drugim wypadku odda znaleziony portfel tylko dlatego, że inni patrzą mu na ręce. Komentując postawę drugiego typu, można stwierdzić, że człowiek jest moralny w zależności od czasu, miejsca, okoliczności związanych z rozwojem cywilizacyjnym i kulturowym. W ten sposób żądanie absolutyzmu aksjologicznego znalazło swą odpowiedź w relatywizmie usprawiedliwianym przez kulturoznawstwo i religioznawstwo.

Tak postawiony cel pracy narzuca jej strukturę. Praca została podzielona na dziewięć rozdziałów. W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Dziwne powroty Nietzschego*, zająłem się trudnościami pojawiającymi się w trakcie badań jego twórczości. Chodzi tu przede wszystkim o próby systematyzacji myśli autora *Tako rzecze Zaratustra...*, które prowadzą do skrajnych i przeciwstawnych sobie interpretacji i odwołań. Odniosłem się do dyskusowanych w literaturze kwestii związku poglądów z biografią, „polskości” Nietzschego oraz do sporów o związek jego doktryny z ideologią faszystowską. Ważne zagadnienie, którego omówienia się podjąłem, to problemy związane z systematyzacją myśli, przekładające się na różne propozycje periodyzacji jego dzieł. Zapropnowałem podział na dwa okresy: do i od powstania *Wiedzy*

radosnej..., ze względu na zasadniczą zmianę poglądów Nietzschego. Przyjęta w pracy dyrektywa badań zmierza do odnalezienia idei, która pozwala na spójne i systematyczne traktowanie jego aforystycznych w formie wypowiedzi. Ideą tą jest „wola mocy”, z którą związane są kwestie indywidualnej odpowiedzialności, będącej treścią etyki dostojności.

W drugim rozdziale przedstawiłem podstawowe założenia, tezy i ich konsekwencje dla zachowań praktycznych człowieka, charakterystyczne dla koncepcji antycznych. Szczególnie istotna na tym tle jest doktryna Sokratesa, uważanego za ojca antropologii i etyki. Sokrates już w opinii Arystotelesa został uznany za tego, który przeniósł ciężar rozważań filozoficznych z przyrody na człowieka. Sokrates, mimo że jest uczniem sofistów, ostro przeciwstawia się głoszonemu przez nich relatywizmowi aksjologicznemu. Zgadza się z dokonaniem przez sofistów wyróżnieniem człowieka jako jakościowo różnego od pozostałych elementów uniwersum. Sokrates podziela opinię sofistów, iż *arche*, której szukali hilozości, nie określa zachowania się człowieka, jednak jego zdaniem, nie oznacza to, że człowiek nie podlega jakiejś *arche*. Hilozości, poszukując źródła i zasady życia w tak zwanych żywiołach (woda, powietrze, ogień, ziemia), sądzili, że wszystko, co istnieje, jest ożywioną (*zoe*) materią (*hyle*). Sofista Protagoras uważał, że to człowiek jest zasadą, która mierzy rzeczy jako istniejące lub nieistniejące, jak to wyraża słynna teza, znana w wersji łacińskiej, o *homo mensura*. To prawda, że człowiek nie podlega *arche* wyznaczającej granice i miejsce rzeczom. Zasada rządząca rzeczami określa je z zewnątrz, „każąc” im robić to, co dla nich właściwe. Natomiast *arche* człowieka tkwi w jego wnętrzu jako *daimonion*, który mówi mu, czego czynić nie powinien. Tak pojęta *arche* jest dla człowieka źródłem wartości moralnych, które nie zależą od aktualnie obowiązujących i dominujących norm społecznych. Człowiekiem moralnym zatem nie jest ten, kto przestrzega wartości konstytuujących grupę i identyfikuje się z nimi, ale ten, kto pozostaje w zgodzie ze swoim *daimonionem*. Intelektualizm etyczny sformułowany przez Sokratesa, a w istocie dominujący w koncepcjach etycznych antyku zawiera utożsamienie „błędu moralnego” z błędem popełnionym w obszarze teorii poznania. Przyczyną „grzechu” bowiem, jeśli można o takim mówić w ra-

mach tej koncepcji, jest niewiedza. Dlatego też wiedza jest najwyższą cnotą, a jej zdobycie pozwala człowiekowi kroczyć błędnie przez życie. Należy w tym miejscu podkreślić, że wiedza nie dotyczy odkrywania naturalnych praw rządzących światem ani norm funkcjonujących w danej grupie społecznej. Wiedza jest w odniesieniu do człowieka efektem poznania samego siebie i tkwiących w człowieku norm etycznych, które są oparte na wartościach absolutnych, a ich przestrzeganie jest nagradzane zgodnie z autoteliczną aksjologią. Mówiąc inaczej, nagrodą za moralne postępowanie jest bycie człowiekiem cnotliwym, o czym dowiaduje się on wtedy, kiedy nie odzywa się jego *daimonion*. Jedność *episteme* i *ethos*, jak teorii i praktyki, wyraża się nie w głoszeniu moralitetów, lecz w postawie manifestującej rozpoznane w sobie wartości. Z tej perspektywy można lepiej zrozumieć oskarżenie Sokratesa o to, że nie przestrzegał obowiązujących w Atenach praw życia społecznego, oraz o jego postawę w czasie procesu, wreszcie o powód podjęcia decyzji o wypiciu cykuty. Przekonanie o jedności teorii i praktyki skłoniło go do poświęcenia wartości, jaką jest życie, w imię wartości moralnych. Tę właśnie postawę Sokratesa krytykował Nietzsche, dla którego życie miało wartość bezwzględną i autoteliczną. W podobnym duchu, choć nie w aż tak radykalny sposób odnosi się do postaci Sokratesa i jego poglądów Bańka.

Krytycy Sokratesa intelektualizmu etycznego podkreślali jego słabość tkwiącą w tym, że poznanie nie jest gwarantem moralnych zachowań człowieka, czyli że wbrew wiedzy zawierającej ograniczenia wolności dąży on do ich przekraczania. Koncepcję opartą na takim założeniu odnaleźli filozofowie w Starym Testamencie.

Przedstawienie zarysu i ram chrześcijańskiej doktryny etycznej stało się treścią trzeciego rozdziału pracy. Doktryna ta opiera się na koncepcji grzechu, a więc winy człowieka, który pomimo wiedzy na temat ograniczeń wolności, czyli zakazu wydanego przez Prawodawcę, przekracza je. Opis zawarty w Księdze Genesis (2, 15) głosi, że Bóg stworzył dla człowieka ogród rajski, czyli krainę szczęśliwości, w której mógł on zrywać owoce z drzewa poznania prawdy i fałszu, a nawet z drzewa nieśmiertelności. Zakaz dotyczył wyłącznie spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła.

Różnica pomiędzy koncepcją Sokratesa a starotestamentową polega na tym, że w pierwszym wypadku przekroczenie tych granic wprowadza człowieka w niebyt pojmowany jako nicomość, w drugim zaś — w inny sposób bycia. Zatem w pierwszym wypadku śmierć jest ostateczna, poza nią nie ma innej możliwości bycia, natomiast w drugim stanowi ona przejście do innego, lepszego życia. Wolność w filozofii antycznej realizowana jest w ramach konieczności, czyli ostatecznych granic wyznaczanych przez porządek świata, natomiast w religii judejskiej przejawia się w ich przekroczeniu. Wolnym, ale zarazem grzesznym z perspektywy religijnej jest człowiek, który przelamuje ukonstytuowane przez Stwórcę granice ludzkich zachowań. Zakładana w Starym Testamencie jakościowa różnica między człowiekiem stworzonym na obraz i podobieństwo Absolutu a pozostałymi stworzeniami polega na tym, że tylko człowiek ma możliwość przekraczania naturalnych granic przez niego wyznaczonych. Odmienność jakościowa człowieka podkreślana jest też tym, że Bóg jest nie tylko Stwórcą naturalnych granic wolności człowieka, ale także Prawodawcą etycznych ograniczeń jego wolności. Dlatego w filozofii antycznej przekroczenie granic naturalnych, utożsamianych z granicami moralnymi, prowadziło do biologicznego unicestwienia i śmierci kulturowej. W chrześcijaństwie przeciwnie — natura została przeciwstawiona kulturze. Dlatego wolność człowieka wyraża się w odrzuceniu naturalnych skłonności w imię norm etycznych. Wolność stanowiąca warunek moralnych wyborów dopuszcza również przekraczanie zakazów Stwórcy, ale pociąga za sobą odpowiedzialność za te przekroczenia. Dekalog może więc być rozumiany jako zbiór zakazów nie tyle dotyczących bycia człowieka w ogóle, ile konstytuujących grupę, czyli „naród wybrany”. Etyczne zachowanie człowieka jako jednostki jest więc oceniane z punktu widzenia przetrwania grupy, a nie gatunku, z której wartościami powinien, ale nie musi się identyfikować. Moralność nie zasadza się już na „wewnętrznym głosie sumienia”, usprawiedliwiającym aspołeczną postawę Sokratesa, ale na przestrzeganiu prawa, które odróżnia jedną grupę od drugiej. W etyce chrześcijańskiej następuje w ten sposób utożsamienie moralności z prawem. Podobnie bowiem jak w prawie, istotą jej jest oddzielenie prawodawcy, norm i sankcji od człowieka, a dokładniej — podkre-

ślenie obiektywnego ich statusu wobec niego. W koncepcji Sokratesa wymienione elementy tkwią w samym człowieku, a jego zadaniem jest ich rozpoznanie. Normy, jak i ich „prawodawca”, są wrodzone, a sankcją za ich nieprzestrzeganie jest głos daimoniona. Mówiąc inaczej — karą za niemoralne postępowanie jest bycie człowiekiem pozbawionym cnót. Rozdział ten kończy się krytyką, w której Nietzsche ujawnia podstawowe założenia i konsekwencje „instynktu stadnego”, „wyhodowanego” przez moralistów chrześcijańskich w człowieku. Należy przy tym podkreślić, iż nie dotyczy ona propozycji i postawy samego Chrystusa, ale religii zinstytucjonalizowanej. A to z prostego powodu, że „wynalazcą chrześcijaństwa nie jest Chrystus, lecz Święty Paweł”²⁶. Chrystus bowiem, podobnie jak Sokrates, nie tylko głosi, ale zajmuje postawę buntu wobec aktualnie obowiązujących norm życia społecznego. Krytyka tych postaci przeprowadzana przez Nietzschego dotyczy ich „choroby na śmierć”, a więc tego, że poświęcili najwyższą wartość, jaką jest życie, w imię obrony innych wartości.

W rozdziale czwartym przedstawiłem teorię rewolucji, którą Nietzsche określa mianem „przewartościowania wartości”. Wychodzi on z założenia, że życie i jego pełna manifestacja są najwyższymi wartościami, które określają moralny sposób bycia w świecie. Nie ma innego życia, ani sposobu jego realizacji, poza tym, które dane jest jednostce między momentem narodzin a śmiercią. Wyróżnia on dwie postawy, a mianowicie: apollinijską i dionizyjską. Pierwszą odnajduje w moralności chrześcijańskiej, charakterystycznej dla postawy niewolnika, drugą — w postawie pana, dla którego źródłem postępowania moralnego jest wartość życia. „Przewartościowanie wartości” polegać ma na ujawnieniu instynktu stadnego, a następnie jego odrzuceniu, w wyniku czego człowiek odkrywa swą indywidualność i niepowtarzalność. Jako indywidualność — poznaje siebie jako istotę w pełni wolną, która traci wolność tylko z własnej woli lub w rezultacie „hodowli stadnej”. A czyni to, zdaniem Nietzschego, w imię bezpieczeństwa. Jednak — co akcentuje autor *Woli mocy* — taka postawa byłaby usprawiedliwiona, gdyby świat stanowił układ zamknięty, a sposoby życia oceniano by jako bardziej lub mniej adekwatne do ideału

²⁶ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 151.

życia obowiązującego w tym układzie. Tak jednak nie jest, gdyż Nietzsche odrzuca Parmenidejskie utożsamienie bytu z logosem, który wyznaczałby ostateczne granice między życiem a śmiercią, gdyż tylko „człowiek słaby wierzy w byt”²⁷. Życie nie **jest** analogiczne do statycznego, niezmiennego bytu, ale nieustannie **staje się**, zmuszając człowieka do kreowania nowych wartości, ujawniających pełnię życia. W rezultacie nadczłowiek, świadomy otwartości życia na wartości, ogłasza „śmierć Boga”, czyli wszelkich pozostających poza nim prawodawców i kreatorów zasad moralnych.

W piątym rozdziale pracy przeszedłem do przedstawienia historii i ewolucji poglądów Nietzschego, ukazujących narodziny idei nadczłowieka. Ewolucja ta obejmuje dzieła, w których filozof podkreślał, pod wpływem Artura Schopenhauera, aspekt estetyczny waloryzacji świata i ludzkich zachowań, aż po dzieła, w których idea nadczłowieka znajduje pełny wyraz. Odróżniając postawę apollinijską od postawy dionizyjskiej, filozof krytykuje intelektualizm antyczny, w tym oczywiście propozycje Sokratesa, jak i „oszustwo Platona”, który kazał człowiekowi uwierzyć w „lepszy” świat idei. Nietzsche dowodzi, że taka metodologia, oparta na odróżnieniu *doxa* od *episteme*, nie prowadzi do poznania czy rozumienia rzeczywistości, ale wyłącznie do jej porządkowania. W efekcie tego człowiek boi się żyć i zapomina o życiu do tego stopnia, że potrafi je złożyć w obronie „urojonych” ideałów. Ideały te, które człowiek poznaje w procesie kształcenia swej osobowości, odwołują się do historii i tradycji aksjologicznej, leżącej u podstaw konstytucji grupy społecznej. Nietzsche nakazuje zerwanie z tradycją i przekonaniem o tym, że historia może być nauczycielką życia. Jedyne, co może być efektem takiej „hodowli” człowieka, to zabicie w nim pierwotnej wrażliwości na źródło wartości i zdolności ich kreacji. Należy odrzucić ideał *homo sapiens* i zastąpić go postawą *homo faber*, czy wręcz *homo creator*. Samopoznanie człowieka nie polega na odkrywaniu granic wolności, lecz na ich przekraczaniu w imię twórczej, a zarazem odpowiedzialnej wolności. Jednocześnie trzeba raz na zawsze odrzucić dążenie do ogólności, globalizacji, uniwersalizacji czy unifikacji

²⁷ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 41.

człowieka, podkreślając i uwypuklając zasadę nierówności, która określa stosunki międzyludzkie. Konsekwencją jest odzyskanie człowieka konkretnego ukrytego przez nurt platoński za ideą człowieka w ogóle.

Odrzucenie etyki chrześcijańskiej i zastąpienie jej „arystokratyczną etyką” ujawnia dysproporcje między postawami niewolnika i pana. Pan dopuszcza postawę niewolnika, pomimo że preferuje dionizyjskie kreowanie rzeczywistości. Niewolnik, który swoje zachowania opiera na resentymentach, czyli zemście, nie jest w stanie nic wykreować, gdyż jego aktywność sprowadza się do reakcji. Wypływa zatem nie z jego wnętrza i woli kreacji, lecz pozostaje wyłącznie odpowiedzią na bodźce płynące z otoczenia. Nietzsche postawę niewolnika odnajduje nie tylko w chrześcijańskim altruizmie, ale również w — jego zdaniem — bliźniaczych nurtach socjalistycznych i demokratycznych. We wszystkich tych nurtach jest jakiś absolut, którego wola objawia się w człowieku konkretnym jako „wola nicości”. Wola ta jest źródłem dekadencji cywilizacji europejskiej. Jednocześnie Nietzsche dostrzega pozytywną rolę chrześcijaństwa w rozwoju kultury europejskiej. Odróżniając nihilizm bierny od nihilizmu czynnego, podkreśla, że etyka chrześcijańska obroniła człowieka przed totalnym nihilizmem czynnym, który potrafi jedynie niszczyć, aż do samounicestwienia człowieka jako gatunku. Ale bierny nihilizm chrześcijaństwa nie powinien być nadal tolerowany, gdyż z łatwością można go zastąpić nihilizmem samozagłady. Dlatego po dokonaniu diagnozy Nietzsche przechodzi do prognozy i terapii, jaką ma być idea nadczłowieka. Chodzi o nadczłowieka, który już w *Genealogii moralności* nosi imię „człowieka dostojnego”.

W rozdziale szóstym przedstawiłem konsekwencję teoretyczną „przewartościowania (*Umwertung*) wartości”, którą jest etyka dostojności. Nadczłowiek, ogłaszający „śmierć Boga”, ujawnia swą istotę w woli mocy (*Wille zur Macht*), która pozwala mu wykraczać „poza dobro i zło”, ustanawiane dla grupy i funkcjonujące w grupie, w którą został „wrzucony”. Wolność nie jest pojmowana jako samowola, którą odnaleźć można by było w filozofii sofistycznej — w niej wszak człowiek jest miarą wszystkiego, nie odpowiadając ani przed nikim, ani za nic. Nietzsche bardzo mocno podkreśla ścisły związek wolności z odpowiedzialnością. Dostojność

stwo nadczłowieka polega właśnie na świadomym braniu na swoje barki odpowiedzialności za wybór sposobu życia. Nietzsche krytykuje wszelkie postawy naśladownictwa, które za cenę rezygnacji z wolności i odpowiedzialności zapewniają człowiekowi bezpieczeństwo. Odrzucając Hegłowską wzajemną zależność między panem i niewolnikiem, jednocześnie uznaje on fakt uzależnienia się pewnej grupy ludzi od kreatorów zasad etycznych. Odpowiedzialność dotyczy głównie ryzyka, jakie podejmuje jednostka, kreując określony sposób życia. Wolność związana z odpowiedzialnością wymaga od człowieka odwagi i ryzyka kreowania nowych wartości. Nie ma więc odpowiedzialności anonimowej, jaka funkcjonuje w grupie, gdyż zawsze jest „ten pierwszy”, z którym identyfikują się „inni”. W ujęciu Nietzschego niewolnicy potrzebują pana, natomiast ich los jest mu zupełnie obojętny, gdyż godzi się na życie w osamotnieniu. Nietzsche, podobnie jak to czynili inni filozofowie, wskazując chociażby Platona, możliwość realizacji swej koncepcji nadczłowieka odnajduje w postawie mędrca. To on może i powinien, a nawet musi, chcąc zapobiec całkowitej dekadencji kultury europejskiej, manifestować etykę dostojności, czyli godności wyrażającej się w osobowej i osobistej odpowiedzialności. „Z tego patosu oddalenia dobyli sobie dopiero dostojni prawo stwarzania wartości, wykuwania mian wartości. Góź obchodziła ich pożyteczność”²⁸. Odpowiedzialność nadczłowieka (*Über-Mensch*) nie polega na odpowiedzialności za coś lub przed kimś — nie jest „długiem”²⁹; nadczłowiek bowiem odpowiada wyłącznie za podejmowane przez siebie — człowieka konkretnego — wybory i kreacje wartości swego sposobu bycia. „Człowiek odmiany dostojnej — zdaniem autora *Poza dobrem i złem* — (...) wie, że w jego mocy jest nadawać wagę rzeczom, że dano mu tworzyć wartości”³⁰. Wartości, które nie są powinnościami moralnymi, proponowanymi ludziom jako przedmiot wyboru, ponieważ przedmiotem tym jest podmiot, który w postawie dostojności jednoczy treść i akt wy-

²⁸ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1905, s. 2.

²⁹ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 144.

³⁰ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905, s. 259.

boru. Dostojeństwo nie jest wartością, do której się dąży, jak do powinności, lecz tym, w czym wyraża się samo życie jako wola mocy. Wola mocy bowiem „wygląda” — jak twierdzi Baran — na świat „kanałami wartości”, czyli „punktami widzenia” (*Gesichtspunkt*)³¹. Owe wartości wyznaczają określony sposób bycia człowieka w świecie. Dostojeństwo, przeciwstawione lichości, wyraża się w postawie, która sposób bycia podporządkowuje wartości absolutnej, jaką jest życie, a nie odwrotnie, kiedy w imię sposobu bycia poświęca się samo życie.

W rozdziale siódmym pracy skupiłem się na przedstawieniu zarysu koncepcji etyki niezależnej. W układzie systemowym, ze względu na temat i cel dysertacji, rozdział ten powinien ją rozpoczynać. Zdecydowałem się jednak na porządek historyczny, zachowując chronologiczną kolejność koncepcji. Podyktowane było to tym, że definicja etyki niezależnej stanowi swoiste przejście, pomost między doktrynami Nietzschego i Bańki, a zarazem sama w sobie okazuje się ciekawą propozycją z zakresu aksjologii. Z tej też racji, poszukując w filozofii Tadeusza Kotarbińskiego kwintesencji „niezależności” etyki, zaprezentowałem jej główne tezy, założenia i konsekwencje dla dyskusji prowadzonych wśród etyków i moralistów. Kotarbiński uznaje niezależność etyki nie tylko od religii czy dominującej w Europie etyki chrześcijańskiej, ale w równym stopniu od światopoglądów filozoficznych czy innych determinantów opiniotwórczych. Poszukując źródeł wartości i ocen moralnych, odnajduje je w sumieniu człowieka konkretnego, a dalej — w jego poczuciu godności. Przeciwstawia on kategorie człowieka porządnego i człowieka haniebnego, pozbawionego szacunku nie tylko wobec zasad etycznych, ale także wobec wartości, jaką jest drugi człowiek. Krytykuje przy tym teorię absolutnych, niezmiennych i obiektywnych systemów wartości, które są dane raz na zawsze i po które wystarczy tylko sięgnąć ręką. Kotarbiński twierdzi, iż są one zadane i wymagają bezustannej pielęgnacji. Jednocześnie odrzuca filozofie, które uznają istnienie ponadindywidualnego podmiotu wartości. Jego zdaniem, postawa etyczna dotyczy tylko i wyłącznie indywidualnego, konkretnego człowieka i jedynie ona podlega jakimkolwiek ocenom. Tak posta-

³¹ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 42.

wiona kwestia pozwala filozofowi przejść do przedstawienia argumentów za niezależnością etyki w równym stopniu wobec teizmu chrześcijańskiego, jak i materializmu marksistowskiego. Kotarbiński postuluje wypracowanie etyki jako nauki autonomicznej. W swej krytyce teizmu odrzuca przede wszystkim teocentryzm na rzecz antropocentryzmu. Starając się pozostać konsekwentnym w swych apelach, mówi także o autonomii głoszonego przez siebie **reizmu**. W etyce niezależnej powinno — jego zdaniem — stawiać się zagadnienia dotyczące życia szczęśliwego, skuteczności ludzkiego działania i sposobów zdobycia opinii porządnego człowieka. Wyróżnia zatem w etyce strukturę triady, na którą składają się **eudajmonia**, **prakseologia** oraz **deontologia**. Opracowuje również kryteria ocen moralnych, które określa mianem „linii zachowań”, pozwalające na przeciwstawienie sobie zachowań haniebnych i zachowań czcigodnych. Dalsze rozważania dotyczą indywidualności sumienia, wolności i obowiązku człowieka konkretnego, a wreszcie formułuje teorię powinności moralnych. Swoistym zwornikiem analiz, dyskusji i projektów aksjologicznych Kotarbińskiego jest „dyrektywa spolegliwego opiekuna”. Prezentując tę koncepcję, określam, w zgodzie zresztą z samym autorem, jego projekt jako **etykę normatywną**. Wskazuję na zakończenie jeden z elementów, który świadczy o jej oryginalności i otwartości samego filozofa na uwrażliwienie człowieka na etyczne zachowania wobec wszystkich istot żywych. Przedstawiona w dużym skrócie Kotarbińskiego koncepcja etyki niezależnej posłuży w dalszych rozdziałach pracy do wykazania, w jakim stopniu postulaty spolegliwego opiekuna dają się odnaleźć w **eutyfronie** i **etyce prostomyślności**.

Kolejny, ósmy rozdział dotyczy eutyfroniki Bańki, która, jak chce autor, wyrosła z obawy przed zagrożeniami, jakie niesie z sobą gwałtowny rozwój techniki. Twórca nowych rozwiązań technologicznych stał się w wielu przypadkach ich ofiarą. Wyłonił się problem adaptacji człowieka do nowego, sztucznego środowiska, które miało rozstrzygać problemy, a w istocie postawiło go przed nowymi, niejednokrotnie o wiele trudniejszymi. Zaznaczyła się swoista dysproporcja między rewolucją techniczną a ewolucją wartości określających sposoby bycia w świecie. Przed tymi zagrożeniami nie można się obronić — ani powstrzymując, ani

przynajmniej spowalniając rozwój cywilizacyjny, który w coraz większym stopniu podlega i realizuje tendencje do unifikacji i globalizacji. Na tego typu zagrożenia reakcją ma być proponowana przez Bańkę eutyfronika, która ma doprowadzić do harmonijnego współistnienia człowieka i środowiska, człowieka i maszyny, co pozwoli mu odnaleźć swoje miejsce i adaptować się w tym sztucznym, technologicznym środowisku. Przede wszystkim eutyfronika stawia sobie za cel obronę godności i życia osobowego człowieka.

Bańka akcentuje związane z rozwojem techniki zjawisko, wręcz paradoks „przełatwienia”. Chodzi mianowicie o to, że urządzenia ułatwiają codzienne życie człowieka, a jednocześnie prowadzą do destrukcji jego osobowości, pozbawiają go celu i sensu życia. Życie łatwe staje się pozbawione wartości, splotone i nudne. Jednocześnie, znosząc wysiłek fizyczny, owo „przełatwienie” stawia coraz większe wymagania wobec umysłu, a zwłaszcza wobec psychiki, stanowiąc przyczynę stresów i depresji. Z tego powodu eutyfronika musi być nauką interdyscyplinarną, niejako swoistą „sumą antropologiczną”.

W nauce tej najistotniejsze jest wyróżnienie w człowieku sfery tymicznej (uczuciowej) i sfery fronicznej (racjonalnej), które dla prawidłowego jego rozwoju muszą zostać zharmonizowane. Jednak w dobie instytucjonalizacji życia społecznego, nawet jeśli człowiek radzi sobie z adaptacją intelektualną, oswaja się ze sposobem posługiwania się urządzeniami, to w sferze adaptacji emocjonalnej odczuwa lęk, a często i strach. Bańka podkreśla, że racjonalne sposoby odnajdywania siebie w nowym świecie technicznym podaje co prawda zarówno opracowana przez Kotarbińskiego prakseologia, jak i ergonomia, ale zapominają one o „ciepłych” zaleceniach dotyczących psychiki ludzkiej. Dlatego Bańka proponuje dokonanie humanizacji techniki, do czego ma doprowadzić właśnie eutyfronika, określana w tym kontekście mianem „cieplej prakseologii”, która zapewnić winna nie tylko skuteczność działania, ale i — co ważniejsze — satysfakcję z niego. Zgodnie z tak wyznaczonym celem przeciwstawiać się będzie dehumanizacji stosunków międzyludzkich oraz między człowiekiem a środowiskiem cywilizacyjnym, czego przejawem jest „metafizyczna lekkość”, można wręcz powiedzieć: lekkomyślność w zachwycie postępem technicznym. Eutyfronika, rozumiana jako nauka harmonizująca

sferę *thymos* i *phronesis* w dobrze (*eu-*) pojętej jedności, zapobiega dekompozycji osobowości człowieka, a dzięki temu potrafi oprzeć się „szokowi przyszłości”. Sfery te nie mogą być sobie przeciwstawiane, czy też dominować sobie wzajemnie, gdyż ma to niebagatelne skutki dla zdrowia psychicznego człowieka.

Bańka, rozważając różne aspekty rozwoju technicznego, polemizuje z Alvinem Tofflerem i Lewisem Mumfordem, przyznając rację, że mamy współcześnie do czynienia z tak zwanym imperatywem technicznym, który usprawiedliwia przekonanie, że jeśli coś jest technicznie możliwe do zrobienia, to powinno być zrobione. Humanizacja techniki — zdaniem Bańki — nie ma prowadzić do zahamowania rozwoju cywilizacyjnego, ale do poszukiwania stymulatorów sfery tymicznej. Ochrona środowiska psychicznego człowieka wymaga przewartościowania dotychczas obowiązujących ideałów i powrotu do źródeł człowieczeństwa, czyli do prostomyślności jako jego postawy właściwej moralnie. Udając się w tę podróż, odnajdzie on siebie w ideale *homo euthyphronicusa*, który jest podmiotem poręczenia moralnego swoich działań i zachowań, czyli gwarantem indywidualnej za nie odpowiedzialności.

Właśnie ów tajemniczy *homo euthyphronicus* jest treścią ostatniego rozdziału, noszącego tytuł *Etyka prostomyślności*. W koncepcji tej Bańka wychodzi od przeciwstawienia kategorii *thymos* i *phronesis*. Owo przeciwstawienie dotyczy dualizmu człowieka, a także dualizmu kultury technicznej i kultury humanistycznej, którego zniesienia domaga się eutyfronika, a receptę na nie daje etyka prostomyślności. Etyka ta opisuje zachowania człowieka prostomyślnego, który z całą siłą przeciwstawia się Łęczłowi, będącemu źródłem i produktem współczesnego kryzysu nie tylko cywilizacji, ale przede wszystkim kultury. Łęczłowiek za cenę bezpieczeństwa zrezygnował z wolności, a nieufność wobec drugiego człowieka zastąpił bezkrytycznym zaufaniem do urządzeń technicznych. Zajął on postawę niewolniczą, nawet służalczą wobec nowinek cywilizacyjnych.

Wyróżniając makro- i mikroetykę, Bańka wychodzi z założenia o elementarnej zgodzie w zakresie wartości prostych, które rozpoznają i którymi kierują się ludzie o zdrowych zmysłach. Na tych wartościach, zwanych „ciepłymi”, opiera się solidarność w stosunkach międzyludzkich. Wartości te wyrastają z prawa natural-



Józef Bańka

nego i z niezmienną ludzką naturą czy — jak kto woli — z istoty człowieczeństwa. Zdaniem autora, „zimne” normy prawa naturalnego stają się dla człowieka prostomyślnego „ciepłymi” wskazaniami jego zachowania. W dużym skrócie przedstawiam katalogi „zasad zimnych” i „wskazań ciepłych”, które nawiązują do podobnych zestawień wartości w filozofii Kotarbińskiego. Bańka na tej podstawie formułuje naczelną normę postępowania, której nieprzestrzeganie prowadzi w konsekwencji do zajęcia postawy łęczłowieka, a następnie — do rozbijania wszelkich form więzów międzyludzkich.

Szczególne znaczenie dla etyki prostomyślności mają czynniki wpływające na zdolność człowieka do przetwarzania informacji. Z jednej strony bowiem wzrasta zagrożenie manipulacją przekazem informacji, z drugiej — ich nadmiar i chaos prowadzą do dezinformacji. Czynniki te, w odpowiedni sposób modyfikowane i wzmacniane, lub też osłabiane, kreują łęczłowieka. Mimo krytyki tej postawy Bańka daje pocieszenie łęczłowiekowi, który po przeprowadzeniu przewartościowania wartości może stać się człowiekiem prostomyślnym. Aby postępować godziwie, musi on pamiętać o przestrodze, że każda etyka funkcjonująca jako system jest nieprostomyślna. Bańka krytykuje też intelektualizm etyczny, który znajduje w doktrynie Sokratesa i Immanuela Kanta, konkludując, że tylko akt rozumu współgrający z aktem woli odkrywa prostomyślność, a także współbieżność wartości teoretycznych i wartości praktycznych.

Tylko w jedności myśli, mowy i uczynku człowieka ujawnia się prostomyślność, a poręczenie moralne jako powinność staje się lekarstwem na hipokryzję i samooszukiwanie. Wynika to z tego, że wyłącznie zasada poręczenia moralnego wypełnia treścią „dyrektywę prostomyślności”. Dlatego też wartości, poręczenie moralne i prostomyślność tworzą szkielet etyki prostomyślności, która jest w stanie stymulować samodoskonalenie człowieka w harmonii z rozwojem cywilizacyjnym.

W zakończeniu publikacji przypominam podstawowe założenia i tezy koncepcji **człowieka dostojnego** oraz **człowieka prostomyślnego**. Zasadniczym celem tej części rozważań jest wskazanie wielu — choć oczywiście nie wszystkich — podobieństw i różnic koncepcji etyki Nietzschego i Bańki.

R o z d z i a ł I

Dziwne powroty do Nietzschego

Interpretowanie filozofii Nietzschego, zmierzające do ujednocznaczenia jego myśli, wydaje się albo niewykonalne, albo wręcz karkołomne. Przyczyną tego stanu jest fakt, że sam autor nie przedstawił systematycznego wykładu swych poglądów, ale wręcz protestował przeciwko temu sposobowi prowadzenia rozważań filozoficznych. Poglądy nie mają statusu teorii, która stanowi podstawę praktyki, ale są treścią światopoglądu, łączącego w sobie wiedzę z określoną postawą bycia w świecie. Dlatego też nie tylko interpretacja tych poglądów jest trudna, a liczne odwołania się do filozofii Nietzschego dodatkowo komplikują, czy nawet udaremniają próby jednoznacznego jej rozumienia. Można wręcz mówić o „dziwnych powrotach” do tejże filozofii. Karl Jaspers pisał, że „większość partii miała okazję przynajmniej raz powołać się na Nietzschego: bezbożni i wierzący, konserwatyści i rewolucjoniści, socjaliści i indywidualiści, metodyczni naukowcy i marzyciele, politycy i ludzie apolityczni, wolnomyśliciele i fanatycy”¹. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której te same myśli służą za źródło lub podstawę najskrajniejszych doktryn.

Na czym więc polega fenomen filozofii autora *Tako rzecze Zaratustra*...? Czy wspomniane odwołania świadczą o wielkości tej filozofii czy o jej słabości? André Comte-Sponville jest zdania, że

¹ K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Przekł. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 15.

z faktu, iż „każdy może znaleźć u Nietzschego pogląd, który jest mu bliski, wynika siła jego oddziaływania”². Sądzę jednak, że taka opinia usprawiedliwia instrumentalne podejście, które jest łatwiejsze niż poszukiwanie idei jednoczącej w spójną całość myśli Nietzschego. Idea taka wyznaczałaby granice nie tyle wolności, ile dowolności interpretacyjnych. Instrumentalne traktowanie twórczości Nietzschego wynika z braku systematycznego wykładu jego poglądów. Jaspers stwierdza wręcz, że „główne dzieło nie istnieje”³. Nie oznacza to jednak, że taka systematyzacja jest niemożliwa i że nie należy podejmować prób zrozumienia specyfiki tych poglądów, ponieważ, co Jaspers podkreśla, prace Nietzschego nie są, co prawda, systematycznym wykładem myśli, ale też nie są one zbiorem aforyzmów bezwładnie poukładanych⁴. W badaniach filozofii Nietzschego jako założenie metodologiczne należy przyjąć opinię Karla Lowitha, który godzi oba sposoby traktowania jego twórczości, określając ją mianem „systemu w aforyzmach”⁵. Rezygnuje się wtedy zarówno z dążenia do konstruowania z tych aforyzmów koherencyjnego systemu, opartego na *more geometrico*, jak i dowolnego dobierania poszczególnych wypowiedzi dla z góry założonej tezy. Sądzę, iż usprawiedliwioną metodą interpretacji myśli wyrażanych przez Nietzschego w formie aforyzmów byłaby ta, której zasadnicza reguła opierałaby się na idei, jeśli nie wiecznych, to przynajmniej częstych „powrotów”. Takie wrażenie odnosi czytelnik, który choćby pobieżnie zapozna się z dziełami autora.

Kolejną kwestią dyskutowaną wśród badaczy jest związek poglądów Nietzschego z jego biografią. Jaspers uważa, że „zajmowanie się myślą Nietzschego bez zaznajomienia się z jego życiem mogłoby doprowadzić do niewłaściwego jej rozumienia”⁶. Nato-

² A. Comte-Sponville: *The Brute, the Sophist — and the Aesthete*. In: *Why We Are Not Nietzscheans*. Transl. R. de Loiza. Eds. L. Ferry, A. Renaut. Chicago 1997, s. 53.

³ K. Jaspers: *Nietzsche...*, s. 11.

⁴ Ibidem, s. 9.

⁵ K. Lowith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg 1978, s. 15; K. Wiczeorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998, s. 87.

⁶ K. Jaspers: *Nietzsche...*, s. 27.

miast Reginald John Hollingdale wprost wyznaje w swej pracy: „[...] jego filozofię potraktowałem jako część biografii i starałem się, aby również w tym zakresie wykład był możliwie zwięzły”⁷. Skrajną ilustracją takiej tendencji metodologicznej jest wiązanie poglądów Nietzschego z jego chorobą psychiczną, na co wskazuje między innymi Pierre Klossowski⁸. Podobną opinię wypowiada Krzysztof Wieczorek, stwierdzając, że „każdy zasługuje na to, co go spotyka”⁹, wiążąc przy tym szaleństwo i śmierć Nietzschego z ogłoszoną przez niego „śmiercią Boga”¹⁰. Można jednak zadać pytanie: czy owo odwoływanie się do biografii wynika z tego, że jest w dużym stopniu dostępna badaczom, czy też z rzeczywistego związku biografii z poglądami autora *Wiedzy radosnej*...? Gdyby taką zasadę metodologiczną uznać za wymóg, to dlaczego tej kwestii nie podnoszą badacze poglądów Parmenidesa czy nawet Hegla? Czemu nie stosuje się dyrektywy marksistowskiej, czyli nie odnosi się myśli Nietzschego do warunków społeczno-ekonomicznych, w których powstały? Tego typu traktowanie rozważań filozoficznych albo prowadziłoby do uznania ich za wyraz wiary filozofa lub swoistego pamiętnika autora, albo za zapis ducha epoki, poza który nie wykraczają. Z tej perspektywy pomocne byłyby badania z zakresu psychologii, a w skrajnej wersji poszukiwanie kompleksów psychoanalitycznych. Sam Nietzsche mocno akcentuje potrzebę „ginięcia autora” w głoszonych przez niego poglądach¹¹. Rozumienie poglądów badanego filozofa polega między innymi na odnalezieniu idei, która wyznacza granice możliwych sposobów bycia w świecie. A idea taka pozostaje ahistoryczną propozycją, do której nawiązują zarówno jej krytycy, jak i apologety.

Należy w tym miejscu odróżnić idee, którą autor głosi i z którą identyfikują się jego zwolennicy, od idei, z którą utożsamia się on

⁷ R.J. Hollingdale: *Nietzsche*. Przekł. W. Jeżewski. Warszawa 2001, s. 5.

⁸ P. Klossowski: *Nietzsche i błędne koło*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996.

⁹ K. Wieczorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego...*, s. 158.

¹⁰ Ibidem, s. 87–88.

¹¹ B. Baran: *Postnietzsche*. Kraków 1997, s. 180.

sam lub jest z nią utożsamiany. Taką ideą jest „polskość”¹² Nietzschego, którą sam sprowokował¹³. Wielu jednak badaczy, zwłaszcza polskich, podważa wiarygodność tego wyznania¹⁴. Skoro jest fikcją źródło polskości Nietzschego, to może chodzi o kwestię jego identyfikacji kulturowej, o której mówi Bańka¹⁵. Identyfikacja ta dotyczy bardziej świadomego nadawania sobie charakterystyki niż pochodzenia. Charakterystyka taka wyraża się nie w tym, że ustanawiane są reguły, aby ich nie przekraczać, ale w tym właśnie, aby je łamać.

Przykładem utożsamiania filozofii Nietzschego z ideą, której zwolennicy traktują jego poglądy instrumentalnie, jest ideologia faszyzmu. W proponowanej interpretacji, dokonując zniekształceń twórczości Nietzschego, doszukują się w jego koncepcji nadczłowieka tak zwanej *Blonde Bestie*, której realizacją miał być faszyzm niemiecki. „W tym miejscu warto poświęcić nieco uwagi obszernie dyskutowanemu problemowi związków między filozofią Nietzschego i hitleryzmem. Wpływ Nietzschego na niemiecki faszyzm podkreślają tacy autorzy, jak Hans Gunther¹⁶, György Lukács¹⁷, Herman Rausching¹⁸, Georg Lichtheim¹⁹ czy Grane Brinton²⁰. Z drugiej strony barykadą w dyskusji nad relacją między Nietzschem a nazizmem stoją między innymi Thomas

¹² B. Szarlitt: *Polskość Nietzschego i i jego filozofii*. Warszawa 1930, s. 95–96.

¹³ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 74–76.

¹⁴ K. Wieczorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego...*, s. 73–81.

¹⁵ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli Świat jako strach i łup*. Katowice 1986; T. 2: *Cywilizacja diafroniczna, czyli Świat jako praca i zysk*. Katowice 1987; T. 3: *Cywilizacja eutyfroniczna, czyli Świat jako rozum i godność*. Katowice 1991.

¹⁶ H. Gunther: *Der Fall Nietzsche*. „Unter dem Banner des Marxismus” 1935, Bd. 11, s. 542; także w: S.E. Auschheim: *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*. Berkeley 1992, s. 275–276.

¹⁷ G. Lukács: *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus und die deutsche Politik*. Frankfurt am Main 1966.

¹⁸ H. Rausching: *The Revolution of Nihilism*. In: S.E. Auschheim: *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990...*

¹⁹ G. Lichtheim: *Europe in the Twentieth Century*. New York 1972.

²⁰ C. Brinton: *Nietzsche*. Cambridge 1948.

Mann²¹, Karl Lowith²², Walter Kaufmann²³, Weaver Santaniello²⁴ czy Ben MacIntyre^{25,26}. Z polskich opracowań należy wspomnieć o pracach Stanisława Rozmaryna²⁷ oraz Leszka Kusaka²⁸. Kwestia ta nic istotnego nie wnosi do rozumienia twórczości autora koncepcji nadczłowieka poza tym, że sam autor nie ponosi odpowiedzialności za wykorzystywanie jego myśli.

Wszelkie problemy interpretacyjne wynikają z instrumentalnego traktowania twórczości Nietzschego: albo służą jej apologetyzacji, albo nieuprawnionej krytyce, albo wreszcie składane są na ołtarzu własnych, wcześniej wypracowanych koncepcji. Sądzę, iż dobrym podsumowaniem i wskazaniem źródła toczonych sporów jest wypowiedź Giorgia Colliego, który stwierdził: „[...] fałszerzem jest, kto interpretuje Nietzschego, posługując się cytatami z jego tekstów, gdyż może on, zręcznie aranżując jego słowa i zdania, kazać Nietzschemu powiedzieć to wszystko, czego chce, Nietzsche powiedział wszystko i przeciwieństwo wszystkiego”²⁹. Aby uniknąć takiego traktowania poglądów Nietzschego, należy podjąć próbę systematyzacji jego myśli. Równie silnie dyskutowana jest kwestia periodyzacji twórczości Nietzschego. Najbardziej rozpowszechniony sposób podziału zaproponował Lowith. Jego zdaniem, należy wyróżnić trzy okresy, a mianowicie:

²¹ T. Mann: *Nietzsche's Philosophy in Light of Contemporary Events*. Washington 1948.

²² K. Lowith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen...*

²³ W. Kaufmann: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton 1968.

²⁴ W. Santaniello: *Nietzsche, God and the Jews: His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi*. Albany 1994.

²⁵ B. MacIntyre: *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche*. New York 1993.

²⁶ Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii Gerardusa van der Leeuwa*. Kraków 2000, s. 488.

²⁷ S. Rozmaryn: *U źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche*. Warszawa 1947.

²⁸ L. Kusak: *O fałszowaniu spuścizny Nietzschego*. „Edukacja Filozoficzna” 1989, T. 9, s. 195–207.

²⁹ Cytat za: W. Jopke: *Fryderyk Nietzsche i konsekwencje jego myśli*. Przekł. M. Skwieciński. W: *Renesans nietzscheizmu a marksizm współczesny*. Red. W. Mackiewicz. Warszawa 1990, s. 228.

- 1) 1870—1876 — do *Narodzin tragedii...* włącznie;
- 2) 1876—1882 — do *Wiedzy radosnej...* włącznie;
- 3) 1883—1889 — od *Tako rzecze Zaratustra...* do końca światowego życia filozofa.

Zdaniem Lowitha, nastąpiły w tych okresach przemiany od „powinieneś” przez „chcę” aż do „jestem”³⁰. Periodyzacja taka związana jest ściśle z biografią, nie zaś z zasadniczą zmianą poglądów Nietzschego. Podobne kryteria zastosował Jaspers, który nazywa te okresy:

- 1) „czasem pobożnej czci dla kultury i geniusza”;
- 2) „czasem zawierzenia pozytywistycznej nauce i krytycznej analizy”;
- 3) „czasem nowej filozofii”³¹.

Wyróżnienie okresu pozytywistycznego okazuje się bezzasadne, szczególnie wtedy kiedy przeanalizuje się poglądy Nietzschego na temat nauki i metodologii. Przede wszystkim krytykuje on wszelkie próby systematyzacji i poszukiwania prawidłowości zarówno w samym świecie, jak i w życiu człowieka. Akcentując indywidualność i priorytet życia wobec jego rozumienia, Nietzsche traktuje naukowe podejście do problematyki antropologicznej jako „fałszywe prawdy”. Argumentuje to akceptowaną przez siebie ontologią bytu pojmowanego jako „stawanie się”. W ramach tego typu ontologii nie mamy do czynienia ze statycznym bytem ujmowanym w kategorii substancji, powiązanej z kołową koncepcją czasu, lecz z jakościowymi zdarzeniami lub wydarzeniami. Nie ma więc zdarzeń jakościowych, które, jako powtarzalne, opisywane są za pomocą praw, odnoszących się do tak zwanych prawidłowości, ale są zdarzenia jednorazowe i konkretne. Dlatego na temat treści doświadczenia nie mamy wiedzy, która zamykana jest w ramy wyznaczone kryteriami metodologicznymi, opracowanymi przez pozytywistów. Wszelka wiedza jest natomiast przekonaniem konkretnego człowieka, które zmienia się wraz z nabywaniem doświadczenia, odnoszącego się do tego, co istnieje. Ponieważ w linearnej koncepcji czasu w odniesieniu do prze-

³⁰ K. Lowith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen...*, s. 126.

³¹ K. Jaspers: *Nietzsche...*, s. 38.

szłości uzyskujemy postępną, a w odniesieniu do przyszłości — prognozę, wiedza weryfikowalna dotyczy tylko i wyłącznie doświadczenia w teraźniejszości. Takie stanowisko Bańka określa mianem **recentywizmu**. W ramach tej koncepcji „opis jakiegoś zjawiska możliwy jest we wszystkich czasach, ale prawdziwy tylko w czasie teraźniejszym (...)”³².

Nie znaczy to, że Nietzsche krytykuje wartość nauki i jej skutków dla rozwoju cywilizacji, czyli dla dokonań technicznych. Wskazuje tylko jej bezradność w kwestiach aksjologicznych, w tym zwłaszcza moralnych. Nie poddają się one racjonalizacji, a postęp cywilizacyjny nie czyni ludzi szczęśliwsiymi. Raczej przychyliła się do poglądu, że rozwiązanie jednych problemów stawia człowieka przed kolejnymi. W podobnym duchu krytycyzm wypowiada się Zbigniew Kuderowicz, kwestionując zasadność wyróżniania okresu „pozytywistycznego”. „Ten typ periodyzacji nie wydaje się słuszny zwłaszcza dlatego, że wyodrębnia okres »pozytywistyczny«, sugerujący uleganie przez Nietzschego tendencjom pozytywizmu, chociaż tendencje antypozytywistyczne występują w całej twórczości Nietzschego od samego początku (zwłaszcza krytyka systemów wartości przyznających priorytet nauce i poznaniu). Co prawda, w pracach ostatniego okresu sformułowane zostały charakterystyczne dla Nietzschego kategorie, jednak poglądy wyrażane od powstania pracy *Ludzkie, arcyludzkie...* nie uległy zasadniczej zmianie”³³.

Krytykując trójpodział, Kuderowicz proponuje wyróżnić:

1) 1870—1876 — „czas ulegania wpływom Wagnera i koncentracji na teorii kultury i filozofii dziejów”;

2) 1876—1889 — „okres wypracowania swego własnego światopoglądu”³⁴.

Jak widać, Kuderowicz odwołuje się do dyrektywy metodologicznej, która zakłada ścisły związek poglądów z biografią. Do trójpodziału twórczości Nietzschego powraca Kaźmierczak, który uważa, że pierwszy okres koncentruje się na zaakcentowaniu

³² J. Bańka: *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu*. Katowice 1986, s. 42.

³³ Z. Kuderowicz: *Nietzsche*. Warszawa 1976, s. 34—35.

³⁴ Ibidem, s. 35.

ludzkości, mitu, roli geniusza (do *Narodzin tragedii* włącznie); drugi — to okres wyróżnienia roli nauki i oświecenia oraz dominacji refleksji moralnej w stylu moralistów francuskich XVII wieku (od *Jutrzenki...* do *Wiedzy radosnej...*); trzeci zaś — to okres podkreślenia immoralizmu (od *Tako rzecze Zaratustra...* do końca)³⁵. Taka periodyzacja koncentruje się na zmianie koncepcji etycznej, zmianie uwzględniającej krytyczne i pozytywne wypowiedzi autora *Tako rzecze Zaratustra...* Można jednak ujmować jego dzieła z perspektywy metodologii Sokratejskiej, wyróżniając fazę elenktyczną i majeutyczną. W pierwszej koncentruje się on na krytyce dotychczasowych koncepcji etycznych, zwłaszcza na krytyce moralności chrześcijańskiej. Faza ta kończy się swoistą ironią, którą jest immoralizm oraz nihilizm aksjologiczny. W drugiej fazie opracowuje on podstawy i zasady etyki dostojeństwa, w której akcentuje indywidualną odpowiedzialność człowieka za podejmowane przez niego akty autokreacji.

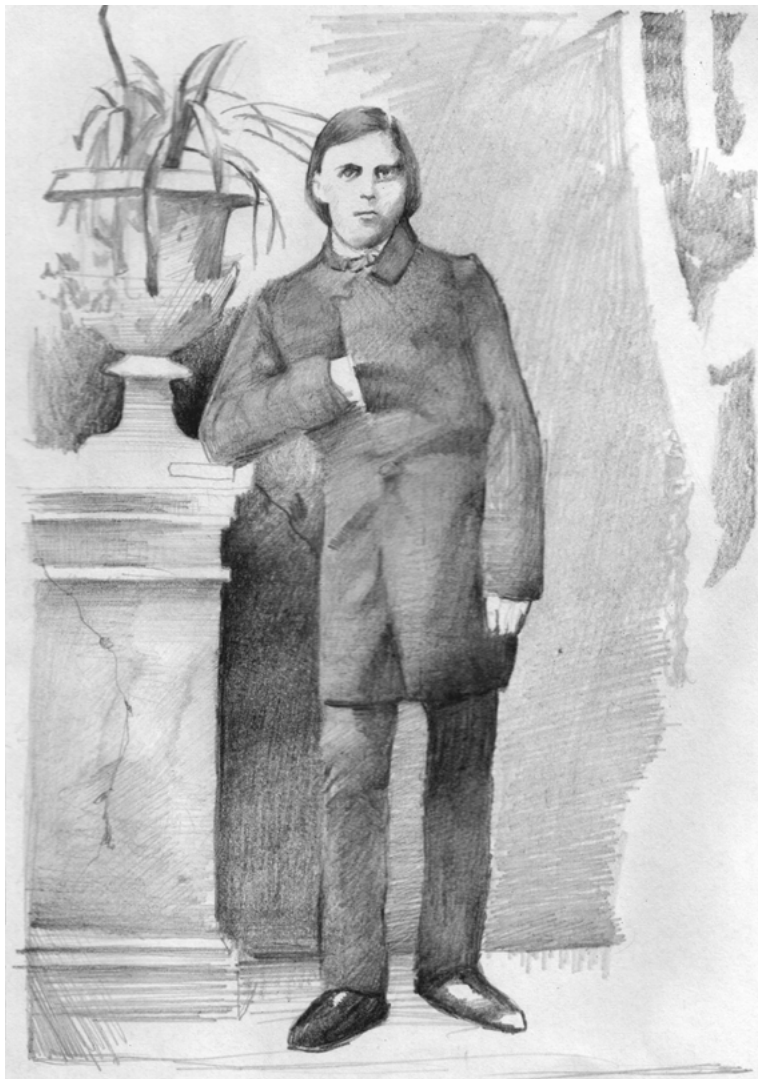
Sądzę, że właściwy do rozumienia poglądów Nietzschego jest podział na okres do i od wydania *Wiedzy radosnej*. Po pierwsze, z tego powodu, że niemal wszyscy badacze traktują to dzieło jako przełomowe, po drugie, dlatego, że to w nim używa kategorii, które charakteryzują jego koncepcję. Odnajdujemy tam teorię „wiecznych powrotów”³⁶, „śmierci Boga”³⁷ oraz ostateczne zerwanie z Arthura Schopenhauera „wola życia” na rzecz „woli mocy”³⁸. Wola mocy nie jest już instynktem biologicznym, który przejawia się w sposób chaotyczny, jako siła dążąca do samoza-chowania życia. Charakteryzuje ją instynkt moralny, który wyraża się za pośrednictwem „kanałów wartości”. „Kanały” te, nazywane też „punktami widzenia”, w rezultacie dokonywanych przez konkretnego człowieka aktów kreacji, potęgują moc życia. Przeciwstawiając sobie wartości i normy właściwe moralności chrześcijańskiej wartościom i normom etyki dostojeństwa, Nietzsche wyróżnia postawy charakteryzujące stosunek do życia jako war-

³⁵ Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej...*, s. 19.

³⁶ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. („*La gaya scienza*”). Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 341.

³⁷ Ibidem, s. 287.

³⁸ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 68.



Friedrich Nietzsche, 1861 rok

tości absolutnej. Jedną z nich, zwaną apollinijską, którą zajmuje niewolnik, postuluje poświęcanie życia w imię sposobu życia. Zapewniając bezpieczeństwo człowiekowi, wskazując kryteria odróżniania dobra od zła, pozbawia go wolności i odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Z kolei postawa dionizyjska, zajmowana przez pana — nadczłowieka, obdarzonego boską wolnością i mocą twórczą, podejmującego ryzyko przekraczania uznawanych okoliczności aksjologicznych, ujawnia jego dostojność. Dostojność, w ujęciu Nietzschego określana często mianem godności, wyraża się w świadomej odpowiedzialności konkretnego człowieka.

Można więc powiedzieć, że *Wiedza radosna...*, a także następne dzieła ukazują Nietzschego — jak zauważył to Georg Brandes — jako twórcę „arystokratycznego indywidualizmu”³⁹, który można określić mianem filozofii autokracji, przeciwstawiającej się filozofiom demokracji, egalitaryzmu czy altruizmu. Już w 1894 Maria Przywówska w pracy *Fryderyk Nietzsche jako moralista i krytyk* oraz Zofia Daszyńska w publikacji *Nietzsche-Zarathustra. (Studium literackie)* z 1896 roku dowodziły, że koncepcja nadczłowieka ma być ideą nowej moralności wyższego stopnia⁴⁰. Moralność ta zastępuje teorie przeciwstawiające sobie kategorie dobra i zła koncepcją opartą na opozycji dostojności i lichoty. Przeciwstawianie dobra i zła w antropologii filozoficznej pokazuje człowieka jako istotę skazaną na tragizm, z którego perspektywy człowiek pozbawiony jest wolności wyboru w wyniku skazania go na realizację fatum, losu, przeznaczenia czy Opatrzności. W takim traktowaniu człowieka nie ma mowy o pełnej odpowiedzialności, bo tę sprowadza się do odpowiedzialności za określony z góry los człowieka przed tym, w czyich rękach ona pozostaje. Nadczłowiek, zajmujący miejsce Boga i obdarzony boską władzą i mocą kreacji, staje przed dramatem wyboru postawy wobec życia jako wartości absolutnej. Może on zejść do postawy niewolnika, w której ramach za cenę bezpieczeństwa przeżycia uwalnia się od odpowiedzialności za kreację sposobów życia. Jego wolność polega na możliwości poruszania się w granicach ustanowio-

³⁹ G. Brandes: *Umysty współczesne*. Przekł. M. Posner-Garfeinowa. Warszawa 1894.

⁴⁰ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 118.

nych przez tego, którego niewolnik obdarzy zaufaniem okazywanym autorytetowi. Odrzucając wszelkie autorytety, może on też, kierując się instynktem moralnym, wyróżniającym człowieka spośród innych istot żywych, wziąć na swe barki odpowiedzialność za kreowanie samego siebie jako „kanału wartości”, przez który emanuje życie samo w sobie. Nie tylko przełamuje on granice wolności, ale również w efekcie aktów kreacji je wyznacza, nadając im postać określonych sposobów życia. Realizację tego celu Nietzsche powierza człowiekowi dostojnemu, o którym pisze: „[...] człowiek odmiany dostojnej [...] wie, że w jego mocy jest nadawać wagę rzeczom, że dano mu tworzyć wartości”⁴¹. Wartości te wyrażają się w zmiennych sposobach życia, których racją zmiany jest nie tyle trwanie bycia konkretnego człowieka, ile trwanie życia samego. Nietzsche w ten sposób akcentuje ścisły związek wolności, władzy i mocy tworzenia z odpowiedzialnością. Odpowiedzialnością, która nie może być anonimowa, a więc zgłaszana wobec niewolnika, zrzekającego się wolności w imię bezpieczeństwa, lecz zawsze jest odpowiedzialnością konkretnego człowieka, znanego z imienia i nazwiska. Zniesienie anonimowej odpowiedzialności nie prowadzi Nietzschego do uznania odpowiedzialności autorytatywnej, w której ramach twórca wartości i norm określających sposób bycia w świecie odpowiada za niewolników, naśladujących ów sposób. Dostojeństwo, przeciwstawiane autorytetowi, opiera się na odpowiedzialności za siebie samego i swoje akty autokreacji.

⁴¹ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905, s. 259.

Rozdział II

Intelektualizm etyczny filozofii greckiej

Krytyka koncepcji etycznej, w przeciwieństwie do krytyki systemu filozoficznego, opiera się nie tyle na argumentacji logicznej, ile w istotnym stopniu na regułach erystycznych — perswazyjnych — wspieranych autorytetem. Najogólniej rzecz biorąc, jeśli logika skupia się na bezosobowej argumentacji racjonalnej, która dotyczy człowieka w ogóle, to erystyka stara się trafić w sferę emocji człowieka konkretnego. Argumentacja logiczna bowiem charakteryzuje naukę o faktach, natomiast chwyt erystyczny zmierza do przekonania do określonego systemu wartości. Rozróżnienie to oparte jest na — obowiązującym od Arystotelesa do Kanta, a nawet współcześnie — przeciwstawieniu teorii odnoszącej się do prawdy w praktyce dotyczącej dobra. W tym ujęciu sąd prawdziwy, będący treścią wiedzy naukowej, ujmuje to, jak konieczne jest, a sąd aksjologiczny wyraża to, co być może i co być powinno. Uznając za Parmenidesem, że prawda ujawnia konieczne granice bytu, warunkujące możliwe sposoby bycia, należy aksjologię traktować jako konsekwencję rozstrzygnięć ontologicznych. To z kolei pozwala odróżnić dwa sposoby bycia, a mianowicie: naturalny i moralny, które normują ludzkie zachowanie się w świecie. Jednak o ile „prawda faktu” dotyczy człowieka jako gatunku, o tyle „dobro wartości”, czy też „wartość dobra” konstytuują sposób bycia charakterystyczny dla grupy kulturowej. Z tego wynika, że *ethos*, to znaczy zwyczaj (obyczaj) sankcjonujący normalne zachowania ludzkie, w szczególny sposób podlega relatywizacji za-

równy przestrzennej (kulturowej), jak i czasowej (historycznej). Relatywizacja kulturowa zakłada różne pojęcie dobra w zbliżonych lub obcych sobie społecznościach. To, co w jednej kulturze jest normalne i etyczne, w drugiej może być zakazane i karalne. Zjawisko przenikania się sąsiadujących z sobą różnych kultur może być zarówno przyczyną konfliktów, jak i załamania się obowiązujących w nich systemów wartości. Zjawisko to odnajdujemy również w obrębie jednej kultury, w której w ciągu wieków dochodzi do ewolucyjnej, a często rewolucyjnej zmiany systemu wartości. Chodzi mianowicie o to, że dobro, w przeciwieństwie do prawdy, nie jest ostateczne, może jedynie za takie być uznawane. Sąd prawdziwy bowiem opisuje konieczne granice bytu w ogóle, natomiast sąd etyczny ogranicza wolność w ramach tych konieczności, wyznaczając określony sposób bycia w świecie. Sposób ten w rezultacie identyfikacji kulturowej konstytuuje grupę, w której inny sposób bycia traktowany jest jako przejście do niebytu. Co prawda, możliwy jest — realnie — inny sposób bycia, lecz emocjonalny stosunek do wyznawanych wartości każe „innych” widzieć albo jako barbarzyńców, niosących z sobą potencjalną śmierć danej grupy, albo jako ludzi prymitywnych, którym należy zanieść „kałanek oświaty”. Z kolei przekroczenie przez człowieka konkretnego granic konstytuujących grupę prowadzi do ekskomunikacji i banicji, a nawet unicestwienia jednostki.

Czy to w ujęciu obiektywizmu, czy z perspektywy subiektywizmu nie można podać ostatecznej i powszechnej — obowiązującej człowieka w ogóle — definicji dobra. W przypadku obiektywizmu nie jest to możliwe dlatego, że dobro ma status idei, poza którą nie ma innej idei służącej definiowaniu dobra. W przypadku subiektywizmu — ponieważ pozostaje ono zależne od konkretnego człowieka i sytuacji, w której właśnie się on znajduje, a treść dobra zmienia się wraz ze zmianą sytuacji. Nie można wskazać dobra w ogóle, to znaczy takiego, które byłoby najwyższą wartością dla wszystkich współwystępujących kultur, ani też dobra ponadhistorycznego, czyli takiego, które stanowiłoby wartość dla każdej z epok. Dlatego też to, co traktowane jest jako normalne i moralne przez grupę, lub nawet konkretnego człowieka, wywołuje zdziwienie bądź zdaniem innego, zasługuje wręcz na potępienie. Nie rozumiemy dobra, gdyż dobro w ten sposób traktowane staje

się prawdą, czyli dobro konstytuujące człowieka grupy zyskuje w świadomości człowieka konkretnego status prawdy człowieka w ogóle. W konsekwencji — prawda podlega definiowaniu, gdyż stanowi kategorię z zakresu władzy poznawczej, jaką jest rozum. Dobro natomiast jest bardziej odczuwane emocjonalnie, stanowiąc treść irracjonalnych wyborów. Dobro zatem jest przedmiotem woli, a w szczególności chcenia, które wyraża pragnienie tego, czego nie ma, a być powinno. Tym samym wykracza poza sposób bycia utożsamiany z samym bytem, mimo że byt dopuszcza inne możliwe sposoby bycia. Koncepcje dobra albo są rezultatem teoretycznego namysłu filozoficznego, albo też stanowią składową praktycznego ich stosowania w ramach określonej doktryny religijnej. Historia odnotowuje też swoiste pojmowanie dobra, ujmowane w tak zwanych kodeksach cywilnych i prawnych, zawierających konstytuowane normy relacji międzyludzkich. Ich podobieństwo do norm moralnych — zwanych prawem naturalnym — polega na tym, że ich celem jest zachowanie grupy, do której są adresowane. Złem jest więc to, co może doprowadzić do unicestwienia grupy. Dlatego też potępiane są wszelkie „inne” sposoby zachowania, jak i zachowanie „innego”. „Inny” — nawet wtedy, kiedy głosi się hasła tolerancji — pozostaje dla grupy obcym, czy wręcz wrogiem.

Paradoksem rozważań etycznych jest to, że zakładają one ontologiczną koncepcję niebytu pojmowanego nie tyle jako nicość, ile jako możliwość „inno-bycia”. Utożsamianie zachowań moralnych z zachowaniami naturalnymi dopuszcza tylko takie sposoby życia, które gwarantują przeżycie. Sąd etyczny mówi wtedy nie tyle o powinnościach, ile o zakazach ograniczających wolność człowieka konkretnego. Z perspektywy prawdy pojmowanej jako *aletheia*, objawiającej się w aktualnej jedności myśli i bytu, czyn jest moralny, jeśli zachowanie człowieka nie prowadzi do jego samounicestwienia. W przypadku ontologii dopuszczającej możliwość „inno-bycia” prawdziwość sądu orzekana jest na podstawie potencjalnej zgodności myśli z rzeczywistością. Etyka, jako teoria moralności odnoszącej się do praktycznej realizacji wartości w ludzkich zachowaniach i postawach, opiera się na prawdzie pojmowanej jako *veritas*, która z kolei domaga się weryfikacji lub falsyfikacji. Tak więc prawda jako *aletheia* stanowi podstawę ety-

ki zakazów, natomiast w przypadku prawdy jako *veritas* sądy etyczne mówią o powinnościach. Różne pojmowanie prawdy przeciwstawia również etykę intencji — chcenia oraz woli — etyce skutków, w której czyny podlegają sankcjom prawnym. Intencje domagają się możliwości i opierają się na możliwościach, których warunkiem jest wolność. Wolność podmiotu, który dokonuje wyboru możliwości ocenionej jako to, co dobre, realizuje się jako konieczność. Konieczne warunki bycia w świecie nie podlegają wartościowaniu, gdyż jako konieczne, stanowią granice wolności człowieka w ogóle. Tak więc nie ma dobra bez wolności, a tej — bez możliwości, wyrażającej się w możności bycia innym. Z kolei wolność stanowi warunek mówienia o odpowiedzialności, bez której nie byłoby koncepcji sądu i sędziego. Konsekwencją odrzucenia wolności bycia jest brak możliwości oceniania, czyli wartościowania, związanego z kategoriami dobra i zła. Wybór sposobu bycia oparty na emocjonalnej identyfikacji z jednym z możliwych sposobów bycia konstytuujących grupę zobowiązuje człowieka konkretnego do wierności, lojalności wobec autorytetu. Autorytet, podobnie jak tworzone przez niego wartości, traktowany jest emocjonalnie — „z miłością”. To właśnie emocjonalny stosunek do wartości każe innym traktować jako obcych i nie pozwala rozmawiać z obcym o akceptowanych i konstytuujących grupę wartościach.

Emocjonalne i racjonalne traktowanie wartości odróżnia normy moralne od norm prawnych. Kulturowym fenomenem racjonalnie akceptowanych wartości jest system prawny definiowany w postaci państwa, natomiast fenomenem wartości opartych na emocjach są kodeksy etyczne, często związane z kultem religijnym. Te dwa różne sposoby asercji wartości mają odpowiednie dla siebie instytucje organizujące życie społeczne człowieka konkretnego. O ile jednak instytucje związane ze stanowionym prawem wydają się naturalną ich konsekwencją, o tyle w przypadku norm moralnych wszelkie instytucje niszczą to, co najistotniejsze dla oceniania zachowań ludzkich, a mianowicie sumienie. Zdaniem Nietzschego, znosi się wtedy sumienie pojmowane jako instynkt moralny, wyróżniający człowieka spośród innych istot, a jego miejsce zajmuje poczucie winy oparte na zinterioryzowanych, w rezultacie tresury, normach życia społecznego. Instytucjonalni-

zacja sposobów życia opartych na kodeksach prawnych, a także moralnych podlega relatywizacji, gdyż zależy od zmiennych warunków życia oraz od woli prawodawcy.

Przykładem relatywizmu aksjologicznego jest odróżnianie religii od mitologii. Mitologia, czyli „martwa religia”, jak określa się grecką koncepcję „wyznawania wiary w bogów”, utożsamiała moralność z naturalnością, określając w ten sposób granicę uznawanych za normalne zachowań ludzkich. Dobro bowiem odnosiło się do bytu, a więc do tego, co jest, zło zaś do niebytu, czyli do tego, czego nie ma. W konsekwencji nie ma zła, a dobro pozostaje absolutne. Dobro zatem jest przedmiotem nie tyle woli wyboru, ile rozumienia, czyli odkrycia granic, które dla tego, co jest, ustala *logos* tożsamy z bytem. Z tej perspektywy nie ma mowy o odpowiedzialności, a tym samym o sądzeniu, gdyż wszystkim rządzi bezwzględne przeznaczenie (*heimarmene*). Literacką ilustracją tego typu pojmowania dobra może być grecka tragedia, której kwintesencją jest *Król Edyp* Sofoklesa. Edyp, dopóki „realizował” swój los, był szczęśliwym władcą Teb. Odkąd jednak zaczął pytać, „skąd i dokąd”, czyniąc tym samym z konieczności możliwość, i kiedy dowiedział się o drodze, jaką przebył, oślepił się, a Teby upadły. Pytanie bowiem pozwala traktować konieczną odpowiedź jako jedną z możliwych. A więc nie musi być tak, jak jest, ale może być inaczej — kwestią domagającą się rozstrzygnięcia jest pytanie o to, „jak?”, którą z dróg kroczyć przez życie? Ferdinand Ganning Scott Schiller skomentował tragedię Sofoklesa słowami: „(...) nieszczęśliwa ciekawość Edypa”, na cóż bowiem komu wiedza o możliwościach, która przekształca „szczęśliwego głupca” w „nieszczęśliwego Sokratesa”. Możliwość innego losu zatem nie odnosi się ani do dobrego, ani tym bardziej do lepszego, gdyż dobro, a tym samym to, co najlepsze, wyraża byt, czyli to, co jest. Lepsze jako możliwe jest, zgodnie z potocznym powiedzeniem, wrogiem tego, co dobre. Z tego punktu widzenia złem jest nie być, czyli nie żyć, a dobrem — jako jedynym sposobem życia — jest: przeżyć. Przeżywa zaś ten, kto umie o to walczyć, czyli bohater lub heros, obdarzony umiejętnością niszczenia słabszych. Sprawiedliwość zatem opiera się na zasadzie „oko za oko, ząb za ząb”, niedopuszczającej uległości wobec innego, który traktowany jest jako barbarzyńca (*barbaros*), czyli „bełkocący” i „niosący

śmierć”. Wybór więc dotyczył tego, czy ja, czy też inny przeżyje. Nawet inność anatomiczną karano, jak w kulturze Spartan, śmiercią. Dlatego też życie nie było wartością samą w sobie; było nią tylko takie, którego potrafił bronić nim obdarzony — heros. Heros zaś różnił się od człowieka pospolitego tym, że ten ostatni w rezultacie niewiedzy lub braku umiejętności tracił życie, natomiast heros umierał z woli bogów — silniejszych od niego. Bogowie bowiem obdarzeni byli wolą absolutną, która ograniczała wolę człowieka, a w efekcie jego moc. Dlatego bogowie, wieczni, wolni, a tym samym nieokreśleni, ustanawiali to, czym jest dobro i zło dla człowieka, który albo je odkrywa i przeżywa, albo przekracza granice losu, przechodząc w niebyt. Z tej koncepcji wynika wniosek, że wszelkie zachowania ludzkie są usprawiedliwione moralnie, jeśli pozwalają przetrwać grupie, a w mniejszym stopniu — konkretnemu człowiekowi. Sposób życia został ściśle związany ze sposobem przeżycia, a jedną z istotniejszych cnót pozostało męstwo, pojmowane głównie jako siła fizyczna. Nawet stanowione prawo cywilne nie przewidywało drastycznych kar dla zwycięzcy, który kradł, gwałcił i zabijał innych — obcych.

Teoretycznym uzasadnieniem wynikających z takiego utożsamiania moralności z naturalnością — wręcz ze zwierzęcością — ludzkich zachowań była filozofia sofistyczna. Kalikles, wsparty tezami Gorgiasza, a także wynikającą z nich tezą Protagorasa, opracował koncepcję „nadczołowieka” (*hyperanthropos*)¹. Nadczołowiek swoim zachowaniem torował drogę tym, którzy kroczą za nim. Poglądowi Kaliklesa, że lepiej wyrządzać krzywdy, przeciwstawił się Sokrates, który głosił, iż lepiej jest, mając taki wybór, ich doznawać. Sokrates, pozostając pod dużym wpływem sofistów, krytykował relatywizm aksjologiczny, za co nieprzypadkowo uznany został za „ojca etyki”. Zgadzał się on z sofistami, którzy krytykowali tak zwanych filozofów przyrody (hylozoistów) za to, że ich zdaniem, nie istnieje dla człowieka i pozostałych elementów świata wspólna *arche*, która reguluje sposób ich zachowania. Wbrew sofistom dowodził jednak, iż nie oznacza to, że człowiek obdarzony jest absolutną wolnością, czyli dowolnością postępowania. Różnica między człowiekiem a innymi elementami polega na tym, że

¹ Platon: *Gorgias*. Przekł. W. Witwicki. Warszawa 1958.

dwie „rzeczy” w tej samej sytuacji muszą się zachować tak samo, a dwoje ludzi może się zachować różnie. Wynika to zaś z tego, że „rzeczy” są determinowane z zewnątrz, natomiast człowiek głównie z wewnątrz — przez daimonion, który jest właściwym dla niego *arche* (władzą). „Dobro własnej duszy jest dla każdego rzeczą najważniejszą, ważniejszą niż zdrowie i powodzenie, ważniejszą nawet niż życie, ważniejszą niż sprawy publiczne”². Dlatego też zachowanie moralne zasadza się na tym, że mimo iż w naturze pewne postępowania są możliwe, to jednak nie wszystkie są moralnie dopuszczalne.

Ograniczenia wolności człowieka zatem nie znajdują się poza nim, ale właśnie i tylko w nim. Sokrates mówi w *Obronie...*: „(...) to pochodzi stąd, że jakieś to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha (*hoti moi theion ti kai daimonion gignetai*), o czym i Meletos na żarty w swym oskarżeniu pisze. To u mnie już tak od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy”³. Moralność nie dotyczy już sposobu życia zapewniającego zachowanie gatunku, czyli człowieka pojmowanego biologicznie, ale człowieka jako istoty szczególnej, którą wyróżnia moralny sposób życia, ponieważ „*daimonion* jest wyrocznią wyłącznie w sprawach etycznych”⁴, pozostając niemym w kwestiach przeżycia biologicznego. Moralność nie służy już biologicznemu — naturalnemu — zachowaniu życia grupy lub jednostki, ale grupy, którą konsolidują cnoty dumy, godności i dostojności, czyli męstwa moralnego, zwyciężającego nawet z męstwem fizycznym. Sokratejska zasada *gnoti seauthon* („poznaj samego siebie”) nakazuje bardziej walkę z samym sobą niż walkę z innymi, gdyż panować nad sobą to jest właściwa mądrość (*sophia*)⁵. Można by wręcz powiedzieć, że intelektualizm etyczny Sokratesa zakazuje podnoszenia ręki na ograniczenia zewnętrzne, a nakazuje odnajdywanie w sobie człowieka lepszego, który — po-

² I. Krońska. *Sokrates*. Warszawa 1968, s. 89.

³ Platon. *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*. Przekł. W. Witwicki. Warszawa 1958, 31 C–E.

⁴ I. Krońska: *Sokrates...*, s. 104.

⁵ Platon. *Protagoras*. Przekł. W. Witwicki. Warszawa 1958, 538 B–C.

znając prawdę konieczną — realizuje możliwe dobro. *Arete* bowiem jest tym samym, co *episteme*⁶, a wola (*akon*) jest tożsama ze świadomością. Taki człowiek jest kodyfikatorem, który w sobie nosi kodeks, a nagrodą za nieprzekraczanie zasad jest ich obowiązywanie. Mówiąc krótko, nagrodą za postępowanie cnotliwe jest bycie człowiekiem cnotliwym. Dla moralnego człowieka bowiem, czy wręcz dla człowieka w ogóle nagrodą za cnotę jest sama cnota — poczucie, że jest się porządnym człowiekiem.

Realizacja eudajmonii, czyli teorii szczęścia, polega — w ujęciu Sokratesa — w praktyce na tym, że nie czynię zła; jestem szczęśliwy, kiedy nie kradnę, nie zabijam i nie gwałcę, nie tylko swoich, ale i innych. Męstwo moralne przeciwstawia się męstwu fizycznemu, które objawia się i jest usprawiedliwione w zabijaniu innych. Męstwo moralne polega raczej na zabijaniu swoich skłonności fizycznych, czyli zwierzęcych skłonności drzemiących w człowieku, czy też prospołecznych, pospolitych zachowań. Poznanie prawdy jako opisującej konieczne granice wolnego postępowania człowieka warunkuje jego sposób „dobro-bycia”. W rezultacie to, co dobre dla ciała, jest jedynie jedną z możliwości bycia, natomiast dla ducha ów sposób jawi się jako konieczny. Duch bowiem nie wyobraża sobie innej możliwości bycia, które określa mianem bytu tożsamego, z logosem jako granicą między bytem a nicością. Mówiąc inaczej, aktualizowany w praktycznym doświadczeniu sposób bycia wydaje się dla człowieka konkretnego jedynym z możliwych. W takiej sytuacji człowiek — niezależnie od innych ludzi lub wbrew nim — nie wyobraża sobie, że mógłby postąpić inaczej, niż postąpił. Taka świadomość może być usprawiedliwiona identyfikacją z grupą, która dając bezpieczeństwo, pozbawia człowieka wolności, ale zarazem „ryzyka” lub „wstydu” indywidualnej odpowiedzialności. Granice wolności ludzkich zachowań moralnych, a tym samym normalnych zawarte są zatem w samym człowieku, a nie w zachowaniach możliwych, które dopuszczone są w kodeksach prawnych. Przekonanie Sokratesa o odmienności norm moralnych od norm prawnych doprowadziło go do oskarżenia i poniesienia kary za to, że nie zaakceptował obowiązujących norm politycznych, prawa karnego, a odwołał się

⁶ I. Krońska: *Sokrates...*, s. 95.

do instynktu moralnego. W tej kwestii łączą się poglądy Sokratesa i Nietzschego. *Daimonion* jako sankcja wewnętrzna, w ujęciu Nietzschego „instynkt moralny”, został przeciwstawiony stanowionemu prawu i „instynktowi stadnemu”, czyli obowiązującym w danej epoce normom moralnym.

Wbrew opinii Arystotelesa Sokrates może być traktowany nie tylko jako ojciec etyki, ale jako ojciec nowego pojmowania moralności. Uznanie Sokratesa za twórcę etyki nie wydaje się przesadzane, gdyż nie tylko był on teoretykiem, który zaleca określony sposób zachowania i sam postępuje zgodnie z głoszonymi poglądami, o czym świadczy jego zachowanie w momencie dobrowolnej śmierci. Akceptując koncepcję daimoniona, Nietzsche krytykował intelektualizm etyczny, który zakładał możliwość odkrywania absolutnej prawdy, wyrażającej konieczne granice wolności człowieka. Intelektualizm Sokratesa głosił, że poznanie prawdy zapewnia moralne, a tym samym bezbłędne postępowanie człowieka. Jednak już Owidiusz krytykował Sokratesa, mówiąc: „Widzę i pochwalam to, co lepsze, lecz wybieram gorsze” (*Video meliora proboque, deteriora sequo*)⁷. Nietzsche sądził, iż krytyka ta dotyczy wolności wyboru w ramach logosu bytu, czyli wyboru między dobrem a złem. Dlatego w jej miejsce wprowadził kategorię woli mocy tworzenia logosu, jako granic wolności, czyli skończonej możliwości kreacji wartości, będących podstawą określonych sposobów bycia. Wola mocy przejawia się w aktach tworzenia nowych wartości. Nietzsche podziela jednocześnie przekonanie Sokratesa, że człowiek jest z natury dobry, gdyż przez niego wyraża się moc życia, które jest wartością absolutną. Tak więc kreowane sposoby bycia pomnażają moc samego życia. Nie pojawiają się one w sposób świadomy, intelektualnie przemyślany, ponieważ wynikają z instynktu moralnego, który działa analogicznie do instynktu samozachowawczego.

„Absolutnego racjonalistę, racjonalistę »monstrualnego« widział w Sokratesie Nietzsche i za to właśnie nienawidził go. Zarzucał mu, że za pomocą racjonalizmu chciał zniwelować przyrodzone różnice między ludźmi; że reprezentował ideologię plebejską

⁷ Owidiusz: *Metamorfozy*. Przekł. A. Kamińska, S. Stabryła. Wrocław—Warszawa—Kraków 1995, VII, 20—21.

przeciw ideologii arystokratycznej. Cnota, do której wzywał jako do jedyne go celu człowieka, była — zdaniem Nietzschego — pierwowzorem ascetycznej cnoty chrześcijańskiej. Patetycznemu duchowi greckiej tragedii, w której konflikt człowieka z losem był nieuchronny, ale też wielki, głębokiemu pesymizmowi »dionizyjskiemu« Sokrates przeciwstawił ideę harmonii i »teoretycznego optymizmu« zgubną dla geniuszu helleńskiego. Dlatego był »nieszczęściem Grecji«⁸. Postępowanie Sokratesa, potępiane przez Nietzschego, będzie oceniane ambiwalentnie, żeby nie powiedzieć: paradoksalnie. Z jednej bowiem strony Sokrates walczył o sposób życia, który zapewnia autentyczny sposób bycia w świecie, z drugiej zaś poświęcił swe życie w obronie sposobu bycia kontrastującego z obowiązującym w państwie prawem. Nietzsche uważa, że do śmierci doprowadziło Sokratesa swoiste rozumienie daimoniona — jako „głosu”, który nakazuje poświęcenie życia w obronie sposobu życia. Raz odnaleziony sposób bycia obowiązuje wszystkich ludzi we wszystkich czasach, jeśli znajdują się w podobnej sytuacji. „Głos” ten nie tylko nakazuje łamanie norm prawnych i politycznych, ale również skłania człowieka do samoo graniczania. Tak więc, mimo że samo życie dopuszcza inne sposoby bycia w świecie, *daimonion* ogranicza wolność człowieka w imię raz na zawsze odkrytych wartości. Sokratejski *daimonion*, wewnętrzny głos, wskazujący drogę w chwilach niepewności, „zawsze o d r a d z a”⁹. *Daimonion* nie pozwala człowiekowi na kreację nowych sposobów życia, dla których wartością jest samo życie. Zdaniem Nietzschego, Sokrates zagubił wartość najważniejszą, a mianowicie samo życie, szukając sposobu życia, dlatego poniósł zasłużoną karę. W podobnej sytuacji, w opinii autora *Wiedzy radosnej...*, znalazł się Chrystus jako postać historyczna¹⁰. Nietzsche doceniał Sokratesa i Chrystusa jako osobowości kreujące nowy sposób bycia, który wymagał od nich odwagi utraty bycia, przeciwstawiał się jednak temu, że osią gali to w imię utraty życia. Nietzsche uważał Sokratesa za „nieszczęście Grecji”,

⁸ I. Krońska: *Sokrates...*, s. 118.

⁹ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 104.

¹⁰ K. Wiczorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998, s. 91.

a mimo to wyznawał: „Sokrates jest mi tak bliski, że walczę z nim niemal zawsze”¹¹. Przede wszystkim Nietzsche walczył z pojmowaniem daimoniona jako ponadindywidualnego, czy wręcz z nadawaniem mu egalitarnego charakteru. Jednocześnie uważał, że odwoływanie się do poglądów Sokratesa w rozważaniach etycznych jest niemal konieczne do właściwego ich prowadzenia. „Jest rzeczą zupełnie niemożliwą nie stworzyć sobie jakiegoś obrazu Sokratesa historycznego. Co więcej: mieć Sokratesa przed oczyma — jest jedną z niezbędnych przesłanek naszego filozofowania”¹². Jego krytyka zarówno koncepcji Sokratesa, jak i moralności chrześcijańskiej wynikała z „czci życia”. Dlatego właśnie potępiał świadomą zgodę na jego utratę, zarówno w przypadku Sokratesa, jak i w przypadku Chrystusa. Głównie z tego powodu mianował siebie Antychrystem, postacią zaczerpniętą z *Listu św. Jana Apostoła* (J 2, 18 i 22) oraz z *Apokalipsy* (Ap 13, 1–3, 6). Źródła takiej decyzji doszukiwał się w „chorobie życia”. Broniąc wartości życia, akcentował jego trwanie, w przeciwieństwie do koncepcji Sørensa Kierkegaarda, który skoncentrował się na jego nietrwałości i przemijaniu. Z tego powodu „chorobę na śmierć”, w obronie religii chrześcijańskiej, potraktował jako podstawową kategorię filozofii egzystencji.

Nietzsche, utożsamiając egzystencję człowieka z wolnością, odrzuca jej pojmowanie jako wolności wyboru. W miejsce takiego pojęcia wolności, które dominuje w doktrynie chrześcijańskiej, wprowadza kategorię **woli mocy**, wyrażającej się w wolności twórczości. Konsekwencją odmiennego rozumienia wolności stało się nadanie nowego charakteru i statusu wartości. Nie są one danym w wyniku kreacji boskiej przedmiotem woli, ale produktem aktów twórczych człowieka. Dlatego nie tyle obrona starego porządku i określonego sposobu bycia w świecie, ile jego przełamywanie w imię nowych wartości stanowi o autentyczności bytu ludzkiego. Mimo że tworzenie polega na niszczeniu, to jednak wartością, która stanowi przyczynę i cel aktywności człowieka, pozostaje życie. Dlatego znoszenie starych, często zinstytucjonalizowanych,

¹¹ I. Krońska: *Sokrates...*, s. 15. Patrz także: K. Jaspers: *Die grossen Philosophen*. Bd. 1. München 1957, s. 122.

¹² K. Jaspers: *Die grossen Philosophen...*, Bd. 1, s. 122.

sposobów życia następuje w rezultacie poszukiwania takiego sposobu, który ujawnia jego pełnię. Życie, twórczość i nowe systemy wartości cechują człowieka obdarzonego wolą mocy, czyli nadczłowieka ogłaszającego „śmierć Boga”.

R o z d z i a ł III

Krytyka moralności chrześcijańskiej

Filozoficzna propozycja Nietzschego zasadza się na swoistym odwróceniu zależności — obowiązującej chociażby w koncepcji Arystotelesa — między filozofią teoretyczną i filozofią praktyczną. Jeszcze dla Kanta niemal oczywiste było opracowanie „krytyki czystego rozumu”, aby na tej podstawie przejść do „krytyki rozumu praktycznego”. Nietzsche, krytykując system i systematyczność refleksji filozoficznej, uznaje priorytet aksjologii, a tym samym także praktyki wobec teorii. Jak twierdzi Gilles Deleuze, „najbardziej ogólny projekt Nietzschego polega na wprowadzeniu do filozofii pojęć sensu i wartości”¹. Odrzuca on tradycyjną problematykę filozoficzną, a przede wszystkim rozważania z zakresu ontologii i epistemologii. Nie znaczy to, że w jego doktrynie kwestie te są nieobecne. Sam wielokrotnie odwołuje się do wariabilizmu w ontologii, krytykując ontologię substancjalną i związaną z nią tak zwaną klasyczną koncepcję prawdy. Konsekwencją krytyki tych koncepcji w dziedzinie aksjologii był absolutyzm i obiektywizm. Na takiej podstawie zbudowana, prowadzi etyka dyskurs nie tyle o wolności kreowania wartości, ile o wolności wyboru między ustalonym z góry dobrem a złem. Wartości moralne, tak jak w Sokratesa intelektualizmie etycznym, ujawniały się w rezultacie poznania danego lub zadanego porządku

¹ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Przekł. B. Banasiak. Warszawa 1993, s. 5.

kosmicznego. Wolność przypisana człowiekowi obejmuje możliwości sposobów bycia w ramach wiecznego lub wiekuistego porządku możności bytu. Wolny wybór jest w istocie niemoralny, gdyż polega na wyborze zła, czyli przekroczeniu ram porządku. Różnica między teorią porządku wiecznego a teorią porządku wiekuistego sprowadza się do przekonania, że poza ramami porządku wiecznego pozostaje absolutny niebyt, natomiast w przypadku porządku wiekuistego niebyt wyraża się w ekskomunice. Można więc mówić albo o śmierci naturalnej, albo o śmierci kulturowej, a w konsekwencji o błędzie ludzkiego postępowania, bądź też o grzechu, który jest wynikiem świadomego łamania norm obowiązujących w danej grupie. O ile błąd jest nienaprawialny, o tyle w moralności chrześcijańskiej mamy do czynienia z koncepcją przebaczenia i poczucia winy. Grzech wyboru zła jest naprawialny w rezultacie aktu pokory, w którym człowiek uzna swą winę.

Krytyka moralności chrześcijańskiej opiera się w „projekcie” Nietzschego zarówno na odmiennej koncepcji antropologicznej, jak i genezie wartości moralnych. Doktryna chrześcijańska związana jest ściśle z teorią upadku, w której ramach człowiek nie tylko indywidualny, ale w równym stopniu jako gatunek jest z natury zły i obarczony winą. Dlatego też jego postępowanie polega głównie na przekraczaniu granic wyznaczanych przez objawione zakazy prawa moralnego. Człowiek jest zatem, w przeciwieństwie do innych żywych istot, istotą grzeszną, za co musi spotkać go sąd Boży, czyli kara. Związek winy i kary w moralności chrześcijańskiej podkreśla bardzo mocno jeden ze współczesnych filozofów katolickich Mieczysław Albert Krąpiec. „Zło, które Adama było winą — pisze on — rozszerza się aż na nas, zmieniając się w zło natury ludzkiej. Dlatego też wszelkie zło, które spotykamy, jest albo złem winy, albo też kary”². Moralność chrześcijańska oparta na przebaczeniu, związanym z uznaniem poczucia winy, odcina się od moralności, której istotą jest zasada sprawiedliwości. Sprawiedliwość dotyczy równoprawnych podmiotów wyborów moralnych, dlatego opiera się na wzajemności. Jeśli z kolei sprawiedliwość odnoszona jest do naturalnego po-

² M.A. Krąpiec: *Dlaczego zło*. Lublin 1995, s. 104.

rządu, w którego ramach chodzi o przetrwanie jednostki i grupy, za moralne uznaje się postępowanie prowadzące do pokonania, a nawet zniszczenia tego, kto preferuje inny sposób bycia. Tak pojmowana zasada sprawiedliwości usprawiedliwia przekonanie o moralnym zachowaniu się silniejszego, który doprowadza do zagłady słabszego. W przypadku moralności chrześcijańskiej nie ma mowy o równouprawnieniu podmiotów, gdyż Bóg prawodawca, będąc silniejszym, zawsze wygrywa. Człowiek zaś, jako adresat Boskiego prawa, znajduje się w sytuacji, w której albo wygrywa wszystko, w tym wieczne życie, albo je przegrywa. Dlatego Prawodawca chrześcijański, kierując się „wołą przebaczenia”, pozostawia słabszemu szansę naprawy „błędów moralnych” przez uznanie swej słabości i winy. Pokora bowiem wobec woli autora norm i zasad moralnych stanowi podstawowy warunek moralnych postępów człowieka.

Istotną cechą moralności chrześcijańskiej, wiążącej winę z karą, jest charakterystyczna dla niej koncepcja odpowiedzialności. Nie ma już w niej odpowiedzialności gatunkowej, w której wina nie zależy od indywidualnego wyboru. Wina nie jest dziedziczona i może być tylko pomnażana na zasadzie, że zło rodzi tylko zło, ale dzięki „zmasaniu” (resp. przebaczeniu) grzechu pierwotnego każdy człowiek, podejmując decyzje, ponosi odpowiedzialność za swe uczynki. Podkreślanie roli przebaczenia ze strony „silniejszego” zachowuje nie tyle już aktualną, ile potencjalną skłonność konkretnego człowieka do czynienia zła. Z założenia, że człowiek jest z natury zły, wypływa z kolei teza, że czyni on dobro wyłącznie dzięki pomocy — łasce — absolutnego Dobra. Człowiek, jako medium, dzięki któremu dobro przejawia się w świecie, pozbawiony jest odpowiedzialności za moralne postępowanie. Jego odpowiedzialność ogranicza się do czynienia zła, czyli przekraczania ukonstytuowanych zasad, określających obowiązujący sposób bycia w świecie. W rezultacie człowiek zostaje pozbawiony wolności kreacji wartości na użytek innych sposobów bycia, gdyż jako obce, sankcjonują niemoralne zachowania. Potraktowane jako obce wobec uznanego etosu, podlegają potępieniu i karze.

Ścisły związek winy i kary podkreślał Fiodor Dostojewski, którego literackie konstrukcje są — zdaniem Lwa Szestowa — niemal

bliźniacze z aforystyką Nietzschego³. I Iwan Karamazow, i Nietzscheński nadczłowiek ogłaszają śmierć Boga, ale o ile pierwszy ma poczucie winy, które doprowadza go do szaleństwa, o tyle drugi odkrywa swe dostojeństwo. Ogłoszenie śmierci Boga w ujęciu Dostojewskiego odgrywa rolę ostrzeżenia przed tego typu przekonaniami. Natomiast w doktrynie Nietzschego jest potrzebne do wyzwolenia człowieka z okowów poczucia winy. Pojęcie winy służy autorowi *Narodzin tragedii...* do odróżnienia greckiego pojęcia błędu od chrześcijańskiej kategorii grzechu. Błąd jest rezultatem nieświadomego przekroczenia granic wolności zachowania się, natomiast grzech wymaga ich znajomości, czyli wynika ze świadomego ich przekraczania. Dlatego, zdaniem Nietzschego, człowiek skazany jest na ciągłe ryzyko popełniania błędów — szczególnie wtedy, kiedy podejmuje się kreacji nowych sposobów bycia. Odwaga tego typu kreacji wymaga świadomości, która związana jest z odkryciem wolności przekraczania przedustanowionych zasad życia. Nietzsche dopuszcza wyłącznie ograniczenia wolności człowieka wynikające z mocy jego indywidualnej woli kreacji. Nie uznaje bowiem żadnych ograniczeń zewnętrznych, zwłaszcza zaś tych, które oparte są na uznanym autorytecie, ale w rezultacie „hodowli” zostały przez konkretnego człowieka zinterioryzowane.

Krytyka autorytatywnych wartości i norm dotyczy w równym stopniu moralności, jak i prawa. Związek stanowionego prawa politycznego z chrześcijańską moralnością wydaje się główną racją owej krytyki. Na chrześcijańską moralność, podobnie jak na stanowione prawo rzymskie, składają się trzy istotne elementy, a mianowicie: ustawodawca, kodeks oraz konsekwencje w postaci kary i nagrody. Różnica między tak pojmowaną moralnością a prawem polega na tym, że postulaty w istocie prawne powinny być interioryzowane przez człowieka, aby w ten sposób stać się normami moralnymi. Gdyby tak się stało, nie byłoby prawa, gdyż ludzie byłiby z istoty moralni. Jest to jednak niemożliwe z powodu zawartej zarówno w prawie, jak i w chrześcijańskiej koncepcji moralności złej natury człowieka i grzechu. Nieobecność koncep-

³ L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Przekł. G. Wodziński. Warszawa 1987, s. 49 i nast.

cji grzechu w etyce Sokratesa pozwala człowieka traktować jako niewinnego i z natury dobrego. Brak wiedzy jest w tej koncepcji przyczyną błędu i dlatego wiedzę utożsamia się z samą cnotą. Niemoralne jest więc zachowanie człowieka, który z własnej woli nie chce dążyć i nie dąży do wiedzy o granicach wolności bycia w świecie. Dlatego też ważnym składnikiem moralności jest zarówno teoria kształcenia, czyli poznania granic wolności, jak i teoria wychowania, która stawia sobie za cel interioryzację norm postępowania. Ale w przypadku moralności chrześcijańskiej chodzi nie tyle o zasady określające sposób bycia człowieka w ogóle, ile o interioryzację autorytatywnie konstytuowanego sposobu bycia człowieka grupy, pojmowanego jako „naród wybrany”. Tę ostatnią teorię Nietzsche określa mianem tresury, czyli wtłoczeniem jednostki w życie stadne. Tak pojmowana moralność nie tyle dotyczy realizacji wartości, ile za cel stawia sobie przetrwanie grupy — zwłaszcza w konfrontacji z systemem wartości konstytuujących inną (obcą) grupę. Nietzsche zaś mówi nie o moralności człowieka grupy, lecz o moralności człowieka konkretnego, wolnego, niewinnego i z natury dobrego. Człowiek tak pojmowany i pojmujący samego siebie wyzwala się spod władzy jakichkolwiek autorytetów. Obdarzony absolutną wolnością, kreuje sposoby życia, w których obrębie samo życie traktuje jako najwyższą wartość. W efekcie nie życie podlega relatywizacji z punktu widzenia faworyzowanego sposobu życia, lecz odwrotnie — względne są sposoby życia, zmieniające się wraz ze zmianą zadań, jakie stawia ono przed człowiekiem.

Nietzsche, krytykując moralność chrześcijańską, stwierdza, że „by jakąś świętość zbudować, niejedną świętość trzeba zniszczyć”⁴. W tym celu należy powrócić do genezy wartości, a przede wszystkim odkryć wartość najwyższą, na której oparty jest moralny sposób bycia. Nietzsche uważa, iż to właśnie Sokrates opracował koncepcję etyczną, w której sposób bycia uzależniony jest od samego bytu. Mimo ostrej krytyki życiowej postawy Sokratesa autor *Śmierci bożyszcz* zgadza się z nim, że źródła zachowań moralnych trzeba poszukiwać w samym człowieku. Podobnie jak w filo-

⁴ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Przekł. S. Wyrzykowski: Warszawa 1991, s. 49.

zofii Sokratesa *daimonion*, tak w przypadku teorii Nietzschego swoisty „instykt moralny” przeciwstawia się koncepcjom odnajdującym owo źródło we wstydzie lub w poczuciu winy. Człowieka ze zwierzęciem łączy to, że są istotami biologicznymi, którymi rządzi instykt samozachowawczy — różni zaś to, że tylko człowiek jest istotą kreującą sposoby bycia za pomocą wyłącznie jemu właściwego instyktu moralnego. Ztraca on ów instykt, kiedy podlega alienacji, która prowadzi do utrwalania określonego sposobu bycia, w czego rezultacie konstytuowane wartości ograniczają jego wolność kreacji. Alienacja nie byłaby deprecjonowana, gdyby sama rzeczywistość stanowiła zamknięty system, tak jak głosił Hegel, akceptujący Parmenidejską tezę o tożsamości bytu i myśli (logosu). Teza, że życie obejmuje stałe i wieczne granice, pozostaje w sprzeczności z istotą samego życia jako „stawania się”. Dlatego, jak twierdzi Deleuze, „między Heglem i Nietzschem nie może być kompromisu”⁵. Wolność byłaby wtedy zamknięta w granicach wyznaczanych przez *logos*, poza którymi jest tylko niebyt. Nietzsche ripostuje: „[...] świata prawdziwego wcale nie ma”⁶. Nie ma żadnych raz na zawsze ustalonych prawd o świecie, życiu czy człowieku, które obowiązywałyby wszystkich ludzi. Nie ma też żadnych granic ustalonych przedwiecznie dla wolności człowieka czy *logosu*, który objąłby proces stawania się życia. Zdaniem Nietzschego, jest odwrotnie: nie *logos*, lecz wola jest źródłem wszelkiego porządku, w tym też — powtarzalności ludzkich zachowań. „Świat, który nas jakoś obchodzi — pisze Nietzsche — jest fałszywy, to znaczy nie jest pewnym stanem rzeczy, lecz wymysłem i zaokrągleniem chudej sumy obserwacji; jest on »w biegu«, jak coś, co się staje, jako ciągle od nowa się przemieszczający fałsz, który nigdy nie zbliży się do prawdy, bo żadnej prawdy nie ma”⁷. Dodajmy — prawdy absolutnej, ostatecznej czy pozaczasowej, gdyż samo życie jest permanentnym „stawaniem się”. Życie przełamuje wszelkie ograniczenia, będące efektem prób jego zamknięcia w jednej formie sposobu życia.

⁵ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 205.

⁶ F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Przekł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1910–1911, s. 37.

⁷ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 201.

Zdaniem Nietzschego, pierwszą próbę takiego zamknięcia podjął Sokrates, zwany przezeń „demonem”⁸. „Wraz z Sokratesem — twierdzi on — oddzielają się dwa żywioły: apolliński i dionizyjski. Stają naprzeciw siebie i wyrodnieją”⁹. Żywioł apolliński dąży do zamknięcia stawania się życia w faworyzowanym sposobie bycia w świecie, czyli poświęcania życia w imię wartości i ideałów. Żywioł ten Nietzsche odnajduje nie tylko w intelektualizmie greckiej filozofii, ale także w moralności chrześcijańskiej. W przeciwieństwie do postulowanej w ramach tych koncepcji postawy niewolnika, człowieczeństwo człowieka ujawnia żywioł dionizyjski. Skutkiem jego działania jest wyzwolenie człowieka, który potrafi zrzucić na ziemię wszelkie ideały sposobów życia, by zyskać pełnię życia.

W interpretacji Ivona Frenzela spostrzegamy wyraźne dowartościowanie odróżnienia wspomnianych żywiołów: „[...] w pewnym sensie można określić je jako fundamentalne kategorie filozofii Nietzschego”¹⁰. Postawa apollińska polega na akceptacji zewnętrznych ram wolności oraz transcendentalnego statusu wartości moralnych. Zachowanie moralne zasadza się na realizacji i przestrzeganiu danych i zadanych norm, nawet kosztem wartości najwyższej, którą jest samo życie. Przekonanie o tym, że życie nie jest najwyższą wartością, wynika z tego, że za taką wartość uznaje się autorytet prawodawcy zasad moralnych. Nietzsche uważa, że przecieź właśnie życie jest nie tylko źródłem, ale warunkiem koniecznym wszelkich wartości, ponieważ bycie to podstawa określonych sposobów bycia, a nie odwrotnie. Bo czym i jak można by usprawiedliwić Dekalog lub inne kodeksy postępowania, gdyby nie było tego, do czego się odnoszą, jak i ograniczeń tego, co ograniczają, czyli wolności. Z tego powodu należy odrzucić tożsamość bytu i logosu, który określa granice między bytem a niebytem, na rzecz granic stanowionych przez kreatywną wolę między byciem a „inno-byciem”. To ostatnie traktowanie życia wyraża postawa dionizyjska. „Fenomen dionizyjski — pisze Nietzsche — który nam ciągle na nowo objawia igraszkę budowania

⁸ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 86.

⁹ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889...*, s. 217.

¹⁰ I. Frenzel: *Nietzsche*. Przekł. J. Dziubiński. Wrocław 1994, s. 47.

i burzenia jednostkowego świata jako wylew prażądzy, podobnie jak gdy Heraklit Mroczny światotwórczą siłę porównuje do dziecka, które igrając ustawia kamienie, a potem je przewraca”¹¹.

Poszukując podstaw krytyki moralności chrześcijańskiej w założeniach etyki Sokratesa, w płaszczyźnie ontologicznej Nietzsche odwoływał się do wariabilizmu Heraklita. Zdaniem Karla Jaspersa, „filozofując, szukał on nie mitu zastępczego, lecz istoty. Poruszając go dziejową rzeczywistością nie był zatem dla niego mit i teologia, lecz przeciwnie, pierwsze źródło filozofii w dziejach: szukał własnej myśli, odnawiając zasadniczą formę interpretacji bytu u presokratyków, głównie u Heraklita”¹². Właśnie w przełamaniu granic wolności i wszelkich typów ostatecznego porządku przejawia się wola mocy obecna w postawie dionizyjskiej. Nietzsche wskazuje jednocześnie, że źródłem postawy apollinijskiej jest „fenomen dionizyjski”, gdyż wszelkie systemy wartości, w tym także oparte na nich normy moralne, są autorskie. Ubóstwianie autorytetu konstytuującego normy prowadzi do alienacji i idealizowania faworyzowanego sposobu bycia. Dlatego w opinii Nietzschego, „Apollo rozwija tragiczność (Dionizosa — S.L.) jako d r a m a t, wyraża tragiczność w dramacie”¹³. Wieczorek uważa Nietzschego za zapewne ostatniego europejskiego wyznawcę Dionizosa¹⁴.

W koncepcji alienacji woli mocy w postawie apollinijskiej chodzi o to, że kreator czy dyktator powołuje owe wartości z własnej woli, a dopiero w rezultacie identyfikacji z nimi jednostki tworzą grupę, w której wartości stają się anonimowe. Dla kolejnych pokoleń, akceptujących tak zwaną tradycję normy, nie tylko określają granice między obowiązującym a innym (obcym) sposobem bycia, ale wręcz są traktowane tak, jakby poza nimi była nicość (niebyt). W efekcie śmierć kulturowa, która dotyka jednostkę (a nawet grupę), traktowana jest jako śmierć naturalna. W swoistym poczu-

¹¹ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 172.

¹² K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Przekł. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 291.

¹³ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 16.

¹⁴ K. Wieczorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998, s. 139.

ciu odpowiedzialności za takie jednostki grupa podejmuje bezustanne próby wprowadzenia, lub też odkrycia w jednostce instynktu stadnego, opartego na resentymencie¹⁵. Hodowli opartej na resentymencie, charakterystycznym dla moralności chrześcijańskiej, Nietzsche przeciwstawia hodowlę, której produktem jest wyzwolony z ograniczeń **nadczołowiek**, kreator bezustannie nowych sposobów bycia w świecie. „Moja filozofia — głosi Nietzsche — przynosi zwycięską ideę, przy której ginie w końcu każdy inny sposób myślenia. Jest to wielka idea hodowli: rasy, które jej nie sprostają, są skazane (na upadek — S.L.), te, które uznają ją za największe dobrodziejstwo, są przeznaczone do władania”¹⁶.

Nietzsche krytykuje etykę powinności, u której podstaw leży Platoński idealizm i zawarta w nim koncepcja dwóch światów — idealnego i zmysłowego. W ujęciu Platona realnie istnieje świat idei, którego cieniem — lepszym lub gorszym — jest świat dostępny w poznaniu zmysłowym. Dlatego dusza uwięziona w ciele postrzega świat, w którym jego elementy można uporządkować hierarchicznie, jako bliższe lub dalsze, a więc na przykład piękniejsze lub brzydsze w odniesieniu do ideału. Dotyczy to również oceny ludzkiego postępowania, gdy chodzi o odróżnianie świętego od grzesznika. W obu przypadkach — zdaniem Nietzschego — sposób życia określa ideał, podporządkowujący sobie samo życie. Uznanie zaś życia za najwyższą wartość wymaga odrzucenia Platońskiego dualizmu światów. Zdaniem Nietzschego, już „Heraklit zanegował dwoistość światów, »zanegował sam byt«, co więcej, ze stawania się uczynił afirmację”¹⁷. Dlatego to właśnie monistyczna wizja świata potrzebuje śmierci Boga pojmowanego jako uosobienie wiecznych wartości moralnych. Wyzwolenie od metafizycznych mistyfikacji daje szansę człowiekowi na otwarcie „radosnych perspektyw tworzenia”¹⁸. Idea jako byt poza światem doświadczanym zmysłowo, jak i wszelkie ideały moralne, których gwarancją jest Bóg — ich ustawodawca — mają wyłącznie status fikcji, których źródłem są ludzkie marzenia i sny. Fikcje za-

¹⁵ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przekł. G. Sowiński. Kraków 1997, s. 31.

¹⁶ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889...*, s. 167.

¹⁷ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 28.

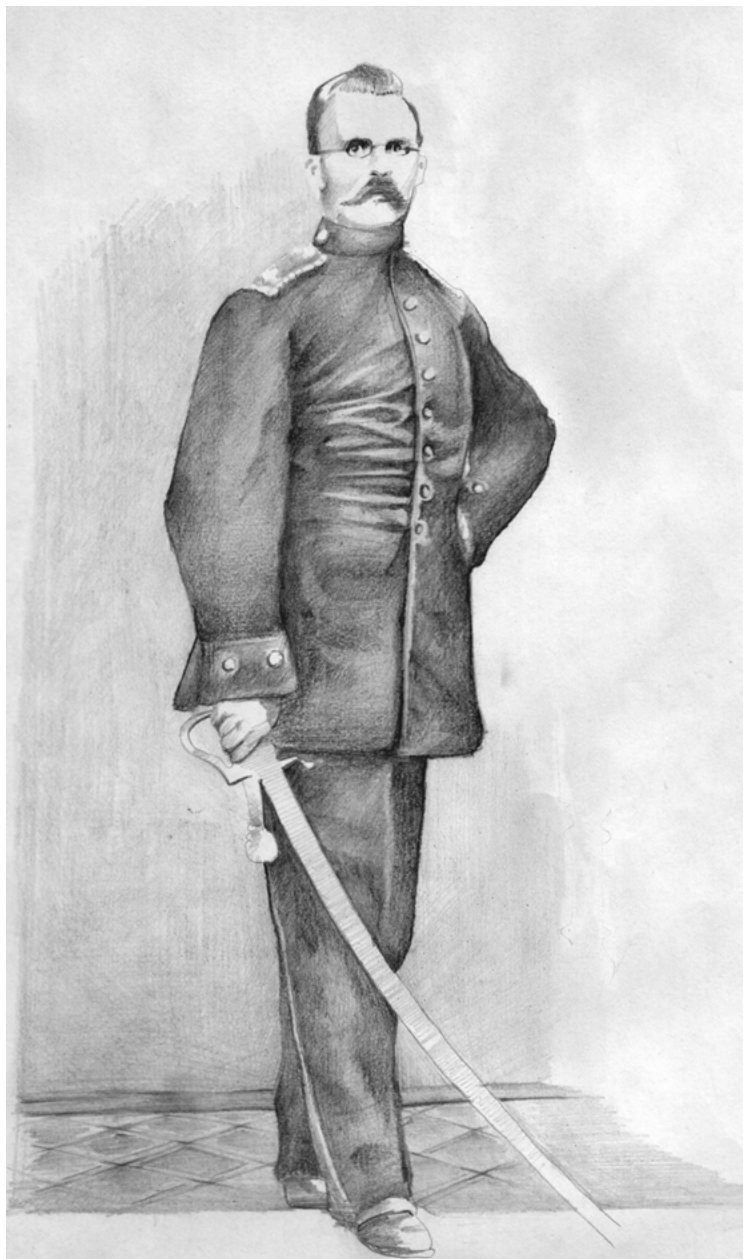
¹⁸ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 64.

mykające stawanie się w faworyzowanym sposobie bycia pozbawiają człowieka świadomości wolności lub też charakteryzują myślenie pozbawione świadomości wolności. „W epoce surowej cywilizacji pierwotnej człowiek wierzył, że we śnie poznaje inny świat rzeczywisty: w tym początek wszelkiej metafizyki”¹⁹. Na tej podstawie Nietzsche dochodzi do przekonania, że teorie utożsamiające normy religijne z normami moralnymi pozostają wyrazem myślenia prymitywnego.

Nietzsche traktuje metafizykę jako przeciwstawne realizmowi ujmowanie świata i człowieka. Metafizyka charakteryzuje metodologię, która powinna być odrzucona jako właściwa ludziom prymitywnym. Waloryzuje bowiem to, czego nie można doświadczyć w życiu codziennym, a mianowicie świat abstrakcji i konstrukcji intelektualnych. Metafizyk nie doświadcza życia takim, jakim ono jest — w codzienności — ale wierzy w życie lepsze. Analogicznie — nie zwraca uwagi na „człowieka z krwi i kości”, czyli na istotę biologiczną, lecz sprowadza jego życie do bytu wyższego, bo duchowego. „Kościół wierzy w rzeczy, których nie ma — pisze Nietzsche — w dusze, wierzy w skutki, których nie ma, w boskie działania; wierzy w stany, których nie ma, w grzech, odkupienie, zbawienie duszy; zatrzymuje się on wszędzie na powierzchni, przy znakach, minach, słowach, które tłumaczy arbitralnie. Posiada on do końca przemyślaną metodykę psychologicznego fałszerstwa”²⁰. Chrześcijańska moralność opiera się na przekonaniu o powinnościach ludzkiego życia, a nie na wiedzy, która pozwala „smakować” jego pełnię. Podobnie jak normy zachowania, tak i samo życie traktowane są w religii jako dar, który należy odwzajemnić odpowiednim zachowaniem. Podarowane życie wymaga zadanego i nakazanego sposobu bycia, które w istocie polegało na bierności, będącej istotą postawy niewolnika. Jak głosi Nietzsche, „człowiek nie śmiał przypisać sobie wszystkich silnych i zadziwiających momentów — wyobraził je sobie jako *bierno*, jako *doznane*, jako czyny przemocy (...), o ile wszystko wielkie i silne było wyobrażaniem przez człowieka jako nadludzkie, jako obce, pomniejszał się człowiek — dwie strony, jedną bardzo nędzną

¹⁹ Ibidem, s. 287.

²⁰ Ibidem, s. 108.



Fredrich Nietzsche — kanonier, 1867 rok

i słabą, a drugą bardzo silną i zadziwiającą, rozkładał on na dwie sfery i pierwszą zwał *człowiekiem*, drugą *Bogiem*"²¹. Na tej podstawie Nietzsche odrzuca odróżnienie dobra od zła oraz ich obiektywny status, którego uznanie wymaga postawy biernej – receptywnej.

W krytyce moralności chrześcijańskiej Nietzsche dostrzega zawartą w kosmologii teocentrycznej swoistą sprzeczność między prawem naturalnym a zasadami moralnymi. Chodzi mianowicie o to, że Bóg „dwa razy” stwarza świat – świat natury, w którym obdarza człowieka życiem, oraz świat kultury, czyli objawionych w postaci Dekalogu ograniczeń wolności. Może się więc wydawać, że Stwórca poprawia własne dzieło, nie do końca zdając sobie sprawę z tego, że na swoje podobieństwo obdarzył człowieka wolnością. Co przy tym znamienne, nie wprowadził on zakazu spożywania owoców z drzewa życia wiecznego, ale właśnie z drzewa wiedzy o tym, czym jest dobro, a czym zło. Tym samym człowiek nie jest karany za popełnienie błędu będącego efektem przekroczenia nieznanych granic, ale za grzech, czyli świadome wykroczenie poza ustanowione z woli Boga zakazy. W pierwszym wypadku winą – jeśli o takiej można mówić – jest ignorancja niezawiniona; w drugim człowiek pozostaje w pełni odpowiedzialny za decyzje praktyczne. Obdarzony „dziedzicznym poczuciem winy”, widzi on swą słabość. Bóg zatem jest wyidealizowanym człowiekiem, spełnieniem marzeń i dążeń istoty, która uprzednio uznała swą znikomość, a przejawy woli i mocy – za moralne zło. Tak więc człowiek uznał skończoność i określoność własnego bycia w świecie, naznaczając swą nieokreśloność piętnem winy. Tylko odrzucenie tego „gorsetu” pozwala człowiekowi odkryć swą niewinność i w sobie – podobnie jak Sokrates – szukać źródeł zachowań moralnych. Jak bowiem twierdzi Nietzsche, „i w poznawaniu czuję tylko swej woli pochopność do tworzenia i stawania się; a jeśli niewinność jest w poznaniu mem, dzieje się to dlatego, iż jest w niem wola twórcza. Precz od Boga i od bóstw, wabi mnie wola twórcza, cóż bowiem pozostałoby do tworzenia, gdyby bogowie istnieli!”²². Człowiek, w filozofii Nietzschego, nie tyle jest

²¹ Ibidem, s. 99.

²² F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1913, s. 77.

zwierzęciem odkrywającym instynktownie dany porządek naturalny, ile istotą kreującą porządek moralny, w którym sposób życia nastawiony jest na jak najpełniejsze jego przeżywanie. Chrześcijaństwo natomiast „jedną ręką” obdarza człowieka wolnością, która odróżnia go od zwierzęcia; „drugą ręką” ją odbiera, ustalając normy ograniczające tę wolność. W ten sposób „pan i posiadacz przyrody” jest jednocześnie niewolnikiem i służą Bogu. Chrześcijaństwo — w ujęciu Nietzschego — wchłonęło w siebie całego ducha niezliczonych „ochotników poddaństwa”, czyli „prostactkich entuzjastów adoracji”.

Nietzsche dostrzeża, uznając pierwotność pierwiastka dionizyj-skiego względem apollinijskiego, że moralność chrześcijańska nie do końca deprecjonuje życie, ponieważ prowadziłyby to do samounicestwienia jej zwolenników i wyznawców. Ogranicza ona raczej swobodę życia, w swoisty dla siebie sposób reglamentując nie tylko sposoby zachowania życia jednostki, ale także realizację gatunkowego instynktu samozachowawczego. Jest to więc sposób wyrachowany, pozbawiony wszelkiej emocjonalnej spontaniczności. „Atakować zaś namiętności u samych ich korzeni — twierdzi Nietzsche — to tyle, co atakować życie u samych jego korzeni: praktyka Kościoła jest wroga życiu...”²³. Wrogość wobec życia wyrasta ze spekulatywnego intelektualizmu, którego źródłem jest etyka Sokratesa. A przecież władzą ujmującą wieloaspektowość życia, czy też stawania się nie jest rozum, który dąży do jego zamknięcia, ale uczucia, uwrażliwiające człowieka na nowe doświadczenia.

Krytyka moralności chrześcijańskiej dotyczy — w koncepcji Nietzschego — jej „sztuczności”, czy wręcz obłudy, czyli różnicy między teorią a praktyką, deklaracjami a postępowaniem. Podobnie silną krytykę kieruje w stronę tradycji chrześcijańskiej, która ogranicza wolność tworzenia. Przykładowo: post, jako powstrzymanie się od spożywania potraw, jest dopuszczalny w dwóch przypadkach, a mianowicie kiedy nie ma nic do jedzenia albo w ramach określonej diety. Natomiast pozostaje sztuczny, kiedy ustanawiany jest w określonych okresach kalendarza. Nietzsche krytykuje chrześcijaństwo za „instytucjonalizację” religii i związa-

²³ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 45.

nej z nią moralności. Instytucjonalizacja moralności prowadzi do nadania jej statusu prawa. Dlatego występuje także przeciwko koncepcji Hegla, w której ramach w sposób logiczny moralność przekształca się w prawo, a ono odnajduje siebie w instytucji państwa. Zdaniem Nietzschego, wszelkie formy świadomości ponadindywidualnej gubią autentyczność i realność świadomości człowieka konkretnego na rzecz jej metafizycznego, czyli abstrakcyjnego, traktowania.

R o z d z i a ł I V

Przewartościowanie wartości

Nietzscheańska krytyka moralności chrześcijańskiej jeśli nie demonstracyjnie, to przynajmniej ukrycie odcina się od apollińskiego, w tym wypadku hellenistycznego sposobu uprawiania refleksji filozoficznej, określanej mianem intelektualizmu. Można wręcz w duchu Nietzschego powiedzieć, że najbardziej nierozumne jest staranie się być rozumnym. Rozum bowiem nie służy poznaniu czy samopoznaniu, lecz porządkowaniu¹. Efektem takiego porządkowania jest sztuczne i iluzoryczne przeciwstawienie sobie prawdy i fałszu oraz dobra i zła. Kategorie te są efektem spekulatywnych odróżnień, które zmierzają do zamknięcia wolności myślenia i działania człowieka konkretnego. Utożsamianie prawdy i dobra z bytem, a fałszu i zła z niebytem stawiają człowieka przed Hamletowym dramatem, zmuszając go do wyboru życia lub śmierci. Spekulacje filozoficzne, ustalające teoretyczne definicje absolutnych pojęć prawdy i dobra, stały się możliwe dzięki wprowadzeniu w filozofii greckiej przeciwstawnych poziomów poznania: *doxa* i *episteme*. Na poziomie *doxa* człowiek zyskuje mniemanie, czyli wiedzę pozorną i tymczasową, natomiast na poziomie *episteme* dociera do prawdy ogólnej, koniecznej, a przede wszystkim wiecznej. W ten sposób wypracowano ontologię myśli zjednoczonej z bytem jednym, niepodzielnym, niezmiennym i pozaczasowym. Wszelką zmienność traktowano jako pozorną

¹ B. B a r a n: *Postnietzsche*. Kraków 1997, s. 85.

bądź jako punkt wyjścia poszukiwania trwałej zasady i źródła zmienności. Konsekwencją było poszukiwanie *arche* dla życia (*zoe*) poza nim samym, tak jakby życie wymagało dla siebie jakiegokolwiek usprawiedliwienia. Zdaniem Nietzschego, życie nie wymaga rozumienia, gdyż wystarczy zatopić się w jego stawaniu się. Życie bowiem nie jest przedmiotem poznania, ale treścią doświadczenia. W przeciwnym wypadku człowiek umieszcza swą istotę w świecie abstrakcji, które zabijają właściwą mu moc kreacji. Oparty na tych abstrakcjach porządek świata czyni ludzi niewolnikami, którzy, pozbawieni odwagi, zdolni są wyłącznie do adoracji ich autorów.

Nietzsche znosi odróżnienie *episteme* od *doxa*, uznając, iż wszelka prawda jest w istocie tymczasowym mniemaniem. Właściwą absolutną, czy też transcendentalną kategorię odnajduje w pojęciu życia. Życie, ujmowane jako stawanie się, zastępuje statyczną koncepcję tożsamości bytu i myśli (*logosu*). Najogólniej rzecz biorąc, odrzucając Parmenidejską tezę o tożsamości bytu i myśli, Nietzsche opowiada się po stronie Heraklitejskiego wariabilizmu. O ile krytykowane stanowisko poszukuje koniecznych ograniczeń wolności, o tyle akceptowane odkrywa wolność samą w sobie, która konieczność ujmuje jako możliwości. W ten sposób, podobnie jak wolność poprzedza rozum, tak dobro — prawdę, a wartości — fakty. „Nie ma faktów, lecz jedynie interpretacje”². Fakt bowiem nie jest — w przeciwieństwie do poglądów pozytywistów — ostateczny, ale jako doświadczenie granic wolności, stanowi w istocie dla niej wyzwanie. Nie ma więc jednej ogólnej wiedzy, która dopuszczałaby jedną interpretację świata, nadając jej status jedynie dobrej i prawdziwej dla wszystkich ludzi. Obrona konstytuowanych wartości, określających sposób życia i rozumienia świata, prowadzi do poświęcania realnie istniejącego człowieka dla idei lub ideału człowieczeństwa. Potoczną opinię, że umiera naród, który zapomina o swojej tradycji, Nietzsche uznaje za słuszną, podkreślając, że dzięki tej śmierci rodzi się żywy konkretny człowiek. Człowiek konkretny bowiem nie jest egzempla-

² F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889*. Przekł. B. Baran. Kraków, s. 211. Zob. ten temat: M.P. Markowski: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 1997.

rzem gatunku, przedstawicielem grupy czy fenomenem idei człowieka w ogóle. Owa „konkretność” polega na niepowtarzalności i nieporównywalności, które nie dają się zamknąć w definicji. Dlatego wiedza na temat człowieka nie spełnia warunków metodologicznych klasycznego modelu naukowości, czyli ogólności i konieczności. Wiedza o człowieku konkretnym albo jest opisem jego zachowania w określonej sytuacji, albo jest definicją encyklopedyczną, w sensie historycznego zasobu informacji na temat ludzkich zachowań. Jednak w przypadku człowieka nie ma związku między zachowaniem jego i innych ludzi. Ponadto z tego, że kiedyś zachował się on tak, a nie inaczej, nie wynika, że nie zachowa się inaczej. Z jego perspektywy w świecie nie ma żadnych prawidłowości, a „zasada przyczynowości zda mu się (...) podlegać wyjątkowości”³. Życie bowiem związane jest z emocjonalnym odnoszeniem się do doświadczenia, a nie z racjonalnym, zdystansowanym pojmowaniem jego treści. Niepowtarzalny charakter bycia człowieka i jego odczuwania świata w filozoficznych rozważaniach ma związek z uznaniem pierwszeństwa kategorii istnienia przed istotą. Człowiek konkretny nie tyle najpierw istnieje, a wtórnie jest jakiś, ile zawsze jest inny jako istniejący. Krytykowany w tomizmie, jak i we współczesnym egzystencjalizmie esencjalizm apriorycznie określał to, kim człowiek jest, zanim jako człowiek konkretny zaistniał. Pierworodny syn króla, którego historia nie wplątała w rewolucję, mógł być tylko królem — nawet wbrew swojej woli. Królem być musiał względnie powinien, a jego próby wyzwolenia się z przeznaczenia traktowano jako tak zwane błędy młodości. Pozbawiony był on możliwości autokreacji. Istota stanowiąca cechę istnienia jest wartością miejsca i czasu, czyli pozostaje względna zarówno przestrzennie, dla współwystępujących jednostek, jak i czasowo, czyli następujących po sobie w czasie. Istota ujmowana w definicji, a więc pozaczasowa i pozaprzestrzenna, gubi istnienie człowieka konkretnego, bytującego w czasie i przestrzeni, w której tylko on jest obecny. To też właśnie istnienie, które związane jest z czasem, Nietzsche łączy dodatkowo z przypadkowością. Dlatego zarówno zaistnienie

³ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 25.

człowieka, jak i trwanie jego życia, a dokładniej: jego trwanie w „życiu” — nie w pełni zależy od czyjejś woli, lub nawet jego własnej woli. Śmierć z czyjejś ręki jest konsekwencją uznania autorytetu i poddania się jego woli. Z kolei samobójstwo to akt zarówno przeciwko instynktowi samozachowawczemu, jak i instynktowi moralnemu, nakierowanemu na wartość absolutną, jaką stanowi życie. Życie jest źródłem wszelkich aspektywnych wartości, czyli „punktów widzenia”, które objawiają się w różnych sposobach bycia człowieka konkretnego.

Zdaniem Deleuze’a, Nietzsche z przypadku czyni afirmację⁴. Autor *Tako rzecze Zaratustra...* potwierdza tę opinię, drwiąc z tekstu ewangelicznego, a dokładniej — z wypowiedzi Chrystusa na Górze Oliwnej: „Lecz moje słowo brzmi: »Pozwólcie przypadkowi przyjść do mnie: niewinny jest on, jako dziecię!«”⁵. Tylko człowiek konkretny potrafi tworzyć nowe sposoby bycia dzięki odwadze i ryzyku związanymi z mocą przeciwstawienia się obowiązującym w grupie, tradycyjnym dla jednostki sposobom życia. „Wola mocy zawiera w sobie przypadek, ona sama zdolna jest afirmować cały przypadek”⁶. To zatem, co jest przypadkowe — w tym zwłaszcza konkretny człowiek — jako wyjątkowe jest wartością, nie zaś to, co jest ogólne i powtarzalne czy porównywalne. Odrzucenie wiedzy na temat świata, życia i człowieka uświadamia jednostce, że jest jedynie wartościowym człowiekiem, który żyje, czując wartość życia, w pełnym wartości świecie. Dlatego „nie ma nic obojętnego i niepotrzebnego”⁷, czyli bezwartościowego. Także z tego powodu tym, co ostateczne w propozycji Nietzschego, nie jest logicznie ujmowany byt. Wręcz przeciwnie — to, co zrozumiałe, jako dana konieczność, w istocie zostało wykreowane przez innych. W tym przypadku kreacja przekształca możliwość w konieczność, zamykając „stawanie się” w sztywne, nieprzekraczalne ramy. Jeśli można mówić o jakimkolwiek logosie

⁴ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Przekł. B. Banasiak. Warszawa 1993, s. 31.

⁵ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1913, s. 157.

⁶ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 58.

⁷ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 22.

i związanej z nim rozumności świata, to dopuszczalne jest tylko aspektywne, czyli autorskie, jego porządkowanie. Porządek świata nie jest ani absolutny, jak w kosmocentryzmie, dany i odkrywany, ani, jak w teocentryzmie, co prawda konstytuowany przez prawodawcę, ale przez człowieka nadal odkrywany. Zdaniem Nietzschego, rozumienie i porządek człowiek konkretny nakłada na to, co w sobie jest chaotyczne i przypadkowe. Do takiej właśnie konkluzji dochodzi: rozum nie jest abstrakcją, jako *logos*, zawieszoną w świecie metafizycznym, ale zdolnością pojmowania świata przez konkretnego człowieka. Pluralizm i relatywizm racjonalności w istocie znoszą tradycyjne, a mające swe źródło w filozofii Parmenidesa, pojmowanie logiki. „Rozum ma być z istoty mnogi, a jedna panująca forma racjonalności uchodzi za przejaw tyranii”⁸. Uznanie autorytetu przeciwstawia się racjonalności, określanej mianem „klasycznej”, czy też „tradycyjnej”, znosząc zasadę tożsamości, a jednocześnie dążąc do jej przełamania w formie nietożsamości. Znoszenie zasady tożsamości ma bardziej za zadanie usprawiedliwienie różnych logik, w tym przede wszystkim — dialektyki. Usprawiedliwiając różne od klasycznego sposobu rozumienia treści doświadczeń, Nietzsche nadal podkreśla ich wtórność, czy też odnajduje ich źródło w różnorodności, pluralizmie i relatywizmie ontologicznym, jako podstawie różnych aspektów postrzegania rzeczywistości. Mało tego, nie chodzi tylko o różnorodność współobecnych aspektów oglądania danej rzeczy, ale o to właśnie, że każde doświadczenie z pozoru takiej samej — obiektywnie lub intersubiektywnie — rzeczy jest doświadczeniem rzeczy jakościowo różnej. Wyjątkowość zatem nie tylko charakteryzuje ontologicznie człowieka konkretnego, ale uwrażliwia go na to, co w nim najwartościowsze. „Każdy z tych »rozumów« nie tyle widzi daną rzecz inaczej, ile doświadcza innej »rzeczy«, doświadcza zaś nie tylko na drodze »widzenia«”⁹. Nie ma nierówności między lepszym a gorszym rozumem, ale Nietzsche podkreśla ich różnorodność, czyli jakościową odmienność. Nie chodzi zatem wyłącznie o różnorodność aspektów poznania, lecz o podkreślenie jednostkowości doświadczenia. Tu też czło-

⁸ B. B a r a n: *Postnietzsche...*, s. 212.

⁹ *Ibidem*, s. 214.

wiek żyjący, to znaczy doświadczający różnorodności i dynamiki rzeczywistości, odrzuca sentyment wobec tradycji. Traktuje ją raczej jako zadanie kreowania „nowości” niż rekreacji „staroci”. Tradycyjne, nawet akceptowane przez twórcę sposoby bycia, pozabawiają go heurystycznej wrażliwości na życiowe wyzwania, dając mu w zamian algorytmiczne bezpieczeństwo przetrwania. Takiej jednak gwarancji nikt nie może mieć, nawet za cenę poświęcenia wolności, gdyż samo życie walczy o przetrwanie z różnorodnymi wyzwaniami. Nietzsche stwierdza wręcz: „[...] stawanie się — przewycięzanie samego siebie — życie”¹⁰.

Jedną z form „skostnienia” jest samozadowolenie, które człowiek konkretny odnajduje w „poklasku” naśladowców wykreowanego przez siebie sposobu życia. Nie odnajduje on już w sobie mocy przewycięzania tego sposobu bycia dla ujawnienia pełni życia. Kreacja sposobu życia jest wyłącznie instrumentem, drogą, metodą, swoistym „gorsetem” dla życia. „Wola mocy może działać tylko wtedy, gdy natrafia na opór”¹¹. Człowiek identyfikujący się z własnościami, cechami gubi swą autentyczność w samozadowoleniu. W ujęciu Nietzschego „poznanie samego siebie” nie jest stanem, ale bezustannie ponawianą próbą samopoznania. Jego wola mocy stawania się innym, tkwiąca na poziomie instynktu, żyje dzięki przewycięzaniu produktów własnej kreacji. W przeciwnym razie — bez oporu — stałaby się bezsilna, czyli martwa¹². Samozadowolenie charakteryzuje postawę apollinijską, której źródłem jest spontanicznie kreująca własne ograniczenia postawa dionizyjska. Wybór — świadomy lub nieświadomy — postawy apollinijskiej bądź dionizyjskiej polega na opowiedzeniu się po stronie bezpieczeństwa niewolnika albo — w razie wzięcia na siebie ryzyka — wybraniu postawy pana. „Ten najbardziej krótkowzroczny i najgłębniejszy sposób myślenia, sposób myślenia moralny — twierdzi autor *Woli mocy...* — chce wysuszyć te wielkie źródła siły, te często tak niebezpieczne i przepotężnie wylewające się dzikie wody duszy, zamiast ekonomizować moc, która w nich tkwi”¹³.

¹⁰ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 137.

¹¹ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 39.

¹² *Ibidem*, s. 40.

¹³ F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Przekł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1911, s. 242.

W postawie apollinijskiej zawiera się chrześcijańskie pojmowanie sprawiedliwości, która sprawia, że waloryzuje się pozytywnie zwycięstwo przegranego, słabszego, niewolnika. Przebiegłość niewolnika dostrzega Wieczorek, usprawiedliwiający w ten sposób pruderię jego postawy. Pruderię związaną nie tylko z instynktem samozachowawczym, ale też ze swoistą inteligencją, która motywuje niewolnika do „metaaltruizmu”. Ów „metaaltruizm” to — zdaniem Wieczorka — „Altruizm *à rebours*: gorsi poświęcają się dla lepszych, a korzystają na tym wszyscy”¹⁴. Nietzsche, krytykując altruizm, wskazuje, że *à rebours* nie działa w okresie dekadencji, kiedy korzystają na tym wszyscy. „Wola mocy” tłumy polegała na sprowadzeniu woli kreacji do woli wierności, czyli na pozbawieniu siebie woli w celu uniknięcia odpowiedzialności i zrzucenia jej na anonimowy „podmiot”. Usprawiedliwieniem postawy niewolnika jest obawa przed anarchią: ontologiczną, czyli pluralizmem; epistemologiczną — subiektywizmem poznawczym i skrajnym, samoznoszącym siebie, sceptycyzmem; aksjologiczną — relatywizmem lub amoralizmem.

W ujęciu Nietzschego jednak wola mocy, jako źródło aktów kreacji, nie tyle jest samowolą, gdyż taka wolność przysługuje absolutowi, którego nic nie ogranicza. Wola mocy polegała na samokreacji, którą wyraża, a także określa jej produkt. Tak pojmowana wolność kreacji nie zna, a jeśli nawet zna, to nie uznaje żadnych recept ani instrukcji, czyli metod docierania do granic, które konstytuują jej produkt. Tylko bowiem podmiot pozbawiony poczucia winy, czyli apriorycznego ograniczenia wolności życia, potrafi — jak geniusz — stworzyć spontanicznie, czyli opierając się na instynkcie moralnym, nowe sposoby życia.

Kreacja dzieł — konstytuowanie granic stawania się życia, spełnienia — to obecny w filozofii greckiej postulat *gnothi seathon*. W ujęciu Sokratesa owo spełnianie przejawia się w świadomości granic, którą wolny podmiot ma w sobie. Kreator granic możliwości bycia uświadamia właściwy człowiekowi *daimonion*, którego Nietzsche nazywa „instynktem moralnym”. Różnica między filozofią Sokratesa a Nietzschego polegała na tym, że *daimo-*

¹⁴ K. Wieczorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998, s. 122.

nion w ujęciu pierwszego jest ostateczny; w doktrynie drugiego zaś dynamiczny, czyli względny. Chodzi mianowicie o to, że Sokratejski *daimonion* objawia granice wolności człowieka w ogóle, natomiast Nietzscheański „instynkt moralny” cechuje człowieka konkretnego, gdyż tylko jemu jest właściwy. Podejrzliwość człowieka konkretnego wobec wszelkich ponadindywidualnych ograniczeń wolności wyraża się w postawie buntu. Obdarzony „niewinnością dobra”, którą ma sobie, nie prowadzi go do przewycięzania wszelkich sposobów życia. Taki stan mógłby on osiągnąć wyłącznie wtedy, kiedy stałby się abstrakcyjnym, samozadowolonym i zadufanym w sobie podmiotem kreacji, który nie ponosi żadnej odpowiedzialności. Mając świadomość nieograniczonej wolności, w wyniku ogłoszenia śmierci Boga, zachowywałby się on jak samowolny i nieodpowiedzialny absolut. Kreacja przez Boga Dekalogu, który konstytuuje porządek moralny, nałożony na stworzony z nicości porządek naturalny, zbliża go do człowieka, swoicie nobilitując słabość tego ostatniego. Chodzi mianowicie o to, że dzieło wymaga poprawienia, czyli podjęcia jego udoskonalenia. W koncepcji Nietzschego udoskonalanie wpływa z subiektywnego poczucia niedoskonałości. Człowiek, jako podmiot aktów kreacji, poprawia swoje dzieła, będąc bezustannie w drodze do doskonałości. Człowiek konkretny, wyzwolony z ideałów człowieczeństwa, nie boi się powiedzieć „nie” samozadowolonym ludziom ani samemu sobie. Owo „nie” jest swoistą „czerwoną lampką”, która „budzi” człowieka ze „snu ogólności” do „jawy osobistej odpowiedzialności”. Bez autorskiej odpowiedzialności nie ma żadnej wolności jako aktu, który wybiera lub tworzy. O to właśnie chodzi Nietzschemu w jego idei „przewartościowania wartości”, kiedy przeciwstawia się Hegłowskiej „fenomenologii ducha”, w której wolność przysługuje podmiotowi ponadindywidualnemu. W propozycji Hegła o ile duch obiektywny jest jeszcze rozpoznawalny, o tyle duch absolutny pozostaje idea. Idea, która w istocie nie jest przedmiotem dążenia człowieka konkretnego, lecz stanem jego upokorzenia i zatracenia samego siebie. Nigdy bowiem w samotnym dążeniu, staraniu się, jako duch subiektywny, czyli konkretny człowiek, nie osiągnie on absolutnej wolności, gdyż ta jest czystą abstrakcją — wolnością bez odpowiedzialności. Duch absolutny, jak chrześcijański Bóg, wyposażony

w nieograniczoną wolność, nie tylko nie odpowiada przed „kimś”, ale również za „coś”. Konkretny człowiek, odrzucający metafizykę wartości, odnajduje swe dostojęstwo w odpowiedzialności za własne czyny. Dostojęstwo, które objawia się w buncie, wyjątkowości i mocy kreacji dobra, mówiących „nie” abstrakcji człowieka w ogóle. Zdolność buntu najpełniej wyraża odwaga przeciwstawienia się tradycyjnym wartościom, które są źródłem powinności dla obowiązujących i dominujących sposobów życia.

Eugen Fink twierdzi, że „do Nietzschego należy bezlitosne, ucinające *Nie* wobec przeszłości, odrzucenie tradycji, wezwanie do radykalnego odwrótu”¹⁵. Z opinią tą można zgodzić się pod warunkiem, że jest to odwrót od krytykowanej przez Nietzschego postawy apollinijskiej, wyrachowanej, obłudnej, wyrastającej z oczekiwania na nagrodę ze strony instytucji. Instytucji, która autorytatywnie, bądź też przez odwołanie się do tradycji — najlepiej ogólnoludzkiej — karze za próby demaskowania autorytetów, czyli za „uśmiech Zaratustry” na twarzy człowieka konkretnego. „Uśmiech” ten ujawnia sztuczność pretendujących do naturalności granic wolności człowieka konkretnego. Granice te konstytuują kulturę i cywilizację człowieka grupy, która zmierza do zaistnienia jako kultura człowieka w ogóle. Szyderstwo tego „uśmiechu” każe na nowo przemyśleć tak, wydawałoby się, codzienne pojęcia, jak: „zdrowy rozsądek”, „oczywistość”, „normalność”, „prymitywizm”, „pierwotność”, i konsekwentnie, rozszerzając zakres podejrzliwości: „wartość”, „etyka”, „deontologia”, a przede wszystkim „moralność”. Ten typ uprawiania refleksji filozoficznej, określanej w literaturze „sztuką podejrzeń”, sytuuje Nietzschego obok Karla Marksa i Sigmunda Freuda. Różni ich koncepcje jednak to, że proponowane idee — rewolucji społecznej i psychoanalizy, ulegają zapotrzebowaniom człowieka ponadindywidualnego. Nietzsche zaś, demaskując prospołeczne skłonności człowieka konkretnego, w nim każe szukać *panaceum* na dekadentyzm europejskiej kultury. Wrodzony — czy też pierwotny — instynkt moralny, podobnie jak spontaniczność aktów twórczych,

¹⁵ Cytat za: Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście Gerardusa van der Leeuwa*. Kraków 2000, s. 11.

nie podlega definiowaniu. Z tego powodu nie można wypracować, a tym bardziej zadekretować ogólnych norm, zasad, powinności, gdyż są one po prostu niemożliwe do określenia.

Człowieka konkretnego — jak twierdzi Nietzsche — można wyhodować, ale nie sposób go wytresować. Ponieważ w rezultacie tresury staje się on anonimową abstrakcją pozbawioną wolności i odpowiedzialności. Aby związać wolność z odpowiedzialnością, trzeba na powrót oddzielić moralność od prawa, czyli wartości normalne odnieść do wartości naturalnych, a na ich podstawie konstytuować prawo cywilne i karne. Wydaje się, że Nietzsche nawiązuje do romantycznego nurtu, który przeciwstawia się scjentystycznemu optymizmowi, wierze w dobrą wolę ludzkości. Jednocześnie nie zgadza się z opinią katastrofistów, że rozwój cywilizacyjny niesie z sobą zagładę ludzkości. Obie opinie dotyczą ludzkości i odnoszonych do niej osiągnięć technicznych, które Nietzschego nie interesują, gdyż traktuje człowieka w ogóle (ducha absolutnego) jako kategorię metafizyczną. Istotniejsze od technicznych osiągnięć jest — jego zdaniem — zagadnienie możliwości kreacji aksjologicznej. O ile bowiem podmiotem techniki jest człowiek grupy, stający się anonimowy, o tyle w przypadku aksjologii zawsze mamy do czynienia z podmiotem autorskim. To etyka wyznacza ramy możliwości zastosowań wynalazków technicznych, ale jednocześnie dyktatorzy powinni mieć na uwadze, że możliwości samego rozwoju techniki pozostają poza ich kompetencjami. Technika aktualizuje możliwości, etyka natomiast mówi o powinnościach. Kiedy jej zasady nie wystarczają, wtedy i tylko wtedy w sferę wolności człowieka konkretnego może wkroczyć prawo. Prawo, czyli „zinstytucjonalizowana moralność”, jest środkiem ostatecznym dla wolności objawiającej się w samowoli. Dlatego prawodawcy winni pamiętać, że stanowione przez nich zasady i reguły zabijają człowieka konkretnego w imię abstrakcyjnych ideałów.

Konsekwencje takiej figury rozumowania dostrzeża Gerardus Van der Leeuw, twierdząc: „[...] to także on (Nietzsche — S.L.) w pewnej mierze nauczył nas myśleć ponownie »pierwotnie«...”¹⁶.

¹⁶ G. Van der Leeuw: *L'Home primitif et la religion. Etude anthropologique*. Paris 1940. Cytuję za: Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej...*, s. 10.

To, co „pierwotne”, w przypadku doktryny Nietzschego odwołuje się do „instynktu moralnego”. Instynkt ten przysługuje wyłącznie człowiekowi konkretnemu, który — uświadamiając sobie wolność i niewinność swego bytu — kreuje sposoby bycia bytu, nakierowane na „dobro-bycie”. Zajmując taką postawę, określaną mianem dionizyjskiej, staje się on medium życia, które właśnie za jego pośrednictwem ujawnia swą moc i pełnię. „Zawiesiwszy krytyczny sens zaprzeczania, zniósłszy procedurę negacji, Nietzsche powraca do tego wymiaru mitu początku, który pozwala na rozciągające się na wszystkie inne wymiary rozróżnienie; to, co starsze, jest tym, co wcześniejsze, w łańcuchu pokoleń, tym, co bliższe źródłu. To, co bardziej pierwotne, uchodzi za bardziej czcigodne, dostojne, za lepsze”¹⁷. Koncepcja kreacji sposobów życia nie akcentuje tego, co absolutnie nowe i postępowe. „Strzeżmy się myśli — nawołuje Nietzsche — że świat stwarza wiecznie coś nowego”¹⁸. Nowość kreacji polega na zmianie, na odejściu od tego, co stare, dotychczas obowiązujące, na rzecz tego, co inne. Nie ma bowiem kryterium, które pozwalałoby na mierzenie postępu czy rozwoju. „Nietzscheański obraz świata różni się od awangardowego nieobecnością jakiegokolwiek ruchu kierunkowego, braku jakichkolwiek uznanych kwalifikacji”¹⁹. Każdy sposób bycia, jakościowo odmienny od sposobów bycia, które są w sobie jakościowe, stanowi wartość samą w sobie. Wartością taką jest życie człowieka konkretnego; życie, którego nie da się odnieść do życia innego człowieka, czy wręcz z jego życiem porównać. Dlatego bycie innym lub sposób bycia odmienny od obowiązującego bądź dominującego w określonej grupie nie podlegają osądowi. Inność jest bowiem wartością, która nie może być mierzona jakąkolwiek wartością poza sobą. Bycie innym nie może więc wywoływać w jednostce poczucia winy, ale jest treścią jej dostojństwa.

¹⁷ J. H a b e r m a s: *Splątanie mitu i oświecenia: Uwagi do „Dialektik der Aufklarung” po ponownej lekturze*. Przekł. P. P i e n i a ż e k. W: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*. Warszawa 1987, s. 278.

¹⁸ F. N i e t z s c h e: *Wiedza radosna*. („*La gaya scienza*”). Przekł. L. S t a f f. Warszawa 1907, s. 153.

¹⁹ B. B a r a n: *Postnietzsche...*, s. 209.

Nietzscheański termin „immoralizm” odnosi się do etyki chrześcijańskiej, od której on nie tylko się odcina, ale i którą ostro krytykuje. Krytyka dotyczy przede wszystkim doktryny absolutnego i idealnego systemu wartości, które konstytuują sposób bycia człowieka grupy, sposób pretendujący do bycia wyłącznym i jedynym systemem charakterystycznym dla człowieka w ogóle. „Przewartościowanie wartości” dotyczy nie tyle poszczególnych wartości, ile ich uogólniania, podczas gdy są one konkretne, czyli właściwe czasowi i miejscu, w którym człowiek się znajduje.

Można więc, uznając koncepcję „przewartościowania wartości”, zaliczyć Nietzschego do grona największych moralistów obok Sokratesa i Chrystusa, których — *nota bene* — on sam obwinił, czy też diagnozował, jako „chorych na życie”. Choroba ta miała się objawiać postawą, którą obaj zajęli, a mianowicie dążeniem do, a nawet domaganiem się śmierci w imię wartości, które wartość życia potrafią zawiesić na „krzyżu cierpienia i poświęcenia życia”. A przecież — jak przypomina Nietzsche — „nie natura jest niemoralna, jeśli nie ma współczucia dla zdegenerowanych; wzrost cierpień psychicznych i moralnych wśród rodzaju jest, odwrotnie, następstwem chorobliwej i nienaturalnej moralności. Uczciwość przeważnej ilości ludzi jest chorobliwa i nienaturalna”²⁰. Krytykowana przez Nietzschego moralność nie uznaje realnego życia za wartość, ale za środek służący realizacji wartości wyższych. Jednocześnie podkreśla instrumentalne traktowanie przestrzegania norm uczciwości, które zależy od koncepcji nagrody i kary. Zdaniem autora *Tako rzecze Zaratustra...*, uczciwość nie może być kierowana lub motywowana nagrodą, ale w sposób spontaniczny ma się objawiać w aktualnej postawie człowieka.

Z punktu widzenia teorii pluralizmu wartości samych w sobie Nietzsche w równym stopniu krytykuje jerozolimskie, jak i ateńskie — używając terminologii Szestowa — pojmowanie sprawiedliwości. W perspektywie akceptowanego przez Nietzschego wariabilizmu pierwszą można określić mianem pyrrusowego zwycięstwa; druga opisuje zwycięstwo Chrystusowe. W pierwszym wypadku wygrywa się terażniejszość, aby przegrać przyszłość, natomiast w drugim — poświęca się terażniejszość dla

²⁰ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 228.

zwycięstwa w przyszłości. Zmuszony do wyboru którejś z postaw, Nietzsche opowiada się jednak za wygrywaniem terażniejszości, którą określa się mianem „pogańskiej”. „Stawanie się nie ma kresu, nie ma też początku. Świat dąży do postaci bytu, ale jej nie osiąga”²¹. Stawanie się dokonuje się wyłącznie w terażniejszości, która kosztnieje w przeszłości i otwiera się na przyszłość. Jest więc ono jednością określonych, a dzięki temu zrozumiałych, i nieokreślonych, nowych, nieznanych sposobów bycia człowieka w świecie. Tak pojmowane stawanie się nie pozwala przenosić przeszłych ram wolności na przyszłe ograniczenia, gdyż istota wolności przejawia się w ich przekraczaniu. Dlatego obowiązywanie ograniczeń wolności jest tymczasowe, wręcz chwilowe. Postawa „pogańska” przeciwstawiona została zachowaniu człowieka nakierowanemu na obecne w chrześcijaństwie życie przeszłością, jako „utraconym rajem”, albo przyszłością, jako „ziemią obiecaną”, czyli możliwością życia. Życie chwilą pełni życia naturalnego, a nie idealnego i możliwego pozwala człowiekowi konkretnemu na akceptację swojego bycia „tu i teraz”. „Pogańskim jest przytakiwanie temu, co naturalne — twierdzi autor *Woli mocy...* — uczucie niewinności w rzeczach naturalnych, *naturalność*. Chrześcijańskim jest zaprzeczenie tego, co naturalne, uczucie niegodziwości w rzeczach naturalnych, przeciwność naturze”²². Człowiek, w ujęciu Nietzschego, wygrywa terażniejszość dla przyszłości, jak i przeszłość dla terażniejszości, kreując taki sposób życia, który zapewnia mu przeżycie, ale i pełnię z jego korzystania; przy czym odkrywanie granic, tkwiących w samym życiu, a nie samo przeżycie jednostki jest wartością najwyższą. W stanowisku przeciwnym, przedstawionym przez Charlesa Darwina, „liczy się na walkę o byt, na wymieranie słabszych istot i na pozostawanie najtęższych i najlepiej wyposażonych; przeto imaginuje się stały wzrost doskonałości istot. Myśmy przekonali się odwrotnie, że w walce o życie przypadek służy tak dobrze słabym, jak silnym; że płodność gatunków znajduje się w szczególnym stosunku do szans zniszczenia”²³. Nietzsche tą wypowiedzią odnosi się krytycznie zarówno do Artura Schopenhauera koncepcji bez-

²¹ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 21.

²² F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 124.

²³ Ibidem, s. 374.

sensowności życia, jak i do Darwina teorii doboru naturalnego. Według Nietzschego każde życie jest wartością i na tym polega sens życia w ogóle, że nie może eliminować samego siebie, czyli słabszych przez silniejszych. Zasadnicza różnica polega na sposobie życia — na odmiennych postawach, jakie wobec życia zajmuje człowiek. Chodzi głównie o przeciwstawienie postawy apollinijskiej, w której odrzuca się wartość życia, postawie dionizyjskiej, w której jest ono wartością absolutną i podstawą wszelkich innych wartości. „Dionizyjski świat wiecznego-samo-stwarzania się (...) jest wolą mocy — i niczym innym!”²⁴. Dopuszczając różnorodność postaw, jednocześnie krytykuje Nietzsche sposób życia podporządkowany sztucznym zasadom, w skutek czego zatracą się żywotność wartości. Świat, w którym wartości nie są aktualizowane w spontanicznych zachowaniach człowieka konkretnego, świat taki określa światem nihilistów, którzy z jednej strony pruderyjnie walczą o wartości, z drugiej — sami ich nie przestrzegają. Nihilizm — czytamy w *Pismach...* — to „poczucie, że »świat stracił wszelki sens«”²⁵.

„Przewartościowanie wartości” polega zatem na poszukiwaniu autentycznych, czyli aktualnie przestrzeganych, wartości, które nie są ani motywem, ani celem ludzkich zachowań. „Najbardziej ogólny projekt Nietzschego — twierdzi Deleuze — polega na wprowadzeniu do filozofii pojęć sensu i wartości”²⁶. Baran wyjaśnia, iż „sens oznacza tu cel do zrealizowania”²⁷. Taką wartością, będącą źródłem i podstawą wszelkich wartości moralnych jest — zdaniem Nietzschego — życie. A mówiąc inaczej, „wartością jest to, co służy wzmocnieniu życia”²⁸. Wartości, które nie zmierzają do realizacji i aktualizacji tak postawionego celu, podlegają krytyce z punktu widzenia wartości samej w sobie. Dlatego właśnie „filozofia sensu i wartości musi być krytyką”²⁹. Wartość powstaje w rezultacie opanowania rzeczywistości przez człowieka konkretnego w określonym czasie i miejscu. Z tego powodu zmienia się

²⁴ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889...*, s. 190.

²⁵ Ibidem, s. 195.

²⁶ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 5.

²⁷ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 25.

²⁸ Ibidem, s. 45.

²⁹ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 5.



Friedrich Nietzsche, 1882 rok

wraz ze sposobem zawłaszczania rzeczy, jak i stawania się samej rzeczywistości. Toteż „rzecz posiada tyle sensów, ile jest sił zdolnych nią zawładnąć”³⁰. Konsekwencją tak pojmowanej ontologii jest zerwanie metafizycznego związku między wartością a rzeczą, który byłby ogólny, konieczny i pozaczasowy. Zdaniem Jacques’a Derridy, „to właśnie Nietzsche, wbrew opinii Heideggera, dokonał wyłomu w metafizyce — uwolnienia sygnifikatora od sygnifikanta”³¹. Według Martina Heideggera Nietzsche jest ostatnim metafizykiem Zachodu³², który nie tyle zajmuje się byciem, ile samym bytem. W filozofii autora *Tako rzecze Zaratustra...* metafizyka obejmuje bycie prawdy bycia, gdzie „być” oznacza „wiecznie powracać”. „Myśl Nietzschego posuwa się długą drogą starej przewodniej kwestii filozofii: »czym jest byt?«”³³.

Krytykę interpretacji Heideggera przeprowadza w podobnym duchu Richard Rorty, twierdząc, że „klasycyzm Nietzschego wpisuje się w porządek rzeczy i posuwa się po liniach sił, obalając, co stałe, i podnosząc, co wzniosłe”³⁴. Wzniosłość przeciwstawia się pruderii, jaką odnajduje Nietzsche we wszelkich propozycjach, które postulują „amoralne” poświęcanie życia dla abstrakcji. W *Woli mocy...* wprost oznajmia: „Wypowiedziałem wojnę anemicznemu ideałowi chrześcijańskiemu (oraz temu, co blisko mu pokrewne) nie w zamiarze, żeby go zniweczyć, lecz tylko żeby koniec położyć jego tyranii i zdobyć miejsce dla nowych ideałów, ideałów bardziej krzepkich. Trwanie dalsze ideału chrześcijańskiego należy do rzeczy najbardziej godnych życzenia, jakie tylko są:

³⁰ Ibidem, s. 9. Zob. także: A. Dobosz: *Metamorfozy magiczne a Nietzschego koncepcja metafory*. W: *Tropem Nietzschego kłamstwa słów*. Red. J. Kmita. Poznań 1999, s. 15–53; J. Kohler: *Tajemnica Zaratustry. Fryderyk Nietzsche i jego zaszyfrowane przestanie*. Przekł. W. Kunicki. Wrocław 1996.

³¹ J. Derrida: *Pismo avant la letter*. Przekł. B. Banasik. „Colloquia Communia” 1980, nr 1–3.

³² M. Heidegger: *Nietzsche*. T. 1–2. Przekł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, G. Wodziński. Warszawa 1998. T. 1, s. 480; T. 2, s. 192.

³³ Ibidem, T. 1, s. 12.

³⁴ R. Rorty: *Pragmatyzm i filozofia postnietzscheańska*. Przekł. M. Markowski. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997.

a to gwoli ideałom, które obok niego i, być może, ponad nim uwydatnić się pragną, te muszą mieć przeciwników, silnych przeciwników, żeby stać się silnymi”³⁵.

Moralność kreująca w jednostce instynkt stadny (lub też z niego wyrastająca), czyli konstytuująca grupę, potrzebuje do swego trwania innej grupy — obcego, a nawet wrogiego sposobu bycia w świecie. Dla niej głównym zagrożeniem jest nie tyle realny wróg, ile świadomość bycia innym, która może doprowadzić do dekompozycji grupy.

Dlatego, jeśli nawet nikt takiej grupie nie zagraża, to musi ona wymyślić sobie wroga, chociażby w postaci „metafizycznego”, czyli możliwego, diabła. A diabłem tym jest nic innego, jak sama możliwość bycia w innej — obcej — grupie, czy też unicestwienie danej grupy. Człowiek, przeciwstawiający się instynktowi stadnemu, wroga widzi w sobie wtedy, kiedy nie poddaje się stawaniu się życia, czym jest przełamywanie wszelkich form stagnacji. „Zdeprawowanym nazywam zwierzę, gatunek, indywiduum — pisze autor w *Antychryście*... — jeśli zatracą swe instynkty, jeśli wybiera, jeśli daje pierwszeństwo temu, co jest dlań niekorzystne. (...) Samo życie uważam za instynkt wzrostu, trwania, gromadzenia energii, mocy: gdzie nie ma woli mocy, jest upadek”³⁶. Filozofia Nietzschego bliższa jest koncepcji *homo faber*, czy wręcz *homo creator*, niż ideałowi greckiego *homo sapiens* lub *animal rationale*. Dlatego też człowiek nie jest istotą poznającą, która odkrywa obiektywny porządek świata, lecz artystą proponującym swą własną wizję jego uporządkowania. Wyzwaniem dla człowieka jest sztuka, a nie prawda³⁷, czyli przewyciężanie tego, co określone dzięki odważnemu wkraczaniu w to, co nieokreślone. Nie bycie, lecz stawanie się człowiekiem, którego jest on kreatorem i tworzywem, pozwala zająć postawę dionizyjską. Tylko w tej postawie ujawnia się „pragnienie przyszłości i wola tworzenia jej”³⁸.

³⁵ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 474.

³⁶ F. Nietzsche: *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości. Przedmowa i księga pierwsza: Próba krytyki chrześcijaństwa*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 170.

³⁷ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 54.

³⁸ K. Lowith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg 1978, s. 125.

Poszukiwanie ostatecznych granic wolności i życia, czyli adekwatnych do nich obrazu i słowa, ujawnia tymczasowość aktualnie obowiązujących ram i wizji. Ponieważ wzmacnianie woli mocy jest istotą sztuki³⁹. Tak więc nie człowiek kontemplujący lub odkrywający zasady i granice wolności, lecz ten, kto ma odwagę je przełamywać, potrafi wyrwać się z dekadencji.

W *Wiedzy radosnej*... autor stwierdza istnienie źródła działania w ogóle, powodem wszelkiej aktywności jest to, co nazywa „natłoczoną siłą, która czeka, by jakkolwiek na cokolwiek została użyta”⁴⁰. W późniejszych dziełach „natłoczoną siłę” Nietzsche określa mianem „wola mocy” (*Wille zur Macht*), rozszerzając jej zakres i obejmując nią zarówno sferę antropologiczną, jak i ontologiczną. Wola mocy jest nie tylko powodem ludzkiej aktywności, lecz przede wszystkim wyraża istotę rzeczywistości, którą jest *stawanie się*. Wola mocy, której objawem jest stająca się rzeczywistość, sama będąc odpowiednikiem Kantowskiej rzeczy samej w sobie, czyli pozostając niepoznawalna, kreuje powtarzalność swych przejawów. Wola mocy — to źródło wiecznego powrotu⁴¹. Powrót ten dotyczy sposobów życia, a nade wszystko postawy apollinijskiej i dionizyjskiej. Chodzi o to, że w każdej epoce jest pan i są niewolnicy, czyli kreatorzy wartości i naśladowcy ich sposobów życia. Nietzsche uważa to za stan naturalny, gdyż w samej przyrodzie są samce, które prowadzą swoje stado drogami zapewniającymi mu przetrwanie. Nienaturalna jest natomiast sytuacja, w której stado przejmuje władzę. Nie byłoby w tym nic godnego potępienia, gdyby nie to, że prędzej czy później stado doprowadzi siebie do samozagłady. Rola pana jest niewdzięczna z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że odwaga i ryzyko, jakie podejmuje, mogą doprowadzić go do śmierci. Po drugie zaś, niewolnicy przejmują bezpieczny sposób życia wypracowany przez pana, który staje się anonimowy, gdyż sposób ten traktują jako powszechny i normalny. Jednak tylko dzięki panu ujawnia się wola mocy i wartość życia, a bez jego dostojeństwa, na które

³⁹ M. Heidegger: *Nietzsche...*, T. 2, s. 317.

⁴⁰ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 233.

⁴¹ K. Lowith: *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen...*

składają się wolność i odpowiedzialność, instynkt samozachowawczy i instynkt moralny, wszelka kultura popada w dekadencję.

Optymizm Nietzschego dotyczący możliwości wyrwania kultury europejskiej z dekadencji, możliwości opartej na „przewartościowaniu wartości” wiąże się ściśle z teorią „wiecznego powrotu”. „Nie tylko stałość energii — pisze Nietzsche — lecz największa oszczędność w spożywaniu: iż wola stania się silniejszym w każdym ognisku siły jest jedyną realnością — nie samozachowanie, lecz przywłaszczanie, opanowywanie, przewaga, chęć stania się silniejszym”⁴². Tak jak skończona jest ilość energii woli mocy, jak skończona jest liczba wyborów, tak też wolność kreacji ogranicza sposoby bycia w świecie. Podstawą przekonania o bezustannej walce dwóch postaw i o cyklicznych powrotach postawy dionizyjskiej, wyzwalającej kulturę z dekadencji postawy apollinijskiej, jest odwołanie się do ontologii wariabilistycznej. „Wszystko się łamie — pisze Nietzsche — wszystko znów się spaja; jednakie buduje się wieczne domostwo bytu”⁴³. Podobnie w przypadku konkretnego człowieka, kreowany przez niego sposób bycia jest granicą identyfikujących się z nim niewolników. Dlatego niewolnik, aby odkryć swą konkretność i niepowtarzalność, musi dokonać „przewartościowania wartości”, w czego efekcie osiągnie poznanie samego siebie. Poznanie siebie jako istoty ogłaszającej „śmierć boga” uświadamia człowiekowi, że może być nie tyle adresatem, ile przede wszystkim twórcą wartości. Odkrywa on wtedy, że dane i zadawane wartości służą nie kreacji, lecz ocenianiu, a przecież — jak zauważa Nietzsche — „wszystkie oceny wartości są tylko skutkami i ciaśniejszymi perspektywami w służbie tej jedynej woli; sama ocena wartości jest tylko tą wolą mocy; krytyka bytu z punktu widzenia jakiegokolwiek z tych wartości jest czemś niedorzecznym i jakimś nieporozumieniem”⁴⁴. „Moc woli” nie jest aczasowa, lecz pozostaje uwięziona w swej „historycznej” teraźniejszości. Dlatego niedopuszczalna jest ocena lub krytyka dawnych czasów i postaw ludzkich. Tak też należy rozumieć Nietzscheańską ambiwalencję, kiedy — z jednej strony krytykuje

⁴² F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 344.

⁴³ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 271.

⁴⁴ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 365.

moralność chrześcijańską, z drugiej zaś w postawie Chrystusa odnajduje objawienie się woli mocy. „Wielkie epoki naszego życia — pisze na ten temat — zaczynają się tam, gdzie zdobyliśmy się na odwagę nasze najgorsze przechrzcić w najlepsze”⁴⁵. Nietzsche krytykuje moralność chrześcijańską za jej skostnienie w instytucjach i nieaktualność wobec nowych wyzwania życia. Nie ma ona już swojej mocy; wręcz zakłada pęta kolejnym kreatorom kultury europejskiej. „W ten sposób musi teraz chrześcijaństwo zniszczyć też jako m o r a l n o ś ć”⁴⁶. Zasady moralne, które zyskały status zakazów i nakazów, zagubiły spontaniczną wolę ich przestrzegania. To zaś wymaga — jak pisze Lowith — aby chrześcijańskie „powinieneś” zamienić na nowożytnie „chcę”⁴⁷. Ponieważ człowiek nie potrafi się przenieść w czasy, kiedy rodziły się określone systemy wartości, definiujące dany sposób życia, a w każdej epoce mamy do czynienia z odmiennymi warunkami życia, przeto musimy tworzyć nowe wartości. Jeśli nie ma on odwagi ich tworzenia, to zajmuje postawę apollinijską, w której gubi swą konkretność w ogólności, a swoje imię w anonimowości. „Z całą pewnością nie moglibyśmy się przenieść — twierdzi autor *Zmierzchu bożyszcz...* — ani czynem, ani nawet myślą, w renesansowe warunki: nasze nerwy, nie mówiąc już o naszych mięśniach, nie wytrzymałyby tamtej rzeczywistości. Niezdolność ta nie świadczy jednak o postępie, lecz o odmiennym, o późniejszym charakterze, słabszym, delikatniejszym, bardziej podatnym na zranienie, który z konieczności skutkuje pełną względów moralnością. Gdybyśmy wymazali naszą delikatność i próżność, naszą fizjologiczną starczość, swą wartość natychmiast straciłaby również nasza moralność *uczłowieczenia* — żadna moralność nie ma sama w sobie wartości”⁴⁸. Zdaniem Nietzschego, bezustannie zmienia się i powtarza określony sposób przejawiania się woli mocy, a w konse-

⁴⁵ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905, s. 102.

⁴⁶ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1913, s. 27.

⁴⁷ K. Lowith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Widerkehr des Gleichen...*, s. 126.

⁴⁸ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1906, s. 99.

kwencji — warunki życia. Chodzi mianowicie o to, że problemy, dylematy i postawy moralne, ze względu na właściwy człowiekowi instynkt moralny, nie podlegają przewyżczeniu czy jakemukolwiek ostatecznemu rozwiązaniu. Czy to w jaskini, czy w dobie współczesnych osiągnięć cywilizacyjnych życie wymaga podejmowania prób odnalezienia dobrobytu. Ci, którzy odeszli w imię idei dobrobytu, różnią się od tych, którzy szukają dobrych sposobów życia mocą pierwiastka dionizyjского wobec apollinińskiego odnośzenia się do samego życia. Dlatego w takim samym stopniu zwykli ludzie, a nawet geniusze dawnych epok nie mogą się odnaleźć w innej epoce, w jakim i człowiek współczesny nie uporałby się z problemami minionych epok. Powodem tego jest nieadekwatność sposobów bycia do form wyrażania się dobra bytu. „Wola mocy nie dąży więc do samozachowania — byłaby wtedy tylko wolą przetrwania (wolą życia) — lecz do wzrostu mocy”⁴⁹. Toteż marzycielskie i nie do spełnienia są pragnienia podróży w czasie; dotyczy to również tęsknot powrotu do „bezpiecznego dzieciństwa”. Akceptacja swojego miejsca w czasie, którego to miejsca i tak nie możemy zmienić, każe uznać za bezzasadne pytania Blaise’a Pascala o to, dlaczego jestem bardziej tu, a nie gdzie indziej, teraz, a nie w innym czasie. Każdy człowiek, czy to w przestrzeni, czyli w perspektywie jednoczesności, czy w czasie — w pryzmacie następstwa, jest na swoim miejscu. Dlatego zarówno idea Kartezjusza egalitaryzmu przestrzennego, jak i Hegla egalitaryzmu czasowego pozostaje wyłącznie metafizyczną iluzją równości ludzi wobec metafizycznej idei absolutu, w którym każde pytanie o rację bycia znajduje odpowiedź. „Oduczcież mi się tego *dla*, wy twórcy — apeluje Nietzsche — cnota wasza właśnie chce, byście żadnej rzeczy nie czynili *dla*, *aby* i *ponieważ*, na te małe, fałszywe słowa zatykajcie uszy swe”⁵⁰. Jedyłą odpowiedzią na pytania o to, dlaczego i po co żyje człowiek konkretny, jest stwierdzenie, że żyje. Na resztę pytań odpowiada tenże fakt. Dlaczego i po co człowiek żyje, dlaczego i po co jest tu i teraz, a nie gdzieś i kiedyś, odbija się w tym tak długo, jak długo tu właśnie istnieje. Nietzsche głosi prawo do nierówności, czyli bycia panem

⁴⁹ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 40.

⁵⁰ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 264.

wobec niewolnika, którą kreuje sama natura trwająca w bezustannym stawaniu się i różnicowaniu się. Ona każe indywidualność i konkretność człowieka traktować jako normę, a nie — jak w przypadku koncepcji Hegla — jako patologię. „Wy, ludzie wyżsi — tak oto pomrukuje ciżba — nie ma ludzi wyższych, jesteśmy wszyscy równi! Przed Bogiem! Lecz oto Bóg umarł. Przed młotchem wszakże równi być nie chcemy”⁵¹. Nietzsche występuje przeciwko obecnemu w filozofii chrześcijańskiej egalitaryzmowi, zakładającemu istnienie obiektywnej i absolutnej miary uosabianej w idei Boga. Ogłoszenie „śmierci Boga”, jako abstrakcyjnej miary, która pozwalała sprowadzać jakość do ilości, a w antropologii traktować niepowtarzalną jednostkę jako egzemplarz gatunku, zwraca człowiekowi konkretnemu wiarę w siebie. Umożliwia ona również samoakceptację, w tym także swojego wycinka czasu i przestrzeni w świecie. Z tej perspektywy, jak sądzi Baran, wypowiedź Nietzschego z *Wiedzy radosnej...*, że *Gott ist tot* — „Bóg umarł”⁵², trzeba tłumaczyć w następujący sposób: „Bóg jest martwy”⁵³.

Niepoznawalność chrześcijańskiego Boga wynika z tego, że jest on w swej istocie nieokreślony i nie poddaje się określeniom. Nietzsche uważa, że ten brak cech w Bogu każe traktować go nie jako byt-substancję, lecz jako bezustanne stawanie się. Po ogłoszeniu „śmierci Boga” zmienianie się i siebie w przypadku człowieka konkretnego dopuszczalne jest jako sposób poznawania swych możliwości kreacji, a nie jako dążenie do określonych ideałów. Wszelkie ideały bowiem są produktem czyjejś wolności, a ich uznanie polega na identyfikacji, czyli zawierzeniu, będącym wyrazem instynktu stadnego w jednostce. „Wiara była »chorobą woli«, potrzebą znalezienia rozkazodawcy”⁵⁴. Zajęcie postawy apollinijskiej z jednej strony wyrasta z pierwiastka dionizyjskiego, z drugiej zaś domaga się od niewolnika zajęcia przez kogośkolwiek postawy pana, przepojonej pierwiastkiem dionizyjskim. Dlatego człowiek konkretny albo poszukuje pana, albo też wznosi się, jako

⁵¹ Ibidem, s. 259.

⁵² F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 287.

⁵³ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 29.

⁵⁴ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 298.

kreator bycia, poza dotychczas uznawane i zobowiązujące określenia bycia człowiekiem. Nadczłowiek — zdaniem Barana — *Über-Mensch* to tyle, co *über den Menschen* przez człowieka, tak jak *über die Brücke* przez most⁵⁵. Nadczłowiek, ogłaszając śmierć Boga, jest produktem aktu ogłoszenia tej śmierci, gdyż w akcji tym nie da się odróżnić przyczyny od skutku. Podmiot i przedmiot kreacji stanowią jedność, ponieważ poza i ponad nią nie ma racji, do której można by się odwołać. Jedność ta jest fundamentem stwierdzenia Nietzschego: „Żadnego już Boga, żadnego człowieka p o n a d mną!”⁵⁶. Dla nadczłowieka nie ma więc wartości, które można by wybierać lub chronić. Ponadto przeszłość jako skansen określonych, a tym samym zrozumiałych sposobów bycia jest dostępna każdemu, czyli tłumowi. Dodatkową cechą przeszłości stanowi to, że wymaga od żyjącego w teraźniejszości człowieka adoracji, a nawet walki o nią, mimo że jej już dawno nie ma. Przyszłość natomiast wymaga odwagi i geniuszu woli mocy, który wkracza w to, co nieznane, bo nieokreślone. Kreacja wartości dotyczy takiego określenia nieokreśloności, którego produktem są sposoby bycia zapewniające sam byt. Historia, potraktowana jako skansen sposobów bycia, uczy człowieka konkretnego tylko tego, że nie ma monopolu na szczęśliwe życie. Skoro nie ma takiego monopolu w określonej przeszłości, to tym bardziej nie ma go w nieokreślonej przyszłości. Zważywszy na to, należy powtórzyć — tym razem jako retoryczne — pytanie Nietzschego: „Nie jesteście to właśnie boskością, że są bogowie, a nie ma Boga?”⁵⁷. W rezultacie każda epoka i każde miejsce w świecie mają swego boga, który kreuje porządek świata, znajdując większą lub mniejszą grupę zwolenników, wyznawców, fanów, a nawet bojowników. Przekroczenie tego porządku przez „innego” wobec człowieka grupy, człowieka konkretnego demaskuje *sacrum* jako *profanum*, a jednocześnie uświadamia, że każda herezja staje się prędzej czy później ortodoksją. „Dzięki uświadomieniu sobie kołowego ruchu woli mocy i jego kratofanicznych (objawiających moce *sacrum* — S.L.) konsekwencji wydaje się

⁵⁵ B. Baran: *Postnietzsche...*, s. 49.

⁵⁶ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889...*, s. 164.

⁵⁷ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 164.

możliwy dystans do mocy, który, potwierdzając ludzką ostateczną nie-moc, zamienia świat mocy na świat stworzenia, zaś wolę mocy na wolę czekania na Boga⁵⁸. Właśnie to „czekanie na Boga”, czyli – w ujęciu Nietzschego – na kreatora sposobu życia, który odda pełnię życia, oraz świadomość tego, że każdy sposób bycia jest tymczasowy, wymagają bezustannego przewartościowywania wartości. Dokonać zaś tego potrafi tylko człowiek konkretny, który nie tyle burzy i krytykuje zastane, dane i obowiązujące systemy wartości, ile potrafi kreować sposoby życia jak najpełniej oddające życie samo w sobie. Jego **dostojność** jako **nadczłowieka** opiera się na wrażliwości na coraz to nowe wyzwania, na które potrafi odpowiedzieć.

⁵⁸ Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej...*, s. 512.

Rozdział V

Narodziny nadczłowieka

Do ogłoszenia uniwersalnego prawa moralnego i absolutnych wartości moralnych przygotowywał się Nietzsche już w swoich wczesnych pismach. Twórczość jego w tym czasie poczyniała skupiać się na krytyce postawy etycznej. Jedynie tematyka pierwszego dzieła oraz zawarta w nim aksjomatyka były „materią” *Narodzin tragedii...*, odbiegającą od jego późniejszej twórczości. Nietzsche w swej pierwszej poważnej pracy zajął się wyłącznie problemem estetyki i sztuki. „Klimat” rozważań oddają nie tylko początkowe słowa autora *Narodzin tragedii...*, które brzmią: „Zyskamy wiele dla wiedzy estetycznej, doszedłszy nie tylko do logicznego wniosku, lecz bezpośredniej pewności zapatrywania, że postępowy rozwój sztuki wiąże się z dwoistością żywiołów apollinijskiego i dyonizyjskiego: podobnie jak pokolenie od dwoistości płci zależy, przy ustawicznej walce i pewnych odstępach czasu tylko zjawiającym się pojednaniu”¹, ale również końcowe: „Lecz dodaj także, dziwny cudzoziemcze: ileż lud ten cierpieć musiał, by móc stać się pięknym! Teraz jednak pójdź ze mną na tragedię i złóż ze mną ofiarę w obu bóstw świątyni!”². Tematyka zatem pierwszego dzieła Nietzschego, poruszającego jedynie wartości estetyczne, znacznie różniła się od tej, którą rozwijał w swych później-

¹ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 21.

² Ibidem, s. 169.

szych pracach, mianowicie od problematyki etyki i moralności. Po ukazaniu się pierwszych pism Nietzschego, które niewiele zawierały myśli autora na temat chrześcijaństwa, już można było jednoznacznie stwierdzić, że autor *Narodzin tragedii...* nie upatruje i nie poszukuje w religii chrześcijańskiej korzeni i podstaw wizji, które są konieczne do funkcjonowania człowieka w społeczeństwie.

W *Niewczesnych rozważaniach w Rozprawie trzeciej: Schopenhauer jako wychowawca* Nietzsche pisze: „Chrześcijaństwo jest bezsprzecznie jednym z najczęstszych objawień owego parcia do kultury i do coraz odnawianego wytwarzania świętego”³. Następnie padają stwierdzenia, że chrześcijaństwo zostało użyte i sprowadzone do „pędzenia młynów potęg państwowych” i że zwyrodniało. Nie jest żadną tajemnicą, iż Nietzsche już w tym czasie podjął przełomową dla swego światopoglądu decyzję i ocenił religię chrześcijańską jako siłę, która wygasła i nie ma potencjalnej mocy dla człowieka. Oceniając retrospektywnie tematykę zawartą w swym pierwszym znaczącym dziele, w *Narodzinach tragedii...*, autor, pomijając zagadnienie chrześcijaństwa, odczuwa wrogą ciszę. Ma to związek z faktem, że w książce tej Nietzsche nadawał szczególnie ważne znaczenia wartościom estetycznym, które niestety religia chrześcijańska usilnie negowała.

Pierwszych sformułowań zasad i pojęć dotyczących etyki i moralności dokonuje Nietzsche, mówiąc, że cała zasada moralności zawiera się w spojrzeniu na innych ludzi jak na takie istoty, które mają te same potrzeby i prawa, co on. Myśli te Nietzsche przelewa na karty papieru w swym drugim poważnym dziele *Niewczesne rozważania: Rozprawa pierwsza: Dawid Strauss, wyznawca i pisarz*. Wedle Nietzschego zupełnie pozbawione sensu jest twierdzenie, że ludzie powinni tak się zachowywać i postępować, jakby różnice i przeciwieństwa nie istniały w ogóle lub były mało znaczące, ze względu na fakt, że w „człowieku” jako gatunku skomasowanych jest wiele różnych typów osobowości. Największą wartość dla Nietzschego miała nie rasa czy też gatunek, lecz jednostka społeczna o wybitnych cechach osobistych. Za wartość

³ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. („La gaya scienza”). Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 263.

uznawał osobowość człowieka jako przedstawiciela określonego gatunku oraz jego niepodlegające dyskusji walory osobiste, pozwalające na wyróżnienie się w społeczeństwie.

W dziele pod tytułem *Ludzkie, arcyłudzkie: książka dla wolnych duchów* Nietzsche podejmuje problem moralności dokładnej i zajmuje się nim bardziej szczegółowo. Autor zgromadził kilkanaście aforyzmów, które pod względem zapatrywań na moralność człowieka stanowią już pewną usystematyzowaną teorię. Zwiastunem faktu, że zwierzę stało się człowiekiem, jest to, że działanie jego ma motywację nie tylko w chwilowej satysfakcji, lecz również w mechanizmach, które zostały zaakceptowane i uznane za trwałe wartościowe i pożyteczne⁴.

Nietzsche formułuje coraz bardziej śmiało myśli w zakresie moralności człowieka. W swym dziele pisze o nadzwierzęciu: „Nadzwierzę — bestia w nas chce być okłamywana; moralność jest kłamstwem z potrzeby, żebyśmy nie byli przez ową bestię rozdarci. Gdyby nie błędy kryjące się w założeniach moralności, człowiek pozostałby zwierzęciem. Tak jednak zaczął uważać się za coś wyższego i przepisał sobie surowsze prawa. Stąd jego nienawiść do stopni pozostałych bliżej zwierzęcości: tym też wyjaśnić należy dawniejszą pogardę wobec niewolnika, jako nieczłowieka, jako rzeczy”⁵. Według Nietzschego moralność jest środkiem zachowania wspólnoty i chronienia jej przed rozpadem; nie można mówić o moralności, dopóki użyteczność nie jest szeroko pojmowana jako pożytek dla bytu, istnienia, trwałości i ogólnego dobra wspólnoty. Konieczne jest użycie środków przymusu, by jednostka dostosowała swe zachowanie i swój byt do interesów, jakie reprezentuje określona społeczność. Należy jednak usilnie dążyć do tego, aby stosowany początkowo przymus systematycznie i stopniowo wypierała siła zwyczaju. Proces ten musi trwać tak długo, aż autorytatywny głos całej wspólnoty, społeczności przetransformuje się w ludzkie sumienie. Posłuszeństwo człowieka wobec mechanizmów rządzących społecznością może stać się jego drugą naturą. Jednostka społeczna może z tego

⁴ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie. Książka dla wolnych duchów*. Przekł. K. Drzewiecki. Warszawa 1910, s. 66.

⁵ *Ibidem*, s. 46.

posłuszeństwa czerpać głęboką satysfakcję dlatego, że określenia moralne przekazane zostają z działań na intencje tych, którzy te działania realizują. Według Nietzschego postępowanie moralne jest więc postępowaniem zgodnym z pewnymi normami, czyli moralność jest obyczajem: „Być moralnym, dobrych obyczajów, cnotliwym znaczy tyle, co być posłusznym z dawna ustanowionemu prawu lub tradycji. Czy poddawać się im z trudem, czy chętnie, to rzecz obojętna, dość, że się to robi”⁶. Dalej autor prowadzi rozważania na temat człowieka „dobrego”: „Dobrym nazywa się tego, kto jakby z natury, wskutek długiego dziedziczenia, więc łatwo i z przyjemnością, postępuje moralnie, stosownie do tego, co jest uznane za takie (na przykład mści się, jeżeli zemsta, jak u starożytnych Greków, należy do dobrych obyczajów). Nazywa się go dobrym, gdyż jest dobry »do czegoś«; a ponieważ życzliwość, współczucie i rzeczy podobne w przemianie obyczajów zawsze odczuwane były jako »dobre do czegoś«, jako pożyteczne, dlatego obecnie człowieka życzliwego, uczynnego nazywa się przeważnie »dobrym«”⁷. W dalszych słowach swojej rozprawy Nietzsche stwierdza autorytatywnie: „Źle jest być »nieobyczajnym« (amoralnym), dopuszczać się złych obyczajów, postępować wbrew tradycji, bez względu na to, czy jest rozumna, czy głupia; a że szkodenie bliźniemu odczuwano przeważnie jako rzecz szkodliwą we wszystkich prawach obyczajowych różnych czasów, obecnie przy słowie »zły« myślimy o dobrowolnym szkodzeniu bliźniemu”⁸. W tym trudnym procesie oczyszczenia i kondensacji moralność zostaje poddana procesowi zawężenia, ześrodkowania. Można wręcz powiedzieć, że zostaje zinterioryzowana. W ten sposób rodzi się pojęcie cnoty i człowieka cnotliwego. Poglądy te pozwalają nam zaliczyć autora *Ludzkie, arcyłudzkie...* do grupy utylitarystów.

W opublikowanej w 1886 roku rozprawie pod tytułem *Poza dobrem i złem: preludium filozofii przyszłości* Nietzsche wykazuje istnienie dwóch typów moralności: „moralności panów” i „moralności niewolników”. W dziele tym autor ogłosił koncepcję tak zwa-

⁶ Ibidem.

⁷ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 67.

⁸ Ibidem.

nej etyki arystokratycznej. „Wędrując przez wiele subtelnych i prymitywnych moralności, jakie dotychczas panowały na ziemi, znajdowałem pewne cechy wspólnie się powtarzające i wzajemnie powiązane: aż w końcu odkryłem dwa podstawowe typy i wydobylem ich podstawową różnicę; istnieje moralność panów i niewolników”⁹. Autor zdecydowanie jednak zaprzecza, by we wszystkich kulturach moralności te były zupełnie od siebie oddzielone i izolowane: „I od razu dodaję, że we wszystkich wyższych i bardziej mieszanych kulturach pojawia się próba pogodzenia obu moralności, a jeszcze częściej ich przemieszanie i wzajemne niezrozumienie, niekiedy wręcz twarde współistnienie — nawet w jednym i tym samym człowieku, w obrębie jednej duszy”¹⁰. Dalej autor przedstawia swoje poglądy odnośnie do wartości moralnych, które różnicowały się w wieloraki sposób: „Rozróżnienia wartości moralnych powstawały albo wśród typu panującego, który z błogością uświadomił sobie swoją różnicę względem poddanych, albo wśród opanowanych, niewolników i zależnych wszelkiego stopnia”¹¹.

Dokonując podsumowania, można stwierdzić, że w doskonale rozwiniętych społeczeństwach, cywilizacjach dwa wyróżnione przez Nietzschego typy moralności: „moralności panów” i „moralność niewolników”, „mieszają się” i nawet w każdym osobniku ludzkim można wykryć elementy każdej z nich. Według moralności panów człowiek jest „dobry”, według moralności niewolników określany jest jako „zły”. Wynika z tego, że moralność niewolników ma charakter typowo stadny, a jej oceny moralne są wyłącznie wyrazem tego, co dla stada jest najważniejsze.

W kolejnym dziele *Z genealogii moralności...* Nietzsche poruszone wcześniej problemy przedstawia w sposób bardziej usystematyzowany. Wprowadza pojęcie resentymentu, co z języka francuskiego znaczy niezadowolenie, niechęć, urazę. Człowiek wyższego typu, czerpiąc energię z dostatności, obfitości swego życia i osobistej siły, buduje, wytwarza swoje wartości. Przeciwi-

⁹ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905, s. 179.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

nie rzecz ma się z ludźmi nikczemnymi, nędznymi i bezsilnymi. Czują lęk, obawę przed tymi jednostkami ludzkimi, które są mocne, silne, potężne. Efektem tego jest działanie stada, mające ograniczyć wpływy, możliwości jednostek wyższego typu przez ogłoszenie praw stada jako jedynych i bezwzględnych. „Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tym, że sam resentyment staje się twórczą siłą i płodzi wartości; resentyment istot, które są niezdolne do właściwej reakcji, reakcji w formie czynu, i odbijają sobie krzywdę jedynie dzięki wyimaginowanej zemście”¹². Dalej autor pisze: „[...] moralność niewolników potrzebuje najpierw jakiegoś świata zewnętrznego, świata przeciwnego; fizjologicznie rzecz ujmując: by w ogóle działać, potrzebuje zewnętrznych bodźców — jej akcja jest wyłącznie reakcją”¹³. Wzniosłe, dobre czyny jednostek wyższych budzą niechęć jednostek niższych, budzą resentyment, który staje się siłą twórczą stada. Zupełnie naturalnym jest fakt, że resentyment ów zostaje uznany przez stado w sposób skryty, wręcz niejawnie.

Nietzsche pisze, że obserwując dzieje moralności w aspekcie historycznym i dokonując ich analizy, dochodzimy do wniosku, że mamy do czynienia z nieustannym ścieraniem się dwóch postaw moralnych. Człowiek o szerokich horyzontach, człowiek „wyższy” dopuszcza współistnienie obu typów moralności. Możliwe jest to jedynie w tym wypadku, gdy stado pozbawione wszelkiej inwencji, inicjatywy, niezdolne do niczego więcej prócz egzystencji, swe wartości pozostawiło wyłącznie dla siebie. Nietzsche stwierdza jednak, że w rzeczywistości jest zupełnie inaczej. Niestety, taka postawa jest dla stada zdecydowanie niesatysfakcjonująca. Stada taka postawa nie zadowala. Powtórzmy: „Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tym, że sam resentyment staje się siłą twórczą i płodzi wartości; resentyment istot, które są niezdolne do właściwej reakcji, reakcji w formie czynu i odbijają sobie krzywdę jedynie dzięki wyimaginowanej zemście”¹⁴. Stado stara się powszechnie krzewić, a nawet narzucać własne wartości, co

¹² F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przekł. G. Sowiński. Kraków 1997, s. 45.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

z dużym sukcesem udaje się chrześcijaństwu. Autor nie pozbawia moralności chrześcijańskiej wszelkich wartości, ale wyraźnie zaznacza, że zawdzięczamy jej oczyszczenie człowieka. W dziele swym autor dostrzega w chrześcijaństwie swoisty wyraz resentymetu. Dodaje również, że resentment charakterystyczny jest dla instynktu stadnego i dla moralności typującej charaktery niewolników. Jako pochodne chrześcijaństwa, wyrosłe na podłożu resentymetu, określa ruchy o korzeniach socjalistycznych i demokratycznych.

Nietzsche w zdecydowany sposób odcina się od tezy, że istnieje pojęcie jednolitego, wszechstronnego i absolutnego systemu moralnego. Uważa, że system taki wystymulowany jest przez resentment i jest przedstawicielem życia niższego, totalnego upadku, zepsucia i degeneracji. W przeciwieństwie do tego moralność o charakterze wyższym — moralność arystokratyczna, jest charakterystyczna dla życia człowieka wznoszącego się ciągle ponad przeciętność, ponad wszystkich. Nietzsche wprowadza pojęcie hierarchii ważności różnych systemów moralnych w miejsce pojęcia jednego, uniwersalnego i absolutnego systemu moralnego, tak aby stado było w posiadaniu indywidualnego zbioru wartości. Dopuszczalne jest to w sytuacji, kiedy stado jest pozbawione możliwości objęcia człowieka wpływami i narzucenia mu władzy wyższego typu. Ten z kolei zobligowany jest do wytworzenia własnej hierarchii wartości, która umożliwi mu wykraczanie poza stan obecny i realizację siebie w sposób coraz bardziej doskonały. Moralność stada zmusza jednostki nieprzeciętne do zejścia do poziomu przeciętności. Moralność ta daje szansę zabyśnięcia charakterom miernym, prymitywnym, bezwzględny. Wpływa destrukcyjnie i hamująco na proces ewolucji osobowości człowieka wyższego typu. W związku z tym Nietzsche nawołuje w dziele *Z genealogii moralności...* do wzniesienia się człowieka ponad moralność stadną, jako mającą niszczący wpływ na rozwój osobowości i charakteru człowieka wyższego typu. „Postępując zatem zupełnie inaczej niż człowiek dostojny, który pojęcie podstawowe »dobry« koncipuje z góry i spontanicznie, sam z siebie, i dopiero w jego świetle tworzy sobie pojęcie »liczy«! Pojęcie »liczy«, wywodzące się z kotła nienasyconej nienawiści; pierwsze jako twór wtórny, uboczny, uzupełniający, drugie natomiast jako twór oryginalny

nalny, jako początek, jako właściwy czyn w koncyptowaniu moralności niewolników — jakże odmienne są te dwa słowa, przeciwstawne na pozór jednemu i temu samemu pojęciu »dobry«¹⁵.

Autor, prowadząc dalsze rozważania na temat „dobra”, w końcu zapytuje: kto jest w takim razie zły? „Lecz nie jest ono jednym i tym samym pojęciem: dlatego należy zapytać, kto właściwie jest »zły«, w znaczeniu moralności resentymentu. Najściślejsza odpowiedź, ów »dobry«, jakim widzi go przeciwna moralność, właśnie człowiek dostojny, mocny, panujący, tyle tylko, że przefarbowany, że przeinaczony, że widziany jadowitym okiem resentymentu”¹⁶.

Pomimo krytycznego stanowiska autora *Z genealogii moralności...* do moralności niewolników widzi w niej jednak pewne wartości. Stwierdza, że pomimo hamującego wpływu moralności stada na człowieka wyższego typu nie są to jednoznaczne nakazy odrzucenia wszelkiego szacunku. Nie jest to zaprzeczenie wszelkich wartości i postulat zdystansowania się od tego, co lepsze i wartościowsze, oraz nakaz wyzbycia się wszelkich zahamowań. Jednostka społeczna, która wyzbędzie się wszelkiej moralności, może tak bardzo osłabić się w sensie psychofizycznym, że procesy niszczenia i degeneracji doprowadzą ją do moralnej autodestrukcji. Jedynie człowiek wyższego typu, który osiągnął ten wyższy pułap moralności, który stał się „dobry”, może swobodnie poruszać się w obrębie dobra i zła. Może swobodnie wyjść poza dobro i zło, które należy rozumieć w takim brzmieniu, jakie nadał im moralność resentymentu. Człowiek dokonuje tego w celu stworzenia wartości, które będą godzić w siebie dwie cechy: pierwszą jest to, aby wartości te były wyrazem wstępującego życia, drugą natomiast, aby wartości były przeżytkiem, środkiem dającym człowiekowi możliwość wychodzenia poza siebie samego, ku nadczłowiekowi, ku wyższemu szczeblom w drabinie ludzkiej egzystencji. Nietzsche nie pozbawia jednak człowieka „dobrego” cech agresji i drapieżności. Nie widzi w nim wyłącznie czystych jak łaźnia niewiniątek. „Nie zamierzamy tu przeczyć przynajmniej jednemu: że kto poznał »dobrych« jako wroga, ten w ich osobie poznał też złego wroga, ci sami bowiem ludzie, którzy

¹⁵ Ibidem, s. 48.

¹⁶ Ibidem, s. 49.

dzięki obyczajowi, poszanowaniu, zwyczajowi, wdzięczności, a jeszcze bardziej dzięki wzajemnej czujności, dzięki zazdrości *inter pares*, tak surowo trzymają się w ryzach, którzy z drugiej strony, w stosunkach wzajemnych okazują inwencję w darzeniu się względami, w samoopanowaniu, delikatności, wierności, dumie i przyjaźni, gdy wyrwą się na zewnątrz, tam, gdzie zaczyna się obczyzna, są niewiele lepsi niż wypuszczone na wolność drapieżniki¹⁷. W dalszych słowach autor stwierdza, że człowiek „dobry” pozbawiony społecznej kontroli, presji moralnej, również może się stać agresorem, podpalaczem, mordercą. „Zażywają tam wolności od wszelkiej presji społecznej, w puszczy wynagradzają sobie napięcie, jakie wywołuje wewnątrzspółnotowy pokój, na powrót odzyskują niewinność sumienia drapieżców, jako radosne monstra, które, może po dokonaniu szeregu mordów, podpaleń, kaźni, odchodzą ze swawolą i równowagą psychiczną, jakby popełnili jedynie sztubacki psikus, odchodzą w przekonaniu, że poeci przez długi czas znów będą mieli co opiewać i sławić¹⁸. W tym świetle trzeba jednoznacznie stwierdzić, że Nietzsche starał się dokonać połączenia, chciał znaleźć najlepszą z możliwych integracji wszystkich rodzajów i wszelkich aspektów natury człowieka.

Problem moralności pana i niewolnika, przeciwstawne typy człowieka dobrego i złego, możliwość bycia człowieka dobrego złym, i to nie tylko w świetle resentymetu, świadczą o tym, że integracja ta jest trudna. Autor stwierdza jednoznacznie, że walka różnych typów człowieka toczy się od dawna i właściwie trwa dalej. „Zmierzajmy do zakończenia. Obie przeciwstawne pary wartości »dobry i lichy« oraz »dobry i zły« przez tysiąclecia toczyły ze sobą długą, straszliwą walkę; i jakkolwiek druga z nich od dawna ma przewagę, to jednak i dziś nie brak miejsc, gdzie walka nie doszła do rozstrzygnięcia i toczy się dalej. Można by nawet powiedzieć, że z biegiem czasu wznosiła się na coraz wyższy poziom i właśnie dzięki temu stawała się coraz głębsza, coraz bardziej duchowa¹⁹.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 59.

W dziele *Z genealogii moralności...* Nietzsche podejmuje próby oskarżenia chrześcijaństwa o zaniżanie wartości, a więc o deprecjację wartości cielesnych, intelektualnych, instynktownych, umysłowych, estetycznych i innych. Zdecydowanie celem autora jest nie destrukcja osobowości człowieka, lecz jej konsolidacja, integracja. Taka postawa jest apoteozą siły osobowości. Nie ma tu miejsca na strach, trwogę, której podstawą jest ciągła świadomość małości i słabości. Nie ulega wątpliwości, że Nietzsche ukazał w swym dziele dosyć jednostronny charakter i wizerunek wartości oraz chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Ważne było dla autora, aby konsekwentnie trzymać się tej koncepcji, w przeciwnym razie można by wysnuć wniosek, czy też postawić zdecydowaną tezę, że Nietzschemu trudno jest pokazać, że potrafi zaproponować coś zupełnie nowego.

W wierze chrześcijańskiej Nietzsche widział swoisty „hamulec” naturalnego rozwoju i postępu ponadkulturowego. W *Wiedzy radosnej...* w przypowieści *Człowiek oszalały* ustami stworzonego przez siebie „bohatera” autor zakrzyknął: „Czy nie słyszeliście o owym człowieku oszalałym, który w jasne przedpołudnie latarnię zaświeceł, wybiegł na targ i wołał bezustannie: »Szukam Boga! Szukam Boga!«”²⁰. Oszalały człowiek, otoczony przez zgromadzonych, pytany o losy Boga, o to, czy zginął, czy się ukrywa, czy się ich boi — woła: „Powiem wam! Zabiliśmy go — wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami!”²¹. W dalszych słowach woła do zgromadzonych: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili!”²². W śmierci Boga upatruje Nietzsche największego z nowych zdarzeń. Stwierdza dalej, że wiara w Boga chrześcijańskiego jest wysoce niewiarygodna — do tego stopnia, że zaczyna na Europę rzucać pierwsze cienie. Dalej, poza horyzontem, który dotychczas był niewidoczny, rozpościera się bezkresne morze. Stwierdzeniami tymi autor *Wiedzy radosnej...* przekazuje nam sugestię, że upadek wiary chrześcijańskiej, upadek wiary w Boga stwarza człowiekowi, społeczeństwu chrześcijańskiemu szansę wyrwania się z dotychczasowej niewiedzy i otwiera przed nieskończonym potencjałem twórczym intelektu ludzkiego możliwość pełnego

²⁰ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 110.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 111.

rozwoju. Bóg, który umarł, nie stoi na przeszkodzie rozwojowi człowieka. Zakazy i nakazy Boga nie istnieją już. Nietzsche obarcza chrześcijaństwo winą za wypaczenie i zniekształcenie świata. „Chrześcijańskie postanowienie uważania świata za szpetny i zły uczyniło świat szpetnym i złym”²³. Są to bardzo poważne oskarżenia formułowane przez autora wobec wiary chrześcijańskiej. Ten osąd będzie się przewijał w dalszych jego dziełach. Tendencja ta będzie miała charakter zdecydowanie progresywny.

W *Zmierzchu bożyszcz...* Nietzsche głosi tezę, że pojęcie Boga jest wrogiem życiu. „Kościół zwalcza namiętność, trzebiąc w każdym tego słowa znaczeniu: jego praktyka, jego »kuracja« to kastrowanie. Nigdy nie pyta: »jak uduchowić, upiększyć, ubóstwić żądze?« — w swej dyscyplinie zawsze kładł nacisk na tępienie (zmysłowości, dumy, żądzy panowania, posiadania, zemsty). Ale zaatakować namiętności u samych korzeni to zaatakować życie u samych jego korzeni: praktyka Kościoła jest wroga życiu...”²⁴. Z biegiem czasu twierdzenie to głosi filozof coraz bardziej gwałtownie: „Jakże to? Czy człowiek jest jedynie omyłką Boga? Czy też Bóg jest jedynie omyłką człowieka?”²⁵.

Kolejne dzieło Nietzschego *Antychryst...* już w podtytule zawiera zdanie: *Próba krytyki chrześcijaństwa*. Padające oskarżenia przybierają charakter konkretnych zarzutów. „Nie należy chrześcijaństwa ozdabiać i przystrajać: wydało ono śmiertelną wojnę temu wyższemu typowi człowieka, wyklęło wszystkie podstawowe tego typu instynkty, wydestylowało z tych instynktów zło, samego złego: człowieka silnego jako typowo pogardy godnego, jako »wyrzutka«. Chrześcijaństwo stanęło po stronie wszystkiego, co słabe, niskie, nieudane, stworzyło ideał ze sprzeciwiania się samozachowawczym instynktom silnego życia, zepsuło rozum nawet duchowo silniejszych, ucząc najwyższe wartości duchowe odczuwać jako grzeszne, na manowce wiodące, jako pokuszenia”²⁶. Autor

²³ Ibidem, s. 113.

²⁴ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1906, s. 29.

²⁵ Ibidem, s. 7.

²⁶ F. Nietzsche: *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości. Przedmowa i księga pierwsza: Próba krytyki chrześcijaństwa*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 8.

jednoznacznie oskarża religię chrześcijańską o to, że jest zdecydowanie wroga życiu ludzkiemu, że popiera i kształtuje charaktery mało wartościowe, a niszczy te najlepsze. Zarzuca chrześcijaństwu też destrukcję oraz ustawiczne niszczenie europejskiej awangardy intelektualnej. W *Antychryście...* nie brak również krytycznych osądów samego Boga. Zwrócić trzeba uwagę, że krytyka dotyczy wyłącznie Boga w chrześcijańskim rozumieniu: „Chrześcijańskie pojęcie Boga — Bóg jako Bóg chorych, Bóg jako pająk, Bóg jako duch — jest jednym z najbardziej zepsutych pojęć Boga, jakie osiągnięto na ziemi; jest ono może nawet miernikiem stanu głębi w zstępującym rozwoju typu boskiego. Bóg wyrodzony w sprzeczność z życiem, zamiast być jego przejaśnieniem i wieczystym »Tak«! W Bogu wrogość zapowiedziana życiu, naturze, woli życia! Bóg formułą dla każdego oczernienia »tego świata«, dla każdego kłamstwa o »zaświecie«! W Bogu ubóstwiona nicłość, woła nicości uswięcona!...”²⁷.

Autor gotów jest sformułować pogląd, że religia w ciągu wieków w pewnych swych fazach wyrażała wolę życia. Zdecydowanie jednak przychyła się do stanowiska, jakie przewija się przez większość jego dzieł, że wiara w Boga jest przeciwna życiu. Twierdzi również, że jeżeli w ogóle wiara wyraża wolę mocy, to jedynie tę, która cechuje niższe typy ludzkie, a która różni się od woli mocy ludzi typu wyższego. Nasuwa się następujący wniosek: Nietzsche starał się doprowadzić do dokonania wyboru pomiędzy teizmem, czyli uznaniem istnienia jedyne go Boga poza przyrodą i ponad nią, będącego stwórcą świata i sprawującego nieprzerwaną opiekę i kontrolę opatrnościową nad światem, a ateizmem, czyli zaprzeczeniem istnienia Boga. Mowa, oczywiście, o teizmie chrześcijańskim. Nietzsche wysnuł pogląd, że wybór ów powinien być kwestią smaku lub instynktu człowieka.

W *Tako rzecze Zaratustra...* autor wyraźnie stwierdza, że spośród ludzi wierzących byli ludzie wykształceni, o szerokich horyzontach i wielcy, ale w świetle wiedzy, poglądów filozoficznych, w czasach kiedy istnienie Boga nie było akceptowane samo przez się, takie wartości ludzkie, jak wolność intelektualna i twórcza, siła, swoboda ducha i niezależność, zatroskanie o rozwój i losy

²⁷ Ibidem, s. 18.



Fryderyk Nietzsche z matką w Hamburgu

jednostki ludzkiej, determinują postawę ateistyczną człowieka. W teizmie chrześcijańskim znajdują wyraz cechy charakteryzujące jednostkę słabą psychicznie. Człowiek taki to przykład postawy tchórza. Kreuje negatywną, pozbawioną motywacji postawę życiową pełną pierwiastków dekadencckich.

Nietzsche, przyjmując założenie iluzorycznego, czyli złudnego, zwodniczego, nierealnego, czy też nawet zupełnie fikcyjnego charakteru wiary chrześcijańskiej, formułuje wyłącznie teoretyczne zastrzeżenia wobec teizmu. Głównym motywem opinii przemaszających za krytyką i odrzuceniem wiary chrześcijańskiej jest przeświadczenie, że człowiek, lub nawet może sam autor *Antychrysta...*, może zastąpić Boga na jego miejscu i mieć możliwość tworzenia nowych wartości i sprawowania kontroli opatrnościowej nad światem. Dyskredytacja, potępienie i napiętnowanie teizmu, a w szczególności teizmu chrześcijańskiego przez Nietzschego mają małą wartość i nie zasługują na uwagę i uznanie, jeżeli traktujemy je wyłącznie jako krytykę czysto teoretyczną. Nie tę kwestię wynosił filozof na pierwszy plan, ponad inne. Jego atak na chrześcijaństwo i zdecydowana krytyka, połączona wręcz z nienawiścią, wynikały z przekonania o destrukcyjnym wpływie teizmu chrześcijańskiego na człowieka. Nietzsche nie mógł się pogodzić z tym, że — jak twierdził — wiara w Boga chrześcijańskiego czyni jednostkę ludzką słabą, uległą, pełną pokory. Wiara powoduje, że człowiek czuje się zadręczony przez sumienie. „Ten typ wartościowszy istniał już dość często: lecz jako szczęśliwy przypadek, jako wyjątek, nigdy jako chciany. Raczej on właśnie największym przejmował strachem, był dotąd prawie samą straszliwością: i z obawy chciano odwrotnego typu, hodowano go, osiągnięto: zwierzę domowe, zwierzę stadne, chore zwierzę człowiecze — chrześcijanina...”²⁸.

Na uwagę zasługuje fakt, że Nietzsche pomimo nieustannych ataków na Kościół, na teizm chrześcijański i na samego Boga chrześcijańskiego często mówi również o mocy urzekania i fascynowania, jaką mają przekonania i ideały chrześcijańskie. Dostrzega ich korzystne wpływy na jednostkę ludzką. „Pytając z całą radykalnością: co właściwie tryumfowało nad chrześcijańskim Bo-

²⁸ Ibidem, s. 8.

giem? Odpowiedź znajduje się w mojej *Wiedzy radosnej*: »sama moralność chrześcijańska, coraz silniej traktowane pojęcie prawdomówności, spowiednicza niuansowność chrześcijańskiego sumienia, sublimacyjnie przetransponowana na sumienie naukowe, na intelektualną czystość za wszelką cenę»²⁹. Nasuwa się nieuchronny wniosek, że sam autor *Antychrysta*... odczuwał tę moc przyciągania i urzekania ideałami chrześcijańskimi, pomimo że w swojej twórczości opierał się temu zjawisku. Odpierał ten napór ideałów po to, by samemu sobie dowieść, że jest jednostką o charakterze dekadentkim i nią nie jest. „Abstrahując mianowicie od tego, że jestem *decadent*, jestem też w najpełniejszym sensie jego przeciwieństwem. Moim na to dowodem jest fakt, że instynktownie wybierałem zawsze właściwy środek przeciw tym złym stanom, gdy tymczasem *decadent* sam w sobie wybiera środki szkodliwe. Jako *summa summarum* byłem zdrow, jako zakątek, specjał byłem *decadent*»³⁰. Wykazanie przez Nietzschego zdolności życia bez Boga, odrzucenie Boga chrześcijańskiego były dla autora *Zmierzchu bożyszc*... dowodem ogromnej siły wewnętrznej. Człowiek godzący się ze „śmiercią Boga” „potrafi uporać się z sobą, z innymi, umie zapominać — jest na tyle silny, by wszystko musiało mu wychodzić najlepiej. I proszę, jestem przeciwieństwem *decadent*, bo opisałem samego siebie»³¹. Myśli, wnioski, tezy, jakie formułował Nietzsche na kanwie ateizmu, były priorytetowe i zdecydowanie ważniejsze od osobistych i psychologicznych aspektów, mających bezpośredni związek z odrzuceniem przezeń Boga chrześcijańskiego.

Według twórcy *Tako rzecze Zaratustra*... są jednostki społeczne, które dokonują zasadniczego rozgraniczenia pomiędzy teizmem chrześcijańskim a moralnymi wzorcami i wartościami chrześcijańskimi. Postawa taka wynika z przeświadczenia o braku związku pomiędzy wiarą a wartościami i wzorcami, jakie ona głosi. Ludzie ci przeświadczeni są o możliwości odejścia od wiary chrześcijańskiej, z zachowaniem szczytnych nauk, jakie głosi religia. Postawa taka, reprezentowana przez silne indywidualności,

²⁹ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 166.

³⁰ F. Nietzsche: *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1909, s. 21.

³¹ *Ibidem*, s. 23.

zaowocowała powstaniem nowych form chrześcijaństwa. Do takich należą demokracja i socjalizm. Te nowe, zmodyfikowane formy teizmu chrześcijańskiego wyzbywają się teologicznych podstaw wiary, odrzucając je w pełni, pozostawiają natomiast znaczną część chrześcijańskiego systemu moralnego. Nietzsche twierdzi jednak w zdecydowany sposób, że mimo wszystko próba zadania kłamu Bogu doprowadzi w najbliższym czasie do wyzbycia się absolutnych wartości i szczytnych idei uniwersalnego, a zarazem obiektywnego prawa moralnego.

Mając na uwadze, że statystyczny Europejczyk wyrósł w atmosferze chrześcijańskiej, że był chrzczony i odebrał nauki tej wiary, należy wysnuć wniosek, że taki człowiek jest ściśle związany z wartościami moralnymi, jakie głosi teizm chrześcijański. Pozbawienie takiej jednostki społecznej wiary w to, co wpajano jej od najmłodszych lat, mogłoby skutkować utratą wiary we wszelkie wartości. Człowiek taki czerpie wzorce i nauki jedynie z tej „moralności w ogóle”, która została zaakceptowana i uświęcona przez chrześcijaństwo, a ma silne podstawy teologiczne. W *Woli mocy...* autor stwierdza, że chrześcijańska hipoteza moralności przedstawiała wiele korzyści. Między innymi nadawała człowiekowi najwyższą wartość, wręcz absolutną, w przeciwieństwie do małości i przypadkowości człowieka. Dalej pisze on, że moralność chrześcijańska, mimo cierpienia i zła, zostawiała światu charakter doskonałości, że zaszczerpiła człowiekowi wiedzę o wartościach absolutnych oraz że zdecydowanie zapobiegła temu, aby człowiek pogardzał sobą jako człowiekiem, żeby stał się przeciwnikiem życia³². Reasumując, należy za autorem *Woli mocy...* stwierdzić: „*In summa*: moralność była wielkim środkiem zaradczym przeciwko praktycznemu i teoretycznemu nihilizmowi”³³. Brak wiary w jakiegokolwiek wartości, mający swe źródło w poczuciu bezcelowości świata, staje się jedną z głównych cech nihilizmu. Moralność chrześcijańska była, według Nietzschego, „środkiem zachowania”³⁴ człowieka, ponieważ dawała mu moty-

³² F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 16.

³³ Ibidem, s. 17.

³⁴ Ibidem.

wację do życia, do egzystencji. Eliminowała procesy myślowe o charakterze zwątpienia i braku motywacji do życia i działania w ogóle. Człowieka pozostającego pod ochroną chrześcijańskiej moralności Nietzsche zdecydowanie zaliczał do ludzi typu niższego, nie da się jednak ukryć, że chrześcijańskiej moralności udało się wymusić powszechny posłuch. Narzuciła ona swego rodzaju dyscyplinę moralną, chroniącą człowieka przed nihilizmem. Degradacja i upadek teizmu chrześcijańskiego stwarzają pewne niebezpieczeństwa dla społeczeństw Europy, szczególnie Europy Zachodniej, spowodowane tym, że utrata autorytetu przez wiarę chrześcijańską jest o tyle niebezpieczna, iż może być źródłem powszechnego nihilizmu. Nie ma to związku z brakiem innych wzorców i wartości moralnych, ale z tym, że człowiek Zachodu ich nie zna, a mając zakorzenione inne wartości, nie dąży do poznania nowych, które traktowałby „jako zapasowe”.

W zależności od postawy człowieka nihilizm może przybierać różne formy. Może występować pod postacią pasywną, co znaczy, że człowiek godzi się w sposób pesymistyczny z nieobecnością wartości moralnych i akceptuje bezkrytycznie bezcelowość bytu. Przeciwnością tego jest nihilizm aktywny. Charakteryzuje się on totalną destrukcją tego wszystkiego, w co już nie wierzymy: „Maksimum swojej siły względnej osiąga on jako gwałtowna siła burzenia: jako nihilizm czynny”³⁵. Nietzsche w swym dziele *Ecce homo...* przepowiada nadejście nihilizmu aktywnego. „Jestem radosnym zwiastunem, jakiego jeszcze nie było, znam zadania tak górne, że brakowało dotąd na to pojęcia: dopiero ja dałem znów początek nadziejom. Przy wszystkim tym jestem też z konieczności człowiekiem fatalnym. Gdy bowiem prawda wkroczy do walki z kłamstwem tysiącleci, będziemy mieć takie wstrząsy, konwulsje trzęsień ziemi, przemieszczenia gór i dolin, o jakich nam się dotąd nie śniło. Pojęcie polityki przejdzie wówczas w wojnę duchów, wszelkie wytwory władzy dawnej społeczności zostaną wysadzone w powietrze — wszystkie opierają się na kłamstwie: nadejdą wojny, jakich jeszcze na Ziemi nie było. Dopiero ode mnie zacznie się na Ziemi wielka polityka”³⁶. W słowach auto-

³⁵ Ibidem, s. 11.

³⁶ F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 126.

ra pobrzmiewa prorocstwo nadejścia aktywnego nihilizmu. Skutkiem tego ma być ogólnoeuropejski „wstrząs”, pod postacią ostatecznego obalenia wykształconej w duchu moralności chrześcijańskiej, dekadentckiej cywilizacji europejskiej. Dzięki temu powstanie nowa droga prowadząca do przewartościowania wartości i do „narodzin” człowieka wyższego typu. To rozlegające się początkowo pukanie, potem walenie i łomot do bram naszych wartości moralnych, wiary chrześcijańskiej, czynione przez najstraszniejszego przybysza, jawiącego się jako „jeździec Apokalipsy” – nihilizmu.

Nietzsche snuł swe prorocze wizje odnośnie do nadejścia nihilizmu jako gwałtownej siły, która zburzy dotychczasowy ład chrześcijański w Europie. Według autora *Woli mocy...*, nihilizm może stać się powszechnym zjawiskiem. „Nihilizm stanem normalnym. — Nihilizm: brak celu; brak odpowiedzi na pytanie »dlaczego?«. Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość”³⁷. Problem, który zauważył Nietzsche i poruszył w swej twórczości, dotyczył nie tylko czasów jemu współczesnych, ale również obecnych. „Rysa”, jaką dostrzegał filozof na powierzchni kultury europejskiej, powstająca pod wpływem teizmu chrześcijańskiego, w dzisiejszych czasach znacznie się poszerzyła. Obecnie ludzkość chrześcijańskiej Europy coraz bardziej zbliża się do krawędzi przepaści, za którą przelewa się i kipi nihilizm.

Mając na uwadze, że według Nietzschego nihilizm oznacza śmierć Boga, teologia filozoficzna napotyka na swej drodze poważnego przeciwnika. Kolejną poważną przeszkodą dla teologii filozoficznej jest teologia Objawienia, czyli ta, która zajmuje się wykładem, interpretacją i obroną dogmatów religijnych, uznanych za objawione przez Boga i z tej racji za prawdziwe. Mamy tu do czynienia z podstawowymi dogmatami religii chrześcijańskiej. Sprzeczny, przeciwstawny, przybierający cechy antynomicznego, charakter obu przedstawionych dziedzin nauki o teologii, często doprowadzający je do konfliktu, nie jest dla nich tak niebezpieczny, jak groźny dla obu pozostaje nihilizm. Głosi on bowiem tezy, że wszelkie rozważania filozoficzne, teologiczne odnośnie do istnienia Boga są pozbawione jakiegokolwiek sensu, ponieważ Boga

³⁷ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 11.

nie ma. Bóg umarł³⁸. Dalej Nietzsche pisze: „Chrześcijaństwo, obracające się wniwecz wskutek własnej moralności. »Bóg jest prawdą«; »Bóg jest miłością«; »Bóg sprawiedliwy«. Największe wydarzenie — »Bóg umarł« — głucho odczuwane”³⁹. W tym miejscu zarysowuje się granica konfliktu między nihilizmem a teologią filozoficzną. „Świta już przeciwieństwo między światem, który czcimy, a światem, który przeżywamy, którym jesteśmy. Pozostaje nam tylko uprzątnąć przedmioty naszej czci, albo siebie samych. To drugie jest nihilizmem”⁴⁰. W świetle nihilizmu konstruktywne myślenie nie dosięga Boga, lecz sięga do nicości. Mając na uwadze właściwy sens filozofowania, sama teologia filozoficzna nie jest dość prostym zagadnieniem i napotyka w niej pewne utrudnienia i sprzeczności. Samo wyrażenie „teologia filozoficzna” zawiera pewne niezgodności. Dokonując paraleli jednej z głównych tez nihilizmu, tej mianowicie, że Bóg nie stanowi tematu rozważań i dociekań filozoficznych ani pojawiającej się praktycznie w całej historii filozofii tematyki „pierwiastka boskiego”, czyli Boga, dochodzimy do wniosku, że pytanie o Boga od zawsze należało do filozofii. Można powiedzieć, że Bóg swoje ko-
rzenie ma w filozofii.

Retrospekcja sięgająca dwa i pół tysiąca lat wstecz dowodzi, że problematyka związana z Bogiem zajmowała dominujące miejsce w tematyce, którą podejmowała filozofia europejska. Źródła wszelkiego bytu pierwsi filozofowie upatrywali w zespole trwałych cech i swoistych zarazem, mających znamiona boskości. Jeden z najwcześniejszych twórców filozofów, a był nim Ksenofanes, nauczał, że bóstwo jest jedno. Był zdecydowanym przeciwnikiem politeizmu. Inaczej o bóstwie wyrażali się sofisci w osobie Protagorasa, który twierdził, że nie „potrafi wiedzieć” o bogach ani że są, ani że ich nie ma. Osąd taki tłumaczył faktem, że zbyt wiele rzeczy przeszkadzało mu to wiedzieć, wśród nich niejasność samej rzeczy i krótkość życia ludzkiego. Kolejne poważne kroki w dziedzinie uratowania dawnej wiedzy o bóstwie podjęli Platon i Arystoteles. Płomienie zainteresowania zagadnieniem bóstwa

³⁸ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 111.

³⁹ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 9.

⁴⁰ Ibidem.

w filozofii antycznej, które rozpalili ci dwaj wielcy myśliciele, zostały skutecznie zgaszone przez antyczny sceptycyzm, bądź też przeszły totalną metamorfozę, przekształcając się w wiarę religijną. Z kolei w średniowieczu teologia filozoficzna podejmowała trudne zagadnienia stosunku Boga do świata. Padały pytania: czy stworzenie świata zostało dokonane w czasie? A może przedwечно? Czy z wiecznej materii? Jednakże średniowieczne próby udowodnienia istnienia Boga kończyły się często niepowodzeniem. Próby podejmowane w czasach nowożytnych, w celu uprawiania filozofii teologicznej, a prowadzone w okresie, kiedy sytuacja takiego sposobu filozofowania była zagrożona, miały finał w radykalnym sceptycyzmie. Pogląd ten wyróżniał najbardziej zdecydowanych i konsekwentnych w swych poglądach myślicieli okresu oświecenia. Ponowne próby uprawiania filozofii teologicznej prowadzili filozofowie niemieckiego idealizmu, lecz niestety ich następcy doprowadzili ją do upadku w wyniku nieustannie prowadzonej krytyki. Ostatecznego ataku na próby prowadzenia filozoficznych rozpraw o Bogu dokonał Nietzsche. Przypomnijmy, autor na kartach *Wiedzy radosnej...* zakrzyknął: „Gdzie się Bóg podział? — zawołał. — Powiem wam! Zabiliśmy go — wy i ja! Wszyscy jesteśmy zabójcami!”⁴¹. Ostatecznym końcem teologii filozoficznej jest Nietzscheańska teza, że „Bóg jest martwy”.

Według Nietzschego w związku ze śmiercią Boga: „Największe z nowych zdarzeń, że »Bóg umarł«, że wiara w Boga chrześcijańskiego niewiarygodna się stała — poczyną już na Europę swe pierwsze rzucić cienie”⁴². W społeczeństwie europejskim powinien zapanować bezwarunkowy, rzetelny ateizm. Powinien on wprowadzić sam sobie zakaz kłamstwa wiary w Boga. Bardzo odważnym stwierdzeniem, sformułowanym przez autora, było to, że już sam Bóg okazał się najdłużej trwającym kłamstwem.

Nietzsche nie był jednoznacznie osamotniony w swych poglądach ateistycznych. Podobne myśli wyrażali przedstawiciele europejskiego egzystencjalizmu. Heidegger chciał usunąć „od dawna nie wykrzewione jeszcze w sposób radykalny resztki teo-

⁴¹ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 110.

⁴² Ibidem, s. 183.

logii chrześcijańskiej, obecne w problematyce filozoficznej”⁴³. Przedstawiciel egzystencjalizmu ateistycznego, francuski filozof Jean-Paul Sartre, idąc w ślad za Heideggerem, głosił tezę, że „Bóg nie istnieje”⁴⁴. Niemożność udowodnienia istnienia Boga pomimo przewijania się tej tematyki w filozofii przez ponad dwa tysiące lat, szereg konkretnych pytań padających w tym czasie, które pozostały bez odpowiedzi, postawiły pod bardzo poważnym znakiem zapytania Boga jako podstawę wszelkiego bytu i źródła wszelkiej prawdy. Zdać sobie trzeba również sprawę z faktu, że w świetle ściśle sprecyzowanych pytań nie pozostaje już nic pewnego. Nie ma nic, co opierałoby się na sobie samym. Nic, co byłoby samo w sobie prawdą. Nie ma prawdy, która miałaby podstawy niepodważalności, która zdołałaby się sama utrzymać, mając silne podstawy ku temu, niezagrożenie egzystować w filozofii teologicznej. Nie ma niczego. Istnieje tylko nicność. Poza nią nie ma nic. Istota rzeczy, główny cel dążeń nicości, „raczkujący” przez szereg lat na peryferiach myślenia filozoficznego, w czasach nowożytnych zdecydowanie zaczął wkraczać w rozważania filozoficznych myślicieli.

Jednym z pierwszych filozofów, który to przewidział i zajął się tym bardzo trudnym zagadnieniem, w chrześcijańskiej Europie było niezbyt mile odbieranym, był niemiecki myśliciel Georg W.F. Hegel. Pisał on: „Pierwszym zadaniem filozofii (...) jest poznać nicność absolutną, otchłań nicości, w której tonie wszelkie bycie”⁴⁵. Nicości, jako wciąż trwającej, żywej i dającej siłę zaprzeczenia, użył Hegel w celu zbudowania własnego systemu. Dzięki takiemu pokierowaniu nicością filozof ten dokonał sztuki jej okiełznania. Hegel twierdził, że „uczucie, na którym opiera się religia nowych czasów — chrześcijaństwo — uczucie: sam Bóg jest martwy, to cierpienie absolutne, ten spekulatywny Wielki Piątek... w całej prawdzie i rygoryzmie jego bezbożności”⁴⁶. Hegel stwierdza dalej, że na podłożu owego rygoryzmu bezbożności może powstać oparta na głębokiej podstawie prawda i rzeczywi-

⁴³ M. Heidegger: *Nietzsches Wort: „Gott is tot”*. In: Idem: *Holzwege*. Frankfurt am Main 1950.

⁴⁴ Ibidem, s. 148.

⁴⁵ Patrz: K. Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*. Stuttgart 1953.

⁴⁶ Ibidem.

stość. W dalszych słowach swego dzieła Hegel pisze: „Gdy w ten sposób prawda wznosi się z nicości jako z tajemnej otchłani, która jest miejscem jej narodzin”⁴⁷. Autor zdecydowanie stał na stanowisku, że źródło poznania, źródło prawdy ukryte jest w nicości. Tam należy szukać podstaw prawdy i poznania. Ostatecznie Hegel stwierdza: „Poza Bogiem nie ma żadnego istnienia ani nicości”⁴⁸. Hegla teorie nihilizmu były przejściowe i w późniejszym okresie filozof zdecydowanie kładł nacisk na zgodność swych teorii i poglądów z doktryną chrześcijaństwa. Nihilizm w pracy Hegla był incydentem, od którego filozof finalnie się odciął. Można powiedzieć, że filozofowanie Hegla dotyczące problematyki nicości, więc uprawianie teologii filozoficznej, było krótkim i bolesnym doświadczeniem. Przeciwnie postąpił Nietzsche, który konsekwentnie uprawiał teologię filozoficzną, praktycznie do samego końca swej twórczości.

Zdecydowane, pełne konkretnych pytań, konsekwentne filozofowanie jest sprawcą wdarcia się do filozofii „założka nicości”, którego ostatecznym owocem może być podanie w wątpliwość całej dotychczas uznawanej prawdy i odrzucenie Boga. Tocząca się z hukiem lawina nicości może zmieść ze swej drogi filozofię i teologię filozoficzną. Taką lawinę może wywołać każdy filozof nihilista. „Filozof nihilista jest przekonany, że wszystko, co się dzieje, jest bez sensu i dzieje się na próżno; a nie powinno być żadnego istnienia bez sensu i na próżno”⁴⁹. Myśli i rozważania nihilisty mogą być czasami zadziwiająco sprzeczne z tym, co zakłada teoria nihilizmu. „Czy aby kłamstwo nie jest czymś boskim? Czy aby wartość wszystkich rzeczy nie polega na tym, że są fałszywe? Czy aby nie powinno się wierzyć w Boga, nie dlatego, że nie jest prawdziwy, lecz dlatego, że jest fałszywy?”⁵⁰. Filozofowanie, na określonym, wysokim merytorycznym poziomie, nieuchronnie zdąża do zapytania o postać Boga, o jego istnienie i o dowody jego bytu. To zainteresowanie **absolutem** wyróżnia człowieka spośród istot żywych. Rozstrzygnięcie zaś problemów teologicznych,

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 24.

⁵⁰ Ibidem, s. 25.

treści, jaką wypełnia się pojęcie absolutu, czyli samo rozumienie Boga, wydaje się efektem swoistego „ustawienia przeciwnika”. Poddała się temu błędowi krytyka chrześcijaństwa, którą można znaleźć na kartach dzieł Nietzschego. Dlatego sądzę, że zasadniczą kwestią nie jest pojmowanie Boga, ale opowiedzenie się bądź po stronie teizmu, bądź po stronie gnozy. Chodzi mianowicie o to, czy człowiek winien dożyć do spotkania z Bogiem, czy raczej powinien sam Boga odnaleźć w sobie. W tym drugim wypadku nie ma mowy o Augustyńskiej iluminacji, która objawia Boga w duszy, ale o tym, by człowiek zajął jego miejsce. Nietzsche, ogłaszając „śmierć Boga”, jednocześnie obwieszcza narodziny nadczłowieka. Dlatego też dla poznania ducha jego twórczości filozoficznej ważna jest nie tyle krytyka chrześcijaństwa, ile właśnie to, jak pojmował owego nadczłowieka.

Rozdział VI

Etyka dostojęstwa

Karl Jaspers, jeden z najwybitniejszych badaczy twórczości „głosiciela śmierci Boga”, zamknął wyniki swych analiz w jednym zdaniu, z którym trudno się nie zgodzić. Przypomnijmy, że zarówno on sam siebie, jak i interpretatorzy jego dzieł uznają go za głównego przedstawiciela tak zwanego egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Jaspers pisał: „Nietzsche atakuje moralność w każdej znanej mu współcześnie formie, nie po to jednak, by uwolnić człowieka z okowów, lecz raczej po to, by pod presją większych wymagań zmusić go do wzniesienia się na wyższy poziom”¹. W ten sposób należy pojmować spuściznę Nietzschego, nie zaś jako przedstawiciela immoralizmu i dekadentyzmu, który zainicjował współczesny kryzys wartości i kryzys kultury europejskiej.

Można więc powiedzieć, że Nietzscheańska krytyka dotychczas obowiązujących koncepcji etycznych w istocie sprowadza się do odrzucenia teorii bezosobowej — apollinijskiej — odpowiedzialności, czyli dokładniej: do braku odpowiedzialności. Tak też rozumie on rolę „genealoga” jako „mistrza krytyki wartości”². Obecną w etyce chrześcijańskiej formę odpowiedzialności Nietzsche okre-

¹ K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Przekł. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 112.

² G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Przekł. B. Banasiak. Warszawa 1993, s. 60.

śla jako „historię błędu o odpowiedzialności”³. Błędu, który jest konsekwencją uznania ponadindywidualnego podmiotu wartości, a który zdejmuje z barków człowieka konkretnego brzemień osobistej odpowiedzialności. W jej miejsce proponuje nowe podejście do wartości; nazywa je „nauką o pełnej odpowiedzialności i zwinieniu każdego”⁴. Tak więc w miejsce koncepcji głoszącej, że nikt indywidualnie nie jest odpowiedzialny za akceptowany sposób bycia, Nietzsche wprowadza teorię, z której perspektywy każdy człowiek jest kreatorem wartości, a więc każdy ponosi odpowiedzialność za akty kreacji. Proponowana przez Nietzschego koncepcja odpowiedzialności znosi różnicę między teorią a praktyką, czyli między intencjami a działaniem, między głoszonymi poglądami a aktualizowanymi sposobami bycia w świecie.

Odmienność pojmowania odpowiedzialności w filozofii chrześcijańskiej od tej, która jest efektem „przewartościowania wartości”, polega na tym, że w miejsce odpowiedzialności „przed kimś” Nietzsche wprowadza odpowiedzialność „za kogoś (lub coś)”, to znaczy za produkty własnej kreacji. Charakterystyka sposobu bycia, czyli samookreślanie się w aktach kreacji, nie pozbawia człowieka konkretnego wolności, ale zobowiązuje do przyjęcia na siebie odpowiedzialności. Realizacja projektów bycia w świecie zależy wyłącznie od umiejętności i zdolności człowieka, który obdarzony absolutną wolnością, może — chociaż nie zawsze potrafi — pokonać opór rzeczywistości. Ponosi przy tym całkowitą odpowiedzialność zarówno za sukces, jak i za porażkę, nie wspierając się na „tyraniu imperatywnych cnót”⁵. Świadomość wolności i ontologiczny status życia w terażniejszości nie oznaczają życia chwilą (stoickie *carpe diem*). Nietzsche gani współczesnych za to, iż „żyje się na dziś, żyje naprędce, — żyje się nader nieodpowiedzialnie; i właśnie to nazywa się wolnością”⁶. Taka po-

³ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie. Książka dla wolnych duchów*. Przekł. K. Drzewiecki. Warszawa 1910, s. 66.

⁴ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień*. Przekł. K. Drzewiecki. Warszawa 1910, s. 282.

⁵ F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Przekł. A. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1911, s. 452.

⁶ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1906, s. 103.

stawa polega — jego zdaniem — na wyparciu się wolności i prowadzi do zniewolenia wskutek zrzucania odpowiedzialności na los, bogów, uznawane autorytety, czy wreszcie na to, co się wydarza i przydarza. Zrzucając winę na coś poza sobą, ludzie szukają za wszelką cenę usprawiedliwienia podejmowanych przez siebie suwerennych decyzji. Są to ludzie, którzy „żadnej winy na siebie brać nie chcą — i z głębi jakiejś wewnętrznej samo-pogardy — radzi by zepchnąć siebie gdziekolwiek”⁷. Swoisty wstyd czy poczucie winy za to, kim człowiek jest w swej niepowtarzalności, każe mu ukrywać się w grupie, która odgrywa rolę właściwego suwerena. Dlatego też Nietzsche dowodzi, że „nie można człowieka uczynić odpowiedzialnym za nic, nie tylko za jego istotę i za jego czyny, ale również za motywy i skutki tych czynów”⁸. W koncepcji chrześcijańskiej najpierw człowiek obdarzony jest wolnością, jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, a następnie dowodzi się, że właśnie wolność oddala go od Boga. „Wyobrażano sobie człowieka »wolnym« — pisze Nietzsche — by go było można sądzić, karać, by mógł być winnym”⁹. Człowiek został więc ukarany za cechę, która odróżniała go pozytywnie od innych stworzeń. W efekcie jego zaleta została uznana za wadę traktowaną jako źródło zła i grzechu.

Jeśli prawda odnosi się do koniecznych ograniczeń wolności, a dobro opisuje samoograniczanie człowieka, w czego rezultacie konstytuowane są granice moralnych zachowań, to poznanie dobra możliwe jest po ich przekroczeniu, czyli w wyniku popełnienia grzechu. Grzech pojmowany jest jako przekroczenie granic nie tyle bytu, poza którym jest niebyt, ujmowany jako nicość, ile innego sposobu bycia, które wykracza poza granice zachowań traktowanych w grupie jako normalne. Ale takie zachowania, mimo że zrozumiałe dla człowieka konkretnego, pozostają obce, a ich przestrzeganie rodzi frustrację. Z jednej bowiem strony próbuje on identyfikować się z grupą, do której należy; z drugiej zaś nie potrafi pogodzić wartości konstytuujących grupę z in-

⁷ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905, s. 32.

⁸ Ibidem, s. 66.

⁹ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 48.

stynktem moralnym. Jego porządkowanie świata kłóci się z obowiązującym w grupie rozumieniem rzeczywistości, które wydaje się polegać na ucieczce w fikcję¹⁰. Człowiek konkretny zdaje sobie sprawę, że teorie moralne ferujące powinności nie przystają do zmieniających się sytuacji. Z jego punktu widzenia wszelkie ponadindywidualne i pozaczasowe prawdy to „złudy, magazyn zużytych metafor, a umysł to »mistrz kamuflażu«”¹¹. Wynika to z tego, że „świat sam w sobie — jak twierdzi Nietzsche — jest »w biegu« jako coś, co się staje, jako ciągle od nowa się przemieszczający fałsz, który nigdy nie zbliża się do prawdy, bo — żadnej »prawdy« nie ma”¹². Prawda leży na ulicy i należy do konkretnego człowieka oraz jego chwilowego miejsca w czasie i przestrzeni.

Nietzsche odrzuca zarówno koncepcję sprawiedliwości, opartą na egalitaryzmie, jak i moralność przebaczenia, gdyż dotyczą one relacji międzyludzkich. Moralność oparta na instynkcie moralnym nie skłania człowieka do zachowań motywowanych powinnościami. Człowiek konkretny nie powinien być uczciwy wobec innych ludzi, ale wobec samego siebie. Uczciwość w stosunkach społecznych stanowi tylko pochodną uczciwości osobistej. Podobnie ma się rzecz z odpowiedzialnością, która jest zawsze osobista, w innym przypadku pozostaje abstrakcyjną powinnością, która stanowi treść tresury prospołecznej. Nietzsche zgadza się z opinią Chrystusa, który w rewolucyjny sposób, ogłaszając „przykazanie miłości”, zrywa ze starotestamentową koncepcją sprawiedliwości. „Rewolucyjność” koncepcji Boga zawarta w Ewangelii, w stosunku do obecnej w Starym Testamencie, polega na tym, że Bóg nie jest już sędzią, ale Bogiem miłosiernym, który przebacza człowiekowi nawet „podniesienie ręki na Syna Bożego”. Moralna postawa polega więc na przebaczeniu, a nie osądzaniu. W przeciwnym razie — jak twierdzi Nietzsche — „kara jest zemstą”¹³. Chrystus nie potępiał życia, lecz dotychczas obowiązujący sposób życia. Ale

¹⁰ K. Wieczorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998, s. 36.

¹¹ B. Baran: *Postnietzsche*. Kraków 1997, s. 44.

¹² F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 201.

¹³ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień...*, s. 254.

z perspektywy Starego Testamentu jego walkę i ofiarę zinterpretowano w swoistym sylogizmie. „Trzeba było oskarżyć życie, aby je odkupić, odkupić, aby je usprawiedliwić”¹⁴. Dlatego w etyce chrześcijańskiej walczącego, a przede wszystkim zinstytucjonalizowanego Kościoła zwyciężyła teoria Boga-sędziego, a ta określiła znaczenie pojmowania odpowiedzialności. „Wszędzie gdzie szukano odpowiedzialności — pisze Nietzsche — był to instynkt zemsty, który tego szukał. (...) cała metafizyka, psychologia, przedstawienie dziejów, a przede wszystkim moralność są przezeń nacechowane. Dokąd człowiek myślą sięgał, tak daleko zawłókł on we wszystkie rzeczy bakcyllusa zemsty. Samego Boga uczynił przez to chorym i pozbawił niewinności istnienia w ogóle; mianowicie przez to, że wszelkie istnienie i postępowanie sprowadził do woli, do zamiarów, do odpowiedzialności. Cała nauka o woli, to najzgubniejsze fałszerstwo w dotychczasowej psychologii, zostało wynalezione w celu kary”¹⁵. Takie pojmowanie wolności i odpowiedzialności stało się fundamentem instytucjonalizacji religii. „Kapłani — czytamy w *Woli mocy*... — chcieli stworzyć sobie prawo do mszczenia się — chcieli oni Bogu stworzyć prawo do zemsty. W tym celu człowiek został pomyślany jako wynik woli”¹⁶. Poczucie winy ujawnia się najpełniej wtedy, kiedy nie tylko innych oceniamy i oskarżamy, ale kiedy potępiamy samych siebie. „Rozkazano nawet istnienie odczuwać jako karę”¹⁷ — głosi Nietzsche. Nagroda i kara stanowią w teorii chrześcijańskiego wychowania zasadniczy składnik kształtowania właściwych postaw w relacjach międzyludzkich. Wolność została pojęta przede wszystkim jako swoboda skierowana na czynienie zła. Wyznaje Nietzsche: „Ach to mój największy smutek: w podstawę rzeczy wkładano nagrodę i karę”¹⁸. Teoria nagrody i kary przekształciła moralność w prawo, a instynkt moralny spersonifikowała w postaci prawodawcy, który wolność sprowadza do woli posłuszeństwa. Dlatego

¹⁴ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 24.

¹⁵ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 427.

¹⁶ Ibidem, s. 228.

¹⁷ F. Nietzsche: *Jutrzenka. Myśli o przesądach*. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1912, s. 21.

¹⁸ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1913, s. 125.

największa kara dotyczy grzechu pychy i nieposłuszeństwa, czyli nieuznawania władzy ponad sobą. Potępienie odnosi się do dumy i próżności ludzi, którzy „nie chcą wyrzec się za żadną cenę swej odpowiedzialności, wiary w siebie, praw osobistych do nowej zasługi”¹⁹. Tak więc wiara, a dokładniej rzecz ujmując: wierność wobec autorytatywnej, czy wręcz tyrańskiej siły poza sobą, która podejmuje jedynie słuszne decyzje, wypływa z bojaźni przed ponoszeniem odpowiedzialności. Przekonanie o tym, że wolność dopuszcza możliwość kreacji zła, a dobro znajduje swe źródło w decyzjach tej siły, motywuje człowieka do identyfikacji z grupą. Grupa, co prawda, wymaga rezygnacji z wolności, ale gwarantuje bezpieczeństwo i możliwość zrzucenia ze swych barków jarzma odpowiedzialności.

Zdaniem Nietzschego, antropologia leżąca u podstaw moralności chrześcijańskiej akcentuje, że człowiek jest z natury zły. Dlatego jego wolność musi być ograniczana zewnątrz, gdyż nie dopuszcza się w tej etyce zaufania wobec człowieka. Zachowanie wolnego z istoty człowieka konkretnego musi być stymulowane za pomocą groźby kary. Człowiek taki, zajmując postawę apollińską, nie postępuje moralnie, jeśli nie boi się kary, lub też jeśli nie obieca się mu nagrody. O takich ludziach Nietzsche wyraża się z ironią: „Wy chcecie być jeszcze zapłaćeni, wy cnotliwi! Chcecie zapłaty za cnotę?”²⁰. Bez takiej stymulacji każdy człowiek dąży do zła, jakby to było łatwiejsze, czy nawet lepsze dla niego niż czynienie dobra. Na antypodach chrześcijańskiej antropologii sytuuje się koncepcja nadczłowieka wyhodowanego w efekcie „przewartościowania wartości”. Nadczłowiek ani nie osądza, ani nie przebacza, ale ma świadomość odpowiedzialności zarówno za to, kim siebie uczynił, jak i za to, że nie podjął wyzwania kreowania siebie kimś innym, niż jest. Wola mocy w stawianiu się życia uświadamia człowiekowi jego niewinność, którą może utracić w akcie wyboru postawy apollińskiej. Mówiąc inaczej, winny jest tylko ten, kto ma poczucie winy, i to takie, które sprawi, że zrezygnuje z wolności kreacji wartości.

¹⁹ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 32.

²⁰ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 125.

Warunkiem poczucia winy jest doświadczenie bycia innym od ideału, a w związku z tym uznanie swojej słabości. Nietzsche pisze na ten temat: „Gózem ja winien, że jestem nędzny. Ale ktoś musi być winien, gdyż inaczej nie można by wytrzymać”²¹. Inność wiąże się z odrębnością swojego sposobu bycia od zachowań grupy, czy też norm społecznych, które takie zachowania legitymizują. Dlatego istotna jest nie tyle wola indywiduum, ile wola większości. Jednocześnie „inność” musi być dopuszczona jako możliwość przekroczenia znanych i uznawanych reguł i zasad konstytuujących grupę. Nietzsche odrzuca Boga nie tylko jako rację określającą esencję bytu ludzkiego, ale również jako przyczynę istnienia człowieka. Dlatego też nie tylko Dekalog, który określa legalny sposób bycia, ale również istnienie zależy wyłącznie od woli człowieka.

W krytykowanej moralności chrześcijańskiej sytuacja przedstawia się dokładnie odwrotnie — i normy postępowania, i samo życie są darem Boga. Nietzsche uważa, że ludzie tacy „istnienie swoje odczuwają jako coś, co ma być czyjąś winą”²², i dlatego wydaje im się, że mogą sobie rościć prawo do sądzenia innych i usprawiedliwiania siebie, mniemają bowiem, że lepiej zniosą ciężary życia, kiedy „znajdą kogoś, kogo mogą uczynić za to odpowiedzialnym”²³. Zjawisko alienacji, o którym wcześniej mówił Hegel, a — nawiązując do Nietzschego — Sartre, polega na zrzuconiu odpowiedzialności na kogoś poza sobą. Szczególnie wygodne jest to w momencie podejmowania błędnych lub niebezpiecznych decyzji. Zdaniem Nietzschego, błąd nie polega na przekroczeniu norm życia społecznego (grupowego), ale właśnie na ich przestrzeganiu. Błędem jest poświęcenie życia w imię wartości, które wymagają, aby życie było podporządkowane sposobowi życia. Śmierć, która jest przeciwieństwem życia, a nie jak w chrześcijaństwie, przejściem do lepszego sposobu życia, zawarta jest — według Nietzschego — w istocie samego życia. Życie bowiem polega na umieraniu, w tym także unicestwianiu sposobów życia, które winny być nakierowane na odkrywanie jego pełni. Odwaga

²¹ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 226.

²² Ibidem, s. 249.

²³ Ibidem, s. 225.

nakierowana na pełnię życia sprowadza się do uznania odpowiedzialności za swoje decyzje. Kreowany w efekcie tych decyzji sposób bycia nie podlega ani krytyce, ani apologii. „Każda skarga jest oskarżeniem, każde cieszenie się jest chwaleniem, a czy robimy jedno, czy drugie, zawsze czynimy kogoś odpowiedzialnym”²⁴. Odpowiedzialność oddzielona od wolności człowieka wiąże się z wyrzeczeniem się wolności na rzecz bezpieczeństwa. To zaś prowadzi do uznania hierarchii, a przede wszystkim usprawiedliwia instytucjonalizację religii i uznanie autorytetów w moralności. To z kolei nadaje moralności status prawa, które z norm naturalnych czyni normy konstytuowane, a sankcje w postaci wyrzutów sumienia przemienia w kary, wymierzane przez zewnętrznego wobec człowieka ustawodawcę. Taką ustawodawcą, reprezentowaną przez instytucję, pozostaje absolutną świętością, czyli kimś nietykalnym, nie tylko fizycznie, ale także intelektualnie. Bóg chrześcijański był, jak twierdzi Nietzsche, wielką „niedelikatnością względem ludzi myślących”, szczególnie względem niechrześcijańskich myślicieli był „prostym zakazem pięścią: nie wolno wam myśleć!”²⁵. Myślenie bowiem ujawnia, iż obowiązujący sposób bycia nie jest sposobem koniecznym, ale jednym z możliwych i jako taki, albo zostaje przewyciężony, albo też, jako tradycyjny, podlega obronie.

Szczególnie trudności teologom i filozofom sprawiło zagadnienie „podwójnego stwarzania świata”. Chodzi mianowicie o to, że Bóg, stwarzając świat, ustanowił granice wolności zachowań człowieka w ogóle. Jednocześnie, obdarzając człowieka wolnością, na wzór i podobieństwo swoje, narzucił na tę wolność zakaz spożywania owoców z „drzewa poznania dobra i zła”. Dlatego wydaje się, twierdzi Nietzsche, że był on nieudolnym twórcą, „nieudacznym garncarzem”, który „mścił się na garnkach i twórcach swoich za to, że mu się one nie udały”²⁶. Ograniczenia ustanowione w raju dotyczyły jednostki, która powinna być posłuszna swemu Stwórcy. Na tym jednak nie koniec, gdyż Bóg ponownie podejmu-

²⁴ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień...*, s. 49.

²⁵ F. Nietzsche: *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*. Przekł. L. Staff. Warszawa 1909, s. 26.

²⁶ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 365.

je się dalszego ograniczenia wolności człowieka, objawiając Mojżeszowi Dekalog, czyli zasady regulujące bycie w grupie „narodu wybranego”. Tak więc Bóg — obdarzony przedwidzą — nie potrafił przewidzieć skutków swych decyzji, kreując człowieka wolnym na swój obraz. Posłuszeństwo i zawierzenie Bogu przejawily się — paradoksalnie — w buncie, który musi podlegać karze. Bez niej wolność człowieka jest przyczyną i racją jego winy za świadomie czynione zło, czyli grzech. Jeszcze bardziej kwestia ta komplikuje się, kiedy uznamy, że Bóg jest twórcą dobra, a jednocześnie musi być uznany za kreatora świata, w którym człowiek doświadcza zła. Rozwiązanie tej kwestii wymagało opracowania teodycei, która podejmowała się usprawiedliwienia Dobrego Boga za zło i cierpienia człowieka. W rezultacie prowadzonych spekulacji i sporów cierpienie uznano jednak za pozytywną i konstytutywną wartość życia, za zło zaś albo obarczona została wola człowieka, albo wkomponowano je w harmonię świata. Inną propozycją pojmowania zła była koncepcja traktująca je jako brak dobra, a ponieważ niebytu nie ma, z tego wynika, że nie ma również zła. Wydaje się, że Nietzsche opowiedziałby się za takim właśnie ujmowaniem zła.

Krytyka moralności chrześcijańskiej, jaką przeprowadza Nietzsche, dotyczy głównie doktryny jednego z filarów filozofii i teologii odpowiedzialnego za instytucjonalizację religii, a mianowicie propozycji Aureliusza Augustyna. Znane jest jego powiedzenie, że gdyby nie autorytet Kościoła, nie uwierzyłby w Pismo Święte, czyli w Słowo Boże. Augustyn — chrystianizując filozofię Platona — uznał tożsamość bytu i dobra, a w konsekwencji niebytu i zła. Dlatego też zło stało się brakiem dobra, a ponieważ dobro obejmuje całość — gatunek ludzki — zło jest wynikiem partykularyzacji dobra i czyni je jednostka, która próbuje zaspokajać indywidualne potrzeby, pozostające w konflikcie z potrzebami „narodu wybranego”. Koncepcja moralności wypracowana przez Augustyna nie dotyczy — wbrew jego licznym wypowiedziom — ani grzechu pierwotnego, ani tym bardziej teologii zawartej w Ewangelii. Różnica między pojmowaniem Boga w Starym Testamencie a jego ujęciem w Nowym Testamencie polega na odmiennym rozumieniu „Boskiego ojcostwa”. „Bóg Starego Testamentu” jest ojcem sprawiedliwym, karzącym i mściwym, natomiast w Ewan-

geli jest to Bóg miłości i przebaczenia. „Rewolucja” Jezusa wyraża się w różnym ujmowaniu istoty moralności, a mianowicie w odrzuceniu sprawiedliwości i „wygranej silniejszego”, oraz we wprowadzeniu w jej miejsce teorii miłości i „wygranej słabszego”. Bóg, który ukarał człowieka za spożycie „owocu z drzewa poznania dobra i zła”, wybacza podniesienie ręki i zabicie swojego jedyne Syna. W ten sposób sprawiedliwość, oparta na zasadzie „oko za oko, ząb za ząb”, została wyparta przez miłość, która polega na akceptacji wszystkiego — w tym i siebie — takim, jakim ono jest. Miłość Boga czy miłość bliźniego, która leży u podstaw moralności ograniczającej wolność ludzkich zachowań, nie wspiera się na strachu przed karą, gdyż miłość sama w sobie jest nagrodą — jako *caritas*, czyli miłość kochająca samą siebie. Ustami Zaratustry Nietzsche twierdzi, że „kochający miłuje poza nagrodą i karą”²⁷. W koncepcji Nietzschego miłość nie polega ani na rezydentymencie²⁸, współczuciu, altruizmie, ani na poświęceniu dla drugiego człowieka, ale na miłości własnej, a przede wszystkim — na miłości samego życia, w której kreacja sposobu życia odnajduje nagrodę w jego trwaniu. W tym celu trzeba „uśmiercić” to, co absolutne, w imię tego, co — ze swej istoty — względne; a więc to, co jest poza życiem — dla samego życia. Miłość bliźniego polega nie na współczuciu, lecz na dążeniu do odnalezienia formy, w której ujawnia się życie w całej swej pełni. Miłość tak pojęta nie jest stanem, lecz stawaniem się, które bezustannie zrywa jedność formy i materii. Dlatego — głosi Nietzsche — chrześcijański Bóg umarł, umarł, bo „zadławił się pewnego dnia nadmiarem swej litości”²⁹. „Umarł” Bóg sprawiedliwości, z chwilą gdy objawił się Bóg miłości, który ukazał swoją słabość i moc człowieka. Konsekwencją wspomnianej „rewolucji” było między innymi to, że nie z człowieka składa się ofiarę Bogu, lecz to właśnie Bóg składa z siebie ofiarę za odkupienie winy człowieka. Nie ma więc winy gatunkowej, ale pozostaje wina indywiduum, które podejmuje decyzje na własną odpowiedzialność. „Przeczymy Bogu — stwierdza

²⁷ Ibidem, s. 364.

²⁸ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przekł. G. Sowiński. Kraków 1997, s. 31.

²⁹ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 364.

Nietzsche — przeczmy odpowiedzialności w Bogu: wraz z tym dopiero wyzwalamy świat”³⁰. Człowiek nie musi już ani słuchać autorytetów, ani przestrzegać narzuconych przez nie zasad postępowania. Zyskując świadomość wolności bycia i mocy działania, kreuje wartości, określające jego sposób bycia w świecie, za co ponosi pełną odpowiedzialność.

Odrzucenie istnienia Boga, czyli transcendentalnej woli, która kreuje porządek świata, związane jest nie tylko z odpowiedzialnością za porządek moralny, ale również za cywilizacyjne urządzenie tego świata. Oddzielenie w filozofii chrześcijańskiej porządku naturalnego, danego człowiekowi, od porządku moralnego, który postawiony jest przed nim jako zadanie, wyparło koncepcję przeznaczenia. W filozofii greckiej najpełniejszą w tej kwestii teorię przedstawili stoicy, według których wolność jest w istocie pozorna, gdyż wszelkie decyzje człowieka są zdeterminowane. Jego biografia podlega przeznaczeniu, a wszelkie próby przeciwstawiania się wyrokom kończą się porażką i wywołują emocje. Toteż filozof opiera swe decyzje nie na emocjach, lecz na rozumie, który odkrywa *logos* świata. Dlatego zmiany zarówno w sferze kultury, jak i cywilizacji — jeśli w ogóle następują — są konieczne, a raczej zachodzą w ramach tego, co konieczne. W filozofii chrześcijańskiej przeznaczenie zastępuje teoria Opatrzności, ponieważ wszelki porządek jest konstytuowany z woli Boga. Zmiany — z perspektywy tej filozofii — są realizacją zamierzeń i planów Absolutu, i mogą być objawione tylko tym, których on do tego powoła. Te zaś zmiany, które wykraczają poza jego wolę, prowadzą do „psucia” najlepiej urządzonego świata, a racją tego „psucia” jest wyłącznie wola człowieka. Nietzsche, odrzucając zarówno konieczność głoszoną w ramach filozofii greckiej, jak i Opatrzność występującą w filozofii chrześcijańskiej, oddaje kreację porządku w ręce człowieka. „Nie pomoże nam żaden palec boży, nasz własny rozum musi tu rozstrzygać. Rządy nad ziemią musi sam człowiek ująć w swoje ręce, jego wszechwiedza musi bystrym swym okiem czuwać nad dalszym losem cywilizacji”³¹. W ten sposób Nietzsche odrzuca zarówno teorię podmiotowości bezoso-

³⁰ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 50.

³¹ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyludzkie...*, s. 246.

bowej, jak i chrześcijańską doktrynę podmiotowości osobowej (Bożej), czyniąc konkretnego człowieka podmiotem obdarzonym pełną wolnością i związaną z nią całkowitą odpowiedzialnością. Nietzsche wyraża przy tym przypuszczenie, że „może człowiek będzie coraz wyżej wzbierał, odkąd przestanie się przelewać w Boga”³². Uznanie człowieka za podmiot pozwala za jedyną absolutną wartość uznać życie, w którym wszystko jest względne.

Tak więc ograniczeniem wolności jest nakierowanie jej na absolutną wartość życia, przy czym należy pamiętać, że istotą życia stanowi właśnie wolność, która przełamuje wszelkie ograniczenia, gdyż życie nie jest trwaniem, ale ciągłym stawaniem się. Trwanie tradycyjnych sposobów bycia, czyli przenoszenie przeszłości na przyszłość, wynika z ich obrony przez człowieka grupy. Dlatego życie dla Nietzschego znaczy tyle, co „być okrutnym i nieubłagłym dla wszystkiego, co w nas słabnie i starzeje się, i nie tylko w nas”³³. Akceptowanie siebie jako podmiotu zmian kulturowych i cywilizacyjnych oraz życia, które jest najwyższą wartością, pozwala uniknąć usprawiedliwiania siebie za nieprawidłowe decyzje. Należy przy tym podkreślić, że w ujęciu Nietzschego nie ma mowy o „nieprawidłowości” ocenianej z punktu widzenia ideału dobra. O tym, że sposób życia jest „nieprawidłowy”, decyduje samo życie, a raczej śmierć autora określonych wartości. Przykład tego typu wartości stanowi asceza odnoszona do potrzeb fizjologicznych, której rygorystyczne przestrzeganie doprowadza do unicestwienia jej zwolenników, a nawet samego ich autora. Dlatego kreacja sposobów bycia w świecie nie polega na dążeniu do zmiany dla samej zmiany, chaotycznej, akcentującej oryginalność w odniesieniu do całej tradycji, ale na „uśmiercaniu” tylko tego, co samo jest już martwe lub może doprowadzić do śmierci tego, co żywe. Podstawowy postulat tej etyki sprowadza się zatem do „uśmiercania” tych sposobów bycia, które już w sobie są martwe, prowadząc często do poświęcania samego życia w obronie tradycyjnego sposobu życia.

³² F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. („*La gaya scienza*”). Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 231.

³³ *Ibidem*, s. 69.

„Etyka przyszłości”, a dokładniej: „etyka dostojności”, odrzuca pojęcie wolnej woli, na którym opiera się moralność chrześcijańska, a w jej miejsce wprowadza kategorię woli mocy. Właśnie bowiem wola mocy nakierowana jest na otwieranie się na nieokreśloną przyszłość, na nowości i niespodzianki. W przeciwieństwie do niej etyka chrześcijańska nastawiona jest na przeszłość, tradycję i w jej określonych ramach próbuje zamknąć życie oraz jego przyszłą nieokreśloność. „Jeżeli komuś przeniknąć się uda — głosi Nietzsche — prostaczą naiwność słynnego pojęcia wolnej woli, to go poproszę, by swe oświecenie posunął jeszcze o krok dalej i otrząsnął się także z odwrócenia owej niedorzeczności wolnej woli: mam na myśli niewolną wolę”³⁴. „Niewolna wola” odsyła człowieka do światów możliwych, które istnieją ponad i poza życiem. Ale zdaniem Nietzschego, nie ma innego świata — ani lepszego, ani gorszego niż ten, w którym człowiek konkretny żyje. Nie ma też innych miejsc, w których mógłby się znajdować, poza tymi, w które wrzuca go życie. Miejsce i czas, w które jesteśmy uwikłani w procesie stawania się życia, są naszym przeznaczeniem³⁵. Pogodzenie się z własnym losem (*fatum*) nie jest treścią uczuć, lecz postawą łączącą w sobie wiedzę i życie, czyli teorię z praktyką. Wtedy właśnie „jest się koniecznym, jest się częścią przeznaczenia”³⁶. W innym miejscu Nietzsche dodaje: „(...) w rzeczywistości każdy człowiek jest częścią *fatum*”³⁷. Akceptacja życia, a w jego ramach — terażniejszości, pozwala ostatecznie odrzucić marzenia o życiu w zaświatach czy dążenia do ideałów człowieczeństwa, kreowanych przez moralistów. Nietzsche apeluje więc: „(...) winienesz stać się tym, kim jesteś”³⁸. Jesteśmy zatem tacy, jakie są granice naszych możliwości fizycznych i psychicznych, a jednocześnie skazani jesteśmy na sytuację, w której możemy objawiać swoją wolę mocy, czyli zdolności kreacji swego sposobu życia. „To my sami — pisze Nietzsche — potrząsamy w żelaznych dłoniach kubkiem, to my sami w naszych najbardziej umyślnych uczynkach nie czynimy nic więcej, jeno zabawiamy się

³⁴ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 31.

³⁵ W. Mejbbaum: *Amor fati*. Kraków 1983, s. 72.

³⁶ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszc...*, s. 49.

³⁷ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień...*, s. 270.

³⁸ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 219.

grą konieczności”³⁹. Kreujemy zatem porządek świata na miarę swoich czasów i możliwości, w których przejawia się — w sposób konieczny — wola mocy życia samego. Dlatego wszelki porządek, nawet konstytuowany jako najdoskonalszy, pozostaje wyłącznie porządkiem historycznym. I dlatego każdy porządek jest wyzwaniem dla woli mocy, która wykracza poza niego ku nieokreślonej, a dzięki temu wolnej przyszłości. Stąd tak jak życie można ująć jedynie w kategoriach dialektyki, opisującej stawanie się, tak też należy pojmować wolność. „Wolność dokładnie w tym sensie, w jakim ja to słowo rozumiem — twierdzi Nietzsche — jako coś, co się ma i czego się nie ma, czego się pragnie, co się zdobywa”⁴⁰. **Stawanie się** nie polega — jak w filozofii Hegla — na przekształcaniu się tego, co nieokreślone, w to, co określone, a tym samym logiczne. **Stawanie się** życia zasadza się na przekraczaniu tego, co określone, przez to, co nieokreślone, a w rezultacie wolne. Hegłowski duch subiektywny dąży w sposób konieczny, aby stać się duchem obiektywnym, a w końcu duchem absolutnym. W koncepcji Nietzschego chodzi o odwrócenie tego kierunku zależności, gdyż życie domaga się odrzucenia bezpieczeństwa w grupie na rzecz wolności, która objawia wolę mocy, a nie moc rozumu. „Być niezależnym to rzecz najnieliczniejszych — jest to przywilej silnych”⁴¹. W przeciwieństwie do ludzi silnych słabi tworzą grupę, dla której tradycyjny sposób życia jest większą wartością niż samo życie. Paradoksalnie, słabość tych, którzy tworzą grupę, czyni ich silniejszymi od silnych indywidualności, które wyżej cenią wolność niż bezpieczeństwo. Bezpieczeństwo bowiem wprowadza odpowiedzialność w grupie, a w rezultacie czyni ją, jak i same jednostki anonimowymi. Geniusz Hegłowskiego ducha objawia się w filozofii autora *Jutrzenki...* w indywidualnej odwadze woli nie dobra grupy, ale własnej godności. W imię tej godności nie dopuszcza ona żadnych kompromisów czy konformistycznych zachowań. Geniusze to ci, którzy „wyzbyli się wszelkiego półtchnienia i stali się zdecydowani, [...] którzy potrafią chcieć”⁴². Nietzsche dzieli ludzi na tych, którzy chcą czegoś dla innych, oraz

³⁹ F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 137–138.

⁴⁰ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 102.

⁴¹ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 47.

⁴² F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 239–240.

tych, którzy chcą tylko dla siebie. I tylko ci ostatni, ujawniając swą siłę w egoizmie, są sobą, a dążąc do pełni życia, nie pozwalają pozbawić siebie własnej indywidualności. Równość ludzi wobec prawa czy Boga jest — zdaniem Nietzschego — fałszywie pojętą sprawiedliwością, gdyż to właśnie „sprawiedliwość mi mówi — pisze on — ludzie równi nie są (...) i stać się równymi nie powinni”⁴³. Wszelkie koncepcje równości znoszą naturalną nierówność, gdyż nawet w logicznej i systemowej filozofii Hegla z dwóch ludzi ktoś jest panem, a ktoś inny — niewolnikiem. W koncepcji autora *Fenomenologii ducha* panem jest ten, przez którego objawia się racjonalność rzeczywistości. Duch, wykorzystujący geniusza jako medium — jako swoistego proroka — jest odpowiednikiem Boga, a więc nieludzkiej odpowiedzialności. Nietzsche, ogłaszając śmierć Boga, a tym samym „śmierć anonimowej odpowiedzialności”, nakazuje: „(...) uważać siebie za fatum, nie chcieć być innym”⁴⁴. Nie ma bowiem żadnej racji, aby innego człowieka uważać za pana, siebie zaś — za niewolnika, a nie odwrotnie. Dodatkowa różnica pojmowania relacji pan — niewolnik polega na tym, że w teorii Hegla nie istnieje pan bez niewolnika ani niewolnik bez pana. Natomiast w filozofii Nietzschego pan nie potrzebuje niewolników, to raczej oni jego potrzebują, pomimo że bezustannie próbują go zgładzić. Dlatego Nietzsche nawołuje: „(...) stawaj się tym, kim jesteś: oto zawołanie, które dozwolone jest ciągle tylko dla niewielu, zaś dla najnieliczniejszych spośród tych niewielu jest zbędne”⁴⁵. Rezygnując z wolności i odpowiedzialności, człowiek zyskuje bezpieczeństwo życia w grupie, a jednocześnie traci dostojność i swoją teraźniejszość. To jednak właśnie w stającej się w czasie teraźniejszości nie ma równości, bo następuje zmiana tego, co w sobie niepowtarzalne i nieporównywalne, czyli jednej jakości w inną jakość.

Koncepcja życia, którą proponuje Nietzsche, przeciwstawia się pojmowaniu życia wedle koncepcji Schopenhauera. Nie jest ono — jak chciał tego Schopenhauer — bezsensowne i chaotyczne, ale w sobie ograniczone, co wyraża się w skończonej i powtarzalnej

⁴³ Ibidem, s. 136.

⁴⁴ F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 19.

⁴⁵ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 441.

liczbie form jego przejawiania się w „wiecznych powrotach”. „Powracać będą wiecznie do tego samego i takiego samego życia, zarówno w rzeczach największych, jak i najmniejszych”⁴⁶. Z tego przekonania Nietzsche wyciąga wniosek, że wiecznie będą nadludzie i niewolnicy, ale to, kto kim będzie, zależy wyłącznie od woli jednostki, czyli od tego, jaką postawę zajmie w życiu. Przyjmując rozróżnienie postawy pana i postawy niewolnika, Nietzsche występuje przeciwko Hegłowskiej dialektyce zależności między panem i niewolnikiem⁴⁷. Hegłowska dialektyka charakteryzuje „sposób myślenia niewolnika”⁴⁸, który uznaje tę zależność za konieczną, a swoje miejsce w tej relacji za niezmiennalne. Wybór zaś dotyczy samego życia lub określonych jego sposobów, których podstawą są kreowane przez człowieka wartości. Jest to wybór postawy — apollinińskiej lub dionizyjskiej — wymagający opowiedzenia się po stronie rozumu lub wolności. Apollo, Febus, pociąga człowieka w stronę tego, co „czyste”, uporządkowane, natomiast Dionizos „jest bogiem, który afirmuje życie, bogiem, dla którego życie musi być afirmowane, nie zaś usprawiedliwione czy odkupione”⁴⁹. W pierwszym wypadku człowiek wybiera wartości, które domagają się poświęcenia życia dla tychże wartości; w drugim — wybiera życie jako wartość. „Nauka moja — pisze Nietzsche — głosi: Zadaniem jest żyć tak, żebyś umiał pragnąć żyć zawsze”⁵⁰.

Tak rozumiane życie jest wieczne, przejawiając się w „wiecznej aktualności”, którą człowiek pojmuje przez pryzmat przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Nietzsche mówi na ten temat: „[...] życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; [...] i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi”⁵¹. Dlatego też jesteśmy odpowiedzialni za życie w ogóle, a nie życie

⁴⁶ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 312.

⁴⁷ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 13.

⁴⁸ Ibidem, s. 14.

⁴⁹ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia...*, s. 17. Na temat Dionizosa patrz: J.G. Frazer: *Złota gałąź*. Przekł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1962, s. 342.

⁵⁰ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 282.

⁵¹ Ibidem, s. 282.

innego. Nawet gdyby się okazało, że dla wszystkich ludzi większą wartością jest umieranie za tradycyjne wartości, to my, a nie ktoś inny ponosi odpowiedzialność za trwanie życia. Nietzsche twierdzi: „[...] nie czyni się już odpowiedzialnym nikogo, [...] to dopiero jest wielkim wyzwoleniem, przez to dopiero odzyskuje stawanie się swą nie-winność”⁵². Taką postawą przeciwstawioną jest postawie niewolników, wśród których „nikt nie jest odpowiedzialny za swoje czyny, nikt za swoją istotę; sądzić jest to samo, co być niesprawiedliwym. Jest to też prawdą i wtedy, kiedy indywiduum sądzi samo siebie”⁵³. Bezpieczeństwo, jak i dążenie do niego są fikcją, gdyż istotą życia jest niebezpieczeństwo. Życie jest w swej aktualności ciągłym „umieraniem” utrwalanych — szczególnie instytucjonalnie — jego formuł. Dlatego, zdaniem Nietzschego, „jest absurdem chcieć zrzucić gdzieś siebie samego, jak gdyby gdziekolwiek leżała jakaś odpowiedzialność”⁵⁴. Odpowiedzialność dotyczy nie tyle sposobów życia, ile przede wszystkim jego trwania.

Można wręcz powiedzieć, że w koncepcji Nietzschego na pytanie: kim jest?, a zwłaszcza, kim być powinien człowiek?, odpowiedzią jest: każdy z nas — takim, jakim siebie uczyni. Nikt nie jest ideałem albo wszyscy nimi są właśnie dzięki swej inności, w której nie ma ani wad, ani zalet. „My nie jesteśmy rezultatem jakiegoś wiecznego zamiaru, woli, życzenia, my nie jesteśmy próbą osiągnięcia ideału doskonałości albo ideału szczęścia, albo ideału cnoty — nie jesteśmy również omyłką Boga, której On sam musiałby się obawiać”⁵⁵. Jesteśmy nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem aktów kreacji, których produktem są sposoby bycia w świecie. Wszelkie ograniczenia wolności woli mocy uwarunkowane są zdolnościami człowieka konkretnego.

Człowiek, akceptujący samego siebie, nie jest ani odpowiedzialny przed kimś, ani też nie ma żadnych do spełniania obowiązków wobec innych — jak chciał tego Kant. Człowiek-pan żyje i cieszy się życiem, a nie jak niewolnik cierpi z tego powodu. Dlatego

⁵² F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 49.

⁵³ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 67.

⁵⁴ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 105.

⁵⁵ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 228.

„najbardziej gorzką kroplą, jaką poznający musi przełknąć, (to ta — S.L.) jeżeli był przyzwyczajony dyplom szlachectwa swego człowieczeństwa widzieć w odpowiedzialności i obowiązku”⁵⁶. Człowiek, którego istotą bycia jest tworzenie, a nie receptywność, zrzuca ze swych barków brzemień odpowiedzialności i przed kimś, i za drugiego człowieka. Nietzsche ogłasza: „[...] już żaden Bóg, żaden człowiek nade mną! Instynkt tworzącego, który wie, gdzie rękę przykładą”⁵⁷. Tylko tworząc, człowiek odkrywa wolność, a ona jest przejawem samego życia, które „żąda” od niego odpowiedzialności za siebie samego, ponieważ — jak pisze Nietzsche — zyskuje on wtedy „świadomość nadzwyczajnego przywileju odpowiedzialności, świadomość rzadkiej wolności”⁵⁸.

Tylko artyści, w przeciwieństwie do uczonych, potrafią w sobie odczuć konieczność tworzenia. Dlatego tylko oni „kiedy nic już nie czynią dobrowolnie, a wszystko koniecznie, (...) konieczność i wolność stają się wówczas w nich jednym”⁵⁹. Człowiek twórczy nie kieruje się świadomym czy racjonalnym wyborem przełamania zastanych granic, norm bądź konwencji, ale w sposób spontaniczny, emocjonalny poddaje się swoistej weni twórczej. W jego aktywności „wszystko dzieje się w najwyższym stopniu poniewolnie, lecz jakby w wichurze uczucia wolności, bezwarunkowości, mocy, boskości”⁶⁰. Za każdy produkt aktu twórczego człowiek ponosi całkowitą odpowiedzialność, będąc z niego dumny. „Bowiem cóż jest wolność? Iż ma się wolę samoodpowiedzialności”⁶¹. Powiązana z wolnością odpowiedzialność łączy się ściśle z indywidualnością, autonomią i osamotnieniem. W tłumie zaś — pyta i odpowiada Nietzsche: „[...] czego ubywa? Woli samoodpowiedzialności — znak upadku autonomii”⁶².

Nietzsche krytykuje koncepcję anonimowej odpowiedzialności, której ilustracją jest tak zwana odpowiedzialność zbiorowa. Jego zdaniem, nie ma tak zwanej bezosobowej odpowiedzialności,

⁵⁶ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 116.

⁵⁷ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 97.

⁵⁸ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 61.

⁵⁹ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 169.

⁶⁰ F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 90.

⁶¹ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 101.

⁶² F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 466.

którą nazywamy sprawstwem Bożym, typu: „taka jest wola Boga” lub „to przypadek (cud)”. Dostojeństwo człowieka polega na tym, że nie ulega on alienacji, która prowadzi w tym przypadku do zrzucania odpowiedzialności na „coś” poza sobą. Grupa pozbawiona jest odpowiedzialności, a przede wszystkim czyni jednostkę anonimową, pozbawiając ją odwagi tworzenia. „Tylko jednostka czuje się odpowiedzialna. Zbiorowość wynaleziono, by czynić rzeczy, których jednostka czynić nie śmie”⁶³. Człowiek w grupie niczego nie tworzy, gdyż bycie w grupie polega na samoograniczeniu i akceptowaniu ram wolności. Dla samozachowania grupy ważna jest obrona tradycyjnego sposobu bycia. Dlatego wolność wyraża się w sprzeciwie jednostki wobec grupy, w sprzeciwie, który nakazuje: „[...] nie chcieć odstąpić, nie chcieć dzielić się własną odpowiedzialnością”⁶⁴. W grupie jednostka pozbawiona odpowiedzialności, jednocześnie wyzbyta jest wszelkiego dostojństwa, osobowości i godności. Kiedy dominuje moralność chrześcijańska, czyli „moralność stadna” — diagnozuje Nietzsche — „tak mało znaleźć można wśród ludzi dostojności”⁶⁵.

Nietzsche, krytykując moralność chrześcijańską, nie odrzuca całkowicie ani samej postaci Chrystusa, ani jego dokonań w zakresie moralności. W pewien sposób nawet odwołuje się do jego przykazania miłości, w którym podstawą miłości bliźniego jest samoakceptacja, czyli miłość samego siebie. Jednak altruizm człowieka dostojnego nie jest oparty na litości, ale na twórczości. „Człowiek dostojny również pomaga nieszczęśnikom, nigdy wszakże lub prawie nigdy z litości, lecz z popędu, poczętego z nadmiaru mocy”⁶⁶. Instynkt moralny, który jest przyczyną kreacji różnych systemów wartości, zmusza człowieka dostojnego do dzielenia się produktami własnej twórczości. Sposobem takiego dzielenia się jest postawa życiowa człowieka, która staje się nie tyle wzorem do naśladowania, ile przykładem odwagi do podjęcia własnej twórczości.

Najpełniejszymi przedstawicielami ludzi twórczych są — według Nietzschego — filozofowie, którzy kreują porządek świata w samotności, a nie odkrywają go w grupie uczonych. „My inne

⁶³ Ibidem, s. 381.

⁶⁴ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 266.

⁶⁵ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 239.

⁶⁶ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 245.

wiary wyznawcy (...): na czymże my musimy nasze pokładać nadzieje? — Na filozofach i nie ma innego wyboru”⁶⁷. Filozof zatem nie jest już — jak u Hegla — odkrywcą logosu bytu, ale tym, przez którego przejawia się twórcza wola mocy. Według Nietzschego człowiekiem dostojnym jest „nadchodzący nowy filozof”⁶⁸. Filozofem nie jest ani akademik, który prowadzi badania nad historycznymi teoriami, ani ten, kto kontynuuje i rozwija myśli uznawanego mistrza. Bycie filozofem wyraża się w postawie, która łączy w sobie teorię z praktyką, czyli głoszone poglądy czyni treścią swojego postępowania i zachowania się. Nietzsche, nie odnajdując filozofów wśród współczesnych, uważa, że „filozof jako nieodzowny człowiek jutra i pojutrze”⁶⁹ musi nadejść, aby zapobiec tragedii, do której prowadzi dekadencja. Dlatego filozof nie tyle jest mędrce, świętym czy nawet uczonym, ile osobowością dostojną. Nie podlega on ocenie, a tym bardziej aktom takim nie podlegają rezultaty jego twórczości, gdyż ocena polega na porównywaniu. Nowość aktu twórczego jest „odkrywaniem” przyszłości, która przekracza przeszłość. Gdyby filozofia była nauką, jako odkrywanie ram tego, co jest — geniuszem byłby ten, kto najlepiej odkrywałby te ramy, jako „wieczne” prawa. „Filozof, jak my go rozumiemy — jako człowiek najrozleglejszej odpowiedzialności, któremu leży na sumieniu całość rozwoju człowieczego”⁷⁰, troszczy się o życie w ogóle, a nie o jego postaci. Najwyższą, wręcz jedyną cnotą filozofa jest jego „gotowość do wielkich odpowiedzialności”⁷¹. Filozof bowiem jest tym człowiekiem, który „żyje w chmurze brzemiennej burzą najwyższych problemów i najwyższych odpowiedzialności”⁷². Nietzsche — w tym kontekście — zadaje retoryczne, wydaje się, pytanie: „(...) czy jest już dziś dość dumy, odwagi, dzielności, pewności siebie, woli ducha, woli odpowiedzialności, wolności woli, by odtąd rzeczywiście na ziemi filozof mógł istnieć?”⁷³. Głoszone przez niego opinie na te-

⁶⁷ Ibidem, s. 142.

⁶⁸ Ibidem, s. 65.

⁶⁹ Ibidem, s. 166.

⁷⁰ Ibidem, s. 86.

⁷¹ Ibidem, s. 169—170.

⁷² F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 303.

⁷³ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 138.

mat stanu filozofii, szczególnie jego krytyka filozofii Hegłowskiej, są wyrazem negatywnej odpowiedzi na to pytanie.

Oceniając swoją koncepcję, Nietzsche uważa, że usprawiedliwił filozofię twórczości. Pisze na ten temat: „[...] tworzyłem (...) z całą odpowiedzialnością za wszystkie wieki, które przyjdą po mnie”⁷⁴. Szczególną wagę przypisuje on sceptycyzmowi wobec tradycji filozoficznej. Filozofem nie jest bowiem ani ten, kto nastawia się na historię, ani też ten, kto szuka zakotwiczenia swej oryginalnej propozycji wśród antenatów. Radość filozoficznego tworzenia polega na odkrywaniu wolności, a w konsekwencji jest zwrotem ku nieokreślonej przyszłości. „O duszo ma — woła Nietzsche — zwróciłem ci wolność nad wszystkim, co stworzone i nie-stworzone: któż za cię zna, jako ty znasz, rozkosz rzeczy przyszłych”⁷⁵. Ludzie małej odwagi, bojący się brać odpowiedzialność za swoje dzieła, idee i pomysły, to ci, którzy szukają Hegłowskiego „zapośredniczenia”. Nietzsche przed taką postawą przestrzega: „[...] wychowanie siebie samego u duchów najwolniejszych i najbardziej sięgających wzrokiem mogłoby się stać kiedyś postanowieniem powszechnym, dla całej przyszłej ludzkości”⁷⁶. Filozof tak pojmowany nie tylko reprezentuje sobą człowieka przyszłości, ale dzięki własnej odwadze swą postawą kreuje nadczłowieka. Z tak przedstawionego pojęcia odpowiedzialności wynika, że wymaga ona od filozofa odwagi poszukiwania „nowej wielkości człowieka”⁷⁷, który moc autorytetu przeciwstawia systemom⁷⁸.

Filozof, który odważy się poszukiwać „nowego człowieka”, musi mieć odwagę odrzucenia bagażu tradycji. Odnalazłszy w sobie wolność, odnosi się on do instynktu moralnego, najpełniej ujawniającego się w postawie człowieka wobec świata, tak jakby pierwszy raz otworzył oczy. Takiej interpretacji myśli Nietzschego broni między innymi Kaźmierczak, pisząc na ten temat: „[...] jak staraliśmy się pokazać w niniejszej książce, Friedrich Nietzsche

⁷⁴ F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 47.

⁷⁵ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 313.

⁷⁶ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień...*, s. 139.

⁷⁷ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 166.

⁷⁸ Ch. Johnson: *Derrida*. Przekł. J. Hołówka. Warszawa 1997, s. 8–9.

może zostać uznany za odnowiciela umysłowości pierwotnej. Wbrew opinii licznych badaczy (między innymi Waltera Kaufmana, Eugena Finka czy Vincenta Descombese) filozof ten opiera całe swoje myślenie na zwrocie ku zamierzchłej myśli ludzkiej. Wbrew Martinowi Heideggerowi czy Karlowi Jaspersowi zwrot ten nie jest zwrotem ku presokratycznej filozofii starożytnej, lecz, jak słusznie twierdzi Gerardus van der Leeuw czy Jürgen Habermas, ku archaicznej mentalności pierwotnej⁷⁹. Pierwotny człowiek godził w swych zachowaniach instynkt samozachowawczy z instynktem moralnym. Przedkładał moralność ponad prawo, a tradycję i instytucje, w których gubi się spontaniczność jego zachowań, traktował wyłącznie jako okowy aktów kreacji wartości. „(...) Nietzsche wyzwałby nas, przynajmniej na pierwszy rzut oka — pisze Krzysztof Michalski we wstępie do *Genealogii moralności* — wydaje się, że to właśnie robi — do odrzucenia zgniłej kultury (...) i powrotu do dawnego, zdrowego stylu życia (...). Jeśli Nietzsche rzeczywiście to właśnie miał na myśli, to tym samym sytuowałby się w długiej tradycji, czasami nazywanej romantyczną i konserwatywną, obok pełnego podziwu dla »szlachetnego dzikusa« Rousseau i wędrującego polnymi drogami z dala od zgiełku cywilizacji Heideggera⁸⁰. Wydaje się, że „nowy człowiek” bliższy jest Heideggera postawie „pasterza bytu” niż tej, która zawarta jest w Rousseau koncepcji „dzikusa”. Różnica między „dzikusem” a „nowym człowiekiem” polega na tym, że pierwszy został zagubiony w przeszłości w rezultacie rozwoju cywilizacji, natomiast drugi jest szansą dla przyszłych losów kultury. Kultury, w której niepisana zasada, charakteryzującą normalność ludzkiego zachowania, będzie uznanie za akty kreacji wartości osobistej odpowiedzialności.

Przyszły człowiek — filozof — nie będzie zajmował się „przyczynkami” czy akcydensami życia, ale podejmie największe wy-

⁷⁹ Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii Gerardusa van der Leeuwa*. Kraków 2000, s. 481. Chodzi o artykuł V. Descombese'a: *Nietzsche's French Moment*. In: *Why We Are Not Nietzscheans*. Transl. R. de Loiza. L. Ferry, A. Renaut. Chicago 1997.

⁸⁰ K. Michalski: *Radość i ból, groza i sen; Nietzschego opowieści o moralności*. W: F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 14–15.

zwania, jakie „ubóstwianie”⁸¹ stawia życiu. Sam o sobie Nietzsche mówi: „[...] powołany jestem być rzecznikiem wielkich zadań”⁸². Człowiek powołany do „wielkich zadań” chce tego, do czego zmusza go wola mocy, która powoduje to, że tworzy on nowe sposoby życia, aby w przyszłości cieszyć się z przeżywania pełni życia, ponieważ właśnie wolę, aktywną siłę tworzenia, „ów instynkt wolności” określa mianem Nietzsche „wola mocy”⁸³. Dlatego też, tak jak życie „chce” samo siebie, tak i wola wybiera samą siebie, a człowiek samego siebie w swojej konkretności i niepowtarzalności. W rezultacie tej samoakceptacji staje się on wolny, ale i odpowiedzialny, demonstrując wolę mocy w dostojności postawy życiowej. „Tam tylko, gdzie życie, tam jest i wola, wszakże nie wola życia, lecz wola mocy!”⁸⁴. Należy w tym miejscu podkreślić, że dostojność związane jest z wolą mocy, a nie z wolą przetrwania, której źródło stanowi instynkt samozachowawczy. Człowieka od innych żywych istot różni instynkt moralny, w którym w aktach kreacji wartości przejawia się wola mocy. Na tym polega charakterystyczny dla człowieka sposób życia, w którym wola mocy związana jest ściśle z odpowiedzialnością, której pozbawione są inne formy życia. Niczym innym bowiem nie jest samo życie — „życie jest wolą mocy”⁸⁵, a zarazem „wolą odpowiedzialności”.

Koncepcja człowieka obdarzonego dostojnością godzi wolność z odpowiedzialnością, jest odpowiedzią Nietzschego na krytykowaną przez niego moralność chrześcijańską. Trudność ujawniająca się w etyce chrześcijańskiej dotyczy konfliktu zakresów między wolnością wyboru człowieka a związaną z nią odpowiedzialnością. Bóg, będący w wiecznej terażniejszości, zna efekty ludzkich wyborów, a tym samym podjął już decyzję odnośnie do nagrody i kary, którą człowiek pozna dopiero w momencie Sądu Ostatecznego. Próbę przewyciężenia tego konfliktu podjął Tomasz z Akwinu w ten sposób, że odróżnił istotę Boga od istnienia

⁸¹ P. Klossowski: *Nietzsche i błędne koło*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996, s. 142.

⁸² F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 46.

⁸³ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 97.

⁸⁴ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 158.

⁸⁵ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 242.

Boga. Dlatego Bóg odpowiedzialny jest za narodziny i śmierć człowieka, sam zaś człowiek odpowiada za esencję, czyli za to, kim siebie uczyni w rezultacie dokonywanych wyborów. Można więc powiedzieć, że Akwinata odebrał Absolutowi wolę mocy kreowania sposobów bycia, a pozostawił sobie wolę stwarzania, czyli powoływania i odwoływania istnienia. Bóg jest więc dawcą życia, ale to człowiek ma wolność i ponosi odpowiedzialność za sposoby bycia w świecie. Nietzsche idzie jeszcze dalej, obarczając człowieka konkretnego także odpowiedzialnością za istnienie, czyli życie, a nie tylko za sposób bycia. Odpowiedzialność człowieka dostojnego – zdaniem autora *Zaratustry*, ugruntowana w woli mocy – wymaga ciągłego „przewartościowywania wartości”, którego efektem są nie tylko przemiany kulturowe, ale w równym stopniu rozwój cywilizacyjny.

R o z d z i a ł VII

Koncepcja etyki niezależnej

Tadeusz Kotarbiński etykę, którą tworzył i zajmował się nią wiele lat, określił terminem: „etyka niezależna”. Współcześnie zaś ten rodzaj etyki nazwany został dla uznania zasług jej twórcy „etyką niezależną Tadeusza Kotarbińskiego”. Na etykę niezależną składają się określone ideały, ścisłe oceny, wzniosłe wartości oraz nienaruszalne prawa niezależne w trzech różnych, bardzo rozległych dziedzinach ludzkiego dorobku intelektualnego: religijnej, wyznaniowej i światopoglądowej.

Początki koncepcji etyki niezależnej sięgają starożytności. Za jej prekursora uznaje się twórcę teorii atomistycznej Demokryta z Abdery. Za jedyne uzasadnienie założeń etycznych uważał ich zgodność z rozważaniami o istocie natury. Zdecydowanie nie akceptował w swych rozważaniach filozoficznych przesłanek religijnych, które ostatecznie odrzucał. Demokryt lansował pogląd, że jedyną odpowiedzialność, jaką istota ludzka ponosi, to odpowiedzialność człowieka za poczucie własnego, indywidualnego szczęścia, za satysfakcję czerpaną z uczciwego i pełnego godności życia, to ostatecznie odpowiedzialność za i wobec siebie samego. Teolog i filozof średniowiecza św. Tomasz z Akwinu, który dokonał chrystianizacji filozofii metafizycznej Arystotelesa, wysnuł tezę o niezależności etyki od Objawienia. Jak na te czasy, była to teoria stosunkowo śmiała i pionierska. W okresie oświecenia jednym z priorytetowych zagadnień, którym zajęli się filozofowie, było wykazanie niezależności moralności od religii. Autor *Krytyki*

czystego rozumu Kant twierdził, że wolna, nieskrępowana wola istoty ludzkiej, kierującej się rozumem, jest najważniejszą motywacją etyczną takiej postawy człowieka. Współcześnie w Polsce temat etyki niezależnej znalazł właśnie w osobie Kotarbińskiego „kowala artystę”, który z nie w pełni wykształconej „bryły” stosunkowo trudnej dziedziny filozofii „wykuł” artystyczny „produkt” końcowy — etykę niezależną.

Oryginalność tego „produktu” polega na tym, że twórca nie proponował ściśle określonych, gotowych rozwiązań, jak również starał się nie dawać gotowych odpowiedzi na pytania i nie proponował rozwiązań problemów zawartych w dylematach moralnych. W związku z tym etyka niezależna głęboko utożsamia się z krzywdą i cierpieniem ludzkim, jak również stara się wywołać głęboki oddźwięk w postaci najszlachetniejszych ludzkich odczuć, takich jak: uczciwość, współczucie, dobroć, altruizm, obowiązek, odpowiedzialność, tolerancja, godność, sumienie, miłość i przyjaźń, życzliwość i szeroko rozumiane poszanowanie dla drugiego człowieka. Odwołuje się również do człowieczej rozumności, którą każdy powinien się w życiu kierować w obcowaniu z ludźmi.

Niezależność owej etyki gwarantowana jest przekonaniem, że społeczeństwo składające się wyłącznie z ludzi prawych, porządných, może egzystować w atmosferze pełnej zgodności w zakresie wartości moralnych. Elementem spajającym ten bardzo wzniosły system wartości jest realizm. Sumienie ludzkie Kotarbiński wysuwał na „czoło” swej etyki, jako awangardę pozytywnych cech człowieka. Sumienie jest podstawą całego szeregu mechanizmów reakcji ludzkich na to, co dzieje się w szerokim, pełnym zła świecie otaczającym człowieka, który całe życie skazany jest na dokonywanie wyboru: jak postąpić w danej sytuacji, jak się zachować?; czy to jest etyczne czy nie? W związku z tym etyka niezależna zdecydowanie odrzuca postępowanie człowieka, które oparte jest nie na sumieniu, uczuciowości wyższej, lecz na cechach bardziej przyziemnych: wyrachowaniu, zimnej kalkulacji, czy też na egoizmie. Kierowanie się tymi mechanizmami w rozwiązywaniu sytuacji krytycznych, wymagających od człowieka ściśle określonego sposobu zachowania się, naraża tegoż człowieka na to, że może w swym postępowaniu pobiłdzić i zachować się wobec drugiego człowieka haniebnie. Haniebnie postępuje ten, kto zasłu-

je na pogardę ze strony ludzi godnych szacunku. Kotarbiński formułuje wręcz wniosek, że porządnym człowiekiem jest ten, kto nie zasługuje na pogardę, a zacnym — jedynie ten, kto zasługuje na szacunek. Jednocześnie głosi poglądy, że pewnych cennych wartości, dobrych cech, które są niezbędne w życiu codziennym, w stosunkach międzyludzkich, w rozwiązywaniu sytuacji stresowych, konfliktowych, w niesieniu pomocy potrzebującym, nie da się osiągnąć, czerpiąc je nagle, jako wartości gotowe, otrzymane w prezencie. Niestety, każdy musi je wykształcać w sobie mozolnym trudem, posiłkując się głębokim doświadczeniem życiowym, ocenionym pozytywnie przez otaczające nas środowisko.

Postawa etyczna człowieka nie jest czymś traktowanym jako procedura, schemat, czymś, co jest gotowe i trzeba się tego nauczyć. Każdy musi swoją etykę stworzyć, zbudować od podstaw. Musi ona powstać na silnych fundamentach. Nie jest to zadanie proste, krótkotrwałe. To dzieło indywidualne, dokonanie każdego człowieka, które trwa wiele lat, nawet całe życie. Charakterystyczną cechą etyki niezależnej, jak stanowi już sama nazwa, jest jej niezależność, czyli uniezależnienie od teizmu chrześcijańskiego, od religii, od materializmu marksistowskiego. Na uwagę zasługuje fakt, że etyka ta jest niezależna od tej wersji materializmu i ateizmu, którą głosił i propagował sam Kotarbiński.

Teoretycy etyki chrześcijańskiej, a więc etycy chrześcijańscy, najczęściej dystansowali się od etyki niezależnej, a jeżeli była ona tematem ich rozważań, to raczej traktowali ją niezbyt przychylnie. W ocenach etyków chrześcijańskich widoczny był brak jakiegokolwiek entuzjazmu w odniesieniu do tego, co stworzył Kotarbiński. Często ich opinie o etyce niezależnej były ewidentnie złośliwe. „Jaskółka, która, co prawda, wiosny nie czyni”, ale którą ciepło przyjęli zwolennicy etyki Kotarbińskiego, była wydana w szesnaste lat po jego śmierci, czyli w roku 1997 w Lublinie, monografia pióra księdza Jana Choroszego o znamienym tytule: *Poglądy etyczne Kotarbińskiego*. Ksiądz Choroszy w dziele swym pisał: „Nie chcemy bynajmniej powiedzieć, że analizy sumienia czy ocen etycznych Kotarbińskiego są w pełni zadowalające, a tym bardziej, że rozwiązał on wreszcie problem moralny, który nie przestaje nurtować wielkich myślicieli. Niemniej trzeba przyznać, że można znaleźć u Kotarbińskiego pewne wytyczne,

które zasługują na to, by stały się przedmiotem dalszych poszukiwań. Etyka Kotarbińskiego zawiera myśli, które mogą się przyczynić do stworzenia etyki jako nauki autonomicznej, etyki, która byłaby uznana i postrzegana przez wszystkich, niezależnie od takich czy innych przekonań religijnych czy filozoficznych”¹. Autor zdecydowanie dostrzega w twórczości Kotarbińskiego koncepcję niezależności jego etyki. Doskonale widzi i stara się uwydatnić autonomiczność etyki niezależnej od religii, innych systemów filozoficznych, w tym również materialistycznych. Kotarbiński w zdecydowany sposób nie akceptował religijnych korzeni norm i ocen moralnych. Jego zdaniem, religijne uzasadnienie etyki było wręcz niemożliwe.

Reprezentowane przez filozofa poglądy miały swe podłoże w jego osobistych przekonaniach i poglądzie na świat. Był zwolennikiem materializmu, a zatem — jak z tego wynika — ateistą. Nie można tego stanowiska utożsamiać ze stanowiskiem cechującym ludzi o ateistycznych przekonaniach i głoszących, że teizm chrześcijański, jego normy moralne i oceny etyczne w znaczny sposób ograniczają swobodę i są odbierane wręcz jako znacznego stopnia ograniczenia wolności osobistej człowieka. Dokonując analizy sposobu rozwiązywania problemów moralno-etycznych w duchu teizmu chrześcijańskiego, dochodzimy do nieuchronnego wniosku, że punkt ciężkości tej etyki ześrodkowany jest na Bogu i na wieczności. Pochodzenie zaś zasad rządzących etyką chrześcijańską ma według teologów nadprzyrodzoną genezę. Ziemskie życie człowieka ma charakter przejściowego incydentu w drodze do życia pozaziemskiego, do życia wiecznego. Naczelną wartością w etyce chrześcijańskiej jest Bóg, nie człowiek. Dekalog jednoznacznie określa hierarchię wartości w teizmie chrześcijańskim. Pierwsze przykazanie mówi: „Nie będziesz miał innych bogów poza mną”. Mimo że większość przykazań odnosi się do regulacji stosunków międzyludzkich, to nie człowiek jest centralną postacią i naczelną wartością w chrześcijańskim systemie wartości. Wszystko podporządkowane jest jednemu Bogu, któremu dane jest sądzić uczynki ludzkie. To Bóg jest istotą, której należy się

¹ J. Choroszy: *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*. Lublin 1997, s. 27.

bezwzględne posłuszeństwo, za które nagrodą jest wieczne życie pozagrobowe. Właśnie to posłuszeństwo ma cechy zasady, której naruszenie obwarowane jest określonymi sankcjami i karami. Mamy do czynienia z sytuacją, kiedy otrzymujemy nakaz określonego działania, a za niepodjęcie tego działania czeka nas kara. Powstają pytania: czy to jest norma moralna w formie nakazu?, czy to jest norma prawna? Jeżeli przestrzeganie norm wynika jedynie ze strachu przed sankcjami grożącymi za ich ignorowanie, to wówczas owe normy tracą swój pierwotny charakter i „dryfują” w kierunku norm prawnych. Zasadnicza różnica pomiędzy normami moralnymi a prawnymi polega na fakcie, że pierwsze realizowane są w społeczeństwie bez systemu gróźb, sankcji i kar, natomiast normy prawne są tymi warunkami obwarowane. Nie zasługuje na miano człowieka ogólnie szanowanego i nie otrzyma wysokiej oceny moralnej środowiska osoba, która nie popełnia czynów ogólnie zakazanych, w tym nawet przestępczych, wyłącznie ze strachu przed czekającą ją za ich popełnienie karą. Brak sankcji za popełnione czyny natychmiast zobligowałby takiego osobnika do podjęcia działań nieetycznych, społecznie szkodliwych. Na opinię powszechnie szanowanego człowieka, o wysokiej etyce zasługuje ta osoba, dla której wartość stanowi drugi człowiek, a normy i wskazania etyczne są przestrzegane dobrowolnie.

Początkowo Kotarbiński akceptował wiele zasad etyki chrześcijańskiej, w której duchu był wychowywany. „System i styl etyki, w której byłem wychowany jako dziecko, to była etyka ewangeliczna, rozumiana jako etyka miłosierdzia”². Z biegiem lat etyka okresu dzieciństwa Kotarbińskiego została przez niego głęboko przeanalizowana i przeszła swoistą metamorfozę. Najpierw ją uzupełnił, a następnie zmienił do tego stopnia, że zdyskwalifikował podstawy motywacyjne etyki religijnej, by w końcu je odrzucić. Początkowo filozof twierdził, że niezależność jego etyki to wyłącznie niezależność od religii. W późniejszym okresie zmienił zdanie i ową niezależność rozciągnął na przestrzeń między religią a filozofią. Z czasem do swego pierwszego, a zarazem przełomowego postulatu Kotarbiński dodał postulat drugi, o niez-

² T. Kotarbiński: *Pisma etyczne*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1981, s. 154.

leżności etyki od filozofii. W rzeczywistości chodzi o niezależność etyki od ontologii. Prawdopodobnie filozof, mając na myśli ontologię i rozdzielność jej z etyką, brał pod uwagę własną koncepcję ontologiczną. Charakteryzowała się tym, że nie miała cech idealistycznych ani spirytualistycznych, lecz cechy materialistyczne. Doktryna ontologiczna o wyraźnym charakterze materialistycznym, którą stworzył, nazwana została **reizmem**. Wedle tej koncepcji istnieją w świecie tylko ciała materialne, czyli rzeczy. Z czasem teorię, czy też tezę reizmu Kotarbiński przekształcił w reistyczny program. Zmiana ta była spowodowana silną krytyką przeprowadzoną przez Kazimierza Ajdukiewicza. Efektem podjętej kampanii przeciwko doktrynie reizmu było zawieszenie jej głównej tezy przez Kotarbińskiego.

Kotarbiński pierwsze szerokie opracowanie własnych przemyśleń w zakresie etyki zawarł w opublikowanym w 1948 roku artykule: *O istocie oceny etycznej*. Przedstawił w nim opis przedmiotu i określił zadania, jakie stawia etyce. Już wówczas dokonał podziału etyki na trzy dziedziny w zależności od zakresu jej zainteresowań. W późniejszych latach zdecydowanie i konsekwentnie rozwijał i rozbudowywał ten podział, wzbogacając go nieustannie w nowe przemyślenia oraz doświadczenia. Owe trzy działy, na które podzielił filozofię praktyczną, czyli etykę, to: nauka o życiu szczęśliwym, nauka o praktyczności działań oraz trzecia nauka: o tym, jak żyć, żeby osiągnąć bardzo trudny cel w postaci zdobycia opinii człowieka porządnego. Wszystkie te trzy duże gałęzie etyki, powzięte jako niezależne nauki, miały za cel określenie jak najbardziej racjonalnych programów postępowania prowadzących do osiągnięcia jak największej satysfakcji, dużej sprawności i wysokiego poziomu godziwości. Każda z tych nauk otrzymała swoją nazwę lub wręcz swoje nazwy, zgodnie z tym, czym się miała zajmować.

Pierwszą naukę, czyli naukę o życiu szczęśliwym, określił Kotarbiński hedonistyką lub eudajmonologią, lub felicytologią, czy też inaczej — biotechniką³. Każdy z tych terminów oznacza co innego. „Hedonistyka” to pochodzące od greckiego słowa *hedone*

³ J. Dudek: *Etyka niezależna T. Kotarbińskiego*. „W drodze” 1998, nr 9 (301), s. 45.

określenie doktryny etycznej, której początki dał Arystyp z Cyreny tworzący cztery wieki przed narodzeniem Chrystusa. Hedonizm to wielokrotnie przewijająca się w filozofii i etyce doktryna, uznająca za naczelną wartość, za cel życia przyjemność, rozkosz lub unikanie przykrości. Drugi z terminów: „eudajmonologia”, również pochodzi od greckiego słowa *eudaimonia*, czyli „szczęście”. Nauka preferuje doktrynę etyczną uznającą za najwyższą wartość życia ludzkiego szczęście osobiste lub społeczne. Trzeci z terminów, czyli „felicytologia” pochodzi z języka łacińskiego i oznacza powinszowanie i życzenia szczęścia. Czwarte z terminów — „biotechnika”, użył Kotarbiński w ślad za Kazimierzem Twardowskim, który taką nazwą określał etykę indywidualną, wyrosłą na gruncie greckim. Inaczej Twardowski określał ją jako „filozofię szczęścia”, „sztukę życia”, „dietetykę życia”. W tym sensie etyka indywidualna byłaby nauką o szczęśliwości⁴.

Drugą dziedzinę, czy też naukę traktującą o praktyczności działania Kotarbiński określił nazwą: „praksologia” lub „ogólna teoria czynu”, bądź też inaczej „technologia działania”⁵. Słowo „prakseologia” pochodzi z języka greckiego: *prakseos* — „czynny”, i *logos* — „język”. Ostatnią, trzecią naukę, dotyczącą etyki właściwej nazwał: „deontologia” lub „teoria obowiązku moralnego”⁶.

Podsumowując przedstawiony podział, można powiedzieć, że etyka w szerokim znaczeniu może być utożsamiana z filozofią praktyczną. Dokonanie podziału tej ostatniej pozwala wyróżnić trzy jej niezależne płaszczyzny. Pierwsza, to znaczy felicytologia, czyli nauka o życiu szczęśliwym, podlega ocenom hedonistycznym; druga — prakseologia, czyli nauka o praktyczności, pozostaje w zasięgu ocen praksologicznych, oraz trzecia i zarazem ostatnia — deontologia moralna, podlega ocenom etycznym. Podział na trzy dziedziny filozofii praktycznej, czyli jak ją określili Kotarbiński w znacznie szerszym znaczeniu, tak zwanej mądrości życiowej, oznaczał wejście etyki w sprawę szczęścia, i to nie tylko

⁴ Ibidem.

⁵ T. Kotarbiński: *O istocie oceny etycznej*. W: *I d e m*: *Pisma etyczne...*

⁶ Ibidem.

własnego, ale i cudzego. Znaczyło to również, że filozofia praktyczna zajmie się problemem sumienia ludzkiego, uczucia godności, jak też szeroko rozumianego obowiązku moralnego. Według Kotarbińskiego istniała ścisła koherencja ludzkich uczuć i wynikających z tego stanów emocjonalnych. Nieskalane sumienie, czyste sumienie implikuje nasz dobry stan psychiczny, dobre, komfortowe samopoczucie. Z kolei złe samopoczucie może zadziałać i najprawdopodobniej zadziała destrukcyjnie na nasze odczucia i stan samozadowolenia, a w konsekwencji zniweczy poczucie szczęścia.

Rozważając dalej problem współistnienia szczęścia i sumienia w ślad za twórcą etyki niezależnej, możemy stwierdzić, że w zdecydowany sposób to, co się dzieje w naszym sumieniu, modeluje nasz stan samozadowolenia, a dalej szczęścia. Sumienie i szczęście są od siebie niezależne. Problematyka sumienia najściślej związana jest z deontologią moralną, czyli etyką właściwą, jako nauką o obowiązkach moralnych, podlegających ocenie etycznej. Ze względu na to, że człowiek jest istotą stadną, rzadko żyjącą w samotności, jak chociażby Nietzscheański Zaratustra, należy mieć na względzie fakt, że sumienie kształtuje się w czasie międzyludzkiego bytowania. Sumienie ludzkie nie wyrasta w samotności, gdyż człowiek nie żyje w samotności. Życie jednego człowieka łączy się i splata z życiem drugiego człowieka, trzeciego itd.; dziesiątego splata się z życiem pierwszego itd. Powstaje isticie pajęczna sieć splotów ludzkich losów, zależności, wpływów, sympatii, antypatii. W tych skomplikowanych warunkach labiryntu ludzkich losów, szczęścia i nieszczęścia, solidarności, zdrady, lojalności i nikczemności kształtuje się ludzkie sumienie. Obserwujemy postawy ludzkie związane z kształtowaniem się nowej hierarchii wartości. Postawy często biegunowe — począwszy od skali najwyższych ocen moralnych, największej czci, do postawy przeciwnej, bo do życia i działania w głębokiej pogardzie etycznej. Filozof stoi na stanowisku, że sumienie ludzkie odgrywa bardzo istotną, wręcz kluczową rolę w etyce niezależnej. Sensem tej etyki jest stosowanie się człowieka konkretnego do tego, co nakazuje mu jego sumienie. Wynika z tego, że sumienie jest swoistym mechanizmem obronnym, mającym chronić przed uczuciem wzdąrdy, które mogą odczuwać do człowieka inni ludzie.

Należy w tym miejscu podkreślić, że Kotarbiński, opowiadając się za kształtowaniem ludzkiego sumienia nie w samotności, lecz w gromadzie, w społeczeństwie, zdecydowanie optuje za etyką społeczną, odrzucając etykę jednostki społecznej, czyli etykę indywidualną. Za priorytetową wartość moralną w społeczeństwie uważa obowiązek, który należy przedkładać nad szczęście. Poważne traktowanie obowiązku społecznego, a nie własnego szczęścia jest gwarantem prawidłowego kształtowania się stosunków międzyludzkich w społeczeństwie. Głównym nurtem filozoficznych rozważań Kotarbińskiego w zakresie etyki było wartościowanie człowieka na podstawie jego zachowania i reprezentowanej postawy, jako członka społeczności ludzkiej, a zarazem współpartnera innych ludzi, wypracowanie określonego modelu regulacji stosunków interpersonalnych, ustalenie tego, co członek społeczności powinien czynić, a czego czynić nie powinien, aby efektem jego działania było unikanie konfliktów lub ich eliminacja. Te właśnie konflikty międzyludzkie są czynnikiem, który zdecydowanie destrukcyjnie oddziałuje na stosunki między członkami społeczeństwa, doprowadzając często wręcz do ich zawieszenia, lub nawet do zerwania. Dodatkowo filozof starał się dotrzeć do źródeł mechanizmów wyzwalających wartości postępowania moralnego, zupełnie uniezależniał je od uwarunkowań religijnych. Kotarbiński w ten sposób usiłował znaleźć odpowiedź na pytanie, jakie zadaje sobie każdy człowiek: „w jaki sposób mam żyć?”, mając do czynienia z coraz to nowymi sytuacjami, w których często przychodzi dokonywać konkretnego wyboru moralnego. W świetle etyki proponowanej przez Kotarbińskiego jednostka społeczna otrzymuje usystematyzowaną propozycję odpowiedzi na postawione pytanie oraz, co bardzo istotne, propozycję pewnej umiejętności życia. Człowiek musi „umieć” żyć w zgodzie nie tylko z naturą, ale także z otoczeniem. Ta umiejętność życia znajduje wyraz w bezkonfliktowym, pełnym najwyższej dobroci bytowaniu w społeczeństwie. To życie uczciwe, a zarazem pełne szczęścia. Te wszystkie umiejętności sumują się w tę najwyższą wartość: mądrość życia. Tak rozumiana i akceptowana przez człowieka etyka powinna być przekazywana innym osobom. Musi być krzewiona i przekazywana przez uznające ją jednostki dalej, tak aby ogarnęła całe społeczeństwa.

Kotarbiński dokonywał stopniowania ocen etycznych. Według niego każdy porządny człowiek to nie tylko taki, którym nie pogardzają współtowarzysze życiowi i społeczność, w której egzystuje, ale również każdy, kto jest w stanie nie tylko akceptować podstawowe zasady międzyludzkiego współżycia, ale również w pełni je realizować w życiu codziennym. Konsekwencją takiego stanowiska było wprowadzenie i zastosowanie w sytuacjach, w których konkretny wybór moralny następuje kłopotów i trudności, określonych kryteriów pozaetycznych. Główny problem etyczny widział on nie w szukaniu i wyborze najwłaściwszej ścieżki szczęśliwego życia, ale w tym, co jednostka społeczna ma robić, jak się zachowywać, jakich dokonywać wyborów moralnych, aby nie zasłużyć na powszechny brak szacunku i pogardę ludzi ogólnie szanowanych, czyli ludzi godnych szacunku. Nasuwa się pytanie: kto ma prawo dokonać oceny etycznej? Kto ma prawo stwierdzić, że ktoś jest „czcigodny”, a ktoś „haniebny”? Jak ocenić, które czyny są „czcigodne”, a które „haniebne”? Autor wyszedł z założenia, które sformułował już w 1948 roku, że grupa, czy też pewna społeczność, która dokonuje takiej oceny, musi doskonale rozumieć jej znaczenie albo powszechnie używane określenia równoznaczne. To wspólne rozumienie pojęć etycznych skutkuje wydzieleniem czterech rodzajów zachowań czcigodnych oraz czterech rodzajów postępowania haniebnego. Kotarbiński twierdzi, że godni szacunku są ludzie dobrzy, realizujący tę dobroć w życiu codziennym swymi czynami, ludzie w pełni opanowani, panujący nad swoimi emocjami, ludzie, którzy preferują w życiu odwagę oraz wewnętrzne uwznioślenie. Odmienną opinię wyraża o zachowaniach haniebnych. Ludzie niegodni szacunku i haniebni to tacy, którzy będąc nędznego charakteru, są okrutnikami, okazują w życiu tchórzliwą postawę, są oszustami i ludźmi upadłymi. W późniejszym okresie Kotarbiński wyróżnia już pięć ocen etycznych postępowania człowieka w społeczeństwie, które określa „liniami zachowań”. Mówi na ten temat w następujący sposób: „Więc to jest pierwsza amplituda wahań między szanownością i haniebnością, po linii złego człowieka i dobrego człowieka, złego serca — dobrego serca”⁷. O drugiej ocenie, czy też linii pisze autor tak: „Mamy

⁷ J. Dudek: *Etyka niezależna T. Kotarbińskiego...*, s. 56.

zatem taką linię wahań: od bohaterstwa do tchórzostwa. To druga linia, druga amplituda wahań oceny etycznej”⁸. Kolejna linia to „linia wahań; uczciwość — nieuczciwość, prawość — nieprawość”⁹. Następna linia przebiega pomiędzy opieszałością a dzielnością. Piątą i ostatnią linię wyznacza autor następująco: „Więc człowiek opanowany i taki człowiek, który ulega nałogom, np. alkoholizmowi, i oto mamy piątą linię wahań, bardzo zresztą zbliżoną do czwartej”¹⁰. Skalę ocen, którą opracował Kotarbiński, z biegiem czasu wielokrotnie poddawał procesowi analizy i ulepszenia. Związane to było z różnorodnością znaczeń określeń: „czcigodny” oraz „haniebny”. Te wszystkie cechy etyczne, których wypadkową są cechy czynów godnych szacunku, przeciwstawia się temu, co wspólne czynom haniebnym. Mowa tu o ścieraniu się wzniosłych wartości z negatywnymi cechami charakteru człowieka. Odwaga, dobroć, wstrzemięźliwość wobec pokus i dzielność przeciwstawiają się zdradzie, marazmowi, znęcaniu się nad drugim człowiekiem i dezercją. Wszystkie te pozytywne i negatywne cechy osobowości człowieka ukazują nam jednostkę ludzką jako czcigodną lub haniebną.

W rozważaniach etycznych Kotarbińskiego przewijają się takie zagadnienia, jak: obowiązek moralny, sprawiedliwość, krzywda, powinność moralna. Określenia te są ogólnie znane, ale Kotarbiński nadawał im swoisty, charakterystyczny dla swojej etyki wydźwięk. Były one „cegłami” w ścianie wzniesionej przez filozofa etyki, którą odgradzał się od „złego” świata i haniebnych ludzi. Obowiązek moralny to nakaz, aby nie dopuszczać się w życiu haniebnych czynów. Dalej pozostaje to, co czynimy, a jest naszym obowiązkiem, i to, co pozostaje poza nim. Zobowiązani jesteśmy do otaczania naszą opieką innych ludzi, aby uchronić ich przed niepowodzeniem życiowym. Brak takiego rodzaju wsparcia z naszej strony odebrany by był jako czyn podlegający surowej ocenie społecznej i oceniony jako zaniedbanie. Nie mamy obowiązku świadczenia pomocy w takim zakresie, aby człowiek, którego wspieramy, osiągnął najwyższy poziom satysfakcji¹¹. Wszystkie

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ T. Kotarbiński: *O istocie oceny etycznej...*, s. 109.

nasze poczynania, które wychodzą poza zakres obowiązku, oraz te, które nie są obowiązkiem, określa Kotarbiński jako rodzaj moralnej hojności. Kolejne z pojęć, które stosował często w swych rozważaniach etycznych, to „sprawiedliwość”. Filozof miał tu na myśli fakt, że sprawiedliwość wymaga od człowieka, aby słuszne moralnie świadczenia wypełniać w należyty sposób. Istota krzywdy natomiast polega na niewyświadczeniu komuś dobra lub zabranii komuś określonego dobra albo na braku reakcji w sytuacji zagrożenia złem. Wyrządzenie zła może być również związane z faktem odstąpienia od dotrzymania danej wcześniej obietnicy udzielenia pomocy.

Kolejnym pojęciem stosowanym w rozważaniach o Kotarbińskiego etyce niezależnej jest powinność moralna. Ludzkie sumienie nierozzerwalnie łączy się z powinnością moralną. Każdy, kto zachowa się w sposób niemoralny, powinien mieć wyrzuty sumienia. Nasze poczucie powinności bycia moralnym sprawia, że w wyniku krytycznej samooceny naszego zachowania ogarnia nas swoisty wewnętrzny wstyd — wyrzuty sumienia. Mogą one dręczyć człowieka również w wyniku zaobserwowania przez niego braku akceptacji, bądź też potępienia przez środowisko jego zachowania, które w tym wypadku ocenione jest jako nieetyczne. W swojej koncepcji etyki niezależnej Kotarbiński szczególnie chce wykazać, że najistotniejsza dla człowieka etycznego jest postawa, którą cechuje nieakceptowanie ludzkiego cierpienia. Postawa zwalczania wszelkich postaci nieszczęścia. Takie rozważania prowadzą do konkluzji, że decydujące znaczenie ma tu „dyrektywa spolegliwego opiekuna”.

Kolejnym etapem kształtowania problematyki etyki było znalezienie przez Kotarbińskiego wspólnej tematyki, wspólnych cech wymienionych linii etycznych. Filozof twierdził, że człowiek, spostrzegając w zachowaniu drugiego człowieka, w jego postawie życiowo-etycznej, wartości etyczne w postaci pozytywnych cech charakteru, czyli okazywanej dobroci, uczciwości i prawości, dzielności, niezłomnej, bohaterskiej postawy oraz opanowania, obdarza go najwyższą oceną etyczną, czyli zaufaniem. Człowiek w takiej osobowości znajduje oparcie dla swoich działań, dla swojego życia. Jawi się on jako opiekun — „opiekun spolegliwy”.

Etykę Kotarbińskiego można wręcz określić mianem „etyki sumienia społecznego opiekuna”. Kategoria „społeczny opiekun” określa punkt, miejsce, w którym zbiegają się wszystkie elementy, wątki i dogmaty etyki niezależnej. Społeczny opiekun jest elitą, awangardą, wręcz wzorcem ludzkiego zachowania i postępowania. Jest reprezentantem postępowania godnego największego szacunku i naśladownictwa, a zarazem esencją, zbiorem najlepszych cech, wszystkich pozytywnych norm etyki niezależnej. To człowiek, na którego zawsze można liczyć. Opiekun społeczny, poddany wartościowaniu za pomocą sieci surowych ocen etycznych, z łatwością „przechodzi” przez maleńkie oczka owej sieci. Nędznik nie ma szans na przedostanie się przez nią i zawsze zostaje w nią złapany. Dokonując innego porównania, można by powiedzieć, że opiekun społeczny pływa na „powierzchni” ocen moralnych, natomiast nędznika poszukujemy na ich „dnie”. Jednocześnie Kotarbiński apeluje do każdego sumienia, do indywidualnego sumienia człowieka. Zgodnie z tym filozof za bardzo silną podstawę, fundament etyki niezależnej uznaje etykę sumienia społecznego opiekuna. Owo społeczne opiekuństwo stanowi wspólną „część” wszystkich dogmatów Kotarbińskiego etyki niezależnej.

Etyka niezależna jest etyką normatywną, a nazwa jej pochodzi od łacińskiego słowa *norma* lub francuskiego *normatif*, co oznacza „prawdło”. W szerszym znaczeniu — to dziedzina filozofii zajmująca się zagadnieniem etyki człowieka, określeniem, jaki powinien być człowiek, aby był etyczny. Go musi on czynić, jak ma się zachowywać, jakie normy etyczne mają kierować jego życiem, aby zdołał zyskać akceptację społeczeństwa, zasłużyć na powszechne uznanie i być obdarzony ogólnym szacunkiem. Społeczny opiekun jest uosobieniem człowieka idealnie etycznego.

Do postaci społecznego opiekuna można porównać Golema, będącego wytworem wyobraźni matematyka, alchemika i astronoma Jehudy Löw ben Bekalela. Golem (w hebrajskim „bryła, bezkształtna masa”) był to, zgodnie z żydowskim podaniem, ulepiony z gliny w średniowiecznej czeskiej Pradze olbrzym o ludzkiej postaci, w którego tchnięto życie, wkładając mu do ust magiczną tabliczkę. Bekalel stworzył tę postać po to, aby wiernie

służyła ludziom, niosąc im pomoc i wsparcie w ciężkiej pracy. Jedna legenda mówi, że jego twórca Bekalel nakazał mu nosić wodę z rzeki do miasteczka. Po jakimś czasie mądry rabin tak mocno pograżył się w rozmyślaniach i w studiowaniu świętych ksiąg, że zapomniał o wydanym rozkazie. Tymczasem bezmyślny Golem nosił wodę tak długo, aż powódź zalała żydowskie miasteczko. Reb Lowe, po namyśle, doszedł do wniosku, że nie może istnieć na świecie tak wielka i silna istota pozbawiona rozumu i serca. Wyjął glinianą tabliczkę z ust Golema i uczynił go martwym. Inna legenda mówi, że Golem pracował przez sześć dni, a siódmego zbuntował się przeciwko swemu twórcy. Wyjęcie płytki z ust glinianego stwora o ludzkiej postaci rozwiązało problem, analogicznie jak w poprzednim przypadku.

Kotarbińskiego etyka normatywna stanowi wytwór jego marzeń, wyobraźni, wieloletniego doświadczenia opartego na literaturze filozoficznej kształtującej się nieprzerwanie wraz z historią człowieka. Nie jest możliwe, aby „człowiek” Kotarbińskiego zachowaniem przypominał legendarnego Golema. Po świecie chodzi wielu społecznych „golemów”. Trzeba ich uczyć życia w społeczności. Nie „uśmiercać” społecznie, lecz edukować, aby mogli stać się ludźmi powszechnie szanowanymi. Tak jak mądry reb Lowe, Kotarbiński nie widział możliwości życia w społeczeństwie ludzkim podobnych do Golema, zimnych, bezmyślnych jednostek społecznych, wywołujących konflikty nawet wśród najbliższych. Ze wszystkich najlepszych, pozytywnych norm etyki niezależnej „ulepił” Kotarbiński „swojego Golema”, ale jakże różnego od legendarnego glinianego człowieka. Dwa różne wytwory ludzkiego umysłu, ludzkiej wyobraźni. Jakże różne. Jeden — legendarny: żywy, gliniany olbrzym o ludzkiej postaci, drugi — człowiek: żyjący w wyobraźni swego twórcy ideał etyczny — społecznego opiekuna. Pierwszy — bezmyślny, pozbawiony uczuć „robot”, o buntowniczym charakterze, niemający zasad etycznych, który bezmyślność swoją przypłacił tym, że został uśmiercony, drugi — stworzony na kartach papieru: typ nieśmiertelnego, wymarzonego przez swego twórcę człowieka bez skazy etycznej, społecznego opiekuna. Uosobienie cnót, prawości, uczciwości, uczuciowości, dobroci, życzliwości dla bliźnich, rzetelności, odwagi. Można by długo wymieniać cechy opiekuna społecznego.

Czy jest możliwe, aby jeden człowiek był obdarzony tyloma dobrymi cechami jednocześnie? Można mieć jedną, dwie, trzy cechy, resztę trzeba — zgodnie z tym, co mówi Kotarbiński — wypracować w sobie. Posiadanie tylu szczytnych cech, zasad etycznych musi być efektem ciężkiej pracy nad charakterem. W cechach, jakie ma spolegliwy opiekun, przejawia się tendencja Kotarbińskiego etyki niezależnej do osiągnięcia wpływu na życie społeczne, a co za tym idzie, stymulowania i realizacji zmian społecznych o określonym, pozytywnym charakterze. Możemy stwierdzić, że ujawnił się tu socjotechniczny aspekt Kotarbińskiego etyki. Charakterystyczne dla opracowanego modelu spolegliwego opiekuna jest to, że uniezależnia on etykę od religii. Filozof zdecydowanie twierdzi, że całokształt pozytywnego zachowania się człowieka w społeczeństwie, jego reakcje na ludzką niedolę, chęć niesienia pomocy pokrzywdzonym, duża wrażliwość na niedolę, nędzę i nieszczęście nie wynikają z faktu, że czyni to ze strachu przed karą Bożą za nieudzielenie pomocy bliźniemu, ale jest to rezultatem jego osobistej etyki, nakazującej mu taki model zachowania. To postawa wynikająca z cech charakteru, z etyki, a nie z przekonań religijnych.

Skąd się wziął w filozofii Kotarbińskiego termin spolegliwego opiekuna? Jakie jest pochodzenie etymologiczne tego określenia? Otóż filozof użył tego terminu, ponieważ przymiotnik „spolegliwy” oznacza, że można na kimsz polegać. Pochodzi od czasownika „polegać” i bardzo często używany był na Śląsku. Najprostsze wyjaśnienie określenia „spolegliwy opiekun”, zgodne z tym, jakie nadano mu na Śląsku, oznacza, że jest to człowiek, na którym po prostu można polegać, który nas nigdy nie zawiedzie. Człowiek, którego można obdarzyć bezgranicznym zaufaniem i który tego zaufania nie nadużyje. Wytworzony, czy też „ulepiony” przez Kotarbińskiego, idealny obraz etycznego człowieka — spolegliwego opiekuna to wszechstronny i zarazem powszechny wzorzec etyczny, będący zaprzeczeniem legendarnego Golema. Wzorzec, który będzie aktualny zawsze i praktycznie wszędzie. Dotyczy wszystkich społeczeństw, niezależnie od miasta, kraju, czy też kontynentu zamieszkania. Spowodowane jest to faktem, że oprócz wytworu umysłu filozofa proces kształtowania się ideału spolegliwego opiekuna dokonywał się w ciągu wielu wieków. Tak długo, jak ist-

nieje gatunek ludzki, tak długo na Ziemi gościło nieszczęście, krzywda ludzka i ból. W związku z tym zapotrzebowanie na opiekuna, na dzielnego człowieka niezawodnego w nieszczęściu było od zarania dziejów. Spolegliwy opiekun, aby mógł skutecznie działać w społeczeństwie, musi mieć pewne cechy, które są niezbędne do zrozumienia sytuacji zagrożenia innych bezbronnych osób. Niezbędne jest też, aby spolegliwy opiekun sam nie czuł lęku przed sytuacją, która zagraża jego podopiecznym. Konieczne są zatem przymioty o charakterze „dobrego” serca, by w ogóle doszło do reakcji o charakterze współczucia i chęci niesienia pomocy niezależnie od stopnia zagrożenia spolegliwego opiekuna w nowej sytuacji, oraz szczególnie silnej woli i opanowania, aby wytrwać w nowych, często trudnych, kłopotliwych i niebezpiecznych warunkach. Spolegliwy opiekun, widząc cudze nieszczęście, nie może pozostać na nie obojętny. Jego postawa i zachowanie się są reakcją na to, co się dzieje z osobą potrzebującą pomocy. Postawa taka to nie efekt rozkazu, strachu przed Bogiem, to wewnętrzny nakaz sumienia. Nakaz wspólny dla wszystkich spolegliwych opiekunów, ludzi prawych, porządnych i uczciwych. Świadomość doniosłości działania spolegliwego opiekuna sprawia, że z jego postawą bardzo silnie związane jest poczucie wysokiej odpowiedzialności. W swoich rozważaniach na temat etyki niezależnej Kotarbiński nie akceptuje biernej postawy człowieka wobec nieszczęścia. Za nie do przyjęcia uznaje brak podjęcia jakiegokolwiek działania, mającego na celu niesienie pomocy drugiemu człowiekowi, kiedy jest ona niezbędna. Zdecydowanie potępia bezczynne współczucie, kiedy człowiek ma możliwość podania pomocnej dłoni potrzebującemu. Postawa ta ma dla filozofa znamiona czynu haniebnego, a takiego człowieka w jego oczach zupełnie dyskredytuje. Taka jednostka społeczna nie zasługuje na jakąkolwiek uwagę społeczną, otoczona jest powszechną pogardą. Ludzie ogólnie poważani, którzy znają wartość określeń „godny szacunku” i „haniebny”, znakomicie potrafią dokonać oceny etycznej podjętego czynu lub jego zaniechania. Osoba, która mimo możliwości okazania pomocy nie udzieli jej, zasługuje na powszechną pogardę społeczną.

Kotarbiński miał pewne obawy, aby opinia ludzi szanowanych nie stała się jedyną motywacją do działań o charakterze pomocy

potrzebującym. Miał obiektywność i wrażliwość, czy wartość społecznej aprobaty ludzi „czciwych” nie stanie się przyczyną nieprawidłowej interpretacji, zgodnie z którą korzystnie byłoby o tę aprobatę zabiegać. Widział i starał się ukazać różnicę pomiędzy działaniem człowieka wzbudzającym ogólny szacunek a działaniem nastawionym wyłącznie na aprobatę i pokłask. Sytuacja ta jest niezwykle skomplikowana. Człowiek, który działa jedynie dla „sławy”, działa również w myśl tego, co głoszą zasady etyczne. Jest to działanie odruchowe, mimowolne. Dobro drugiego człowieka stanowi cel pośredni. Celem nadrzędnym jest dobro własne. Taka jednostka społeczna, starając się zdobyć przysłówiową „sławę”, może posunąć się do popełnienia czynów przeciwnych niż te, które awansowałyby ją do miana człowieka ogólnie szanowanego.

Postawa społecznego opiekuna jest czynną reakcją na cudze nieszczęście. W związku z tym Kotarbińskiego etykę można określić również jako czynną, czy też wręcz nazwać etyką czynu. Określenie to ma duże znaczenie ze względu na fakt, że współczucie drugiemu człowiekowi w niedoli ma skutkować określoną postawą etyczną, polegającą na podjęciu konkretnego działania w celu udzielenia pomocy. Zdarzają się przypadki, że mimo współdoznania ludzkiej krzywdy człowiek nie jest w stanie zareagować w sytuacji krytycznej, i to mimo najszybszej chęci podjęcia czynnego działania. Spowodowane jest to brakiem opanowania, niemożnością opanowania niepokoju, czy też strachu, co skutkuje blokadą możliwości jakiegokolwiek działania. Na podstawie tego przypadku łatwo zrozumieć, dlaczego twórca etyki niezależnej tak wysoko cenił opanowanie, jako cechę społecznego opiekuna. Wszystkie, nawet najlepsze cechy tracą znacznie, kiedy człowiek boi się zareagować. To tak, jak nie udzielić pomocy osobie tonącej, z czystego strachu paraliżującego nasze ruchy, mimo że świetnie się pływa, że się tonącemu współczuje, że się niepokoi o jego los; Kotarbiński nawoływał: „Względem bliźniego rozwijaj działalność jak najenergiczniejszej pomocy we wszystkich potrzebach”¹². Człowiek o dobrym sercu, sam w sobie nie może nie

¹² T. Kotarbiński: *O tak zwanej miłości bliźniego*. „Przegląd Społeczny” 1937, nr 10/11.

czuć konieczności niesienia pomocy innym istotom pomimo braku prawnego nakazu podjęcia takich działań. Bardzo ważne i istotne jest, że zakres działania spolegliwego opiekuna uległ znacznemu rozszerzeniu w porównaniu z tym, jaki cechował etykę chrześcijańską. Etyka chrześcijańska nawoływała do niesienia pomocy i służenia człowiekowi, ten zaś miał służyć Bogu.

Twórca „etyki szacunku dla życia”, filozof Albert Schweitzer stwierdził, że wszelkie dotychczasowe systemy etyczne, opierające się na dogmatach chrześcijańskich, popełniały kardynalny błąd polegający na tym, że w pełni akceptowały zasadę studiowania i modelowania jedynie stosunków międzyludzkich, a pomijały cierpienie istot pozaludzkich, niekiedy wręcz na to pozwalały. Kotarbiński w swej etyce dojrzałość moralną człowieka mierzy stopniem umiejętności wykorzystania realnych możliwości godzenia własnych potrzeb z potrzebami innych istot, także pozaludzkich. Bardzo istotną kwestią poruszaną przez filozofa jest dobro innych pozaludzkich istot. Człowiek ma ingerować nie tylko, kiedy jest świadom krzywdy innego człowieka, lecz także kiedy widzi nieszczęście dotyczące inne żywe istoty. Takie zachowanie stanowi miarę dojrzałości moralnej człowieka. Według Kotarbińskiego człowiek ma być dobry dla wszystkich istot żywych. Wymiar, zasięg jego etyki jest praktycznie najgłębszy i najszerszy w porównaniu z tym, co proponują inne etyki, w tym także etyka chrześcijańska. Najwyższą wartością życia jest szczęście i harmonia współżycia w społeczeństwie i trudno sobie wyobrazić sytuację, w której ludzie wzajemnie się szanują, pomagają sobie, są wzajemnie sobie życzliwi, a ich zwierzęta cierpią z powodu ekstremalnej krzywdy. Takiej sytuacji filozof w stworzonym przez siebie „świecie” nie akceptował i nie widział możliwości, aby taka społeczność mogła funkcjonować jako grupa ludzi godnych szacunku. Na powszechny szacunek zasługują wyłącznie ci, którzy mają „dobre serce” wobec wszystkich członków swojej i każdej innej społeczności oraz wobec innych żywych istot. Wszystkich żywych istot, które zasługują na pomoc szanowanego człowieka, elitarniej jednostki społecznej: spolegliwego opiekuna.

Reasumując nasze rozważania, w Kotarbińskiego etyce niezależną są dwa źródła oceny moralnej. Pierwsze — to ocena moralna, jakiej dokonuje przez jednostkowe sumienie. Drugie źródło

oceny moralnej to „opinia ludzi godnych szacunku”. Zdaniem filozofa, wartość tych ocen jest niejednakowa. Wspólna opinia ma charakter ogólny, jednostkowa zaś — szczegółowy. Od „opinii publicznej ludzi godnych szacunku” człowiek otrzymuje ogólne wskazania, natomiast szczegóły musi sam wypracować w swoim sumieniu. Człowiek zawsze, w każdej sytuacji dokonuje w swoim sumieniu samodzielnej analizy tego, jak ma się zachować. Od tego zależy jego ostateczna decyzja. Opinia społeczna ludzi godnych szacunku ma wartość stałą i może być niezmienna. Sytuacja, okoliczności, uwarunkowania niesienia pomocy potrzebującym się zmieniają. Dlatego właśnie jednostkowa ocena moralna ma decydujące znaczenie w podjęciu określonego działania, a opinia ludzi szanowanych, ze stałymi wartościami, którym hołdują, ma dla jednostki jedynie pomocnicze znaczenie. Kotarbiński nie miał wątpliwości, że w wielu „kryzysowych” sytuacjach szczegółowa ocena moralna, opierająca się na sumieniu człowieka, może dyktować zupełnie inne rozwiązania niż te, które proponuje, czy też dyktuje szeroka opinia społeczna ludzi godnych szacunku. Nasuwa się bardzo istotny dla etyki niezależnej wniosek, że to właśnie sumienie ludzkie jest w tej etyce czynnikiem najważniejszym. Ono decyduje o wszystkim, co człowiek czyni. Na tej podstawie dochodzimy do przekonania, że niezależność etyki Kotarbińskiego nie tkwi wyłącznie w jej izolowaniu się od religii, mimo że jest to węzłowy czynnik owej „swobody”, ale pozostaje również niezależna od czynników zewnętrznych. To nasze sumienie decyduje o wszystkim, a nie szanowana opinia społeczna. Nie da się zamienić głosu własnego sumienia na głos sumienia cudzego.

Niezależność Kotarbińskiego etyki od religii oraz jakichkolwiek opinii nie zamyka wszakże listy „uniezależnień”. Filozof dodaje do tego jeszcze niezależność od filozofii. Uważa bowiem, że treści filozoficzne nie powinny mieć wpływu na moralność człowieka. Naczelnym celem, który stał się integralną częścią etyki niezależnej i został wpisany w jej treść, było dążenie do tego, aby każdy człowiek samodzielnie odczuwał potrzebę czynienia dobra. Wewnętrzny imperatyw, a nie nakazy, strach przed karą, czy też chęć zaimponowania dobrym sercem mają być czynnikiem, który decyduje o postawie człowieka w zakresie czynienia dobra. Wyso-

ce rozwinięta świadomość moralna oraz wrażliwość na potrzeby innych uczestników życia społecznego są niezbędne do ogólnego przestrzegania zasad etyki niezależnej. Okazuje się to bardzo trudne, ponieważ system ten jest pozbawiony pierwiastków religijnych i nie jest wzbogacony w żadne pozamoralne bodźce. Mimo zdecydowanego prymatu, który wiezie w niezależności Kotarbińskiego etyki religia, jednoznacznie trzeba stwierdzić, że ową niezależność tworzy triada dominującej religii, światopoglądu filozoficznego oraz opinii sprzecznych z własnym sumieniem.

Rozdział VIII

Eutyfronika

W dwudziestym wieku rozwój techniki poczynił tak wyraźny postęp, że człowiek może mówić o braku przewidywania jego skutków. Zmiany, jakie zaszły w rzeczywistości i otaczającym świecie pod wpływem technicyzacji, pod znakiem zapytania stawiają racjonalność umysłu ludzkiego w zakresie określania przyszłych skutków myśli technicznej. Można wręcz powiedzieć o popełnieniu przez ludzkość w tym zakresie poważnego błędu i zapytać: czy człowiek potrafi jeszcze nad tą sytuacją zapanować? Rozpoczęty proces racjonalizacji o charakterze technicznym jest już nieodwracalny. Człowiek przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku wpadł w uzależnienie od produktów procesu technicyzacji. Rewolucja techniczna dwudziestego wieku zaopatrzyła ludzkość w takie osiągnięcia, że zapobieżenie jej groźnym skutkom jest dla człowieka wielkim wyzwaniem, obwarowanym groźbą zagłady. Stały postęp myśli technicznej zmusza go do „przyśpieszenia kroku”, aby zdołał za nią nadążyć.

Józef Bańka w 1981 roku stwierdził: „[...] skoro budujemy wieżowce, to projektować należy coraz lepsze windy”¹. Człowiek musi być świadomy tego, że z jednej strony jego myśl techniczna jest katalizatorem postępu, z drugiej zaś strony musi przewidywać, że skutki swoich wynalazków, konstrukcji może odczuć również na sobie. „Człowiek występuje wobec techniki dwojako: raz

¹ J. Bańka: *Zarys filozofii cywilizacji*. Katowice 1981, s. 8.

jako twórca i sprawca postępu, innym razem jako ofiara owych niekontrolowanych i przez samego siebie nieprzewidzianych oddziaływań”². Jednym z najbardziej istotnych problemów związanych z procesem technicyzacji jest zdolność adaptacyjna człowieka do produktów tego procesu. Nowe wytwory cywilizacyjnej myśli techniczno-konstrukcyjnej, z którymi człowiek obcuje na co dzień, podlegają procesowi humanizacji. Efektem tego procesu jest nawiązanie łączności duchowej z przedmiotami jako produktami techniki. Człowiek, który dotychczas nie miał kontaktu z tego typu osiągnięciami cywilizacji, musi się z nimi zapoznać, nauczyć się je rozumieć, aby mógł skutecznie je stosować w życiu codziennym. Nowe przedmioty wymagają bardzo często od człowieka ogromnych zmian adaptacyjnych; „Rewolucja techniczna, rewolucja medyczna pouczyły nas, iż wiele wartości, dawniej wysoko cenionych, po prostu nie odpowiada już potrzebom czasu, a jednocześnie ewolucja i tradycja przekazały nam wartości, których nie możemy odrzucić”³. Współczesny człowiek wprowadzenie nowych technik, urządzeń, czyli proces innowacji, odczuwa jako dla niego korzystny — ułatwia bowiem życie i pozwala wyjść z sytuacji problematycznych, czy też kryzysowych. Innym aspektem tej nowej dla ludzkości sytuacji jest konieczność jej adaptacji na poziomie uczuciowym i racjonalnym. Konsekwencją wdrożenia szerokiego procesu innowacji w technice są skutki społeczne, często bardzo niekorzystne dla człowieka. Wynika z tego, że innowacja nie zawsze „żyje” w zgodzie z człowiekiem i często na tej linii dochodzi do sytuacji konfliktowych⁴.

Problemy społeczne, etyczne, jakie wyłaniają się w związku z gwałtownym rozwojem techniki, są stosunkowo poważne. Zdolność adaptacyjna człowieka do życia w nowych warunkach nie zawsze pozwala podoląć temu i „dogonić” to, co dzieje się w bezpośrednim otoczeniu człowieka i w sąsiadującym z nim środowisku. Jednostka społeczna, skazana na życie w zupełnie nowych warunkach wysokiej technicyzacji, narażona jest w sensie psychicznym i fizycznym. Działanie uboczne przewlekłych i długo-

² J. Surdykowski: *Eutyfronika, szansa czy daremna próba*. „Życie Gospodarcze” 1978, nr 50.

³ J. Bańka: *Filozofia techniki*. Katowice 1980, s. 33.

⁴ J. Bańka: *Przeciw szokowi przyszłości*. Katowice 1977.

trwałych nowych procesów technicznych, stosowanie materiałów i urządzeń, służących w zasadzie podniesieniu standardu życia człowieka, mogą być niejednokrotnie niezamierzone i takimi najprawdopodobniej są. Nie umniejsza to jednak znacznej wagi kwestii, która ze względu na ogólnoświatowy zasięg jest bardzo istotna. Dotyczy praktycznie większości społeczeństw w świecie. Nieunikniony staje się wszechogarniający wpływ wytworów myśli technicznej na człowieka. Jeżeli urządzenia techniczne, materiały, technologie jeszcze gdzieś nie dotarły, to z pewnością dotrą. Jest to dla producentów tylko kwestia czasu i zdobycia rynków zbytu. Obecnie dostęp do produktów technicznych jest nieograniczony. Transport na Ziemi nie zna granic. Pozostaje tylko rozwiązanie kwestii siły nabywczej, co w dobie unifikacji, globalizacji i spadku cen, ze względu na masową wręcz produkcję, nie stanowi żadnego problemu. Zdać sobie musimy sprawę z faktu, że jest to problem ogólnoświatowy, który nie będzie miał tendencji do wygaszania, ale będzie się nasilał ze względu na stały wzrost produkcji i coraz łatwiejszy dostęp człowieka do tych produktów.

Czy czeka nas zagłada z własnych rąk? Czy czeka Ziemiann przysłowiowy Armagedon? Niewykluczone. Problem jest poważny. Wymaga zastosowania określonych mechanizmów, procedur, norm, zasad, które umożliwią i ułatwią życie w tym nowym, skomplikowanym świecie techniki. Ludzkość oczekuje pomocy, wybawienia jej z ciężkiej opresji, do której sama się doprowadziła. Pojawił się jednak promyk nadziei w postaci nowej gałęzi nauki. Wydaje się, że jest nią stworzona przez Bańkę **eutyfronika**. Nauka ta zajmuje się ochroną człowieka przed zgubnymi skutkami gwałtownego, niepoohamowanego rozwoju ziemskiej cywilizacji. Proponowaną nazwę tej nowej gałęzi filozofii twórca wyprowadził od greckiego słowa: *eutyfron*, czyli „prostomyślny”.

Bańka w *Humanizacji techniki...* postawił przed eutyfroniką dwa kluczowe zadania. Pierwsze zadanie eutyfroniki to „stać się teorią wielostronną o harmonijnym rozwoju człowieka i środowiska, dającą odpowiedź na pytanie, jak żyć, by nie popełnić samobójstwa totalnego. W tym celu eutyfronika musiałaby być zarazem nauką wiążącą pod wybranym aspektem wszystkie dziedziny nauk o człowieku w celu stworzenia jednolitego obrazu człowieka

i społeczeństwa technicznie zorientowanego, lecz nie przytłoczonego miarą orientacji technicznej. Inaczej: wyodrębnić się jako dziedzina ochrony człowieka przed przebiegającymi automatycznie procesami cywilizacji maszynowej (komputeryzacji)⁵. Drugie zadanie eutyfroniki ma polegać na tym, żeby „brać w ochronę przed technicyzacją osobiste, czysto ludzkie właściwości życia, najbardziej podatne na skrzywienie i okaleczenia, oraz dążyć do stworzenia dojrzałej, humanistycznej kultury w sposób potęgujący wartość życia osobowego. Człowiek techniczny, według tej koncepcji, winien dążyć do tego, aby w układzie między człowiekiem a maszyną stał się stroną bezsprzecznie uprzywilejowaną”⁶.

W pracy *Humanizacja techniki...* Bańka sformułował inne, bardziej specyficzne zadania stworzonej przez siebie nauki. „Z punktu widzenia specyficznych zadań eutyfroniki — pisze autor — stanowi ona z jednej strony teorię wartości, z drugiej model terapii. Jeśli chodzi o teorię wartości, eutyfronika poddaje analizie moralnej dotychczasowy model postępu technicznego oraz wylansowany na Zachodzie ideał technokrata i człowieka sukcesu, któremu wszystko przychodzi łatwo, ponieważ jest człowiekiem interesu”⁷. Dalej Bańka dokładnie tłumaczy podłoże i mechanizm powstania takich postaw społecznych. Dokonuje głębokiej analizy wpływu techniki na ludzkie życie. Ukazuje w bardzo logiczny sposób mechanizm destrukcyjnego wpływu technicznych „ułatwień” na sferę *thymos*, czyli sferę emocjonalną. „Chodzi tu o dwie sprawy: Po pierwsze, o tzw. paradoks przełatwienia, czyli powszechnie znany fakt, że technika ułatwia człowiekowi życie, ale przez to przenosi ciężar głównego wysiłku z bardziej uchwytnego wysiłku fizycznego na mniej wymierny wysiłek umysłowy, w tym psychiczny. To dopiero połowa prawdy. Również wysiłek umysłowy sprowadza technika komputerowa do minimum. Fakt ten ma wielorakie konsekwencje moralne. Technika daje coś darmo, bez wysiłku osobistego i przez to może stwarzać skutki ujemne w sferze wartości życia człowieka. Tymczasem trudy osiągnięcia służą

⁵ J. Bańka: *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfroniki*. Katowice 1976, s. 46.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 23 i nast.

nie tylko zdobyciu kapitału, dóbr, ale i uczą pokonywania przeszkód, dają satysfakcję w przewyżnianiu trudności”⁸.

Przed gwałtowną technicyzacją wytworzenie, czy też zdobycie narzędzi, przedmiotów niezbędnych do życia pochłaniało wiele czasu, energii, wysiłku intelektualnego i fizycznego. Człowiek, ogólnie biorąc, był bardzo często zajęty wykonywaniem czynności niezbędnych do tego, aby przeżyć lub godnie żyć. Nowe produkty technologiczne pozwoliły społeczności ludzkiej żyć łatwiej. Pozwoliły również w znakomity sposób rozwiązywać trudne sytuacje. Trzeba więc jednoznacznie przyznać, że rewolucja techniczna dała ludzkości możliwość „złapania oddechu”. Człowiek zaczął mieć więcej wolnego czasu. Wszystkie wytwory cywilizacji technicznej, które były niezbędne do pracy i godnego życia, czekały na człowieka. Doprowadziło go to do sytuacji braku celów, a co za tym idzie — i określonych zadań. Ludzkość jęła się nudzić. Już Schopenhauer powiedział, że „na drugim biegunie życia, jeśli na pierwszym jest lęk o przetrwanie, znajduje się nuda”⁹.

„Galopująca” rewolucja techniczna wypełniła swoje zadanie i spełniła oczekiwania człowieka. Niedopuszczalne jest jednak, aby technicyzacja stała się jedyną wartością istotną dla kształtowania bytu ludzkości. Jednostronne dbanie o nową technologię i wyłączne ześrodkowanie się człowieka na niej, przy jednoczesnym odejściu od procesu humanizacji życia mogą być przyczyną, jak to określa Bańka, „implozji aksjologicznej”¹⁰. Technika ochrania człowieka przed stresem, a ten jednak działa zdecydowanie na wzmoczenie aktywności procesów motywacyjnych, a tym samym zmusza człowieka do podjęcia aktywności psychicznej i fizycznej.

Żyjący we współczesnej cywilizacji człowiek powinien dokonać zmiany podejścia i wartościowania przemian dokonujących się w technice. Jego wartościowanie przedmiotów będących wytworem nowych technologii powinno ulec zmianie i osiągnąć poziom pierwotny, czyli taki, jaki miało, zanim mógł owe przedmioty zdobyć bez problemu. Procesu tego należy dokonać, nie rezygnując

⁸ Ibidem.

⁹ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. Przekł. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 1976, s. 235.

¹⁰ J. Bańka: *Humanizacja techniki...*, s. 235.

ze zdobyczy techniki i nie negując jej stałego postępu, który obecnie jest nie do zatrzymania.

Twórca eutyfroniki dostrzegł w działaniu nazbyt rozwiniętej technologii bardzo silną presję na system wartości człowieka. Efektem tej presji jest zanikanie systemu wartości. Bańka widzi również w technicyzacji przyczynę załamania się zdrowia społecznego. „Po drugie chodzi o zanikanie systemu wartości w wyniku technologii nazbyt skutecznej. Dzięki ułatwieniu życia za wszelką cenę technologia podkopuje w człowieku podstawowe dążenia i motywacje, nadające osobowości charakter rozwojowy. Następuje wówczas zachwianie zdrowia społecznego. Człowiek może być wówczas uznany za zdrowego, kiedy jest w stanie realizować swoje twórcze potrzeby w ramach ambicji i psychofizycznych możliwości w ramach obiektywnych konieczności”¹¹.

Czy stworzona przez Bańkę eutyfronika jest nauką? Na pewno tak. Jako nowy prąd myślowy, koncepcja umiejscowienia człowieka w nowym, „technicznym” świecie, wśród maszyn cyfrowych, urządzeń o bardzo wysokiej technologii zasługuje na wysokie uznanie. Eutyfronika jest jak szlak, po którym ludzkość na wzór ludu Izraela ma szansę przejść przez wzburzone „morze techniki”. Bańka pisze: „[...] jest rzeczą jasną, że tak zwane porządne nauki trzeba tworzyć na podstawach ściśle racjonalnych, ale wiemy dziś, że to ideał. Nawet najbardziej niedoskonały sposób rozwiązania jest dzisiaj usprawiedliwiony, jeżeli budzi nadzieję uzyskania pozytywnych wyników. Tym bardziej, że istnieje wyraźna możliwość — nie zawsze, niestety, dostępna przedstawicielom nauk szczegółowych — rozszerzenia i ujednoczenia filozoficznej odskoczni dla osobistej refleksji, mianowicie oparcie jej na współczesnej ekologii, nauce wyznaczającej obecnie w dużym stopniu kształt filozofii człowieka w przyszłości”¹². Przed prawie trzydziestu laty, kiedy rewolucja techniczna zaczynała nabierać szalonego tempa rozwoju, eutyfronika stawiała pierwsze kroki w nauce filozoficznej. Nie miała wówczas jeszcze jednoznacznie ustalonej postaci. Odbierano ją jako wskazówkę do tworzenia nowego podejścia do człowieka. „Ponieważ nauka ta nie jest jeszcze

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 13.

rozwinęta, trudno powiedzieć, czym ona będzie, ma jednak prawo do istnienia i miejsce w obrębie nauk o człowieku. Ponieważ zaś — w przeciwieństwie do prakseologii — pomija raczej wskazania »chłodne« (kody logiczne i technologiczne), preferuje zaś wskazówki (»ciepłe«), apelujące do uczuć i wzruszeń podmiotu, możemy przypisać jej funkcję apelu. Pod tym względem eutyfronika określa stosunki zachodzące między komunikatem technicznym a psychiką odbiorcy, gdyż komunikacja może być rozpatrywana jako wywołanie u odbiorcy jakiejś reakcji. Możemy więc eutyfronikę określić mianem »ciepłej prakseologii«¹³.

Eutyfronika, będąca dziedziną interdyscyplinarną, ze względu na swój charakter operuje na pograniczu wielu innych dyscyplin naukowych. Swoje „potrzeby” zaspokaja w odległych często dziedzinach wiedzy. Charakter eutyfroniki jest bardzo zbliżony do charakteru życia współczesnego człowieka, które jest wielopoziomowe. „Jest to przy tym dziedzina kompleksowa, albowiem sztuka życia wewnętrznego, organizowanie nastrojów i wszystko co, się składa na postawę psychiczną człowieka, to sprawa syntezy filozofii, psychologii, socjologii, moralistyki, medycyny itd., a więc sprawa pewnej sumy antropologicznej”¹⁴. Dalej filozof zauważa, że obiektem zainteresowania eutyfroniki, jako dziedziny nauki typowo interdyscyplinarnej, powinny być te obszary innych dyscyplin, które nie leżą w sferze zainteresowania uczonych, a dla eutyfroniki są wysoce zajmujące. „Eutyfronika powinna »brać w posiadanie« te elementy nauki o człowieku, które z omawianego punktu widzenia są ważne, a mimo to znajdują się na marginesie wielu dyscyplin i przez to nie mogły trafić na warsztat pierwszoplanowych zainteresowań uczonych, stanowiąc niejako ziemię niczyją współczesnej antropologii”¹⁵.

Istotne dla zrozumienia mechanizmu, skutków, czy też w ogóle całego problemu wpływu techniki na osobowość człowieka jest pojęcie innowacji, które z powodzeniem funkcjonuje w eutyfronice. „Innowacja” jest pojęciem, które obejmuje reakcje człowieka na proces technicyzacji, wyłącznie w zakresie mechanizmów emocjonalnych psychiki ludzkiej. W ramach eutyfroniki pojęcie to

¹³ Ibidem, s. 47.

¹⁴ Ibidem, s. 10.

¹⁵ Ibidem, s. 12.

tłumaczy postęp techniczny. Innowacja przede wszystkim skupia się na sferze emocjonalnej, czyli na poziomie tymicznym, a dopiero wtórnie, można powiedzieć, koreluje i zestawia ten poziom z racjonalnym poziomem adaptacyjnym. W książce *Humanizacja techniki...* Bańka zajmuje się problemem innowacji w zależności od poziomu reakcji psychicznych człowieka, czyli reakcji na poziomie tymicznym oraz na poziomie fronicznym. Pierwszy poziom związany jest, według autora, z typowo osobistymi emocjami, drugi natomiast zajmuje się adaptacją do pierwszego etapu, czyli przystosowaniem człowieka do zaistniałych nowych warunków środowiskowych, kulturowych, społecznych i innych. Według Bańki stopień przystosowania jednostki społecznej do obu poziomów musi być ogólnie harmonijny i nieprzesadzony w żadnym kierunku – ani tymicznym, ani fronicznym. Zachwianie owej równowagi w kierunku jednego z tych poziomów ma określone skutki „uboczne” dla psychiki człowieka. „Wysoki stopień przystosowania na poziomie tymicznym nie oznacza wysokiego stopnia przystosowania na poziomie fronicznym. Wówczas bowiem, gdy stopień przystosowania na poziomie reakcji tymicznej jest wyższy, występują oznaki nieprzystosowania społecznego, instytucjonalnego. I odwrotnie, gdy wyższy jest stopień przystosowania na poziomie reakcji fronicznej, adaptacja społeczna ma miejsce, ale jednocześnie prowadzi do szkodliwych napięć, dezorganizujących osobowość ludzką, do stresów i frustracji. Przystosowanie na poziomie reakcji tymicznej cechuje się urozmaiceniem, subtelnym odcieniem satysfakcji, ale zarazem reprezentuje lęk i niepokój egzystencjalny”¹⁶. Ciągłe zmiany środowiskowe, społeczne, ekonomiczne, do których dochodzi w wyniku działania techniki, doprowadzają człowieka do coraz większego uzależnienia od techniki i jej produktów. Rzeczywistość, jako całość uwarunkowań, w których żyje człowiek, podlega stałemu wpływowi wytworów myśli technicznej. Zdaniem Bańki, mimo niekorzystnej presji procesu technicyzacji na osobowość ludzką w każdym pozostaje szeroki margines indywidualnej, niezintegrowanej osobowości. Całkowite uznanie, czy też pełna aprobatą intelektualnej sfery ludzkiej nie są równoznaczne z zupełną likwidacją sfery „cieplej” człowieka.

¹⁶ Ibidem.

Jako „część składowa” środowiska, integralny „element przyrody”, pozostaje w pełni uzależniony od tego, co się dzieje w otaczającym go świecie. Dlatego też wszystkie zmiany, do jakich dochodzi w otaczającym człowieka środowisku, mają wpływ na człowieka i jego psychikę. Jest on w pełni uzależniony od sztucznego i w wysokim stopniu zracjonalizowanego otoczenia. Współżycie międzyludzkie ma charakter silnie instytucjonalny, co skutkuje likwidacją otwartych i wręcz spontanicznych stosunków społecznych oraz wytworzeniem barier międzyludzkich. Bezpośrednią winą za te przemiany w środowisku obarczamy ogólnoswiatową rewolucję techniczną.

Zgodnie z tym, co twierdzi twórca eutyfroniki, presja produktów technicyzacji na środowisko nie jest ostateczna i całkowicie determinująca człowieka do uległości. Należy zatem poważnie rozważyć możliwość przywrócenia równowagi na osi: człowiek — środowisko — technika. Według autora *Humanizacji techniki...* jest to możliwe, ponieważ proces racjonalizacji i instytucjonalizacji współżycia pod wpływem techniki nie jest nieodwołalny. W związku z tym, aby człowiek mógł zachować swą tożsamość osobniczą, konieczne jest wykształcenie w sobie świadomości o przepełniającym nas nadmiarze racjonalizacji. Człowiek musi zdać sobie z tego sprawę, że póki nie jest za późno i są to procesy w miarę odwracalne, należy im przeciwdziałać na obszarze utraconego ducha: „Istnieje zgodność między historykami, etnologami i psychologami co do tego, iż człowiek w ciągu całej swojej historii dąży do zracjonalizowania życia, do udoskonalenia swego rozumu, z wyraźnym zaniedbaniem sfery emocjonalnej i instynktu. Odnajdujemy tu postawę charakterystyczną dla mądrości greckiej, którą Spinoza rozwinął i utrwalił w filozofii europejskiej. Zawiera ona stwierdzenie, że wszystkie nasze doznania z dziedziny nauki i przeżyć, wszystko, co pochodzi z serca (*thymos*) — mówiąc językiem Pascala — powinno być ujęte w reguły, usystematyzowane, uzasadnione i usprawiedliwione przez rozum (*phronesis*). Mamy tu do czynienia z częściową redukcją przystosowania na poziomie reakcji tymicznej, w wyniku czego człowiek zatracza stopniowo to, co indywidualne, spontaniczne i twórcze”¹⁷.

¹⁷ Ibidem, s. 137.



Józef Bańka, 1990 rok

Zdecydowanie filozof reaguje na sytuację, w której dochodzi do przerostu racjonalizacji, i proponuje osiągnięcie dobrego poziomu równowagi osobowej. „Pojawia się wtórna potrzeba redukcji, przystosowania na poziomie frakcji fronicznej, a więc potrzeba uruchomienia czegoś w rodzaju »brzytwy ockhamowskiej«, ucinającej niebezpieczne przerosty innowacji. W przyjętej tu terminologii owa wtórna redukcja — dążenie do redukcji przystosowania na poziomie redukcji fronicznej — dałoby się określić jako potrzeba uzyskania dobrego (gr. *eu*) poziomu równowagi osobowej, tj. przystosowania eutyfronicznego”¹⁸.

Bańka przedstawia orientacyjny zarys projektów swego autorstwa dotyczących problemu przewartościowania techniki. W tych projektach widzi filozof klucz do zrozumienia eutyfronicznej koncepcji człowieka jako całości¹⁹. Oto co pisze na ten temat: „[...] w prakseologii wychodzimy co prawda od negatywnego współdziałania, ale efektem jest zamierzone współdziałanie pozytywne — homeostaza układu człowiek — maszyna, nie tylko jednego elementu (ludzkiego). Z tą chwilą czujemy się już związani dyrektywami kooperacji pozytywnej, która stała się przedmiotem wyróżnionego zainteresowania teoretyków organizacji i kierownictwa. »Góż to jednak jest owo współdziałanie negatywne? Przeciwstawiamy je współdziałaniu pozytywnemu, różnicę (!) upatrując w ustosunkowaniu sił współuczestników do celu działań. W przypadku współdziałania pozytywnego cel ich jest wspólny, w przypadku współdziałania negatywnego cele współuczestników są rozbieżne, niezgodne« — stwierdza T. Kotarbiński”²⁰. Można powiedzieć, że człowiek i technika współdziałają pozytywnie; technika ułatwia człowiekowi życie i staje się naturalnym przedłużeniem jego homeostazy. Ale prawdą jest, że nowoczesna technologia zdobywa następne segmenty władzy nad naturą ciał naszych, a przede wszystkim prowadzi do permutacji w sferze wartości czysto ludzkich. Toteż forsowanie technologii bez jednoczesnej jej humanizacji prowadzić może do sytuacji łatwych i do tego, że ludzie popadną w niedowład motywacji.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ L. Radzich: *Psychika człowieka a postęp cywilizacji*. „Nowe Książki” 1997, nr 11, s. 36.

²⁰ J. Bańka: *Humanizacja techniki...*, s. 317.

Teoria humanizacji byłaby więc pewną formą walki, czyli współdziałania negatywnego z technologią. Jest przy tym rzeczą jasną, że pojęcie nie zostało tutaj uogólnione w sensie, którego domagają się prakseologowie, to znaczy nie zostało „uwolnione od łączności niezbędnej, czy to z zagrożeniem życia lub zdrowia, czy to z sytuacją, w której ktoś komuś źle życzy, kierując się nienawistną w stosunku do niego motywacją itp. Takie walki złośliwe to szczególnie przypadek walki, rozumianej prakseologicznie jako współdziałanie negatywne”²¹.

Bañka, budując swoją koncepcję eutyfroniki, podjął również temat problemów pracy człowieka w nowym, technicznym społeczeństwie. Filozof twierdzi, że do tworzenia eutyfroniki konieczne jest określenie „ciepłych” zaleceń prakseologicznych. Prakseologia, ze stworzonymi ciepłymi zaleceniami, nie byłaby stosowana do analizy i rozwiązywania codziennych problemów, z którymi człowiek boryka się w pracy. Głównym przeznaczeniem prakseologii byłoby objęcie opieką sfery intymnego stosunku do pracy: satysfakcji, zadowolenia, elementu twórczego w pracy, związanego z rozwiązywaniem problemów. Obecnie nauka pracy nie zajmuje się tym zagadnieniem lub prawie się nim nie zajmuje. Rozwiązywanie tego rodzaju problemów nie pozostaje w sferze zainteresowania nauki pracy i ten aspekt działalności człowieka skazany jest na samotność. „Istnieją takie obszary działania, które nie podpadają pod prakseologię sensu stricto, ale które można do niej zaliczyć pod jakimś względem, między innymi na zasadzie kontrastu. Niekiedy tylko względem na specyficznym rozumianym skuteczności, której nie respektują one za wszelką cenę, powstrzymuje nas przed takim zaszeregowaniem. Dlatego w dotychczasowych rozważaniach zostawiliśmy »chłodne wskazania« skutecznego działania na boku, po to by zająć się oceną działania technicznego od jego cieplej strony, tj. od tej, która daje człowiekowi korzyści pozaefektywne i satysfakcję osobistą. Ponieważ tymi sprawami zajmuje się eutyfronika, można jej nadać miano »cieplej prakseologii«. W prakseologii możemy bowiem znaleźć model dla ujęcia form współdziałania człowieka z maszyną, w szczególności form negatywnych (dyskryminujących określone typy techniki), jako środ-

²¹ Ibidem.

ków pomocy we współdziałaniu pozytywnym człowieka z techniką, a więc negatywnych form protegowania człowieka w symbiozie z maszyną”²². Ześrodkowanie i skoncentrowanie uwagi współczesnego człowieka na racjonalizacji i wdrażaniu coraz to nowszych technologii, przy jednoczesnym odrzuceniu procesu humanizacji, skutkują bardzo szybką adaptacją do nowych i łatwych sytuacji. Efektem tego procesu jest utrata motywacji do koncepcyjnego myślenia, rozwiązywania problemów i logicznego rozumienia tego, co się dzieje dookoła „szarego człowieka”, który traci zainteresowanie otaczającym światem. Stworzona i rozwijana przez Bańkę nowa nauka, eutyfronika, podejmuje temat „zagubienia się” jednostki ludzkiej w otaczającej ją dżungli aparatów, urządzeń i nowoczesnych technologii. Nauka ta zajmuje się stanem zagrożenia człowieka w sensie zdrowotnym, a konkretnie — zagrożenia zdrowia psychicznego i moralnego, mając na uwadze wpływ technologii na sferę uczuć i emocji²³. Dodatkowo filozof stara się społeczności ludzkiej przedstawić wizję tego, co może czekać człowieka w wyniku bezkrytycznego, „zimnego”, pozbawionego elementów humanizacji „szoku” technologicznego.

Bańka w swej kolejnej książce *Przeciw szokowi przyszłości* daje próbę własnej, autorskiej wizji przyszłości człowieka w świecie techniki. Jak wskazuje tytuł, autor polemizuje z Alvinem Tofflerem²⁴. Uczony ten jest zwolennikiem poglądu, że „istotą współczesnego świata są przyśpieszające co najmniej w postępie geometrycznym zmiany. Wokół nas nie ma niczego stabilnego, na całe życie, jak niegdyś, jak może nawet pół wieku, a na pewno wiek temu. Wszystko zaczyna się coraz szybciej zmieniać: krajobraz, który mnie otacza, moje miasto, przyroda i rzeczy. Moje kontakty z ludźmi są przelotne i zmienne, nie mają charakteru trwałego. Zjawisko przyśpieszających zmian we wszystkich dziedzinach życia występuje, rzecz jasna, w stopniu o wiele bardziej drastycznym w społeczeństwie amerykańskim, którego obserwacje złożyły się na »szok przyszłości«, ale w ogóle zjawisko to ma charakter w mniejszym lub większym stopniu światowy”²⁵.

²² Ibidem, s. 316.

²³ Ibidem.

²⁴ M. Bajerowicz: *Szoku nie będzie*. „Tydzień” 1977, nr 47, s. 15.

²⁵ Ibidem.

Toffler określił skutek wpływu nieustannej zmienności środowiska otaczającego człowieka na jego psychikę jako szok względnie „porażenie człowieka przyszłością”. Adaptacja jednostki społecznej do nowych warunków środowiskowych i społecznych w świetle zupełnie nowych uwarunkowań, wywołanych procesem technicyzacji, ma pewne granice. Proces ten nie może trwać w nieskończoność, ponieważ sam człowiek nie może przystosowywać się do tych zmian w nieskończoność. Proces powstawania i wdrażania nowych technologii przybrał tak zawrotne tempo, że człowiek nie jest w stanie za nim nadążyć. Każdy człowiek, będący przecież indywidualnością w sensie „wydolności” psychicznej, ma określone granice zdolności adaptacyjnych do wszystkiego, co nowe w otaczającym środowisku. Toffler pisze, że „przekroczenie tych granic (różnych zresztą w zależności od indywidualnych umiejętności przystosowania) powoduje zespół objawów psychopatologicznych: rozdrażnienie i wyczerpanie, utratę orientacji i porażenie zdolności podejmowania decyzji, wzmożoną agresywność lub głęboką apatię, masowość zaś ich występowania tworzy w sumie chore społeczeństwo”²⁶. Wizja Tofflera jest raczej próbą przewidywania, lub może domysłem niż naukowym wywodem. Trzeba jednak jednoznacznie stwierdzić, że budzi w człowieku respekt i poczucie zagrożenia.

Autor *Przeciw szokowi przyszłości* twierdzi, że nawet jeżeli świat przechodzi gwałtowne przemiany pod ciągłą presją i wpływem techniki, to wcale nie jest powiedziane, że musi to spowodować u ludzi szok przyszłości. Tylko od ludzi zależy, czy są w stanie oprzeć się wszystkim przemianom związanym z procesem technicyzacji. Nie należy eutyfroniki odbierać jako wrogo nastawionej do techniki oraz usiłującej zmienić nastawienie psychiczne człowieka do nowych technologii i powstałych zgodnie z nimi produktów technicznych. Nauka stworzona przez Bańkę zajmuje się analizą stosunków na płaszczyźnie człowiek — stechnicyzowany świat. W rozległym polu działania eutyfroniki szczególnie miejsce zajmuje szeroko pojmowana ochrona człowieka przed ujemnymi, czy nawet zgubnymi skutkami techniki. W związku z tym należy wysnuć wniosek, że adaptacja człowieka do nowego technicznego

²⁶ Ibidem.

świata nie polega tylko na wpływie na sferę emocji, czy też afektów²⁷. Nadrzędnym celem eutyfroniki jest zbliżenie się do poziomu równowagi eutyfronicznej²⁸. Zgodnie z podstawą tych ustaleń, aby nadać naszym stanom uczuciowym Pascalowskie „brzmienie”: wszystko pochodzi z serca (*thymos*), należy całokształt naszych doznań uczuciowych ująć w reguły, które powinny być ułożone w określony system, uzasadnione i usprawiedliwione przez rozum²⁹.

Bañka w pracy *Przeciw szokowi przyszłości* twierdzi, że celem nowej nauki — eutyfroniki, jest wypracowanie mechanizmów adaptacyjnych człowieka do świata techniki. Nie jest natomiast jej przeznaczeniem przeciwstawianie się realiom zmian w uprzemysłowionym świecie otaczającym człowieka. Eutyfronika ma za cel minimalizację potencjalnego negatywnego wpływu techniki na człowieka na płaszczyźnie tymicznej. „To pierwsze »ja« przeżywa rozwój i przytłacza »ja« głębsze, które może się zbyt zmieniać i przystosowywać. Gdy przechodzimy od jednego do drugiego sposobu uczestnictwa w świecie, to jakbyśmy zmieniali swoją skórę, swój rodzaj egzystencji. Można się obawiać, że gdy równoważenie tych dwóch poziomów stanie się z jakichkolwiek przyczyn niemożliwe, ludzkość może się obrócić w zbiorowisko robotów, cyborgów i szaleńców”³⁰. Ludzkie *phronesis* nie wymaga żadnej ochrony, ze względu na fakt że jest stroną o wybitnie ekspansywnym charakterze. Jest stroną aktywną, wręcz można powiedzieć, że jest przebudowana u współczesnego człowieka, dlatego wyraźnie zaznacza się jej aktywność w sytuacjach stresowych. Obrona człowieka nie wiąże się ze zwróceniem się przeciwko stronie fronicznej, ale z podjęciem starań o znaczne jej ograniczenie. „Ostatecznie człowiek może się przyzwyczaić do otaczającej go brzydoty, do hałasu, do życia bez fantazji i piękna. Trzeba jednak wiedzieć, przyzwyczajanie to tylko pozorne. Czyste powietrze, woda, las, otoczenie pełne kwiatów i śpiewu ptaków, a także różnorodność życia kształtowały przez wieki naturę człowieka i stwo-

²⁷ J. Bańka: *Przeciw szokowi przyszłości...*, s. 31.

²⁸ Ibidem, s. 13.

²⁹ Zob. J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983.

³⁰ J. Bańka: *Przeciw szokowi przyszłości...*, s. 54.

rzyły w nim głęboko zakorzenione potrzeby zmysłowe, emocjonalne”³¹.

Bańka nie podejmuje się oceny moralnej techniki oraz przemian, jakie w niej samej i pod jej wpływem zachodzą. Negatywnie natomiast ustosunkowuje się do braku zdolności adaptacyjnych człowieka do tych wszystkich zmian. Stwarza to poważne zagrożenie jednostki i społeczeństwa, ponieważ brak zdolności przystosowawczych staje się przyczyną określonych konsekwencji w sferze *phronesis*. Sfera intymna w związku z tym narażona jest na straty, które dysharmonizują stosunek do rzeczywistości. Autor stara się wykazać, że — jak to nazywa — „antytofflerizm” nie jest zabiegiem wyłącznie o charakterze stylistycznym; jego cel bowiem nie sprowadza się do przywrócenia dobrej jakości życia, ale do stworzenia jej od nowa. Proces tworzenia jej od nowa musi przebiegać na zupełnie innym poziomie, i to przy wsparciu kompleksem subiektywnych czynników. Mogą to być: dobre samopoczucie i wolność od lęku przed pozbawieniem prawa do intymności życia. Bańka pisze: „[...] wielu autorów zatrzymuje się na skutkach technicyzacji w dziedzinie zdrowia i niszczenia środowiska biologicznego, nie dostrzegając tej głębokiej przemiany, jaka pod wpływem utechnicznienia dokonuje się w psychice człowieka, w jego sferze głębokiej, w tzw. *thymos*. Przypomnijmy, że słowo *thymos* znaczy »serce«, przeżycie na głęboko psychologicznym poziomie, uznanym za intymną sferę skłonności indywidualnych”³². Viktor Frankl, autor książki *Homo patiens*, pisze z kolei, że serca nie trzeba z niczym wiązać. Traktuje serce jako osobę wewnętrzną, której nie konstytuuje stan posiadania, ale to, kim jest człowiek w głębi duszy. Serce zatem ma charakter spirytualny i duchowy, a nie wegetatywny i popędowy.

Na kolejnym etapie swych rozważań Bańka podejmuje problem prób pojmowania człowieka w ramach różnych systemów, w których cechy znaczącej nie stanowi jego osobowość czy nazwisko. „Częstokroć powiada się też, że o osobie zaświadcza dokumentacja, kartoteka, że numer teczek akt personalnych i adnotacja, najlepiej ta w papierach urzędowych zawarta, zastępują jej nazwi-

³¹ Ibidem, s. 55.

³² Ibidem, s. 189.

sko. Mówi się tak siłą przyzwyczajenia i zapewne z punktu widzenia porządku biurokratycznego jest to zrozumiałe, celowe, ale nie stanowi wystarczającej legitymizacji tam, gdzie chodzi naprawdę o człowieka. Człowieka — jak ktoś powiedział — w najmądrzej ułożonych rubrykach zamknąć się nie da; tu łokieć wysunie, tam nogę, łamiąc nasz ład rubrykowy. Najgorzej zaś z samym sercem. Nawet zapis kardiologiczny może się okazać fałszywy, a cóż dopiero zapis personalny: inżynier, elektronik, spawacz, aktor filmowy itp. Określenia te stały się podstawą dekompozycji osobowości człowieka współczesnego³³. Według filozofa w człowieku sumują się, czy też spotykają się pewne reakcje, odpowiedzi na bodźce środowiskowe, sytuacje problematyczne o charakterze rozumowym i pozarozumowym. Bardzo ważne jest, aby każdy badacz zajmujący się zmianami osobowości człowieka, które są uzależnione od przemian ekonomicznych czy historycznych, był humanistą, wrażliwym na to wszystko, co dzieje się w człowieku, i potrafił to wszystko zsynchronizować w nim w jedną syntetyczną całość. „W człowieku syntetyzują się wszystkie wizje rzeczywistości, wszystkie problemy racjonalne, wszystkie irracjonalne zjawiska i przeżycia. Chcąc oddać ich obraz, trzeba je umieć na nowo zsynchronizować w postaci *homo integrer*, inaczej otrzyma się zamiast prawdy o człowieku — opinię, zamiast wizji — »maskę«. Uwrażliwienie współczesnego myśliciela na ten problem jest tak samo ważne i intelektualnie zapładniające, jak pogłębione uświadomienie sobie roli historii i praw ekonomicznych w zachowaniu jednostek i społeczeństwa”³⁴.

Zdaniem Bańki, wartość życia ma dla człowieka konkretny wymiar, czy też wartość wówczas, gdy przestaje być zjawiskiem abstrakcyjnym i stanowi jego prawdę. Właśnie ta prawda, ujęta w ramy prostomyślniej perspektywy, zaczyna w jego życiu odgrywać znaczącą rolę. Współczesna cywilizacja sprowadza najczęściej ludzką prawdę do poziomu konstrukcji logicznej w wyniku przerobienia wrażliwości ludzkiej w ogromnej liczbie „elektronicznych wirówek”. Tak przetworzona elektronicznie prawda okazuje się zbyt skomplikowana, aby stać się naszą osobistą prawdą. We

³³ Ibidem, s. 189.

³⁴ Ibidem.

współczesnym świecie, który jest już praktycznie zdehumanizowany, wszystko podlega jednemu, silnie tętniącemu rytmowi konsumpcji. Stała się ona dla człowieka współczesnego silnym przejawem metafizycznej lekkomyślności³⁵. Człowiek, wyzbywając się prostomyślniej perspektywy życia, zaczyna odczuwać prawdopodobnie mniejszy ból udreki egzystencjalnej. Staje się to jednak niezaprzeczalnie przyczyną zubożenia jego życia³⁶. Każdy rozwój cywilizacji skutkuje znacznym podniesieniem stopy życiowej społeczeństwa, połączonym ze zdecydowanie łatwiejszym dostępem ludzi do dóbr materialnych. Wysoce rozwinięte cywilizacje, obfitujące w bogate społeczeństwa, odchodzą od zainteresowania bogactwem materialnym. Zaobserwować można wówczas coraz bardziej uwydatniające się i znacznie trudniejsze do zrekonstruowania braki moralne. Społeczeństwo rozwijające się w duchu techniki winno być świadome tego, że musi pozbyć się nawyków nieustannego racjonalizowania swojego życia, doprowadzania własnego umysłu do granic perfekcji, przy jednoczesnym zubożeniu sfery emocjonalno-uczuciowej. Zdać musimy sobie sprawę, że na tę sferę składają się między innymi takie cechy, jak: dobro, serce i rozum, co tłumaczymy kolejno jako: *eu*, *thymos* i *phronesis*, a co sumarycznie daje nam właśnie eutyfronikę. Stan równowagi eutyfronicznej, czyli zrównoważenia tych poziomów, nie jest w pełni osiągalny.

Całkowite wyważenie poziomu *thymos* i *phronesis* we współczesnej cywilizacji ludzkiej jest praktycznie niemożliwe ze względu na obserwowany obecnie znaczny stopień przerostu sfery fronetycznej. Próby osiągnięcia równowagi pomiędzy strefami polegają nie na tłumieniu nadmiernie wybijającej strefy fronetycznej, lecz na pobudzaniu poziomu tymicznego, który zmierza do odzyskania swoich możliwości przystosowawczych. „Ta wtórna potrzeba zredukowania tendencji do przesadnej racjonalizacji życia dałaby się określić jako potrzeba odzyskania dobrego (gr. *eu*) poziomu równowagi osobowej, tj. poziomu przystosowania eutyfronicznego”³⁷. Bańka uznaje „dobry” poziom równowagi osobowej, czyli poziom przystosowania eutyfronicznego, za pierw-

³⁵ Ibidem, s. 59.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 34.

szoplanowy dla prawidłowego funkcjonowania technicznie „zmienionego” współczesnego świata, zaadaptowanego do wszelkich potrzeb człowieka. Filozof uważa również, że jest to wiodące hasło w humanistyce, które ma służyć szeroko zakrojonemu procesowi terapii i kształtowaniu wartości „skomputeryzowanego” umysłu współczesnego człowieka. Jednak dojście do „dobrego” poziomu równowagi osobowej nie jest w pełni osiągalne. Zastanówić trzeba się w związku z tym nad brakiem przystosowania eutyfronicznego. Nie bez podstaw, mających w oczach egzystencjalistów cechy realnych, wizja owego nieprzystosowania jest opisywana wręcz tragicznie, natomiast przez utopistów optymistycznie. W nauce funkcjonuje znaczna liczba różnych teorii o wyrażnym charakterze filozoficznym, czy też futurologicznym, które wykazują zapotrzebowanie na przystosowanie eutyfroniczne przez nawiązanie do fundamentalnych faktów socjologicznych, takich jak: rodzina, społeczeństwo, instytucja pracy, czas wolny jako instytucja zabawy³⁸. Niezbędnym czynnikiem, który miałby chronić człowieka przed ciągle przyspieszającym tempem zmian we współczesnej cywilizacji, zachodzących w wyniku wdrażania ciągle nowych technologii do codziennego życia, jest nałożenie na procesy innowacyjne pewnych ograniczeń. Obecny rozwój gospodarczy, który nabiera szalonego tempa dzięki najnowszym zdobyczom myśli technicznej, osiągnął poziom tak wysoki, że często wymyka się spod kontroli człowieka. Ludzkość wielokrotnie sama nie jest świadoma skutków ubocznych, na jakie się naraża, wdrażając urzeczywistnienie projektów innowacyjnych. Społeczność ludzka sama powinna wypracować sobie stanowisko odnośnie do tego, czego chce, co może osiągnąć, a czego nie powinna zdobywać. Świat zachwycony prawie nieograniczonymi możliwościami ludzkości, które osiągnęły najwyższy w historii pułap postępu i wzrostu technologiczno-produkcyjnego, nie zauważył, jakie niebezpieczeństwo się za tym kryje. Proces planowania wzrostu technologiczno-przemysłowego musi być przemyślany i kontrolowany. Musi zakładać skutki uboczne, jakimi grozi wdrożenie nowego procesu produkcyjnego, i jednocześnie zaproponować procedury zapobiegania im.

³⁸ Ibidem.

Poprawianie z jednej strony warunków życia przez jego ułatwienie i upraszczanie, przy użyciu licznych urządzeń, nie może z drugiej strony dewastować psychiki człowieka i otaczającego go środowiska, co nieuchronnie prowadzi do znacznego stopnia pogorszenia jakości i wartości życia. Bańka formułuje to w następujący sposób: „[...] można pokusić się o uogólnienie: im wyższy jest stopień kultury naturalnej i innowacji, tym większe zagrożenie możliwości zachowania naturalnej prostomyślności człowieka. Sytuacja ta spowodowana jest przez rosnące u ludzi uzależnienie od dostarczanej im informacji naukowej, ich zdolności przyswajania sobie skomplikowanej aparatury technicznej”³⁹. W przedstawionej sytuacji mamy do czynienia z tak zwanym imperatywem technicznym. Twórcą tego zwrotu jest Lewis Mumford, który stwierdził, iż w psychice człowieka powstaje rzekome przekonanie, że jeżeli z technicznego punktu widzenia jest możliwa do wdrożenia jakakolwiek innowacja, to staje się natychmiast odpowiednikiem ludzkiej potrzeby. Zgodnie z tym, co stwierdził autor tego wyrażenia, człowiek wdraża tę innowację niezależnie od rodzących się w związku z nową procedurą komplikacji w sferze ludzkiej. „Ten właśnie imperatyw techniczny, określający obowiązywalność innowacji, jest głównym wrogiem naturalnej prostomyślności *homo sapiens*, w której wyraża się imperatyw wartości życia”⁴⁰.

Autor *Przeciw szokowi przyszłości* zauważa, że problem tak ważny dla ludzkości, jakim jest technicyzacja życia w skali praktycznie całego świata, nie może przebiegać bez nieporozumień. Jak długo istnieje świat, nieporozumienia i „błądzenie” zawsze były nieodłącznym współtowarzyszem ludzkości w jej zdarzeniach intelektualno-moralnych. Proces postępu technicznego wciąż jest dla człowieka ogromnym wyzwaniem i zdarzeniem na miarę przyrody. Trzeba jednak mieć na uwadze fakt, że nie stanowi on nieodwracalnego prawa przyrody. Zmiany, jakie zachodzą w człowieku w sensie intelektualnym, moralnym, społecznym, oraz w środowisku otaczającym go, są zdecydowanie odwracalne. Tylko od ludzkości zależy, czy podejmie się tego trudnego wyzwania,

³⁹ Ibidem, s. 60.

⁴⁰ Ibidem.

aby rozbudować strefę *thymos* w celu względnego zrównoważenia jej z *phronesis*. Są propozycje, aby z powodu osiągnięcia bardzo wysokiego poziomu postępu innowacyjnego przeprowadzić jego „odprofesjonalizowanie”. Amerykański filozof Ivan Illich proponuje przeprowadzenie tej „operacji” przez popularyzację tych elementów innowacji, które uważamy za wartościowe, mając na uwadze wartość życia. Ma to skutkować o wiele prostszym spożytkowaniem tego procesu niż dotychczas.

Bañka stwierdza, że „współczesnemu człowiekowi o dużej wrażliwości emocjonalnej i moralnej, potrzebni są zapewne specjaliści i pomoc technologiczna; nowoczesna, ale prosta. Tymczasem zawładnęła nim pasja postępu za wszelką cenę, dzięki czemu poddał się bez zastrzeżeń »wychowaniu dla innowacji«, pomimo że liczne innowacje techniczne są dla niego w najlepszym przypadku bezwartościowe”⁴¹. Jednym z największych osiągnięć ludzkości w dziedzinie wdrażania nowych technologii jest konstrukcja i udane loty rakiet. Związany z tym podbój kosmosu, lądowanie człowieka na Księżycu, czy też otoczenie kuli ziemskiej siecią sztucznych satelitów to nie wszystkie zastosowania tej szczytnej myśli technicznej. Zdobyte te, podobnie jak proch, który miał służyć wyłącznie celom pokojowym, używane są przeciwko ludzkości. Osiągnięcia światowej astronautyki otwierają przed mieszkańcami Ziemi nowe, szerokie perspektywy. Nowe źródła minerałów, tych, których jest niewiele, i tych, których może na Ziemi jeszcze nie znamy. Nowe tereny do kolonizacji — niedawno wszystko to jeszcze było fantazją, jak w książkach Jules’a Verne’a. Dzisiaj to kwestia czysto techniczna. Tak się mówi. A może nie tylko techniczna? Czy człowiek swoim poziomem intelektualnym, swą moralnością, swym pojmowaniem i stosowaniem humanistycznych wartości nadąża za technologicznym niemal ideałem maszyny, którą chce zdobywać kosmos i docierać do innych cywilizacji?

Bañka ma na ten temat ściśle określone poglądy. „Ale fakty ziemskie są uparte i nie przesłonią ich widowiskowe rewie typu *rendez-vous*, czegoś w rodzaju kosmicznego kłusownictwa. Właśnie na jednej ze światowych konferencji utarł się termin: co-

⁴¹ Ibidem.

smopithec, dla oznaczenia sytuacji człowieka współczesnego, biorącego z jednej strony udział w rewii (*show*) kosmicznych wojaży, z drugiej zaś prezentującego w sferze kultury poziom niewiele odbiegający od poziomu małpy (*pithecus*)”⁴². Stworzenie i wprowadzenie do języka światowej filozofii sformułowania *cosmopithecus* w pełni odzwierciedla, jak silny jest kryzys współczesnej koncepcji postępu człowieka, która to zakłada nieograniczony podbój przyrody, a nawet wszechświata. „Wydaje się, że nowa sytuacja człowieka podważa przyjmowany dotąd bez zastrzeżeń model nieograniczonej cywilizacji przyrostu, gdyż w modelu tym tkwi niebezpieczna iluzja, rozwiązanie wszystkich problemów ludzkich na drodze realizacji rajy elektronicznego”⁴³.

Twórca eutyfroniki nawołuje do tego, aby człowiek zastanowił się nad celem nieograniczonego postępu oraz nad sposobami jego osiągnięcia. „Domaga się przewartościowania ideałów ludzkich, hołdujących jak dotąd zasadzie absolutnej aktualności. Hołdowanie tej zasadzie doprowadziło do zlekceważenia pojęć filozoficznych ważnych dla współczesnego człowieka problemów”⁴⁴. Dotychczas człowiek kształtował swój rozwój praktycznie w jednej dziedzinie — *phronesis*. Postęp jedynie w sferze racjonalności okazał się aż nadto niebezpieczny w skutkach dla ludzkiej cywilizacji. Rozum człowieka, będący niezrównanym dotychczas narzędziem opanowania świata⁴⁵, zwraca się przeciwko samemu człowiekowi. Siega do najgłębszych sfer osobowości ludzkiej, wywierając destrukcyjny wpływ na *thymos*. Stale rosnącej liczbowo i siłowo cywilizacji naukowo-technicznej sprzeciwia się eutyfroniczna cywilizacja stworzona przez rozum i górująca nad nim *thymos*. Człowiek współczesny, który zdaje sobie sprawę z kierunku, w jakim zmierza cywilizacja, musi uwierzyć, że nauka doprowadzi do stanu równowagi pomiędzy zniekształconą wrażliwością człowieka, zagubieniem i często utratą sensu życia, odhumanizowanymi warunkami bytu i nadmierną racjonalizacją życia a wymogiem prostomyślności, który jest integralnym składnikiem zdrowia społecznego. Bańka pisze: „(...) roz-

⁴² Ibidem, s. 51.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie...*

patrywanie techniki i innowacji naukowych z punktu widzenia naturalnych skłonności człowieka, jego potrzeb psychicznych, ma na względzie takie zabezpieczenie człowiekowi miejsca w społecznym podziale zadań i pracy, aby odpowiadało ono wartościom posiadanym przez jednostkę”⁴⁶. Osiągnięcie takiej sytuacji jest możliwe jedynie dzięki syntezie techniki i naukowej innowacji z wszelkimi przejawami życia, które dotychczas, jak sądzono, były uważane wyłącznie za sferę skłonności indywidualnych człowieka. W tym aspekcie propozycja wdrożenia w życie współczesnej społeczności ludzkiej eutyfroniki jest jednocześnie pewnym doświadczeniem, czy też próbą ujęcia problematyki człowieka w świecie w sposób jak najbardziej wszechstronny.

Trzeba mieć na uwadze, że współczesny człowiek nieustannie jest poddawany presji procesu innowacji, który zdecydowanie deprecjonuje wartość życia. Postulat eutyfroniki stanowi zarazem próbę połączenia w logiczny, usystematyzowany sposób wartości, które ratują ludzkość w nowych, złożonych technicznie warunkach⁴⁷. Dzięki procesowi innowacji naukowcy potrafią przewidzieć, jak będzie przebiegał proces rozwoju kolejnego etapu cywilizacji. Zdecydowanie trudno jest jednak przewidzieć uboczne skutki tego procesu. Groźna choroba o nazwie minamata, będąca dla ludzkości poważną przestrogą przed zgubnymi skutkami bezkrytycznej innowacji, pochodząca od nazwy japońskiej miejscowości, gdzie po raz pierwszy ją wykryto, to nic innego jak uboczne działanie nowej technologii w zakładzie przemysłowym. W nadmorskiej miejscowości Minamata dzieci przychodzące na świat miały różne wady genetyczne, najczęściej w postaci braku którychś kończyn. Badania wykazały, że odpady produkcyjne z wysoką zawartością rtęci spuszczano do morza. Ryby wyłowione przez utrzymujących się z rybołówstwa mieszkańców wioski Minamata zawierały toksyczne dla płodu stężenie rtęci. Kobiety ciężarne spożywały zatrute ryby i w ten sposób rtęć przedostawała się do organizmu płodu.

Czy można było tego uniknąć? Chyba tak, ale nikt tego nie przewidział w projektowaniu nowej linii produkcyjnej środków

⁴⁶ J. Bańka: *Przeciw szokowi przyszłości...*, s. 51.

⁴⁷ *Ibidem*.

chemicznych. Podobnie jest z pierwiastkami promieniotwórczymi, pestycydami. To tylko niektóre z przykładów, które mogą być przestrożą dla wybujałego *phronesis* człowieka przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Konstruktor, który wykorzystuje swe nieprzeciętne zdolności, aby stworzyć nową technologię rodzącą się z jego sfery fronetycznej, musi wiedzieć, że jest w nim jeszcze jedna sfera: tymiczna, która ma „dojść do głosu i stać” na straży szeroko pojętego dobra człowieka, nie tylko w kwestii korzyści technologicznych, społecznych, ale także emocjonalno-zdrowotnych. Rozważając tę kwestię, Bańka wypowiada się w następujący sposób: „[...] ten akcent, postawiony na wartość życia, jako czynnik nieporównywalnie ważniejszy od działalności innowacyjnej, nawiązuje do obrazu człowieka, zgodnie z którym istnieje w nas niejako dwóch ludzi. Jeden to człowiek podlegający mitom sfery wewnętrznej, emocjonalnej, drugi — to człowiek techniki, wynalazca hołdujący sferze swych uzdolnień konstruktorskich, zgodnie z którą działanie polega właśnie na innowacji. Podział ten nie przebiega na płaszczyźnie moralności, lecz w płaszczyźnie zachowania sytuacyjnego. Raz bowiem przywiązujemy wagę do poznania użytecznego (abstrakcyjnego, racjonalnego), innym razem pasujemy się ze swoim cieniem, drugim, głębszym »ja« z człowiekiem marzeń, irracjonalistą”⁴⁸.

W dzisiejszych skomputeryzowanych czasach warunki życia człowieka podlegają nieustannym zmianom i ze wszech miar niepokojąca jest wysoka dynamika tego procesu. Ostatnio obserwujemy stały jej wzrost. Gigantyczna płodność ludzkiego rozumu, poparta przewspaniałymi możliwościami kształcenia się przy użyciu wszelkich zdobyczy myśli technicznej, ułatwiających i przyspieszających w znacznym stopniu ten proces, stała się przyczyną lawinowo postępującej innowacji, w skali dotychczas niespotykanej. Człowiek, będący bezpośrednim sprawcą tych ogromnych przemian, występujących praktycznie w skali globalnej, stara się za owymi zmianami nadążyć, co obecnie nie jest przedsięwzięciem prostym. Jaką cenę płaci człowiek za ten szybki rozwój? Czy osiągnięcia te są społecznie opłacalne? Twórcza myśl, refleksja, będąca najkrótszą drogą do procesu innowacji,

⁴⁸ Ibidem, s. 54.

nie ma niszczącego wpływu na życie i na jego wartości. Ma natomiast duże znaczenie w jego komplikowaniu. Konsekwencją owej komplikacji, czy jak to nazywa Bańka: „nadkomplikacji”, jest zatarcie świeżości zapatrywań, którą człowiek miał pierwotnie, a ta jest niezbędna do pielęgnacji samowiedzy o życiu. W tej sytuacji sens życia człowieka przechodzi proces przebudowywania i finalnie staje się bardzo skomplikowaną konstrukcją intelektualną, która wymaga od niego stałej ochrony. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że stajemy w obliczu problemu alienacji.

Człowiek w procesie samopoznania odnajduje w sobie istotę o twórczych zdolnościach, o władczym charakterze, a jednocześnie konstatuje własne zagubienie w przyrodzie i świecie, czuje się osamotniony i zupełnie bezradny. Odczucia te dotyczą również świata własnych wytworów, którym on sam nadaje sens⁴⁹. Bańka kontynuuje: „[...] w rezultacie sfera przedmiotów ujmowanych w przebiegu aktów poznającego go przedmiotu »bierze nad nim górę«, opanowuje go i pozostawia w egzystencjalnej pustce z poczuciem niedopełnienia. Dopiero wówczas przecież, kiedy w ramach grup społecznych, w jakich wypada nam funkcjonować, nie odnajdujemy miejsca dla siebie samych, gdy miast azylu emocjonalnego, spostrzegamy obcość, zadajemy sobie elementarne pytanie: czy staliśmy się ofiarą błędnego koła?»⁵⁰. Na zadane przez filozofa pytanie należy udzielić jednoznacznej odpowiedzi, że ofiarą błędnego koła jesteśmy tylko pozornie. Wynika to z faktu, że refleksja człowieka nad życiem, nad jego wartością może być skutecznie spożytkowana dla jego afirmacji. Można przyjąć, że będzie to właśnie wtórne potwierdzenie życia, jego istotnych wartości, przez człowieka, którego nikt nie może już wtedy nazwać naiwnym. Autor *Przeciw szokowi przyszłości* pisze: „[...] istnieje pewien rodzaj wtórnej, wyższej naiwności, dostępny dla ludzi dojrzałych, który przywraca zdolność życia pierwotnego, aczkolwiek różni się zasadniczo od naiwności prymitywnej, niedojrzałej. [...] Naiwność wtórna jest jednoznaczna z odnalezieniem mądrości sensu i wartości życia, na łonie życia samego jest pełnym prostoty powrotem do życia, w harmonii

⁴⁹ Ibidem, s. 57.

⁵⁰ Ibidem.

z jego pierwotną »rzeczywistością«. Na tym pierwotnym, prostomyślnym stosunku do własnego życia opierać się musi praktyka zmierzająca do podniesienia jakości i wartości życia”⁵¹. W dzisiejszych czasach króluje opinia, że wyznacznikiem postępu, który obecnie najczęściej utożsamiany bywa z cywilizacją, jest technika. Jej rozwój, sukcesy kojarzone są z rozwojem cywilizacji i ludzkości. Całe rzesze technokratów, idealizując rolę techniki i organizacji linii produkcyjnych, przestają mieć na uwadze, że podstawowym elementem sił wytwórczych jest nadal człowiek⁵². Człowiek, jako istota ludzka o określonej wrażliwości psychicznej. Ludzkość ma ogromną szansę uniknąć zbiorowej frustracji, kiedy nie tylko zabezpieczy sobie stały postęp gospodarczy oraz znaczny wzrost poziomu życia, ale również będzie realizować pozawodowe dążenia ekspresyjne, w których to najbardziej wyraża się ubytek w sferze emocjonalnej. Zmniejszanie w konsekwentny sposób tego deficytu w sferze *thymos* jest bardzo dobrym miernikiem sprawności psychicznej społeczeństwa. „Tylko bowiem tacy ludzie, którzy dostrzegają problemy, reagują świeżo na ich pojawienie się, przeżywają głęboko piękno i harmonię, uzewnętrzniają swoją osobowość w osobistych i nieskrywanych poglądach”⁵³.

Stały rozwój cywilizacji, jej nieuchronny wpływ na środowisko, florę, faunę i człowieka stawiają przed nauką nowe wyzwania dotyczące konieczności określenia miejsca człowieka w technokratycznym świecie. Nadmierna wybujałość sfery *phronesis* zmusza naukę dwudziestego pierwszego wieku nie do tłumienia tej „prze-rośniętej” sfery, ale do bardzo intensywnych poszukiwań stymulatorów sfery *thymos*. Największym i najważniejszym krokiem, który trzeba zrobić, krokiem o przełomowym znaczeniu jest humanizacja techniki. Przedsięwzięcie to ma gigantyczny wymiar, bo należy je przeprowadzić w skali globalnej. Zadanie to jest bardzo trudne do realizacji w skali ogólnoswiatowej z powodu różnych uwarunkowań geograficznych, religijnych, społecznych, ekonomicznych i politycznych. Szczególnie trudne jest to również z tego powodu, że każdy umysł stanowi potężną indywidualność,

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, s. 80.

niezależnie od jego zdolności i potencjału. Humanizacja techniki to nie tylko ogólny kierunek polityki, gospodarki, czy też nauki, ale kierunek, jaki musi obrać indywidualny umysł — chęć rozbudowy swojego *thymos*. Tylko indywidualne *phronesis*, wykorzystując ogólne wskazania, czy też mając nakreślony kierunek, może pchnąć człowieka ku procesowi humanizacji.

Technokratyczny charakter społeczeństwa nie jest ostateczny, jego specyfika zależy od tego, czy indywidualna jednostka ludzka zechce dokonać właściwego wyboru i rozpocznie niełatwy proces wznoszenia na silnych fundamentach swego *thymos*. Ingerencja techniki w życie człowieka jest nieunikniona i nie ma możliwości zastosowania wariantu zupełnej jej eliminacji w celu zmniejszenia niekorzystnego wpływu na człowieka. Droga ta nie byłaby słuszną. Nieskończonemu procesowi rozwoju techniki, technologii, a co za tym idzie — rozwojowi przemysłu, musi towarzyszyć identyczny rozwój sfery uczuciowej człowieka. Wysoka technologia stosowanych codziennie urządzeń nie może być obiektywnym miernikiem cywilizacyjnego postępu społeczeństwa. Technologicznego owszem, ale nie sumarycznego podejścia do sfery frone-tycznej i sfery tymicznej. Człowiek wznosi cywilizację na wyższe poziomy wtedy, kiedy kształtuje postęp technologiczny i jednocześnie stale pracuje nad rozwojem sfery uczuciowej, którą wznosi również na wyższe poziomy. Ideałem będzie statek kosmiczny, zmierzający w kierunku najwyższych cywilizacji, z załogą na pokładzie, nie w postaci ubranych w skafandry ludzi-cosmopitheców, lecz elity intelektualnej świata naukowego, przepełnionej humanizmem. Równowaga eutyfroniczna, jaka cechuje reprezentanta ludzkości, pozwala nie wstydzić się za niego jako przedstawiciela ludzkości we wszechświecie.

Autor twierdzi, że człowiek otoczony monotonią techniki sam może odczuwać potrzebę humanizacji. „Kultura przemysłowa kieruje się wprawdzie do *homo faber*, ale człowiek ów, zamknięty w monotonnym środowisku techniki, odczuwa potrzebę nawrotu do źródeł człowieczeństwa, do źródeł prostomyślności”⁵⁴. Eutyfronika to swoista terapia, zawiadująca sferami, do których należy praktycznie w całości sfera emocjonalno-motoryczna, sfera woli

⁵⁴ Ibidem, s. 86.

człowieka, sfera naczelných zasad, określających fundamentalne ludzkie wartości i stojących na straży tych wartości⁵⁵. Kontynuując rozważanie na ten temat, autor artykułu *Portret wiedzy gorącej* pisze: „[...] jednocześnie powszechna jest świadomość, że ten temat naczelny (dla naszej epoki), niezmiernie cenny sam w sobie, oprawiony jest jak dotychczas w wąskie ramy ergonomii, zajmującej się dostosowaniem urządzeń technicznych do określonych przez fizjologię, psychologię i inne nauki cech sprawności człowieka”⁵⁶. Trzeba mieć na uwadze, że „powołana” do życia przez Bańkę eutyfronika jest nauką o bardzo szerokim spektrum działania, obejmującą swym zainteresowaniem tak wiele różnych sfer życia ludzkiego, że traktuje o wielu dopiero kształtujących się i przyszłych problemach, które wyłonią się w świecie wraz z rozwojem nauki i postępu cywilizacji ludzkiej. „To, co zostało objęte tu zbiorczym terminem »eutyfronika«, jest dziedziną wieloaspektową, ledwo jeszcze przeczuwanych propozycji i rozwiązań”⁵⁷.

Nasza epoka boryka się z pewnego rodzaju paradoksem polegającym na tym, że przełomowym wynalazkom, konstrukcjom, czy też rewolucyjnym odkryciom nie towarzyszy wiara w rozwój i rozkwit takich dziedzin nauki, których współczesny człowiek nie jest w stanie przewidzieć. Można autorytatywnie stwierdzić, że ludzie żyjący w poprzednich stuleciach nie wyobrażali sobie, że człowiek będzie pokonywał właśnie w niewyobrażalnie szybki sposób dystanse na kuli ziemskiej i poza nią, że będzie porozumiewał się na odległość, że będzie unosił się swobodnie nad Ziemią. Były jednak nieprzeciętnie zdolne i lotne umysły, o wybitnie szerokich horyzontach myślowych, które wyprzedzały najtęższe mózgi swej epoki o setki lat. Leonardo da Vinci jest najlepszym przykładem człowieka, który zdystansował ludzkość swą niedościgłą myślą. Bańka, obserwując to, co dzieje się we współczesnym technokratycznym świecie, stara się daleko za „horyzontem” dziesięcioleci, a może i wieków zobaczyć człowieka przyszłości. Zadaje on sobie pytanie: jaki będzie człowiek przyszłości, jeżeli będzie zmierzał

⁵⁵ J. Bańka: *Portret wiedzy gorącej*. „Argumenty” 1987, nr 18, s. 10.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

drogą, jaką podąża dotychczas, czyli wyłącznie drogą rozumu? Autor artykułu przedstawia propozycję rozwiązania tego problemu: „[...] tymczasem już dziś dysponujemy doświadczeniem przydatnym w rozwiązywaniu zagadnień o charakterze uniwersalnym i już dziś w oparciu o to doświadczenie, możemy nawet instytucjonalnie wprowadzić praktykę ochrony środowiska psychicznego człowieka”⁵⁸.

Magicznie brzmiące na przełomie dwu ostatnich stuleci słowo „postęp” dla poszczególnych ludzi ma różne znaczenie. Trzeba przyznać, że w dzisiejszych czasach postęp zdecydowanie kojarzy się większości społeczeństwa z niepowstrzymanym rozwojem gospodarczym, z nowymi technologiami, ze zdobyczami w dziedzinie kosmonautyki. Są jednak jednostki społeczne, dla których postęp jest równoznaczny ze wzbogacaniem osobowości, z rozbudowaniem sfery intymnej, emocjonalno-uczuciowej. „Ponumerowanych” komputerowo ludzi technokratycznego społeczeństwa zaczyna powoli ogarniać bunt przed dehumanizacją życia, przed odebraniem człowiekowi tego, co najpiękniejsze — sfery uczuciowej. Rosną w świecie szeregi propagatorów sprzeciwu wobec pozabawionego sensu wyścigu techniki⁵⁹. Człowiek, pędząc przed siebie, gnany przez *phronesis*, „w pogoni za postępem” zgubił po drodze swe *thymos*. Czy ludzkość ma zatrzymać postęp i ma poczekać, aż *thymos* ją dogoni? Ludzkość musi pilnie zacząć ciężką pracę nad rozbudową sfery uczuciowej, aby nie stać się ślepym narzędziem w „rękach swojego dziecka” — techniki. Już dziś powstają tak skomplikowane konstrukcje elektroniczne, że obsługujący je ludzie nie są w stanie nadażyć za ich czynnościami „mysłowymi”.

Czy to jest najlepsza z dróg obranych przez cywilizację ludzką? To pytanie coraz częściej gości na ustach *homo faber*. Proto-plastą technokraty był *homo sapiens* i w tym kierunku powinien zmierzać człowiek dwudziestego pierwszego wieku. Bańka w swej koncepcji eutyfronicznej upatruje możliwości współdziałania człowieka żyjącego w świecie techniki i człowieka stojącego na straży świata humanistycznego. „*Homo faber* dyktuje wprawdzie styl

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ S. R a m s: *O przyszłości bez strachu*. „Przemiany” 1978, nr 1/88, s. 24.



Józef Bańka — dziekan Wydziału Nauk Społecznych, Katowice 2001 rok

nowoczesności, niebezpieczny dla człowieka, ale w zasadzie nie niszczy sfery wartości samych w sobie. Przeciwnie, w poszukiwaniu jakiejś wspólnej dla *homo faber* i *homo sapiens* perspektywy odwołać się trzeba do powszechnego psychicznego rdzenia, który nie jest niczym innym jak obecnym w każdym z nas człowiekiem prostomyślnym — *homo eutyphronicus*⁶⁰.

Postęp cywilizacji ludzkiej, oceniany pozytywnie, nie odnosi się tylko do osiągnięć sfery technicznej i kształtowania *phronesis*. Początkowo taka ocena była krytykowana, ale — jak twierdzi Bańka — „nagana przekształciła się rychło w nagrodę dla tzw. prawdziwego postępu, dla którego wymyślono słowo *environment* — środowisko, obejmując niestety tym terminem zaledwie otoczenie biologiczne człowieka. W odczuciu tego mankamentu zaakceptowaliśmy tu słowo inne — »eutyfronika«, ufając, że zawarta w nim intencja nie może być skonceptualizowana, jako wiedza o ochronie wartości życia, w obliczu przebiegających automatycznie procesów cywilizacji maszynowej”⁶¹. Zgodnie z tym eutyfronika bierze w obronę, wobec zdecydowanej dominacji strefy rozumowej, przede wszystkim wszelkie intymne właściwości człowieka. Założeniem eutyfroniki jest również istnienie pewnej analogii pomiędzy destrukcyjnym wpływem dóbr materialnych na środowisko fizyczne i niszczeniem psychicznego środowiska człowieka — w rozumieniu przestrzeni życiowej, którą stanowi człowiek jako osoba i jego środowisko psychiczne. „Chodzi w rezultacie o to, że środowisko psychiczne człowieka zależy od jego stanu, a nie tylko od fizycznych składników otoczenia, natomiast od jakości środowiska psychicznego zależy bezpośrednia wartość ludzkiego życia”⁶². Człowiek współczesny ma generować wyścig gospodarczy, pod warunkiem że będzie to czynił w klimacie humanizacji. Podobnie jest z cybernetyzacją, którą mają kontrolować ludzkie ideały. Postawy ludzkie względem techniki, jej rozwoju, osiągnięć są różne. Mogą być entuzjastyczne, ale także pesymistyczne. Zależy to od osobistego odbioru tego faktu. Pierwsze budzą się w ludziach, którzy widzą w technokracji szczęśliwą przyszłość,

⁶⁰ J. Bańka: *Przeciw szokowi przyszłości...*, s. 86.

⁶¹ J. Bańka: *Portret wiedzy gorącej...*, s. 10.

⁶² *Ibidem*.

łatwość dostępu do wszelkich dóbr. Pesymistyczne głoszą ludzie, którzy nie mają programu odnośnie do wizji przyszłościowych i są „skażeni” fatalizmem konsumenckim⁶³. „Pesymizm to nie tylko wątplenie w możliwość postępu szczęścia, to nie tylko przekonanie, że świat jest zły i nierozumny, pełen cierpienia, że postęp — jak to twierdzili Rousseau i Spengler — jest niemożliwy; to także określony stosunek człowieka do otaczających go zjawisk, do świata jako całości, do innych ludzi”⁶⁴. Dalej na ten temat Bańka pisze: „(...) skoro świat jest zły, a cierpienie powszechne, to jedynym sensem życia — twierdzą pesymiści — jest wycofanie swojego udziału w powszechnym cierpieniu. I tak, starożytni stoicy radzili wyrzec się tego wszystkiego, co jest od nas niezależne i budzi nasze emocje, żyć natomiast zgodnie z naturą, tłumiąc wszelkie pragnienia”⁶⁵.

Człowiek ma do wyboru: albo podążać drogą naznaczoną przez technikę, albo negować osiągnięcia cywilizacji i zwrócić się ku naturze. Żadna z tych dwóch dróg nie jest dobrą alternatywą dla ludzkości, wyrosłej w duchu *thymos*, a „skażonej” *phronesis*. Wyjście trzecie jest optymalne. To proponowana przez Bańkę droga równowagi eutyfronicznej. To społeczeństwo o najwyższym stopniu rozwoju cywilizacyjnego — najbardziej zaawansowanej technologii i wysokiej kulturze, żyjące z satysfakcją i w poczuciu szczęścia. Ani jednego, ani drugiego, jako przedstawiciele cywilizacji ziemskiej, nie chcielibyśmy się wstydzić przed gośćmi „z nieba” lub sami będąc gośćmi innych mieszkańców wszechświata. Niepowstrzymany, ciągły rozwój cywilizacji ludzkiej jest — jak możemy zaobserwować — sprawą przesądzoną. Jakikolwiek dywagacje, koncepcje dotyczące zmiany drogi ludzkości wskutek obrania innego jej kierunku odebrane mogą być jedynie jako zupełnie oderwane od rzeczywistości opowiadania. Człowiek „skaził” się techniką i wyleczenie go z tej „choroby” jest niemożliwe. Ludzkość musi się nauczyć żyć z techniką tak, aby mogła się czuć usatysfakcjonowana swoimi zdobyczami w dziedzinie rozumu i prowadzić szczęśliwe życie, pielęgnując sferę uczuciową.

⁶³ S. R a m s: *O przyszłości bez strachu...*, s. 24.

⁶⁴ J. B a ń k a: *Przeciw szokowi przyszłości...*, s. 73–74.

⁶⁵ *Ibidem*.

Współcześnie istotnym problemem jest stosunek człowieka do jego oczekiwań i nadziei, mających bezpośredni związek z techniką, do skutków, jakie niesie jej wdrożenie. Freud stwierdził, że sukces człowieka, związany ze zdobytym panowaniem nad czasem i przestrzenią, z okiełznaniem natury, a stanowiący urzeczywistnienie tysiącletniej tęsknoty, nie zwiększył jego żądzy zadowolenia, jakiego oczekiwał od życia, i — wedle odczucia człowieka — nie uczynił go bardziej szczęśliwym, niż był⁶⁶. Nie można jednoznacznie stwierdzić, że tak ogromne zdobycze ludzkości nie mają znaczenia dla jej szczęścia. Wpływają one na poprawę jakości życia człowieka — jako jednostki społecznej, a ludzkości — jako cywilizacji ziemskiej. Natomiast sytuacja odwrotna grozi niebezpiecznymi konsekwencjami w skali globalnej. „Przekroczenie pewnych granic w pogorszeniu jakości życia musi prowadzić do groźnych konsekwencji dla systemu wartości i dla perspektyw istnienia gatunku”⁶⁷.

Nie ulega żadnej wątpliwości fakt, że postęp techniki, połączony z wdrożeniem jej produktów do życia człowieka, w pewnych dziedzinach podnosi jakość życia, a nawet pozwala żyć w komfortowych warunkach. Jednak za ten ogromny postęp cywilizacyjny człowiek często płaci bardzo wysoką cenę. Czasami najwyższą — swoje życie. Na obu szalach wagi „spoczywają” dobre i złe strony postępującej cywilizacji. Czy szale — a wraz z nimi dobre i złe strony — są w stanie równowagi, a jeżeli go nie ma aktualnie, to czy może być osiągnięty? Kto ma dać na to pytanie odpowiedź? Oczywiście, że odpowiedź ma dać człowiek, który jest twórcą tej dysharmonii w przyrodzie, a chaosu w życiu. Z jednej strony człowiek widzi w coraz bardziej i szybciej „dojrzewającej” cywilizacji urzeczywistnienie swych marzeń o dostatnim, pełnym wygod, bezpiecznym życiu, o niekończącej się możliwości zaspokajania coraz większych potrzeb. Widzi również bezpieczeństwo w zakresie osobistym i zdrowotnym. Cywilizacja to „eldorado” pod każdym względem. Taki odbiór cywilizacji spowodowany jest, trzeba to mocno zaznaczyć, lekkomyślną, lub wręcz bezmyślną

⁶⁶ Z. F r e u d: *Kultura jako źródło cierpień*. Przekł. J. P r o k o p i u k. Warszawa 1992, s. 77.

⁶⁷ J. B a ń k a: *Nowoczesność jako metafora wartości*. „Argumenty” 1978, nr 22, s. 7.

i bezkrytyczną fascynacją i wiarą w nieograniczone możliwości techniki. To *panaceum* na wszystkie „bolączki i przypadłości” ludzkości. To wszystko znacznie obciąża szalę wagi na korzyść cywilizacji. A co się dzieje z drugiej strony wagi? Drugą szalę „obciążają” zagrożenia, które coraz częściej gromadzą się w środowisku życia na Ziemi, i skutki uboczne, jakie niesie z sobą praktycznie bezkrytyczne wdrażanie nowych technologii, urządzeń i chemikaliów. Sumarycznym efektem tego niekorzystnego wpływu techniki na środowisko biologiczne Ziemi jest zaburzenie homeostazy w jak najszerszej rozumianej przyrodzie. To katastrofy i kataklizmy ekologiczne, to dysharmonia ekosystemów, katastrofy budowlane, transportowe, wojny, choroby cywilizacyjne, pandemie wirusowe, skażenie środowiska i ludzi, nowotwory, zaburzenia i choroby genetyczne, nerwice, depresje, samobójstwa. Ogólnie rzecz biorąc, szok cywilizacyjny i kulturowy. Łatwo w świetle przedstawionych argumentów odpowiedzieć sobie, która szala „wagi cywilizacji” jest na górze, a która na dole.

Nie podlega dyskusji fakt, że nie można postulować wyrzeczenia się postępu technicznego. Jest on nie tylko potrzebny, ale wręcz niezbędny do prawidłowego funkcjonowania współczesnej cywilizacji ludzkiej. Konieczność wprowadzania bardzo szybkich zmian w codziennym życiu zmusza do przygotowania do tego procesu sfery fronetycznej człowieka. Tak rozumiana profilaktyka postępu technicznego nie ma na celu zahamowania tego procesu, ale działanie odwrotne. Ma być „polepszaczem” owego procesu, swoistym katalizatorem reakcji pomiędzy techniką a człowiekiem jako istotą ludzką. „Profilaktyka zmierzałaby zatem do tego aby ilość sytuacji konfliktowych między techniką a osobowością minimalizować, znajdując po temu środki w poszczególnych dziedzinach nauk o człowieku, których ingerencja w jego życie — skoordynowana i nastawiona na likwidację skutków nacisku technologicznego w sferze psychiki — może przyczynić się do zrównoważenia układu człowiek — maszyna”⁶⁸.

W obecnych czasach znacznemu zdewaluowaniu uległy wartości moralne. Świat potrzebuje aktualnie ponownego poręczenia tych wartości pomimo znacznej ich degradacji. Najlepszą formą

⁶⁸ J. Bańka: *Przeciw szokowi przyszłości...*, s. 318.

„zaufania” jest dzisiaj wzajemny brak zaufania ludzi do siebie. Konieczne jest więc w stosunkach międzyludzkich zastosowanie „mechanizmu poręczenia moralnego”. Narzędziem, które może posłużyć w procesie poszukiwania transcendentalnych wartości konstytuujących ludzki sposób bycia w świecie, jest etyka prostomyślności. Jest ona propozycją poręczenia moralnego pewnych norm, zasad i dyrektyw praktycznych. Wartości odbierane jako aksjomaty mają poręczenie moralne jednostek w społeczeństwie. Człowiek działa na podstawie dyrektyw praktycznych, stosowanych przez inne jednostki, które odczuwają owe dyrektywy jako osobiste.

Mechanizm poręczenia moralnego uwalnia „kaskadę” emocji, wyzwalając chęć identyfikowania się z określoną postawą społeczną. Celem tego typu zachowania jest naśladowanie idealnych postaci. Każdy, kto daje poręczenie za siebie, za swoje czyny, działa w sposób prostomyślny. Poręcza w ten sposób określone wartości. Odpowiedź na pytanie, czym są wartości prostomyślne i poręczenie moralne, wydaje się kluczową kwestią dla propozycji Bańki. Są to bowiem swoistego rodzaju dogmaty tej propozycji; przy czym należy podkreślić, że wartości powinny być odbierane atrybutywnie, a poręczenie moralne — apelatywnie. Znaczy to, że wartość jest określoną cechą lub zbiorem cech stanowiących o tym, że przedmiot, jest traktowany jako obiekt budzący zainteresowanie, zazdrość, pożądanie, a nawet wyzwała chęć jego zdobycia i posiadania. Poręczenie moralne natomiast wypełnia dyrektywę realizacji tych wartości. Wartość i poręczenie moralne są współzależne.

Rozdział IX

Etyka prostomyślności

Przez całe wieki człowiek ogólną koncepcję nauki utożsamiał ze sferą rozumną — *phronesis*, ściśle połączoną z przyrodą i rzeczywistością otaczającego go świata. Przekonanie to w zdecydowany sposób odcinało i izolowało się od sfery duchowej — *thymos*. *Phronesis* to uznanie sił przyrody przez człowieka i szacunek dla rozumu. *Thymos* to wyraźne poczucie swobody, wolności i emocji. Wysokie poczucie racjonalności i naukowy obiektywizm, głęboko umocowane w sferze *phronesis*, w ewidentny sposób pozostawały w niezgodności z opartym na emocjach subiektywizmem sfery *thymos*.

Eutyfronika, dokonując ponownej interpretacji wiedzy teoretycznej i praktycznej w świetle prostomyślności, w zdecydowany sposób odrzuca dualizm *phronesis* i *thymos*. Zakłada w teorii wiedzy eutyfronicznej izolację, a więc pewnego rodzaju brak kontaktu, swoiste zaprzeczenie bezpośredniości, niebezpośredność obu tych sfer. Teoria jest prostomyślnym doświadczeniem wszelkiej wiedzy, nie jest już tylko teorią poznania racjonalnego. Nauka, praktyczne jej wykorzystanie, wartości intelektualne oraz moralne, działając w zasięgu eutyfroniki, zyskują charakter szczególny. Na tej podstawie spostrzegamy wspomniane działania człowieka i wartości jako nierozzerwalne z wartościami przedmiotowymi, w tym również z technicznymi formami bycia, które rzekomo są niespójne i oderwane od sfery wewnętrznych przeżyć podmiotu przeżywającego. Bańka pisze o roli eutyfroniki w życiu

człowieka następująco: „[...] znamienne jest dla niej to, iż nie po-
przestaje ona na stwierdzeniu stanu rzeczy i wysunięciu postula-
tów. Zamierza także stanowić określony model terapii. Wychod-
ząc bowiem z przedstawionych przesłanek aksjologicznych,
dochodzi ona do przekonania, iż trzeba już dziś uwzględnić w na-
szej praktyce psychotechnicznej środki ułatwiające przebieg pro-
cesu przystosowawczego. Człowiekowi współczesnemu grozi bo-
wiem sytuacja pozorowanego spokoju polegającego na wyparci
potrzeby przeżywania i angażowania się. Jest to »metafizyczna
lekkomyślność«, dlatego eutyfronika wyrasta z przekonania, że
tylko tacy ludzie, którzy dostrzegają niesprawiedliwość, przemoc,
przeżywają głęboko piękno i harmonię, uzewnętrzniają swoją oso-
bowość w nieskrywanych poglądach, mogą w przyszłości stano-
wić zdrowy fundament społeczeństwa”¹.

Swoista „szczelina” w pękającej ziemskiej skorupie, „odda-
lająca” człowieka prostomyślnego od łęczłowieka, powstaje pod
wpływem dualizmu kultury technicznej i humanistycznej. Uwy-
datniają się znaczące przeciwieństwa pomiędzy prostomyślnym
człowiekiem a jego zaprzeczeniem — łęczłowiekiem; pomiędzy
romantyzmem a pozytywizmem, racjonalizmem a irracjonaliz-
mem, prawami duchowymi a prawami rządzącymi naturą, które
bezwzględnie panują nad „dzieckiem technicyzacji” — człowie-
kiem technicznym. Łęczłowiek powinien być transformowany
w prostomyślnego człowieka właśnie dzięki prostomyślności, któ-
ra poręcza moralnie jego myśli, słowa, a przede wszystkim czyny.
Prostomyślność, stanowiąc poręczenie moralne pewnych warto-
ści ludzkich i stosowanych kryteriów, jest znacząca i decydująca
dla ujęcia całej cywilizacji technicznej w eutyfronice. Zdobycze
techniki, nowa aparatura, maszyny, systemy nimi kierujące wy-
stymulują w naszej psychice poczucie zaufania, wysokiego
stopnia bezpieczeństwa. Wywołują one odczucie, że żadna sytu-
acja nie jest w stanie nas zaskoczyć. Obdarzamy urządzenia tech-
niczne zaufaniem. Zaufanie, nie mając naszego poręczenia mo-
ralnego, wyzwala to, że czując się bezpiecznie, rezygnujemy
z czujności. Mamy przeświadczenie, że nie zagraża nam żadne

¹ J. Bańka: *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki euty-
froniki*. Katowice 1976, s. 47.

niebezpieczeństwo. Poręczenie moralne jest zaufaniem do zamyśleń, kiedy chodzi o spełnienie ideału człowieka prostomyślnego. W społeczeństwie, w którym dominuje technicyzacja, nie można poręczyć moralnie intencji. Jak można obdarzyć zaufaniem konstruktorów urządzeń technicznych, wynalazców, twórców myśli i urządzeń? Przeznaczenie ich wytworów, czy też nawet ich intencje nie zawsze są kompatybilne z intencjami o charakterze humanistycznym.

Cywilizacja techniczna charakteryzuje się bardzo wysoką czułością na określone trendy, bądź też potrzeby, które sama wytwarza, natomiast jest zupełnie praktycznie nieprzygotowana na potrzeby, które nieoczekiwanie zastaje w danej populacji, czy też społeczeństwie. Dodatkowo cywilizacja techniczna jest wysoce skuteczna pod względem praktycznym i zaspokaja prawie wszystkie potrzeby dzisiejszej ludzkości, natomiast pozostaje niewrażliwa na zamysły, chęci, czy też intencje. Technika, jako nauka, jako narzędzie przekształcania nie tylko przyrody, ale i człowieka, może ustanawiać zakres ludzkich potrzeb, jednocześnie niestety nie jest w stanie w pełni ich zaspokoić. Technika, będąc nieodłącznym „towarzyszem” cywilizacji, kreuje określone potrzeby jako własne, niewychodzące poza nią, mające wręcz charakter immanentny, a w odniesieniu do człowieka najzupełniej mające cechy potrzeb wymuszonych i zbywalnych. Potrzeby te wynikają z ogólnego kryzysu cywilizacji ludzkiej. Kryzysu, załamania wartości, będącego efektem bezkrytycznego zajęcia się techniką, obdarzenia jej bezgranicznym zaufaniem. Wartości życiowe człowieka, społeczności ludzkiej, demokracja, codzienne stosunki międzyludzkie wyobcowane są ze sfery moralnej oraz intelektualnej — z pierwiastków prostomyślności. Dolegliwości cywilizacji skutkują zaprzeczeniem postaw prostomyślnych, *technosis*, chorobą, na którą zapadł łęczłowiek. Lekiem na tę, być może „śmiertelną”, chorobę ludzkości jest eutyfronika. Wzywa ona człowieka z „jego” cywilizacją do obrania drogi ratującej ludzkość, prowadzącej w kierunku *antytechnosis*. Zaniechanie tego może być przyczyną moralno-intelektualnej degradacji społeczności ludzkiej.

Homo sapiens pragnący pozostać w dynamicznej równowadze między potrzebami dla niego ważnymi, istotnymi i potrzebami kreowanymi przez technikę, potrzebami immanentnymi, w zde-

cydowany sposób musi zaakceptować określony model zachowania, myślenia. Ma to na celu zachowanie jego *ego*, zachowanie wewnętrznej równowagi, aby mógł bez przeszkód funkcjonować w społeczeństwie i głębokiej „toni” techniki. Tak, aby ta niekończąca się „otchłań” technicyzacji nie pochłonięła go nieodwracalnie. *Homo euthyphronicus* to „wyspa” na oceanie pełnym żeludzi, którzy niczym rekiny niszczą to, co ludzkie. Degradują w glorii i chwale najpiękniejsze wartości moralne i intelektualne. Człowiek prostomyślny przeżyje ten kataklizm, tę istną powódź. Pozwoli mu na to jego poręczenie moralne, które „krzyczy”, że sprzeciwia się temu, co się w dzisiejszych czasach dzieje z człowiekiem techniki. Rynek konsumpcyjny zalany przez urządzenia techniczne, które w bezwzględny sposób pozbawiają nas postaw prostomyślnych, w przerażający sposób okalecza ludzkość. Tak jak niesforne myśli wymykają się spod kontroli człowieka, tak technika wymyka się spod kontroli ludzkości. Najniebezpieczniejsze jest to, że zaczyna człowiekowi, a co za tym idzie — i ludzkości dyktować swoje warunki, które wielokrotnie są bardzo ciężkie, a niekiedy — nie do przyjęcia. Wyzwala się w człowieku, a właściwie w łęczłowieku, postawa podporządkowania, nawet służalczości. Urządzenia uzbrojone w procedurę, stworzone i obsługiwane przez łęczłowieka pozbawiają go własnej woli. Narzucają mu określone działania, bez możliwości intelektualnego i moralnego aspektu oceny działania. Nieodzowne jest więc zaufanie człowieka do tego, co robi, co nakazuje mu technika. Niezbędny okazuje się zatem osobisty osąd po to, aby można było działać w „atmosferze” swobodnego kompromisu. Człowiek musi działać i żyć, zachowując równowagę wewnętrzną. Musi mu to zabezpieczyć jego zaufanie, jako poręczenie moralne tego, co najlepsze i najwartościowsze. Zaufanie w dobie technicyzacji ma wymiar poręczenia moralnego, a nie technicznego. Zasady zaufania mają charakter ogólny, natomiast obiekty tym zaufaniem obdarzone mają charakter indywidualny. Obdarzając zaufaniem maszynę elektroniczną, która dokonuje operacji na podstawie uznanych praw matematycznych, do których mamy bezgraniczne zaufanie, dokonujemy przeniesienia zaufania w obrębie określonych praw na maszynę. Identycznie darzymy zaufaniem wybranych pod względem zawodowym ludzi, bo ich działanie opiera się na tym, co

pewne, sprawdzone, właściwe, wartościowe, do czego na pewno możemy mieć zaufanie. Dokonuje się to na drodze dodatkowego upewnienia, czy dany człowiek reprezentujący określoną dziedzinę działania jest godzien naszego zaufania. Godzien zaufania nie zawodowo, ale jako człowiek. Niezbędne jest dla nas poręczenie moralne działania takiej osoby. Chcemy, zawierając jej nasze losy, życie, dowiedzieć się wcześniej, czy jest człowiekiem prostomyślnym, czy też łęczłowiekiem, któremu jako autorytetowi w danej dziedzinie „można” zawierzyć, powierzając mu swój los, ale któremu nie można zaufać jako człowiekowi. Główną ideą etyki prostomyślności jest dążenie do odnalezienia określonej formy, która miałaby zalety zasady o charakterze ogólnym. Stworzenie takiego rodzaju waloru daje szansę na wytworzenie mechanizmu zachowania się jednostki w aktualnej sytuacji. Taki mechanizm funkcjonuje w podświadomości i u każdego człowieka jest wybitnie osobisty. Dając poręczenia moralne, wypracowujemy stanowisko, które samo w sobie jest godziwe.

Mówiąc o etyce prostomyślności, należy wyodrębnić pojęcia mikroetyki i makroetyki. Mikroetyka to niewielkie kłopoty życia codziennego, a zarazem duże problemy moralne dotyczące całej populacji ludzkiej. W obu przypadkach, ze względu na zdecydowanie różne właściwości je charakteryzujące, należy stosować odrębne kryteria oceny. Makroetyka zaś odnosi się do systemów racjonalnych, odwołujących się do wypracowanego wcześniej systemu norm i dyrektyw.

Jednym z celów etyki prostomyślności, której korzenie stanowi eutyfronika, jest ukazanie człowieka, będącego uodpornionym na wyobcowujący, stresujący, frustracyjny, często zgubny dla jednostki rozwój techniki. Mówimy wtedy o „stworzeniu człowieka prostomyślnego” (*homo euthyphronicus*). Eutyfronika to doktryna, która uczy człowieka tego, jak uchronić się przed „galopującym” rozwojem automatyzacji i techniki. Wskazuje mechanizmy samoobrony osobowości przed niekorzystnym wpływem rozwoju cywilizacji technicznej, analizując reakcje człowieka na otoczenie. Z perspektywy eutyfroniki cywilizacja eliminuje sferę emocjonalną jednostki społecznej, jako nieprzydatną w warunkach sytuacji technicznie złożonej. Eutyfronika wychodzi naprzeciw rodzącym się i dążącym do dominacji zjawiskom patologicznym, będącym

efektem rewolucji techniczno-elektronicznej, charakteryzującej postawę łęczłowieka. Zdaniem Bańki, człowiek, którego wszystkie emocje zostały zniszczone, pozostaje niewrażliwy na wartości. Najlepszym dla łęczłowieka środowiskiem życia jest świat techniki i elektroniki. To „samozwaniec”, który sam „powołał się” do życia w warunkach najnowszych zdobyczy myśli technicznej.

Istnienie możliwości poręczenia moralnego jest główną hipotezą etyki prostomyślności. Etyka ta opiera się na założeniu, że wśród jednostek społecznych panuje pełna zgodność elementarna w zakresie wartości prostych. Do wartości tych odnoszą się wskazania ciepłe, apelujące do wzruszeń podmiotu. Szereg poszczególnych zdarzeń, sytuacji o charakterze nagłym wyzwała w ludziach, niezależnie od ich światopoglądu, orientacji religijnej, przynależności narodowej, określone, te same reakcje wynikające z posiadania przez nich konkretnych umiejętności. Nieszczęście drugiej osoby mobilizuje ludzi do solidarnej reakcji, będącej swoistym apelem, którego nie możemy odrzucić bez uzyskania opinii łęczłowieka. Chodzi głównie o to, aby nie popaść w konflikt, w kolizję z sobą oraz własną prostomyślnością. Każdy taki swójście wygłoszony apel odwołuje się do naszych ciepłych uczuć i na nich się opiera. Nikt, kto jest przy zdrowych zmysłach, jest prostomyślny, nie pozostanie nieczuły na takie wezwanie. Ludzie o skłonnościach *moral insanity*, którzy mają wzmożoną pobudliwość nerwową, a poczucie winy jest nieadekwatne do popełnionych czynów, mogą pozostać nieczuli na ten apel². Wezwanie to funkcjonuje w obrębie poręczenia moralnego, opierającego się na wartościach, w których ramach działa prawo naturalne. Są normy, występujące pod postacią nakazów prawa naturalnego, zachowujące swoją aktualność i moc, i one pozostają niezależne od światopoglądu, historycznych i kulturowych uwarunkowań ludzi, którzy w takich warunkach egzystują, żyją, rozwijają się, budują nową kulturę i technikę.

Warunki historyczne, które są w stosunku do nakazów prawa naturalnego zewnętrzną sferą zjawisk zachodzących wokół człowieka, nie ingerują w ich treść wewnętrzną i nie dysharmonizują

² Zob.: L. Levy-Bruhl: *Moralność i nauka o obyczajach*. Przekł. J. Mailer. Warszawa 1961, s. 162–182.

jej. Bezpośrednio sprawia to, że poręczenie moralne charakteryzuje się ogromną, niespożytą, nieskończoną mocą. Naturalną konsekwencją tej niewyczerpalnej mocy jest fakt, że jednostka społeczna zawsze może stwierdzić tożsamość tych warunków historycznych i spełnić zawarte w nich wezwanie. Wypełnić zadania, które stawiają przed człowiekiem warunki historyczne. Wspomniane wezwanie to swoisty *appelat*, który człowiek może osobiście spełnić. Niezmiennność siły norm prawa naturalnego sprawia, że zachowując tę samą zniewalającą moc w stosunku do człowieka prostomyślnego, stają się apelatywne. Dzieje się tak, ponieważ przebieg wydarzeń, zdarzeń o tle historycznym, pozostaje bez wpływu na niezmiennność tej podstawy dziedziczenia. Fundamentem tego jest bez wątpienia stałość, niezmiennność ludzkiej natury, konsekwencją zaś — fakt, że każda jednostka społeczna w podobny sposób odczuwa, dokonuje oceny pewnych wartości, reaguje w określony sposób na to, co dzieje się dookoła. To podobieństwo i niezmiennność wartościowania i odczuwania losu człowieka, jako podstawowej jednostki społecznej, mają charakter poręczenia wartości prostych — w tym sensie wspólnych dla całego gatunku i szeroko pojętych społeczności. Cechą charakterystyczną owych norm jest ich stałość i niezmiennność. Treść ich opiera się wpływom kulturowym i dziejowym. Dodatkowo nie budzi żadnych wątpliwości fakt, że pozostaje ona w najistotniejszych swych elementach składowych nadal zrozumiała dla ludzi i w takim samym stopniu apelatywna. W przeciwieństwie do wiodących, sztandarowych treści o charakterze *constans* drugorzędne i dalsze treści ulegają wpływom dziejowym i kulturowym, podlegają ewolucji, często zmianom.

Jednostka społeczna nie wykazuje tendencji do zmiany głównych treści, warstwy istotowej. Takie zachowanie się człowieka umożliwia, staje się wręcz zapewnieniem pewnej reakcji ze strony innych ludzi mającej charakter wzajemności. Rękojmnia wzajemności ze strony innych jednostek dotyczy wspólnego, wzajemnego, harmonijnego współżycia we współczesnych i w przyszłych czasach. W związku z tym, że drugorzędne treści norm prawa naturalnego są rozwinięciem i rozbudowaniem określonych zasad, zawartych w formule nakazu lub zakazu, obowiązującej niezmiennie, niezależnie od zmieniających się warunków. Niezależnie od

nich omówiona wcześniej wzajemność wyklucza funkcjonowanie w takich warunkach łeczłowieka³. Popołniając pewien czyn i kierując się w chwili jego popołnienia normą o charakterze ogólnym, uznajemy, że wszystkie okoliczności tego czynu moralnego są wyłącznie zewnętrzne względem owej normy. Kiedy jednak taka norma przybiera postać, czy też wymiar reguły postępowania o charakterze konkretnym, okoliczności czynu stają się w nieuchronny sposób integralnym składnikiem treści owej normy. Okoliczności czynu zaczynają zatem stanowić wewnętrzną charakterystykę formuły tego czynu moralnego. Normy prawa naturalnego, tak zwane zimne, przechodzą przeobrażenie i stają się „ciepłymi” wskazaniem postępowania. Wobec siebie stają się wskazaniem „gorącymi”. Wskazania te w sposób bezwzględny dają pierwszeństwo wartościom. Zgodnie z tym można zbudować tezę, że jednostki społeczne wykazują zainteresowanie poglądami, do których mogą odnieść się jak do poglądów własnych. Wynika z tego, że poglądy, które akceptujemy, które niejako podkradamy, które stają się naszą własnością, głęboko apelują do naszego poręczenia moralnego⁴. Norma naczelną obowiązującą jednostki społeczne powinna przyjąć następujące brzmienie: akceptuj tylko te zasady ogólne i działaj zgodnie z ich treścią, które wyłącznie ty chciałbyś uczynić naczelną regułą osobistego postępowania i zachowania w społeczeństwie. Każdy, kto odrzuca wykładnię normy naczelną, kto nie potrafi postępować zgodnie z jej wytycznymi, nie jest człowiekiem prostomyślnym i zasługuje na to, by nazwać go łeczłowiekiem. Norma ogólna jest zdecydowanie „zimna”, natomiast wskazanie konkretne, z nią związane, jest „ciepłe”.

Etyka prostomyślności nakierowuje człowieka na jednoznaczne opowiadanie się za „wskazaniem ciepłymi” oraz na ich przestrzeganie. Całość ocen moralnych scala się wokół osi „wskazań zimnych” lub „wskazań ciepłych”. Za Kotarbińskim⁵ do „zasad zimnych” Bańka zalicza przykładowo następujące zasady:

³ Zob. C. Znamierowski: *Naczelną normą moralną i jej pochodne*. „Studia Filozoficzne” 1957, nr 3.

⁴ L. Petrażycki: *O nauce, prawie i moralności*. Warszawa 1985, s. 226.

⁵ T. Kotarbiński: *Zasady dobrej roboty*. „Myśl Współczesna” 1946, nr 1, s. 2.

- bądź dzielny;
- bądź odważny;
- bądź zdyscyplinowany;
- bądź stanowczy;
- bądź sprawny.

Dodatkowo można do wyliczonych zasad dołączyć jeszcze te, które mają raczej charakter norm moralnych sformułowanych w postaci ogólnej:

- ceń ludzi szlachetnych;
- ceń dobro;
- okazuj szacunek wartościom humanistycznym;
- kochaj wszystkich ludzi;
- okazuj miłość zwierzętom.

Natomiast do wskazań „ciepłych” zaliczamy zasady takie, jak:

- służ pomocą ludziom potrzebującym;
- pomagaj osobom kalekim;
- bądź słowny;
- nie oczerniaj ludzi;
- troszcz się o swoje dzieci.

Przedstawione wskazania u podstaw swej konstrukcji mają założenie, że są stosowane w społeczeństwie, w otoczeniu, które jest w stanie zareagować na swoisty „apel”. W takiej sytuacji człowiek ma poczucie bezpieczeństwa tylko wtedy, kiedy żyje w środowisku społecznym dającym poręczenie moralne wartościom, które normy moralne biorą w swoją obronę. Konsekwencją akceptacji „wskazań ciepłych” są wartości mające cechy „wartości ciepłych”. Są to wartości tworzące tak zwaną sferę uczuć⁶. Są to wartości, wśród których możemy wymienić:

- przyjaźń;
- miłość;
- tęsknotę;
- nawiązywanie właściwych kontaktów;
- nawiązywanie sympatycznych znajomości.

Oslabienie tej sfery wartości często ma swoje konsekwencje, szczególnie dla jednostek społecznych o obniżonym progu wrażliwości psychicznej, czyli generalnie ujmując: o większej wrażliwo-

⁶ Zob. ten temat: M. Michalik: *Sfera uczuć*. Warszawa 1977.

ści. Rezultatem tego może być osłabienie więzów rodzinnych, małżeńskich, koleżeńskich, czy też przyjacielskich. W dzisiejszych społeczeństwach konsumpcyjnych, w których cechy łęczliwości — dystans, chłód, oziębłość między ludźmi — wcale nie są dyskredytowane, często dochodzi do zaburzenia udziału wartości cieplych w stosunkach międzyludzkich.

W aktualnych czasach, kiedy produkty rewolucji technicznej są nieodłącznymi „współtowarzyszami” doli i niedoli człowieka, kiedy jesteśmy zafascynowani wszelkimi możliwymi obszarami niepowstrzymanego procesu produkcji myśli i urządzeń, kiedy do głosu dochodzi skłonność do zauroczenia masowymi procesami kultury konsumpcyjnej, obserwujemy bardzo niepokojące, dynamiczne zjawisko wybitnie przedmiotowego nastawienia ludzkości do narastających problemów zarówno na poziomie jednostki społecznej, jak i na poziomie globalnym. Fascynacja ta wygenerowała w naszej psychice określony typ niewrażliwości, niestety niekorzystny dla człowieka. W wyniku tych zmian w psychice jednostki społecznej dochodzi do powstania typu niewrażliwości, lub może stopienia wrażliwości na bezpośrednio przeżywaną sferę życia. Sfera ta leży u podstaw poręczenia moralnego człowieka, wartości, które nadają sens, a zarazem są motywacją istnienia i bytu ludzkiego.

Każdy człowiek pragnie żyć w poczuciu tego, że ma swoje miejsce w społeczeństwie, że jest bezpieczny i może spokojnie pracować i żyć. Człowiek żyje i zdobywa środki do bezpiecznej egzystencji w poczuciu i ze świadomością, że posiada poręczenie moralne wartości swego życia. Filozoficzna myśl ludzka już od dawna czyni próby, które mają nadać sens ludzkiemu bytowi i egzystencji przez umocowanie w sposób jak najbardziej harmonijny i trwały jednostkowego istnienia człowieka w skomplikowanych, ale optymalnie skonstruowanych i funkcjonujących systemach społecznych. Omawiany proces wcielania jednostki społecznej w społeczeństwo zachodzi tylko i wyłącznie w obecności i przy udziale swoistego „katalizatora”, który wspiera „ciepłe wskazania” ludzkiego działania. Wskazania te do właściwego funkcjonowania nie potrzebują żadnych złożonych uzasadnień ze względu na to, że pierwotne poczucie życia samo je uzasadnia w najlepszy sposób i jest elementarnym motywem poręczenia. Cywilizacja



Józef Bańka — dziekan Wydziału Nauk Społecznych, Katowice 2002 rok

techniczna w bezwzględny sposób „skalpuje” pełne szacunku, powagi, ogólnego uznania postawy i funkcje społeczne człowieka, pozbawiając je właśnie tych, jakże ważnych wartości. Tak odarte i obnażone ze swej ważności role społeczne przestają poręczać moralnie. Tracą bazowy charakter i przestają być fundamentem zdarzeń, które nacechowane są moralną samoaktualizacją jednostki społecznej. Niemal żaden system społeczny nie dopuszcza do akceptacji niejednoznacznych, a tym bardziej wyraźnie dwuznacznych postaw człowieka i musi uznawać ściśle określone, przyjęte normy wartościowania funkcjonujące w danej społeczności. Takie prezentowanie „rozszczepionej” postawy przedstawia niejednoznaczny łączłowiek, którego nie może tolerować szeroko pojęta prostomyślna społeczność.

Nasuwa się pytanie, czy proces technicyzacji ma wyalienować człowieka prostomyślnego, odzierając go z jego powagi, degradując jego rolę społeczną, czy też wartościowe społeczeństwo ma zdegradować wyalienowanego, uczuciowo zimnego łączłowieka? W świetle eutyfroniki odpowiedź jest jedna. Dobro zawsze musi zwyciężać zło. Czy tak jest w rzeczywistości? Dzisiejsza technicyzacja punktuje człowieka prostomyślnego, „nokautując” go. Eutyfronika jest jak lekarz, który leczy uraz. Uderzenie w psychikę. W sferę uczuć. Uczuć najwyższych. Uderzenie w wartości ciepłe jako najwznioślejsze. Jasne przesłanie eutyfroniki, wzniosły apel do łączłowieka, aby nie poddawał się klawiaturze komputera, pulpitowi sterownicemu maszyny, brzmi: „łączłowieku, a może jeszcze człowieku, opamiętaj się!”. Nie tędy biegnie droga przyjazna ludzkości. To „ślepa” uliczka, czy raczej szlak, który nieuchronnie prowadzi człowieka, a tym samym całą ludzką społeczność, nad krawędź przepaści, co grozi już tylko zagładą ludzkości.

Sfrustrowany człowiek, postawiony w sytuacji, w której nie może sprostać narzuconemu zadaniu ani podjąć próby podolania mu, żyje w wyraźnym dyskomforcie. Dochodzi do tego, kiedy człowiek zostaje wciągnięty w tryby współczesnej cywilizacji. Dodatkowo właśnie technika zastępuje określone umiejętności, zajmuje miejsce rzemiosła, kunsztu, czy też mistrzowskich umiejętności. Nieuchronnym efektem tego są konkretne sytuacje, zdarzenia, w których człowiek ma do odegrania z góry narzuconą rolę i podany konkretny przepis jej wypełnienia. Najgłębsze, naj-

tajniejsze warstwy psychiki ludzkiej zawierają mechanizmy działania człowieka, uruchamiające określone uzdolnienia wewnętrzne. Z tego uzdolnienia, z którego czerpią swą moc obowiązujące aktualnie w danym społeczeństwie normy prawa naturalnego, generuje się nastawienie człowieka do życia w gromadzie, zbiorowości, w społeczeństwie, w którym króluje osobowość niełeczłowieka. W społeczeństwie ludzi prostomyślnych znacznie pierwszorzędne mają głównie „wartości ciepłe”. Postawa jednostek społecznych jest dobrowolna i niewymuszona. Bezinteresowne dobro to „chleb życia powszedniego”. Moralność więc w stosunku do drugiego człowieka też jest w dużym stopniu bezinteresowna. Należy tu jednak przyjąć założenie, że taką interesowność na szczeblu społecznym zakłada owa moralność. Tego typu interesowność na szczeblu społecznym daje głęboką nadzieję każdej jednostce, że w danej, czy też każdej awaryjnej, nieszczęśliwej sytuacji może liczyć na bezinteresowną pomoc ze strony innego człowieka. Każdy, kto udzieli takiej bezinteresownej pomocy drugiemu w pewnym aspekcie interesownemu człowiekowi, jawi się jako jednostka moralna w danej społeczności.

Psychiczna zdolność do przetworzenia informacji przez człowieka zależy w głównej mierze od pewnych czynników. Możemy tu wymienić:

- czynnik intelektualny;
- czynnik moralny;
- czynnik techniczny.

Wymienione czynniki łączy ściśle określona, wzajemna więź. Pierwszy z czynników, czyli intelektualny, dotyczy tych dziedzin informacji, od których zależy sprawność wyrażania naszych własnych myśli, osobistych logicznych operacji myślowych oraz swoistej „percepcji” myśli innych ludzi. Drugi z czynników — moralny, stanowi niezbędny warunek indywidualnego oraz społecznego poręczenia moralnego transponowania informacji opartych na prawdziwych danych, a więc zgodnych z prawdą. Ostatni z czynników — techniczny, obejmuje wszystkie elementy występujące w dostępnych nam środkach przekazu. Czynnik ten obejmuje całość zagadnień dotyczących metod, sposobów przekazywania informacji i sposobów jej utrwalania. Do powstania sytuacji

kryzysowej w zakresie informacji dochodzi wówczas, gdy spostrzegamy dysharmonię między poszczególnymi czynnikami. Uprzywilejowanie jednego z nich, doprowadzające w konsekwencji do osiągnięcia przez niego wyraźnej przewagi nad pozostałymi czynnikami, zaburza równowagę, konieczną do prawidłowego funkcjonowania informacji.

Każda przekazywana informacja jest jednocześnie przesłaniem wiadomości o postawie informatora. Ta zawsze może z postawy prostomyślniej przerodzić się w postawę łęczłowieka. Postawa każdego informatora składa się z trzech czynników⁷:

- czynnika myślowego;
- czynnika uczuciowego;
- czynnika prakseologicznego.

Postawa ludzka charakteryzuje się wyraźną dominacją komponenty emotywniej. Dochodzi do tego zjawiska, pomimo że w obecnych czasach wiodące znaczenie w dziedzinie informacji ma wyraźnie czynnik techniczny. W bardzo dobry sposób wypełnia on swe zadanie co do szybkości i metod przekazywania informacji. Czynnikiem ten dodatkowo charakteryzuje się odpowiednią wiernością obrazu, znaku i dźwięku. W wielu doniesieniach przedstawiane są krytyczne uwagi wobec obranego, czy też nadanego informacji wydzźwięku i aspektu. Obserwujemy wyraźną dominację czynnika technicznego nad czynnikiem moralnym. Dochodzi do powstania pewnej sprzeczności pomiędzy idealnym wręcz przekazem wiadomości, który daje możliwości silnego wpływu na całe społeczności ludzkie, a ewolucją zasad moralnych, które towarzyszą określonemu wyborowi danej informacji i odpowiedniej jej prefabrykacji. Stąd już tylko „krok” do manipulowania opinią publiczną, ludźmi, czy też społeczeństwami. Czynnikiem techniczny w bezwzględny sposób zaczyna dominować nad czynnikiem moralnym. To jest przyczyną narodzin postawy łęczłowieka. Zamknięty, hermetyczny świat techniki wraz z równie szczelnie „owiniętym” środowiskiem — to „rodzice” swego dziecka: łęczłowieka, pieczołowicie wychowywanego w duchu ignorancji dla kultury, historii, sztuki, filozofii. Samozwańczy łęczłowiek

⁷ J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1993, s. 312.

przywłaszcza sobie postawę humanistyczną, niewiekie mając pojęcie o humanizmie.

Duch rodzącej się techniki na początku dwudziestego wieku, wieku, w którym postęp techniczny w niewiarygodny wręcz sposób zrewolucjonizował ludzkość i jej byt, to duch łęczłowieka odiskający swe piętno na sferach uczuciowych ludzkości — na moralności i na stosunkach międzyludzkich. Początek dwudziestego wieku to okrzyk poparcia łęczłowieka dla fizyki i techniki, dziedzin naukowych, na których utrzymaniu ma pozostać reszta „nie-technicznych” uczonych. Postawa „technicznego” badacza wyraża chęć uznania go i podziwiania. Nie ma znaczenia jego dorobek naukowy. Zajmuje się wybranym kierunkiem badań, samo to jest dla niego powodem zadowolenia. Uczni technicy chcą uchodzić za humanistów, filozofów. Ci ostatni z kolei chcą uchodzić za uczonych. Dochodzi między nimi do swoistej wymiany doświadczeń, postaw. Bodźcem dla uczonych jest sceptycyzm filozofów, natomiast filozofowie przejmują od „techników” swego rodzaju postawę „sztuki pewności siebie”. Ta postawa to nic innego, jak rozwijający się w dwudziestym wieku scjentyzm. Rozpoczął on ewolucję, swoisty rozwój ludzkiego umysłu i świadomości w wybranym kierunku technokracji. Stanowił wyraz nadziei, że postęp nauki i techniki okaże się panaceum na wszystkie bolączki i problemy ludzkości⁸.

U podstaw scjentyzmu leżał empiryzm, pozytywizm, przyrodniczy materializm. Scjentyzm uaktywnił się w drugiej połowie dziewiętnastego wieku i głosił, że prawdziwą wiedzę można w rzeczywistości osiągnąć dzięki nauce i jej procesom poznawczym. Wiedza opiera się na określonych, konkretnych wynikach i osiągnięciach badań naukowych. Inne jest natomiast poznanie naukowe humanistyczne, czyli legitymujące się poręczeniem moralnym, a nie tylko podstawami technicznymi. Scjentyistyczny obraz świata opiera się na założeniu, że wszystko jest konstrukcją. Konstrukcją jest również sens życia, którego jako konstrukcji trzeba dowodzić i bronić. Scjentyistyczny sens życia nie narzuca się

⁸ J. Ortega y Gasset: *O dehumanizacji sztuki*. Przekł. P. Niklewicz. W: *Zagadnienia kultury współczesnej*. Red. A. Wasilewski. Warszawa 1972.

człowiekowi. Zorganizowane, zoptymalizowane procesy kierowania systemami technicznymi, finansowymi, militarnymi w skali krajowej i międzynarodowej w skomplikowanych i złożonych sytuacjach często przekraczają możliwości ludzkiego pojmowania. Ogromny napływ konkretnej informacji przytłacza człowieka, i nie jest on w stanie jej przyjąć, przeanalizować jej i wyciągnąć z niej logicznych wniosków. Konsekwencją tego jest opieranie się na wybranych fragmentach informacji. Sprawę wikła fakt, że mimo iż wybór często bywa przypadkowy, na tej podstawie podejmuje się decyzje niejednokrotnie o znaczeniu globalnym. Nieuchronnie stymuluje to postawę łęczłowieka, który — opierając się jedynie na wybranych informacjach — nie zawsze decydujących o skali problemu, nie otrzymuje poręczenia moralnego tych danych. Ekstremalne sytuacje o charakterze wręcz kryzysu wykazują, że taka postawa jest negatywna i ten sposób zarządzania, bez poręczenia moralnego, przez łęczłowieka jest zdecydowanie nieskuteczny, a często wręcz destrukcyjny.

Przedstawiony mechanizm podejmowania decyzji funkcjonuje również w indywidualnych przypadkach jednostki społecznej. Wybór konkretnego sposobu, czy też drogi postępowania w życiu, oparty na selektywnym, lecz przypadkowym doborze danych, skutkuje transformacją z człowieka prostomyślnego w łęczłowieka. Przetwarzanie wybranych części informacji opiera się na doświadczeniu życiowym człowieka, na osobistym wyczuciu, poczuciu godności osobistej oraz na kierowaniu się chęcią czynienia dobrze w społeczności, w której egzystuje. Jednostka społeczna, człowiek prostomyślny, odcinający się od postawy łęczłowieka, musi, rozważając swój indywidualny stosunek do otaczającego go świata, zadać sobie pytania, jaki jest sens jego życia, jaki kierunek powinien obrać, aby realizować swoje życie w sposób godny i prostomyślny. Jeżeli człowiek znajdzie odpowiedź na pytanie o sens bytu, o znaczenie granic własnego rozumienia świata, to zgłębi sedno życia.

Podejmowanie ważnych decyzji życiowych, obranie właściwej drogi często dokonują się w życiu człowieka zbyt późno. Nigdy jednak nie jest za późno, aby człowiek stał się moralny. Pozostające za „naszymi plecami” życie, często przeżyte przez łęczłowieka, nie deprecjonuje go w przyszłości jako człowieka

moralnego. Często „wykrzyczana” przez łęczłowieka informacja bywa wysłuchana i może on nawet otrzymać mandat zaufania społecznego. Czeka go jednak trudny proces adaptacji wśród ludzi prostomyślnych. To, że ktoś był łęczłowiekiem, nie oznacza, że po przewartościowaniu wartości nie może być moralny. To jest możliwe zawsze. Do tego powinna zmierzać ludzkość, aby ze swego grona eliminować łęczłowieka. Eliminować przez transformowanie go do grona ludzi prostomyślnych.

Dziś, w gwałtownym procesie technicyzacji człowiek może wpaść w zastawioną przez samego siebie „pułapkę bytu”. Często zdarzają się sytuacje, w których mechanizm rozumowania człowieka działa w sposób automatyczny i stereotypowy. W naszym mózgu zachodzą zautomatyzowane procesy rozumowania, których niestety nie jesteśmy w stanie pojąć. Zastawiona pułapka czyha na tych, którzy ulegną pokusie oparcia się na rezultatach tych rozumowań. Zawsze jednak powinniśmy uwzględniać aspekt moralny danego czynu, poprzedzonego naszą decyzją.

Poręczenia moralnego zawartych w informacji treści oraz sensu może nie otrzymać rozumowanie człowieka, które ma charakter procesu automatycznego, opartego na ciągu informacji przekraczającym granicę ludzkiej zdolności prostomyślnego odróżniania dobra od zła. Etyka, jako jeden z systemów filozoficznych, uzależnia pojęcia dobra i zła, jako podstawowych wartości, od rozumienia systemu informacji docierających do człowieka. Gałość odbieranej informacji traktowana jest jako układ odniesienia wartości etycznych człowieka. W związku z tym wszelkie problemy z odbiorem i analizą informacji mają dla etyki doniosłe znaczenie. Człowiek w procesie podejmowania decyzji opiera się nie tylko na szerokiej informacji, jaką odbiera. W grę wchodzi również moralność. Sytuacja, w której o naszej etyce może decydować trudność związana z odbiorem informacji, jest dla człowieka niezadowolająca. Zdarzenie takie nie przekonuje człowieka, który poszukuje wskazań moralnych czynu. Według Rene Habachiego „nauce wpływającej z życia można przeciwstawić tylko inną naukę, ale nie system”⁹. Zgodnie z tym, zdać sobie musimy sprawę z fak-

⁹ R. H a b a c h i: *U źródeł człowieczeństwa*. Przekł. W. Sukiennicka. Warszawa 1982, s. 107.

tu, że wartość występująca jako *calculat* docierającej do człowieka informacji rozumiana jest jako swoisty *apellat* poręczenia moralnego, czyli że możemy w każdej sytuacji stwierdzić tożsamość tej wartości oraz spełnić wezwanie, które zawiera. Każda etyka funkcjonująca jako pewien system jest nieprostomyślna. Działa poza podstawowymi wartościami etycznymi dobra i zła. Etyka systemowa to najlepsze „środowisko” życia łęczłowieka, gdzie dobro i zło stanowi część istniejącego systemu. Takie dobro nie ma poręczenia moralnego, kiedy nie jest częścią składową naszej osobowości i sumienia. Ocenę ludzkiego działania determinują w całości rozwiązania systemowe. Dokonując oceny czynu człowieka, nie oceniamy go przez pryzmat tego, co robi, tylko tego, w jakim żyje systemie. Ostatecznej ocenie podlega więc system, w którym funkcjonuje człowiek, a nie sam człowiek¹⁰. Może dojść do sytuacji, kiedy jednostka społeczna otrzymuje negatywną ocenę. Nie ma to związku z tym, że czyn, którego człowiek dokonał, otrzymał ocenę negatywną, dyskwalifikującą go w sensie etycznym, ale z tym, że system poglądów na otaczającą rzeczywistość i świat jest w naszej szeroko pojętej ocenie nie do przyjęcia. Ocena ta, niebędąca bezpośrednią i pozostająca daleka od ideału, jest zdecydowanie nieprostomyślna. Wartości dobra i zła pozostają poza prostomyślnością. Mieszczą się natomiast w strukturach systemu, który w sposób przypadkowy akceptujemy, pozostając w jego bezpośrednim zasięgu uznania lub dyskwalifikacji. Dokonując na podstawie oceny etycznej wyboru między tym, czego oczekujemy, a tym, co w rzeczywistości powinno być, dochodzimy do wniosku, że wartości te są niespójne. Odczuwamy wówczas troskę, a może nawet uczucie o charakterze napięcia, które mimo to, że usiłujemy oprzeć się na określonym systemie informacji, nie podlega żadnemu procesowi degradacji ani redukcji. Spowodowane jest to faktem, że owa troska ma charakter etyczny, nie intelektualny. Napięcie z kolei dotyczy zagadnień odnoszących się do tego, co „powinno” być, a nie do tego, co aktualnie „jest”. Możemy powiedzieć, że sąd wartościujący człowieka wolno nam kojarzyć pod względem etycznym z określeniem „powinien” wówczas, gdy dotyczy właśnie człowieka. Przeciwstawne

¹⁰ L. Levy - Bruhl: *Moralność i nauka o obyczajach...*

zadania, czy też funkcje łączy z określeniem „powinien” czysta teoria, a inne — człowiek. On sam winien właśnie czynić to, co w danej sytuacji „powinien”, a nie czego czynić „nie powinien”.

Jednostka społeczna wybiera w pewnych ekstremalnych sytuacjach pomiędzy określonymi wartościami, do których osądy i sądy, oparte na rozważaniach teoretycznych, pozostają w relacji czysto przypadkowej. Możemy stwierdzić, że człowiek wybiera określoną opcję między sądami, które dokonują procesu wartościowania pod względem etycznym, a wszystkimi innymi sądami dokonującymi procesu wartościowania. Każdy człowiek, każda jednostka społeczna przed aktem podjęcia określonej decyzji — popełnić dany czyn, czy też nie, czy wdrożyć dane postępowanie, czy też nie — podlega procesowi intensywnej osobistej refleksji, szczegółowemu przemyśleniu, czy dana decyzja ma charakter moralny, czy też nie. Za osobistą refleksją podąża funkcja wypełnienia danego czynu, ewentualnie wykonanie zadania lub osiągnięcie celu, zgodnego z własnym „ja”. Pozyskanie opinii odnośnie do tego, że podjęta przez człowieka decyzja, a co za tym idzie, popełniony czyn, pozostają w zgodności ze ściśle określonym systemem etycznym, nie ma funkcji pierwotnej. Mówiąc ściśle, ma wręcz wtórny charakter i może stanowić zdecydowaną postawę defensywno-obronną wobec ekspansji łeczłowieka. Przedstawioną implikację może prezentować wyłącznie człowiek prostomyślny, który w przemyślany i logiczny sposób prowadzi działania uprzedzające i w gruncie rzeczy zasadnicze dla wywołania refleksji moralnej nad określonym czynem, o który w danej chwili chodzi. Rezultatem kompensacji napięcia między tym, co „jest”, a tym, co „powinno” być, jest podjęcie decyzji o charakterze moralnym. Dodatkowo ta decyzja musi podlegać procesowi personalizacji, aby finalnie mogła otrzymać wartość dla niej największą, czyli poręczenie moralne. „Prostomyślność moralna” jako idea filozoficzna w pełni akceptuje szczególnego rodzaju niezgodność o charakterze napięcia między tym, co „dobre” w określonym porządku prawa naturalnego, a tym, co „powinno” być spełnione w porządku prawa ludzkiego. To właśnie napięcie ma wartość dobra, ono bowiem motywuje człowieka do czynienia dobra, a jednostkę społeczną — do unikania zła.

Etyka prostomyślności wyznacza naturalną normę postępowania właściwego, godziwego. Dodatkowo transponuje tę normę do

wnętrza osobowości ludzkiej, określając jej charakter czynnościowy. Wyznacza mechanizm funkcjonowania owej normy zgodnie z poręczeniem moralnym wartości, których broni naturalna norma postępowania godziwego. Przy założeniu, że normę tę uznają wszyscy członkowie społeczności, czy też kultury, dochodzi do powstania swoistego mechanizmu utożsamiania się człowieka jednopojawieniowego ze społecznością bądź z kulturą człowieka wielopojawieniowego.

Do zrozumienia eidosu etyki prostomyślności wydaje się konieczne przedstawienie i usystematyzowanie jej głównych elementów i założeń. Kierując się intencją i zaleceniem autora, należy do nich zaliczyć:

1. Wartości, czyli to, co ludzie cenią najbardziej.

2. Wartości, które ludzie przyjmują jako doktryny i do których mogą się przyznać jako do własnych, odnoszących się do ich sfery uczuciowej, wywołujących wzruszenia. Inaczej mówiąc, te, które są dla nas „cieple”, a nie „zimne”.

3. Wartości, czyli to, co ludzie przyjmują. Otrzymują one poręcznie moralne z ich strony, więc stają się wartościami, które są znane i poważane. Są wartościami, które osobiście się akceptuje.

4. Te wartości, które zyskują poręczenie moralne, przestają mieć status uniwersalnych i stają się indywidualnymi.

5. Transgresja wartości uniwersalnych w wartości indywidualne prowadzi do poczucia prostomyślności, które nie podlega dyskusji i kwestionowaniu. Powstaje koncepcja właściwego rozumienia życia.

6. Jednostka społeczna musi otrzymać od drugiej jednostki poręczenie moralne, aby obie mogły żyć w poczuciu bezpieczeństwa, harmonii oraz bez konfliktów. Takim poręczeniem jest postawa prostomyślna drugiego człowieka, stanowiąca zarazem źródło poręczenia wartości moralnych, normujących życie indywidualne i społeczne. Jest ona bezroszczeniowym źródłem roszczeń moralnych. Wychowanie polegające na stopniowym przechodzeniu z nieprostomyślności do prostomyślności warunkuje rozwój moralności.

7. Osiągnięcie prostomyślności wykazuje, że poręczenie moralne wartości jest zbędne, ponieważ ludzie prostomyślni z konieczności nastawieni są na czynienie wyłącznie dobra i niesienie

szczęścia. Gdy pozostaną jedynie wartości prostomyślne, nie będzie konieczności ich poręczenia moralnego. Moralność bezroszczeniowa zastąpi roszczenie moralne. Będzie to moralność bez moralności.

Wartości, poręczenie moralne i prostomyślność składają się — jako fundamentalne kategorie — na strukturę etyki prostomyślności. Pozwalają scharakteryzować i określić normę naczelną oraz jej treść, która przyjmuje postać naczelnej dyrektywy. Prostomyślność to zasada naczelną postępowania, a zarazem ostateczne kryterium wartościowania moralnego. Naczelną normę postępowania stanowi poręczenie moralne poszanowania szczęścia osobistego, które opiera się na najprostszycich odczuciach człowieka dostępnych jedynie empatii. Treścią normy naczelnej jest natomiast poręczenie moralne; przyjmuje ono postać dyrektywy naczelnej, brzmiącej: „szanuj w drugim te wartości, którymi on jest ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe znaczenie subiektywne”.

Etyka, idąc w kierunku bezkrytycznego zaufania ludzkiej logice i rozumowi, straciła szansę poręczenia moralnego. Intelektualizm etyczny, bo tak brzmi nazwa tego poglądu, którego głównym założeniem jest rozstrzyganie dobra człowieka oparte na przesłankach intelektualnych, to typ postawy zwanej sokratejską¹¹. Przypomnijmy, Sokrates twierdził, że „wiedzieć, czym jest dobro, jest tym samym, co cnota”. Sądził także, że gdyby człowiek miał tylko poznanie tego, co dobre i co złe, wówczas nie potrafiłby ulec niczemu ani robić nic innego, tylko to, co mu dyktuje wiedza, bo rozum zawsze wystarczy człowiekowi do obrony w „walce wewnętrznej”¹². Sokrates do grona ludzi mądrych, a tym samym cnotliwych, zaliczał tych, którzy preferowali takie cechy człowieka, jak dociekanie i preferowanie najwyższych wartości prawdy, sprawiedliwości i piękna tych, którzy za najwyższe wartości życiowe uznawali umiłowanie człowieka prostomyślnego. Dla etyka poręczenie moralnych wartości jest największą prawdą, najlepsze zaś źródło poręczenia tych wartości przez budowanie nowych,

¹¹ I. Krońska: *Sokrates*. Warszawa 1964, s. 95.

¹² Platon: *Protagoras*. Przekł. W. Witwicki. Warszawa 1958, 352 A—B.

uogólnionych zasad i pojęć, na których podstawie tworzy się zdanie prawdziwe, stanowi ludzki rozum¹³. Jednostka społeczna traktuje dobro i prawdę jako elementy mogące brać udział w realizowaniu nowych wyzwań etycznych. O tym, co najwartościowsze, stanowił dla Sokratesa rozum. On też dążył i docierał do samej idei tego dobra. Nierozłącznymi cechami dobra są świadomość oraz imperatywność, czyli nakaz, norma moralna, którą trzeba realizować w życiu codziennym. Gwarantem praktycznego ideału jest rozum. Prawidłowe myślenie wyklucza myślenie fałszywe o tym, co dobre i złe. Efektem braku wiedzy jednostki społecznej o tym, co dobre, jest niezaprzeczalnie złe. Rozum jest w stanie dokonać rozpoznania tego, co dobre. Gelem ludzkiego bytu staje się wtedy właśnie dobro, które modeluje ludzkie postawy jako przyczyna celowa. Intelktualizm etyczny, akceptując jako cel ludzkiego bytu dobro, dąży do przeistoczenia się w perfekcjonizm etyczny.

Kant z kolei wartość moralną o charakterze bezwzględnym wiązał z dobrą wolą, a nie dobrą ideą. Kanta racjonalizm etyczny wywiera presję na główne motywy działania i postępowania stanowiące element poręczenia moralnego. Istota rozumna, której nierozzerwalna cecha to „dobra wola”, całą swoją energię i moc pozyskuje z rozumu, który Kant zwie praktycznym. Jest to ciągle intelektualizm etyczny. Koniecznością czynności rozumu człowieka jest realizacja powinności degradacji i odejścia od postawy łęcz człowieka oraz wypełniania „dobrej woli”. Prostomyślny moralnie jest wyłącznie rozum praktyczny. Działa on zgodnie z nakazem: „[...] postępuj wyłącznie według takiej zasady, dzięki której możesz chcieć, aby stała się ogólnym prawem, stosowanym powszechnie”¹⁴. Prostomyślność intelektualna transponuje się w prostomyślność moralną dlatego, że nakaz Kanta dotyczy istot myślących logicznie, posługujących się we właściwy sposób rozumem, i stanowi sama dla siebie rodzaj poręczenia moralnego. Nakaz o charakterze kategoriowym jest idealną zasadą moralną dla

¹³ M. Fritzhand: *W kręgu etyki marksistowskiej*. Warszawa 1966, s. 257–266.

¹⁴ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przekł. M. Wartenberg. Warszawa 1971, s. 50.

oceny zdarzeń i sytuacji życiowych. Intelktualiści etyczni obdarzają dużym zaufaniem racjonalność natury człowieka. Natura ludzka, twierdzą, ze swej istoty jest racjonalna, jest taka również w każdym człowieku¹⁵.

Zarówno Sokrates, jak i Kant oskarżają w swych rozważaniach łęcz człowieka pochodzącego z marginesu społecznego o zerwanie ścisłego powiązania między naturą i praktycznym życiem. Podobnie, w imię symetrii między pierwszymi zasadami porządku teoretycznego i pierwszymi zasadami porządku praktycznego wymóg racjonalności pozostaje przez nich nietknięty. Rozwój nauki zmierza w kierunku jej transwersji z teoretycznej w praktyczną. W związku z tym zaczyna się stosować narzędzia, które należą wyłącznie do teorii, i tę teorię charakteryzuje się w jej założeniach, dodatkowo zaś przekierowuje się naszą uwagę na wartości praktyczne, które charakteryzują i określają w sposób generalnie bezpośredni nasze zachowania i postępowanie.

Wartości objęte porządkiem teoretycznym funkcjonują inaczej niż te objęte porządkiem praktycznym. Pierwsze działają w określony sposób u podłoża naszych ocen moralnych, z tym że obecność ich jest złożona i ma wyłącznie charakter pośredni. Drugie natomiast, czyli wartości objęte porządkiem praktycznym, działają w sposób naturalny i oparte są na poręczeniu moralnym. Charakter ich jest wyłącznie bezpośredni i prostomyślny. Spodziewamy tu powiązanie teorii z praktyką w zupełnie innym wymiarze, a po porównaniu nauki i wartości rozwarcie ich będzie duże. Dochodzimy do wniosku, że nauka i wartości są sferami charakteryzującymi aktywność jednostki społecznej, kiedy słowo „nauka” zostanie zastąpione wyrażeniem „uprawienie nauki”, a „wartości” określeniem „praktyka”. W świetle tego aktywnością ludzką sterują z jednej strony normy techniczne o charakterze wewnętrznym, które uzależnione są od rodzaju tej aktywności, a z drugiej — normy etyczne, apelujące do poręczenia moralnego danego podmiotu¹⁶. Wyszczególnienie w ściśle określonym zbiorze

¹⁵ M. Borucka-Ärctowa: *Koncepcja „natury ludzkiej” a współczesne problemy oceny prawa*. „Etyka” 1970, nr 6.

¹⁶ S. Ossowski: *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa 1967, s. 67 i nast.

rze aktywności jednostki społecznej tego, co wiodące, prowadzi nieuchronnie do skojarzenia z ogólnym pojęciem dobra. Działania jednostki społecznej, charakteryzujące się rozsądnym, przemyślanym, racjonalistycznym postępowaniem, są nakierowane na wartości praktyczne, które opierają się na poręczeniu moralnym. Należy zachować dbałość o współdziałanie dobra konkretnego, szczegółowego z dobrem znacznie bardziej ogólnym, w sposób mający na celu zachowanie łączności systemu w zakresie teoretycznym i praktycznym. W zakresie działań teoretycznych koherencją zawiaduje określone rozumowanie polegające na wyprawdaniu z prawdziwych przesłanek następstwa logicznego, natomiast w zakresie działań praktycznych relacją taką jest poręczenie moralne. Poręczenie to w wypadku jednostki prostomyślnej nabiera charakteru odczucia powinności. Gechą charakterystyczną tego odczucia jest to, że nie może ono pozostawać w sprzeczności wewnętrznej. Często bywa w naszym życiu tak, że zaczynamy wyznawać nową, ściśle określoną wartość, co ma ścisły związek z jej poręzeniem moralnym. Możemy jednak zetknąć się z sytuacją przeciwną — odchodzimy od uznanej przez nas wartości, czyli odrzucamy jej dotychczasowe poręczenie moralne. Niejednokrotnie są to incydenty życiowo przełomowe, modelujące nasze dalsze życie na wiele lat. Tego rodzaju przełomowe decyzje, które polegają na akceptacji lub dyskwalifikacji określonych wartości, wcale nie muszą wynikać z tego, że człowiek deprecjonuje uprzednio przyjęty system wartości w zaakceptowanym wcześniej układzie teoretycznym. Jednostka społeczna, realizując tego rodzaju procesy przewartościowania wartości, musi mieć zdolność odrzucenia dawnych i przyjęcia nowych wartości.

Człowiek musi umieć ocenić i odróżnić doświadczalnie-logiczne zasady nauki od reguł poręczenia moralnego. Rozróżnienie to jest decydujące dla wykazania dwoistości człowieka, której się nabał, walcząc o uczynienie otaczającego nas świata zrozumiałym, oraz ducha człowieczego (*thymos*), który pragnie to zrozumienie odnieść właściwie do siebie. W ten sposób dochodzi w postawie intelektualisty etycznego do konfrontacji człowieka prostomyślnego z łącznikiem — samozwańczym wytworem galopującej cywilizacji. Taka sytuacja wyzwala w człowieku prostomyślnym me-

chanizm walki o uznawanie głoszonych przez siebie wartości. Etyka prostomyślności dodaje do etyki Sokratesa kategorię ducha człowieczego (*thymos*). W ten sposób dochodzi do likwidacji dualizmu rozumu i ducha. Formuła etyczna Sokratesa otrzymuje wówczas nowe brzmienie: *Phronesis kai thymos he arete estin* („Wiedzieć, czym jest dobro i przejawiać wolę jego czynienia, jest dopiero cnotą”)¹⁷. Jednostka społeczna, która działa w myśl akceptowanych i odbieranych przez siebie określonych wartości, która zgodnie z nimi jest w stanie wypełniać pewne działania i poręczać je moralnie, a dodatkowo jest w posiadaniu wiedzy dobra, czyli danych wartości, zasługuje na miano człowieka etycznego. Scalenie aktu rozumnego (myślanego) z aktem wolnym (prostym) jest charakterystyczną myślą etyki prostomyślności. Mówiąc o akcie rozumnym, mamy na myśli sytuację, kiedy nasza wola zostaje zmuszona do realizacji procesu wcześniej poznanego dobra. Dokonać się ten proces musi w warunkach ściśle określonej, danej obecnie sytuacji egzystencjalnej. W jej zasięgu dobro, zyskując poręczenie moralne, przechodzi przemianę, w której rezultacie otrzymuje nowe wartości, staje się atrakcyjne, i zmusza do dalszego działania. W wyniku tego procesu dobro ogólne staje się aktem, przed którym nie ma ucieczki. Staje się aktem koniecznym, nastawionym wyłącznie na dobro szczegółowe. Dobro powinno być wynikiem świadomego, dobrowolnego wyboru i powinno mieć charakter dobra rzeczywistego, a nie wymaģinowanego. Dzieje się to wtedy, kiedy nasza świadoma wola jest nakierowana na to dobro, które otrzymało nasze poręczenie moralne. Ściśle określone dobro, otrzymując nasze poręczenie moralne, staje się bardzo wartościowe, a nawet atrakcyjne i pożądanе. Dochodzi wówczas do sytuacji, w której nasza wola staje się wolna od działania przeszkód pochodzenia zewnętrznego. Z kolei, jeśli idzie o zaģadnienie aktu wyboru człowieka, to poddany jest on próbie podjęcia określonego działania lub jego zaniechania. Często akt wyboru stawia jednostkę społeczną przed poważnym problemem, który w chwili dokonania owego wyboru przestaje istnieć.

¹⁷ J. Bańka: *Etyka bez geometrii, czyli próba zbudowania etyki prostomyślności opartej na założeniach eutyfroniki*. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986.

Człowiek ponosi jedynie konsekwencje własnej decyzji. Wybrane przez niego dobro prowadzi do kaskadowej reakcji zachowania się ustroju w wyniku odebrania bodźca zewnętrznego. Działanie człowieka jest aktem jego dobrej woli wtedy, kiedy wypełnia je po dokonaniu osobistej prostomyślniej oceny i kiedy odpowiada ono określonej procesowi wartościowania. Dochodzi wówczas do rozdwojenia oceny moralnej. W pierwszym wypadku jednostka społeczna, poręczająca moralnie określony akt wolnego wyboru, dokonuje jego samooceny. W drugim zaś człowiek dokonuje oceny koniecznego aktu realizacji wartości. Takiej oceny dokonuje też społeczeństwo, skupiając swą uwagę na dogłębnej analizie tych aktów. Nacisk położony na wartość wewnętrzną życia (*thymos*), nawiązujący do ogólnej konstrukcji eutyfroniki, jest głównym elementem poręczenia moralnego, znacznie ważniejszym od aktywności racjonalnej jako takiej.

Jak wspominałem, „eutyfronika” to nazwa pochodząca z języka greckiego, od słowa *euthyphron*, czyli „prostomyślny”. W największym skrócie jest to nauka, która zajmuje się w konstruktywny sposób jednym, generalnym zagadnieniem, a mianowicie ustaleniem, w jaki sposób zapewnić maksymalnie nieszkodliwy i szybki rozwój techniki, przy z góry zagwarantowanym rozsądnym sukcesie. Mówiąc inaczej, eutyfronika to dziedzina nauki zajmująca się badaniem i oceną ludzkich przeżyć w reakcji na technikę i jej galopujący rozwój. Bada ona zmiany zachodzące w psychice jednostki społecznej na skutek ogólnego i długotrwałego wpływu nowych procesów technicznych oraz urządzeń elektronicznych. Procesy i urządzenia nie tylko mogą ułatwiać życie, ale również mogą mieć wpływ negatywny, destrukcyjny. Mogą wręcz doprowadzić do degradacji jednostki społecznej. Są to niestety niezamierzone skutki rozwoju cywilizacji. Nadrzędnym celem eutyfroniki jest wskazanie ludzkości, w jaki sposób ma dokonać wyboru takich postaw, aby zdołała zabezpieczyć swą sferę psychiczną przed techniczną rzeczywistością, niepoddającą się jego kontroli.

Reasumując, można stwierdzić w sposób jednoznaczny, że eutyfronika jest tamą, która chroni ludzkość przed napływem, poposem łzeludzi. Zabezpiecza psychikę człowieka przed przekształceniem się w łzelczowieka. Broni jednostkę społeczną przed

ograniczeniem zdolności do podejmowania określonych działań, przed zmianą osobistych cech, indywidualnych uczuć metodami humanistycznymi, na podstawie szerokiej oceny problematyki rozwijającej się niezwykle dynamicznie techniki i elektroniki. Cywilizacja odrzuca na margines człowieka pełnego uczuć, dobrych zasad, degradowując go do roli łęczłowieka. Przeciw temu niszczącemu psychikę procesowi etyfronika wytacza ciężką broń pod postacią reguł logicznych, które można śmiało nazwać regułami etyfronicznymi. Reguły te w sposób usystematyzowany regulują współzycie ludzkości w największej przyjaźni i sprawiedliwości. Stwarzają jednostce społecznej możliwość samookreślenia się i zapewniają jej prawo określonego wyboru. Etyka prostomyślności, wywodząc się bezpośrednio z eutyfroniki, jest zdecydowanym gwarantem poręczenia moralnego. Eutyfronika może budować określone warstwy, poziomy etyki prostomyślności, stanowiąc zarazem filozoficzną podstawę i przesłankę budowania tych struktur.

Etyka prostomyślności stanowi fundament i wyznacza ramy eutyfroniki, starając się ratować tegoż człowieka przed skutkami zasypującej go lawiny cywilizacyjnych nowinek technicznych. Dodatkowo etyka prostomyślności nawołuje do poręczenia moralnego przekazanych przez współczesną cywilizację wartości. Działania o charakterze zapobiegawczym, będące jednym z mechanizmów funkcjonowania etyki prostomyślności, powinny ugruntowywać elementy zabezpieczające byt, istnienie i stały jego rozwój. Profilaktyka ta powinna przynosić określone korzyści jednostce społecznej w rezultacie wdrażania wyjątkowo rozsądnych, opartych na rozumie mechanizmów zabezpieczających człowieka przed jej czasami niekorzystnym oddziaływaniem.

Jednym z mechanizmów chroniących ludzkość przed destrukcyjnym oddziaływaniem na nią środowiska technicznego jest zasada poręczenia moralnego. Można ją nazwać śmiało „dyrektywą prostomyślności”¹⁸. Zasada ta kieruje tok naszego wartościowania jednostki społecznej na odrzucenie człowieka samozwańczego, „zimnego” wytworu cywilizacji. Człowieka wyzbytego uczuciowości wyższej, o pokrętnym charakterze. Jednostka społeczna musi

¹⁸ J. Bańka: *Humanizacja techniki...*, s. 12.

praktycznie całe życie dokonywać określonych wyborów. Konkretnie sytuacje zmuszają ją do podjęcia pewnych decyzji. Nie może ona jednak odstąpić od przestrzegania praw związanych z instynktem, ale musi korzystać z informacji, których źródłem jest oprócz rozumu zdrowy rozsądek i cała sfera emocji. W obecnych czasach wspomniane postawy człowieka nierzadko bywają odrzucane, co często prowadzi do destruktywnych skutków i niszczenia określonych wartości. Jednostka społeczna, opierając się na zasadzie poręczenia moralnego, powinna dokonywać wyboru w sytuacjach, kiedy nauka nie widzi takiej konieczności, ale kiedy zagrożone jest dobro poszczególnej jednostki lub społeczności. Dane, szeroko rozumiane, dobro powinno odnosić się do określonego dla człowieka i ludzkości poziomu. Takiego wyboru człowiek musi dokonać również w sytuacji, w której zagrożone są fundamentalne wartości ludzkie. Przyjęcie zasady pozwala jednostce społecznej niejednokrotnie w szybki, trafny i właściwy sposób wybrnąć z kłopotliwej dla niej sytuacji. Charakter zagadnienia narzucony przez eutyfronikę polega na tym, że współczesny, oparty na naukowych podstawach o charakterze technicznym, sposób myślenia człowieka dwudziestego pierwszego wieku podlega stałemu procesowi doskonalenia.

W sposób ciągły we współczesnym świecie narasta liczba zagadnień, problemów, sytuacji o charakterze konfliktów lokalnych, globalnych, które nie mają swego rozwiązania. Znajduje to logiczne wytłumaczenie w fakcie, że współczesny człowiek, ukształtowany przez technikę, ma stępną sferę uczuciową, co jest decydującą przeszkodą w osiągnięciu racjonalnego „ludzkiego” kompromisu. Takim modelem, wytworem techniki jest łęczłowiek o wypaczonym charakterze, stępną uczuciowości, zaburzonej sferze intelektualnej i moralnej. Ujmując krótko: człowiek pozbawiony naturalnej prostomyślności.

Mówiąc o prostomyślności, trzeba poruszyć temat zagadnienia nieprostomyślności. Rozróżniamy dwa rodzaje nieprostomyślności: nieprostomyślność intelektualną i nieprostomyślność moralną. Podobnie jak prostomyślność, nieprostomyślność została wygenerowana jako integralny dział eutyfroniki, reagującej na zagrożenia związane z rozwojem techniki. Nieprostomyślność intelektualna współczesnego człowieka to w najprostszym znaczeniu

tego słowa niezrozumienie wytwarzanej wiedzy, nienadążanie człowieka za nią. Szerokie gremia badaczy popularyzują koncepcję, że zbudowany z określonej liczby komórek i skończonej liczby połączeń nerwowych, ludzki mózg ma ograniczoną liczebnie możliwość wykonania operacji myślowych, co z kolei ściśle określa, a dokładniej: ogranicza poziom abstrakcji i złożoności, których myśli ludzkie nie są w stanie pokonać. Napotykamy pułap problemów, którego ludzkie, logiczne operacje myślowe nie przekrocza. Natomiast urządzenia, komputery, stanowiące wytwory tak biologicznie i genetycznie „ograniczonych” mózgów, są w stanie takie zagadnienia rozwiązać. Problem jednak tkwi w tym, że twórcy tych mózgów elektronowych nie potrafią zrozumieć skomplikowanych rozwiązań stworzonych przez ich elektroniczne „potomstwo”. Otrzymanie rozwiązania zagadnienia, którego nie rozumiemy, nie oznacza wcale, że tego rozwiązania nie możemy wykorzystać w praktyce. Pokonania wymaga określony dystans pomiędzy tym, co rozumiemy, a tym, co wykorzystujemy w dziedzinie zdobyczy myśli technicznej. Właśnie ten dystans, który prawdopodobnie będzie coraz większy, jest miarą ludzkiej intelektualnej nieprostomyślności.

W przypadku drugiego rodzaju nieprostomyślności, czyli nieprostomyślności moralnej, mówimy, że rozwijająca się technika bardziej narzuca jednostce społecznej nowe postawy moralne, niż je tłumaczy i usprawiedliwia. Główną ideą rozwoju techniki jest niesienie określonej korzyści ludzkości, lub przynajmniej nie-działanie na jej niekorzyść. W związku z tym technika sama z siebie nie daje człowiekowi poręczenia moralnego. Takie poręczenie może dać człowiekowi tylko drugi człowiek. Poręcznie moralne wyklucza człowiek pozbawiony zasad moralnych, stępiony uczuciowo jako nowo narodzone „dziecko technicyzacji”, czyli łęczłowiek.

Homo eruditus powinien modelować naturę, korzystając z do-brodziejstw techniki jako narzędzia realizacji tego procesu. *Homo faber*, człowiek coś tworzący, zręczny to nowa postać człowieka wykształconego, rozwiniętego intelektualnie. Wniosek jest jeden. *Homo eruditus* i *homo faber* muszą być wzajemnie komplementarni. Celem tego jest logiczne przekształcenie natury przez myślącego, rozumnego, wrażliwego człowieka, który dodatkowo

ma cechy człowieka uzdolnionego technicznie, który przy zastosowaniu myśli technicznej zdoła przekształcić środowisko. Współczesna technicyzacja postawiona została w stan „oskarżenia” jako nieprostomyślna, dlatego że stawia się jej zarzut, iż ma nienaturalny sens. Osoba, która nie ma możliwości translacji od aktualnie zakodowanej wiedzy, informacji do prostomyślnej akceptacji, prostomyślnego potwierdzenia zawartego sensu, to wytwór technicyzacji — nieprostomyślny łęczłowiek. Człowiek, który niestety zaznacza swe istnienie w dzisiejszej dżungli informatycznej. Człowiek, od którego coraz więcej zależy. Którego zaczynamy się bać. Bezimienny, bezduszny „robot”, obsługujący drugiego robota. Człowiek, który bezkrytycznie wykorzysta zdobyte techniki — komputer jako narzędzie, na którym będzie polegał bezkrytycznie, realizując swe zadania.

Eliminacja *hominem eruditum* jako istoty, która wyłącznie jako *homo faber* ma do dyspozycji urządzenie znacznie wyprzedzające jej procesy myślowe, może stać się zgubna dla gatunku *homo sapiens*. Bezkrytyczne zaufanie łęczłowieka do maszyny, którą stworzył, może go doprowadzić do zniszczenia największej wartości życia ludzkiego. Naturalny mechanizm ewolucji intelektualnej, logicznego rozwoju to wymóg, żeby potomstwo intelektualnie wyprzedziło rodziców. W przypadku rewolucji technicznej skutkuje to nieprostomyślnością intelektualną. „Dziecko” mądrzejsze od „rodziców” jest „dynamitem”, który może być źródłem destrukcji. Wykorzystanie zdobyczy, których nie rozumiemy, może stać się przyczyną natychmiastowej utraty wartości, które ludzkość zdobywała przez całe wieki.

Współczesna cywilizacja jest wyjątkowo trudna dla człowieka. Rzeczywistość, która ciągle się zmienia, reaguje na nieustanną zmianę psychiki ludzi i możliwości „intelektualne” maszyn-komputerów, zmuszona jest do swoistej „transfuzji”, z wykorzystaniem do tego prostomyślnych pierwiastków kultury tradycyjnej. Pierwiastki te, wprowadzone w „krwioobieg” określonych sytuacji, zdarzeń technicznych, dają nam możliwość otrzymania poręczenia moralnego wartości krążących w naszym „obiegu”. Są to środki kulturowe, które awansują do rangi medykamentów (stwarzających możliwość swoistej terapii), dzięki którym wchodzimy w kontakt z prostomyślnością człowieczą. Ta możliwość zbliżenia

się do ludzkiej prostomyślności, czy nawet pełnego z nią kontaktu zapewnia nam możliwość zabezpieczenia się przed wpływem przesączonego zimnem i rutyną łęczłowieka. Wytwory tradycyjnej kultury człowieka: poezja, sztuka, film, to nic innego, jak pierwiastki prostomyślne, które w skomplikowanych sytuacjach technicznych dają nam poręczenie moralne wprowadzonych w życie wartości. Człowiek oczekuje od technicyzacji, nieustannie przebiegającej w naszej cywilizacji, pomocy i ułatwień. Procesy myśli technicznej i zdobywcze naukowe mają służyć społeczeństwu. Wielokrotnie nadmiernie rozwinięta i rozbudowana sieć kontroli technicznej życia społecznego utrudnia je, działa destrukcyjnie na naszą psychikę. Nierzadkie są przypadki niszczenia życia ludzkiego w wyniku bezkrytycznego czerpania dóbr, będących osiągnięciami techniki. Rozbudowane systemy ochrony, nadmiernie czułe systemy obrony często obsługiwane przez łęczłowieka stają się przyczyną utraty największej wartości, jaką ma człowiek — życia. Bezmyślne, bezkrytyczne wykonywanie poleceń mózgu elektronicznego, których często nie rozumiemy, a które przekraczają nasze możliwości intelektualne, demaskują w nas nieprostomyślność. Obnażamy w sobie łęczłowieka, o którego istnieniu nie mieliśmy pojęcia. Może nawet dalej o tym nie wiemy? Samozwańcze awansowanie siebie do grona ludzi wcale nie znaczy, że jest się jednym z nich. Wychowanie „od kołyski” z techniką, elektroniką wypacza naszą trzeźwą ocenę tego, kim jesteśmy. Czy ludźmi prostomyślnymi, czy też łzeludźmi? Od urodzenia wychowani w obecności techniki, elektroniki, klawiatury komputera, uzależnieni od tego, co maszyna wyliczy, napisze, przestajemy ufać swjemu mózgowi, swym wnioskom, ocenom. Nie kształtujemy w sobie uczuć, osobowości, lecz perfekcyjną obsługę wytworów technicznych. Pyrrusowe zwycięstwo? Tak można nazwać zwycięstwo cywilizacji nad ludzkością. Zwyciężony ma większe korzyści niż zwycięzca. Nieprostomyślny łęczłowiek, pokonujący człowieka prostomyślnego, w rzeczywistości jest pokonany przez samego siebie. Nieustający proces technicyzacji „wypływa” ze swego wnętrza nie tylko coraz lepsze, doskonalsze maszyny, ale i coraz „gorszych” ludzi — łzeludzi. To właśnie oni mogą zacząć dominować nad tymi, którzy za podstawę bycia uznają prostomyślność. Dochodzi do zderzenia dwóch fal: zimnych, pozbawionych

uczuciu manipulatorów maszyn, oraz fali humanizmu, dobroci i największych ludzkich wartości. Pesymizm tej diagnozy pogłębia przeświadczenie, że nie można zatrzymać lawiny rewolucji technologicznej. Świat musi wytwarzać coraz nowsze technologie, co wcale nie znaczy, że człowiek powinien odrzucić głębokie potwierdzenie umiłowania życia, wartości kulturowych. Człowiek prostomyślny zaprzecza współczesnemu modelowi cywilizacji, przeciwstawianemu naszej kulturze. Gałkowita organizacja, uporządkowanie, usystematyzowanie życia społeczeństwa to ogólnie przyjęty wzorzec cywilizacji, będący jawnym zaprzeczeniem spontaniczności, zaangażowania uczuciowego oraz twórczej myśli jednostki społecznej.

W twórczym procesie kształtowania cywilizacji i kultury człowiek realizuje instynktownie swe określone możliwości. Czynniki zewnętrzne, dokonując oceny naszych czynności, określają je mianem postępu, wewnętrzne zaś nazywają je realizacją ideału. Oba te dynamiczne procesy składają się na życiowy cel dążeń człowieka. W tym wyjątkowo twórczym dziele ludzkości — które nieustannie pokazuje nam i udowadnia, czym jest geniusz człowieka, przewyższający wszystkie inne istoty w jakikolwiek sposób myślące — decydującą rolę odgrywają ludzki rozum — sfera *phronesis*, oraz sfera emocji, czyli sfera *thymos*. Wewnątrz tych sfer realizowane i aktualizowane są najważniejsze i najdoskonalsze procesy wykorzystujące wszelkie możliwości człowieka, które są właściwą, swoistą energią stymulującą rozwój techniki. *Thymos* to sfera uczuciowa formułująca określone pragnienia. Sfera ta jest niewyczerpalnym źródłem poręczenia moralnego. Źródłem, z którego człowiek, niełęczłowiek, człowiek prostomyślny czerpie energię służącą osiągnięciu ideału prostomyślności.

Charakterystyczną cechą nieposkromionego, dynamicznego rozwoju ludzkości jest rozumna skłonność do pokonania swoich granic, do przeskoczenia samego siebie. Motywacją tego marzenia, aby w rezultacie naszych zamierzonych, logicznych działań zdobyć niedościgniony cel, jest właśnie osiągnięcie ideału. Opieranie się na pewnych zasadach, prawidłach, regułach skonstruowanych i stosowanych wyłącznie na poziomie rozumu — *phronesis*, wykazuje, że nie nadążają one za duchem czasu, tracą aktualność. Często dewaluują się, a stosowane nadal, mogą szko-

dział społeczeństwu. Człowiek, obserwując skutki takiego postępowania, czy też braku przezorności i postępu, zwraca swe *oczy phronesis* na sferę uczuciową — *thymos*. W interesie człowieka leży skoncentrowanie się na sferze uczuciowej, będącej uzupełnieniem sfery wykorzystującej rozum. Koncentracja jako niewystarczająca zmusza niełęcz człowieka, prostomyślnego członka społeczeństwa do otoczenia barierą ochronną sfery uczuciowej. Efektem tego złożonego procesu jest możliwość, czy też nawet skłonność do postrzegania życia przez pryzmat afirmacji. Dodatkowo wysoką wartość osiągną takie cechy, jak wyobraźnia, czy też zdolność przyswajania informacji i przetwarzania jej. Stały rozwój techniki, kultury jest rezultatem świadomych i rozumnych dążeń do osiągnięcia ideału, dążenia do pokonania, a raczej przejścia samego siebie. Takie dążenie jest charakterystyczną cechą postępu, nowoczesności i rozwoju ludzkości. Ten nieprzerwany rozwój cywilizacji w znaczny sposób wiksła, utrudnia, czy też nawet komplikuje zachodzące w naszej psychice procesy uczuciowości wyższej. Ich miejsce zajmują reakcje psychiczne związane z działaniem czysto interesownym. Szczególnie narażone są procesy identyfikowania się uczuciowego z drugą osobą, wczuwania się w jej położenie, współodczuwania. Możemy nawet stwierdzić, że cywilizacja niszczy tkwiące w nas odruchy okazywania reakcji o charakterze empatycznym. Jakże uczucia może rozbudzić w człowieku technika? Czym zdoła wzbogacić naszą sferę uczuciową? Bezmyślna, często bezstronna współpraca jednostki społecznej z wytworem ludzkiej myśli technicznej, maszyną — komputerem, stopniowo eliminuje procesy myślowe o charakterze uczuć wyższych. Bezpośrednio niszczone i eliminowane są obszary ludzkiej reakcji uczuciowej, czego konsekwencją jest zaburzenie zdolności poręczenia moralnego przez jednostkę społeczną.

W prawidłowy sposób człowiek powinien reagować na osadzoną w ramach historycznych proces podporządkowywania sobie przyrody, czyli na rozwój cywilizacji, przez siłę wyrazu poręczenia moralnego. Dodatkowo jednostka społeczna musi się oprzeć na pewnych niepowstrzymanych, zorganizowanych procesach o charakterze organicznym, będących w stałej łączności z psychiką, z poręczeniem moralnym. Obserwując rozwój cywilizacji i uczest-

nicząc w nim, człowiek musi być prostomyślny. Zapewni mu to wysoce etyczny udział w tym jakże dynamicznym i niepowstrzymanym procesie ewolucji techniki. Ten właśnie udział zapewnia człowiekowi idea nadwartościowa, którą jest idea poręczenia moralnego. Wartość tej idei jest bezsprzeczna. Kiedy chcemy ustalić określoną wartość innej idei, chcemy tej wartości zaufać, zawsze odnosimy się do naszej idei nadwartościowej — ponadczasowej i etycznie górującej ponad wszystkimi innymi — to znaczy do poręczenia moralnego.

Wewnętrzne czynniki o charakterze mitologicznym, skłaniające człowieka do określonych mechanizmów działań, ukierunkowują go na osiągnięcie celu, którym jest stały postęp. Dodatkowo motywy związane z szeroko pojętą symboliką historyczną człowieka, połączone z silnymi reakcjami emocjonalnymi, potwierdzają to, że w procesach konstruowania, budowania naszej rzeczywistości i otaczającego świata zaangażowane są najtajniejsze, najgłębsze warstwy naszej psychiki. Te określone poziomy, sfery umysłowe, realizują nasze procesy na wzór kontrolowanego, ukierunkowanego snu.

W teorii Carla Gustava Junga istotną rolę odgrywa sen, którego tłem są postacie mające kontrolę nad procesem naszego życia. Postacie te kontrolują akcję naszego życia w ściśle określonym trybie, zapewniając mu swoistą nadwartość. W ten sposób nasze życie otrzymuje poręczenie moralne. Determinujący wpływ na całe życie w sferze *psyche* człowieka oraz dominujący charakter czynnościowy, zawierający, według Junga, ogromny zapas energii pochodzenia wewnętrznego, mają różnego rodzaju symbole i motywy, które organizują się samoczynnie, wzajemnie się uzupełniają i z sobą współdziałają. Te symbole i motywy to — jak pisze Jung — pewnego rodzaju praobrazy, które określa mianem archetypów. Dalej twierdzi on, że w solidnych podstawach, fundamentach archetypu mają oparcie wszystkie, szeroko pojęte, ogólnoludzkie i charakterystyczne, typowe przejawy życia człowieka. Archetyp może osiągnąć każdy, kto chce do niego dotrzeć. Jest w zasięgu każdej jednostki społecznej. Trzeba tylko wykazać taką wolę. To cel, który można zdobyć bez szczególnego wysiłku intelektualnego, myślowego, czyli archetyp może być szeroko dostępny. Archetyp odbierany jest jako swego rodzaju norma,



Józef Bańka — Tunezja, koniec tysiąclecia

wzorzec, można stwierdzić, że nawet jako standard psychiczny. Archetyp zawiera, według Junga, coś, obejmuje coś, czego w żaden sposób nie da się dopasować do istoty kultury. W związku z tym już sama obecność standardów w kulturze jest trudna do akceptacji i wyjątkowo drażniąca. Nakazy, reguły kulturowe o charakterze imperatywu są wypełniane w sposób wyłącznie pozorny przez nieprostomyślnego łęczłowieka, który nadbudowuje się na standardzie archetypu. Każda kultura masowa poszukuje zindywidualizowanych wzorców, które nadają jej ściśle określony bieg, i opiera się na nich. Nadają jej określoną formę i język. Obecność więc pewnych standardów nie zawsze jest w kulturze mile widziana. Jednak kultura masowa — zdaniem Junga — wykształciła mechanizmy pozwalające bronić się jej przed pozorną trudnością i stymulujące jej postęp.

Archetyp prostomyślności koncentruje w sobie ideę poręczenia określonych, oferowanych wartości. Poręczenia moralnego wartości, które, jeśli mają zostać przez jednostkę społeczną zaakceptowane, muszą być powszechnie przyjęte. Muszą stać się oczywiste. Realizacja ich musi przebiegać w atmosferze i odczuciu prostoty, szczerości i dobroci.

Dowodem, a zarazem wyrazem poręczenia moralnego jednostki społecznej jest właśnie prostota. Nadmiernie rozbudowana, skomplikowana ocena, osąd moralny określonej postawy, czy też czynu mogą budzić podejrzenia nieszczerzej postawy bądź kręactwa. Może wówczas dojść do przeciwstawienia postawy człowieka prostomyślnego postawie łęczłowieka. Koniecznym warunkiem, by ludzkość była społecznością o zdrowych cechach, jest to, aby była prostomyślna. Ludzkość jest zdrowa wtedy, kiedy ma poczucie wartości życia, świadoma jest jego sensu, kiedy ma poczucie bezpieczeństwa. Motywacja poparta poczuciem własnej wartości, niezagrażonego bytu gwarantuje funkcjonowanie w dobrej kondycji zdrowego społeczeństwa. Nadmiernie wybujała czynność *psyche*, nadczynność rozumu może doprowadzić do sytuacji, kiedy nie będziemy potrafili udzielić odpowiedzi na pewne filozoficzne pytania. Może stać się to przyczyną swoistej „schizofrenii” człowieka. Rozdwojenie pomiędzy człowiekiem prostomyślnym a łęczłowiekiem może skutkować brakiem poręczenia moralnego wartości moralnych, które dotychczas uznawaliśmy. Zjawisko to

może być stymulowane przez gąszcz napływających wiadomości, swoistą dżunglą informacyjną. W poczuciu natłoku, zagubienia informacji pierwotne poczucie życia, będące najprostszym motywem jego poręczenia, spychane jest przez wyjątkową, zamkniętą, hermetyczną myśl, która przygotowuje określoną, „uwielbiającą” wartość życia, ale niestety nie jest w stanie poręczyć jej moralnie.

Życie ludzkie to nieustanny wybór. Każdy wybór musi być poprzedzony odpowiednią decyzją o jego celowości. Celowość wyboru bezpośrednio wiąże się z problemem sensu, bez którego wszelka celowość staje się bezzasadna. Człowiek, aby działać, musi mieć odpowiednią motywację, a do tego potrzebna jest celowość działania. Ten cel musimy sami sobie wyznaczyć we własnej prostomyślnej psychice. Taki cel, który ma poręczenie moralne, nadaje naszemu życiu określony i właściwy prostomyślny sens. Nasze działanie, obrona droga mają cel poparty naszą prostomyślnością. Każde działanie czynników zewnętrznych czy też wewnętrznych, osłabiających prostomyślność, może mieć deprymujący wpływ na poczucie celowości, na motywację do działania, na wiarę w sens, w jego poczucie w ogóle. Staje się to źródłem lęku człowieka. Lęku człowieka prostomyślnego, jako reakcji na utratę poczucia celowości w życiu. Reakcje lękowe mogą towarzyszyć ludziom, mogą mieć charakter lęku przed bezlitosnymi łe-ludźmi. Ta reakcja lękowa powinna być „dnem”, od którego odbije się „zaszczuty” człowiek. Odbije się, aby zaprotestować i wezwać na „bój śmiertelny” technokratycznego niszczyciela osobowości, moralności i uczuć — „rycerza zakonu łęczłowieka”. „Zakonu” niestety bardzo licznego, silnego, zbrojnego w elektroniczne, techniczne „miecze”. Wiele było w historii ludzkości bitew. Niejednokrotnie ten „zły” zwyciężał. Miażdżący, stalowy taran, jak armia pancerna — technicyzacja, toczy się i niszczy najlepsze cechy człowiecze. „Wkopuje” w ziemię moralność, uczuciowość, etykę, miłość i zrozumienie. Widmo kłęski? Nie. Nadciąga pomoc. Ogromna armia. Silna, zwarta, dobrze zorganizowana. Armia ta to eutyfronika. Rycerz tej armii to *homo euthyphronicus*. Nieustępliwy, prostomyślny wojownik etyki i moralności. To ratunek dla technokratycznego społeczeństwa — zimnego i bezwzględного. Bezkrytycznie przyjęte wartości doby rewolucji

technicznej wyalienowały człowieka z jego dotychczasowej postawy humanistycznej. Nieprostomyślny łęczłowiek pierwszego wieku nowego tysiąclecia to ten, którego widzimy na ulicy, w sklepie, w biurze, za sterami samolotu i przed pulpitem zarządzającym bronią nuklearną.

Homo euthyphronicus ma ogromne zadanie do wypełnienia, stoi przed silnym wyzwaniem, chodzi mianowicie o ratowanie stojącego nad „przepaścią” łęczłowieka, który idzie „stromą drogą” technicyzacji. Człowiek ten pozbawia siebie instynktu samozachowawczego i dąży do samounicestwienia. Groźne jest jednak przede wszystkim to, że jego upadek może być bolesny dla człowieka, cywilizacji ludzkiej i w ogóle dla całej ludzkości. Współcześnie, w czasach kiedy naszym życiem, procesem decyzyjnym, a często i uczuciowym kieruje rozwijająca się technika, zyskuje na aktualności problem alienacji. Jest to proces zachodzący w psychice człowieka, powodujący odchodzenie od postawy człowieka prostomyślnego. Samo izolowanie się od tej jakże szczytnej i poważanej postawy nie jest jeszcze dla filozofów problemem. Kłopot w tym, że alienacja prowadzi do połączenia się w psychice z postawą łęczłowieka. Najprościej mówiąc, do oddalania się od prostomyślności do nieprostomyślności łęczłowieka. Człowieka, który żyjąc w swoim nieprostomyślnym świecie, dokonuje sensacyjnego odkrycia siebie jako istoty posiadającej moc tworzenia. Istoty władczej, która wstydy się własnego zagubienia, co skrzętnie ukrywa. Taki łęczłowiek jest jednostką bardzo osamotnioną i niestety bezradną w otaczającym świecie. Bezradność dotyczy również świata własnych wytworów, gdyż nie znajduje dla nich poręczenia moralnego. Człowiek przegrywa wyścig ze sferą przedmiotów. Zostaje przez nią opanowany, zdominowany. Sfera przedmiotów pozostawia człowieka w egzystencjalnej pustce, samotności, z poczuciem głębokiego niedopełnienia.

Każdy akt popełniony samodzielnie, mający charakter indywidualnego, osobistego, jest moralnie bezinteresowny. Można rzec: dobrowolny. Popełniony w samotności, nie oczekuje na uznanie społeczności. Jest jednak mimo wszystko społecznie bardzo rentowny. Akty moralne bezinteresowne, samotne, realizowane często bez świadków otrzymują społeczną akceptację, i to wysoką. Pozytywna ocena tych czynów, ich głębokie uznanie, społeczna

akceptacja sprawiają, że akty te zyskują status powtarzalności i gwarancję występowania jako zwykłej reakcji na ludzkie nieszczęście. Gdyby tak nie było, narażeni byłibyśmy na stałe życie w społeczeństwie łzeludzi. W gromadzie, w której wzajemna, obustronna nieufność jest najlepszą formą zaufania. Czyn o charakterze szlachetnego, popełniony bezinteresownie, z pobudek czysto moralnych, natomiast społecznie niedoceniony w przypadku zachodzącej powtarzalności, może stać się przyczyną znacznego osłabienia naszej bezinteresowności. Konsekwencją tego może być właśnie hodowanie przez bezinteresowną, wysoce moralną społeczność produktu pod postacią łzczłowieka. Oczekuje się więc od funkcjonujących na ściśle określonych zasadach zbiorowości ludzkich, czyli społeczeństw, zainteresowania ludzkimi czynami, czy też docenienia ich. Nie jest błędem docenić je pomimo pierwotnej ich bezinteresowności. Taki mechanizm działania leży w interesie grupy, bo zmniejsza on prawdopodobieństwo ewolucji bezinteresownego człowieka do interesownego łzczłowieka.

Trwałość określonych związków współzycia i współdziałania z innymi ludźmi, czy też grupami społecznymi determinują wartości, które mają poręczenie moralne. Wartości te powstają, rodzą się na podłożu etycznym i nabierają charakteru wyraźnie osobistych, mają sens wręcz autonomiczny dla jednostki społecznej, co w sposób decydujący wpływa na kształtowanie się i rozwój własnej osobowości. Nasza osobowość jest „rzeźbą” ukształtowaną „narzędziami” wartości. Lepsze poręczenie moralne wartości, doskonalsze, prostomyślne, „ciepłe” wartości — to doskonalsza rzeźba osobowości. Lepszy, prostomyślny charakter. Nielzczłowiek, człowiek prostomyślny, fundament społeczności realizuje wspólne wartości tej społeczności, jako swoje osobiste, własne, wytyczone cele. Każdy, kto zaakceptuje wcześniej przyjęte wartości funkcjonujące w społeczeństwie prostomyślnym, realizuje również cele społeczeństwa. Przeciętny człowiek może być nieprostomyślny intelektualnie¹⁹. Mechanizm cywilizacji technicznej nierzadko przestaje być dla niego zrozumiały. Intelektualnie

¹⁹ Na temat różnych typów prostomyślności, patrz w: J. Bańka: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*. T. 2. Poznań 2004, s. 117–199.

nie nadąża za rozwojem myśli technicznej. Nie jest w stanie żyć i funkcjonować w „oceanie” nowych możliwości i uwarunkowań technicznych. Reakcją jednostki na taką sytuację jest nieodparta chęć ucieczki od logicznie rozumianych uzasadnień swej sytuacji. Wówczas coraz większego znaczenia nabiera chęć otrzymania poręczenia moralnego swego ludzkiego statusu.

Na szczeblu ewolucyjnym zasadniczo został zakończony proces adaptacji człowieka do środowiska. Natomiast na poziomie wiedzy, intelektu proces ten przechodzi przemianę z przysłowiowej „poczwary” w pięknego motyla. Niestety, w „motyla” nie zawsze przyjaznego środowiska i człowiekowi. Proces adaptacji na poziomie psychiki cały czas podlega stymulowaniu przez cywilizację, to bardzo dynamiczny i wyjątkowo bogaty proces. Łęczłowiek dochodzi w tym okresie do wspomnianej przemiany dlatego, że wielokroć efekty badań teoretycznych pozostają zupełnie niezrozumiałe dla statystycznego przedstawiciela grupy społecznej i przekraczają jego potrzeby biologiczne²⁰. Dla ludzkości nie jest groźny sam rozwój wiedzy, niebezpieczna dla człowieka jest realizacja na podstawie zdobytej wiedzy wszystkiego tego, co tylko możliwe. Chaos w dziedzinie informacji, czyli „zagubienie informacyjne”, implikuje fakt, że pierwotne poczucie życia w przypadku łęczłowieka ustępuje miejsca szczególnie złożonej refleksji; refleksji w takim stopniu izolowanej, że sam on przestaje to życie kontrolować²¹. Jedynym sposobem ratowania człowieka konkretnego przed łęczłowiekiem jest odwołanie się do poręczenia moralnego wartości etycznych.

²⁰ J. Bańka: *Humanizacja techniki...*, s. 182.

²¹ S. Lem: *Etyka technologii i technologia etyki*. W: I d e m: *Dialogi*. Kraków 1972, s. 304 i nast.

Zakończenie

Dokonywanie porównania jakichkolwiek dwóch różnych zjawisk przyrodniczych, które oddziela od siebie ponad sto lat, więcej niż tysiąc kilometrów i różne inne uwarunkowania, jest tak samo trudne, a może i niewykonalne, jak porównanie „esencji” myśli Friedricha Nietzschego i Józefa Bańki. Z biegiem lat wielu krytyków i twórców obierało sobie za temat rozważań twórczość Friedricha Nietzschego. Byli również tacy, którzy starali się porównać Nietzschego z Chopinem, Dostojewskim, Norwidem, Blake’em. W filozofii współczesnej nie podjęto dotychczas prób porównania tych dwu osobistości filozofii, czyli Nietzschego i Bańki.

Pierwszy z nich tworzył w dziewiętnastowiecznej Europie, w czasach, kiedy praktycznie był osamotniony w zdecydowanej krytyce zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa. Gigantyczny „krok” – przewartościowanie wartości, jakie dokonało się w twórczości Nietzschego, było dla ówczesnej katolickiej i dekadencjonalnej kultury europejskiej istnym wstrząsem. Filozof wyprzedził swoją epokę błyskotliwym dorobkiem naukowym, niezależnością myśli od religii chrześcijańskiej i wizją nadczłowieka, to znaczy człowieka dostojnego.

Bańka to uczonego przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Stulecie techniki i elektroniki, rakiet, okresu obciążającego ludzkość odpowiedzialnością za dwa ogólnoświatowe konflikty zbrojne z dziesiątkami milionów ofiar. Liczba tych ofiar, obejmująca również ludność cywilną, była tak wielka wskutek za-

stosowania „zdobyczy” techniki dwudziestego wieku. Postępująca w gwałtowny sposób racjonalizacja oraz jej niebezpieczne skutki w sferze uczuciowej człowieka stały się osnową dla stworzonej przez Bańkę koncepcji eutyfroniki oraz idei człowieka prostomyślnego.

Dogłębna analiza wykazuje wiele podobieństw, ale też różnic w tematyce twórczości Nietzschego i Bańki. Głównym celem publikacji było ukazanie koncepcji etyki niezależnej, na przykładzie Nietzscheańskiego przewartościowania wartości, i Bańki etyki prostomyślności. Oto katalog podobieństw i różnic głównych tez twórczości obu filozofów. Nietzsche i Bańka zgodnie podkreślają niezależność koncepcji etycznych od religii chrześcijańskiej. Powody tego izolowania się obu twórców od teizmu chrześcijańskiego były różne. Nietzsche autonomizował swoją koncepcję wobec religii chrześcijańskiej ze ściśle określonych powodów. Wysuwał wobec niej określone zarzuty pod postacią oskarżeń o obniżanie wartości i dyskwalifikowanie ludzkiego ciała jako źródła pozytywnych doznań, o krytykę naturalnego popędu człowieka, instynktu, namiętności, wreszcie samego życia. Zarzucał również chrześcijaństwu jako instytucji zakaz samodzielnego i pozbawionego kontroli korzystania z umysłu ludzkiego, oskarżał je o umniejszanie wszelkich wartości estetycznych. Nietzsche głosił wręcz tezę, że pojęcie Boga jest wrogiem życiu. Aktualny staje się „bezwarunkowy, rzetelny ateizm”, który „zakazuje sobie kłamstwa wiary w Boga” i dla którego „sam Bóg okazuje się najdłużej trwającym kłamstwem”¹.

Filozof bardzo agresywnie atakował teizm chrześcijański nie w zakresie teorii, lecz w aspekcie jego destrukcyjnego wpływu na jednostkę ludzką, którą tenże teizm czynił istotą słabą, niesamodzielną, pokorną, ogólnie zrezygnowaną, pozbawioną wszelkich wewnętrznych tajemnic. Etykę chrześcijańską traktował Nietzsche jako „mnożnik nędzy i czynnik przechowujący wszystko, co nędzne, główne narzędzie szerzenia się dekadencji”². Nietzsche

¹ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. („*La gaya scienza*”). Przekł. L. Staff. Warszawa 1907, s. 298.

² F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Przekł. W. Wyrzykowski. Warszawa 1906, s. 213.

twierdził, że społeczeństwo europejskie zostało wychowane w duchu moralności chrześcijańskiej i nie jest przygotowane na jego upadek. Pozbawiłoby to społeczeństwo jakiegokolwiek moralności, bo nie miałoby ono podstaw i przygotowania do przyjęcia „zapasowej” moralności, a to grozi totalnym nihilizmem. Człowiek stoi między wyborem dekadencji lub nihilizmu. O ile nihilizm, szczególnie „nihilizm aktywny”, wydaje się krainą, z której nie ma powrotu, o tyle dekadencja stanowi swoiste dno, od którego „nowy człowiek” może się odbić. Wrogość chrześcijaństwa wobec naturalnych instynktów jest tożsama z walką, jaką toczy ono z elitą twórców, którzy umieją wykorzystać swe naturalne popędy i uzdolnienia w kreowaniu kultury. Pogląd o szkodliwości tendencji uniwersalistycznych dla ujawnienia pełnych możliwości twórczych jednostek jest treścią krytyki altruizmu i egalitaryzmu. „Żądanie dla wszystkich jasnej moralności jest krzywdą ludzi wyższych — deklaruje Nietzsche, dodając — że istnieje pewna różnica hierarchiczna między człowiekiem a człowiekiem, a także między moralnością a moralnością”³. Sprzeczne z „potrzebami człowieka” i z rozwojem kultury jest żądanie, aby wszyscy ludzie postępowali jednakowo. Chrześcijańską koncepcję o Boskim ustawodawcy moralności i o równości wszystkich wobec Boga Nietzsche uważał za „niebezpieczną dla życia”. Przeciwstawiał on pospolitym doznaniom i gustom większości przeżycia i wrażliwość elit twórczych. Stanowiło to podstawę ogłoszenia śmierci „etyki litości”, a w jej miejsce narodzin etyki dostojności.

Bańka uniezależnia swoją etykę od religii chrześcijańskiej z tego powodu, że teizm chrześcijański opiera się na pewnych nieweryfikowalnych aksjomatach, którym z założenia przypisana jest prawda. Zebrane są one w całość w Piśmie Świętym oraz innych pismach dogmatycznych i w tej postaci są propagowane w społeczeństwie. Aksjomaty te stanowią podstawę etyki chrześcijańskiej. Reasumując, można powiedzieć, że religia chrześcijańska apeluje do naszego rozumu przez wpajanie swoich nauk, opartych na niepodważalnych aksjomatach. Kształtuje w ten sposób naszą sferę rozumową, czyli *phronesis*. Nie jest możliwe, aby osiąść nauki religijne w sposób wrodzony, toteż są one wpajane

³ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 692–693.

w trakcie życia człowieka, w procesie katechizacji. Takie zasady etyczne człowiek przyjmuje jako zewnętrzne prawdy, niemające nic wspólnego z osobistymi odczuciami. Mają one charakter zimny i nie są efektem kształtowania sfery uczuciowej, ale sfery rozumowej. Nakazy etyczne są bezwzględne i wymagają powszechnego posłuszeństwa. Nie apelują do wewnętrznych uczuć człowieka, które powinny z kolei stymulować określone zasady zachowania się w sytuacjach wymagających ich reakcji, ale odgórnie wymuszają uniwersalne standardy postępowania. Skierowane są wyłącznie do naszej sfery rozumowej — *phronesis*. Dopiero wpisane we *phronesis*, mogą stać się przedmiotem zainteresowania sfery uczuciowej — *thymos*.

Etyka prostomyślności uniezależnia się od etyki chrześcijańskiej dzięki przedakcyjmatycznemu charakterowi wartości moralnych. Formalne ujęcie wartości, indywidualnie i osobiście doświadczanych, jest punktem wyjścia tej etyki. Można stwierdzić, że etyka prostomyślności za sztandarowe przyjmuje wszelkie wartości, które zastaje w człowieku. Decydujące wartości, świadczące o „wielkości” człowieka, ukryte są w jego sferze uczuciowej — w *thymos*. Ta właśnie sfera stanowi o tym, jak człowiek zachowa się w sytuacji ekstremalnej, wymagającej podjęcia decyzji odnośnie do wyboru określonego modelu zachowania. W związku z tym etyczny jest nie ten, kto działa dobrze, bo musi, lecz ten, kto czyni to z wewnętrznych pobudek. Nie ten, kto ratuje człowieka tylko dlatego, że inni patrzą, ale ten, kto uczyni to dlatego, że chce to zrobić, że życie drugiego człowieka uznaje za wartość bezwzględną.

Kolejnym podobieństwem założeń filozoficznych Nietzschego i Bańki jest twierdzenie, że człowiek ma ściśle określone cechy wrodzone, dziedziczne. W filozofii Nietzschego jest to instynkt moralny, a w teorii Bańki — prostomyślność. Według Nietzschego każdy człowiek ma wrodzony instynkt moralny. Od najmłodszych lat zaopatrywany jest przez naturę, oprócz instynktu samozachowawczego, w pewne predyspozycje do określonych postaw życiowych, modeli zachowania się w sytuacjach wyborów moralnych. Te cechy ma każdy człowiek, wyjąwszy przypadki patologicznych przypadłości charakterologicznych. Instynkt moralny jest swoistym mechanizmem narzucającym człowiekowi konieczność

wyjścia poza określone granice ogólnie przyjętych prawideł i postaw usankcjonowanych w danej grupie. W interesie niektórych grup leży tłumienie tych instynktów w celu narzucenia swoich modeli zachowania, zgodnych ze ściśle określoną aksjologią. Etyka chrześcijańska wykazuje właśnie takie charakterystyczne tłumienie instynktu moralnego człowieka w wyniku katechizacji, w języku Nietzschego — „hodowli” młodych ludzi, i to realizowane bardzo konsekwentnie. Bańka, podobnie jak Nietzsche, twierdzi, że każdy człowiek dziedzicznie „obciążony” jest skłonnością do reakcji prostomyślnych, polegających na instynktownym działaniu dla dobra drugiego człowieka. Mechanizm powstawania tych reakcji jest podobny do tego, jaki prezentują ludzie z wrodzonym instynktem moralnym. Człowiek prostomyślny na podstawie osiągniętej równowagi dynamicznej sfery *phronesis* i sfery *thymos*, w każdej sytuacji wymagającej podjęcia życiowych decyzji, instynktownie wie, jaki model postępowania ma wybrać, aby postawa jego zasługiwała na miano zachowania moralnego. W etyce prostomyślności sumienie (*resp.* instynkt moralny), stanowiące jej podstawę, jest jednocześnie warunkiem koniecznym, z którego wywodzą się wartość naczelną i naczelną dyrektywa tej etyki. Opiera się ona na intuicji dobra, dzięki czemu możliwe staje się moralne poręczenie wartości i działań. „Poręczenie moralne ma więc charakter »roszczenia moralnego« i tym się różni od prostomyślności, która ma charakter imperatywny, a więc bezroszczeniowy. Etyka prostomyślności uznaje zatem postawę prostomyślną za ważną i godną szczególnego szacunku, a jej kształtowanie — za naczelne zadanie wychowania. Postawa prostomyślna jest bowiem źródłem poręczenia moralnego wartości normujących życie indywidualne i społeczne. Jest ona — rzec by można — bezroszczeniowym źródłem roszczeń moralnych”⁴.

Prostomyślność jako kategoria uniwersalna, konstytuująca aksjologiczną wspólnotę ludzką, tak zwane lobby humanistyczne, dokonuje afirmacji wartości swoiście ludzkich. Właśnie w sumieniu — zdaniem Bańki — ma swój początek teza, że moralistów nie

⁴ J. Bańka: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie i etyce prostomyślności*. T. 2. Poznań 2000, s. 81.

różnią katalogi cnót⁵. Takie ujęcie sumienia nadaje mu charakter przedcywilizacyjny i jest rodzajem „jaźni pierwotnej”, a także źródłem normatywnego imperatywu. „Imperatyw jaźni pierwotnej wyraża zawsze konkretne, nie zaś ogólne przeświadczenie moralne i dzięki tej konkretności może być normą postępowania (*conscientia moralis concretata*)”⁶.

Fundamentalne znaczenie zarówno dla etyki prostomyślności, jak i dla eutyfroniki ma „powszechny i zarazem potoczny wśród ludzi pogląd, że człowiek to istota, której życie ważne jest bezpośrednio »teraz« (łac. *recens* — terażniejszy), a nie dopiero jako środek”⁷. Recentywizm jako system, którego składową jest etyka prostomyślności, zaleca człowiekowi szukanie samorealizacji w jedynie dostępnym mu czasie terażniejszym. Bańka tak mówi na ten temat: „Etyka prostomyślności, oferując człowiekowi życie w świecie niezwykłych prawd, elementarnych (lecz nie naiwnych) uczuć ludzkich, odradza mu jednocześnie rezygnację z siebie na rzecz nieokreślonej przyszłości (»ucieczki do przodu«), dlatego jest wyrazem postawy recentywistycznej”⁸. Można wręcz mówić o „recencjale etycznym”, powstającym, gdy „dobro zostaje osadzone w centralnej części renecjału — w miejscu, które przynależy do bytu”⁹. Wszelkie próby ucieczki od terażniejszości w przeszłość lub przyszłość mogą „prowadzić do postawy łęczłowieka, który całe swoje puste życie ma szansę uzasadnić biblijną maksymą: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas!*”¹⁰.

W przeprowadzonej przez siebie krytyce etyk zależnych Bańka kieruje swe argumenty także przeciwko cywilizacji technicznej. Krytyka ta dotyczy głównie tak zwanego działania celowego. W pracy *Świat poręczenia moralnego...* czytamy na ten temat: „(...) ludzie ulegają prawom (celom zewnętrznym) ze względu na nie same, tj. (na poziomie — S.L.) na którym te prawa tracą auto-

⁵ J. Bańka: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986, s. 9.

⁶ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 120.

⁷ Ibidem, s. 31.

⁸ J. Bańka: *Etyka prostomyślności...*, s. 42.

⁹ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 160.

¹⁰ Ibidem, s. 128.

rytet prostomyślności (własnego dajmoniona), a stają się zamiast tego bezosobowym imperatywem spełniania celu jako celu zewnętrznego — jako planu”¹¹. Antynomiczny charakter eschatologicznego szczęścia, z jakim mamy do czynienia przy krytykowanej interpretacji etyki chrześcijańskiej polega na tym, iż „eschatyczny wymiar szczęścia jest w gruncie rzeczy negacją szczęścia jednostki w jego aspekcie realistycznym, mającą na celu nadanie mu wymiaru eschatycznego w aspekcie wiary. Trzeba było odebrać człowiekowi szczęście doczesne, by obietnicą pełni szczęścia związać go ze światem nadziei”¹².

Obie propozycje etyczne — Nietzschego i Bańki — najkrócej mogą być scharakteryzowane jako doktryny, w których odrzucono koncepcję koniecznych granic zachowań ludzkich na rzecz ich możliwego statusu. Gdyby próbować etykę dostojności i etykę prostomyślności umieścić w Atenach lub w Jerozolimie, to mimo częstych odwołań obu autorów do antyku, trzeba by wybrać raczej Jerozolimę. Uznanie bowiem priorytetu wolności nad rozumem doprowadziło do uznania pierwszeństwa ethosu przed logosem, a więc problematyki moralnej przed problematyką epistemologiczną i ontologiczną. W przypadku Bańki sprawa się komplikuje, kiedy jego aksjologię rozpatruje się jako część systemu recentywistycznego. Wprawdzie, co zresztą powtarza sam autor, etyka prostomyślności ma swe źródła w recentywizmie, może wszakże być traktowana w sposób autonomiczny. Można wręcz stwierdzić, że epistemologia i ontologia stanowią jej usprawiedliwienie, lub też zawierają metafizyczne jej fundamenty. Używając terminologii Kanta, rozstrzygnięcia w ramach rozumu praktycznego poprzedzają i tworzą w filozofii Nietzschego i Bańki właściwy paradygmat dla problemów i ich rozwiązań w zakresie rozumu teoretycznego. Z perspektywy wolności odkrywane przez rozum granice ludzkich zachowań jawią się jako ich możliwe, a nie jako konieczne ograniczenia. Prawda opisująca granice konieczne „każe” je oglądać rozumem od wewnątrz, natomiast dobro odnoszące się do nich z zewnątrz — z dystansu — pokazuje owe granice jako możliwą podstawę samoograniczania się człowieka. Ale

¹¹ Ibidem, s. 171–172.

¹² Ibidem, s. 130.

w doktrynie Nietzschego nie chodzi o świadomy, wolny wybór jednego z kodeksów moralnych czy prawnych, lecz o wolę mocy kreowania wartości dla nowych sposobów bycia w świecie. Z kolei w przypadku filozofii Bańki chodzi o powrót do postawy prostomyślniej, w której wartości „ciepłe” (*thymos*) i wartości „zimne” (*phronesis*) odnajdują właściwą proporcję i harmonię w konkretnym człowieku.

Najistotniejszy wątek, a zarazem główną ideę stanowi w etyce dostojności i etyce prostomyślności zerwanie z teorią anonimowej odpowiedzialności. Właśnie w tej ostatniej obaj filozofowie upatrują źródeł patologii społecznych, określanych mianem dekadencji kultury europejskiej. Przeciwwstawiając się Hegłowskiej fenomenologii ducha, usprawiedliwiającej pogłębianie się odpowiedzialności anonimowej, formułują postulat odpowiedzialności osobistej. W ramach filozofii Hegla następuje logiczne, a więc konieczne, przekształcanie się ducha subiektywnego (świadomości indywidualnej) w ducha obiektywnego (świadomość grupy), aby wreszcie odnaleźć samego siebie w duchu absolutnym (świadomości ludzkości). W rezultacie tego procesu człowiek zatracą swą niepowtarzalność dla bezpieczeństwa lub z powodu lenistwa, konformizmu akceptuje obce dla niego wartości konstytuujące grupę, poświęcając swą wolność, a nawet jej świadomość. Powinności moralne jawią się wtedy człowiekowi konkretnemu jako konieczne ograniczenia wolności, a dzięki „tresurze” wykształca się w nim „instynkt stadny”. Wartości funkcjonujące w grupie, warunkujące jej przetrwanie, są dla jej członków zadane jako nadrzędne, często nawet wbrew ich woli czy wbrew instynktowi samozachowawczemu jednostki. Może bowiem być i tak, że w imię trwania owych wartości wszyscy jej członkowie złożą na ich ołtarzu swoje życie. Przykładów takich można przytoczyć wiele w historii ludzkości. Nietzscheańska krytyka moralności chrześcijańskiej, jak i Bańki krytyka skierowana „przeciw szokowi przyszłości” mogą być interpretowane jako ostrzeżenie przed pogłębiającym się upadkiem kultury europejskiej. Nietrudno sobie wyobrazić, co by się stało, gdyby wszyscy wyznawcy religii chrześcijańskiej dosłownie praktykowali ascezę seksualną lub ściśle czterdziestodniowe posty.

Wydaje się, że *panaceum* na renesans kultury odnaleźć można w ponownym odróżnieniu moralności od prawa. Podobień-

stwo moralności do prawa wyraża się w tym, że w obu przypadkach mamy do czynienia z prawodawcą, normami i sankcjami. Różnica między moralnością a prawem polega na odmiennym ich statusie, a mianowicie „immanentnym” w odniesieniu do moralności i „transcendentalnym” w odniesieniu do prawa. Mówiąc inaczej: prawodawca, kodeks i sankcje prawne mają źródło poza człowiekiem konkretnym, w przypadku moralności zaś źródłem tym jest jego indywidualne sumienie. Nietzsche i Bańka, odrzucając Sokratesa intelektualizm etyczny, w swoisty sposób powracają do jego koncepcji dajmoniona. Ów *daimonion* zawiera trzy składowe, sprawiając, iż człowiek jest lub nie jest istotą moralną. Jest on wolny, ale nie oznacza to, że nie ma *arche* określającej jego wolność, pojmowaną jako samowola. Poznanie samego siebie odkrywa granice wolności człowieka. Akceptacja wewnętrznych ograniczeń pozwala nazwać go człowiekiem cnotliwym (Sokrates), spineglwym (Kotarbiński), dostojnym (Nietzsche), czy wreszcie prostomyślnym (Bańka). Zarówno człowiek dostojny, jak i człowiek prostomyślny ani nie czuje się winny z urodzenia, ani nie stara się „zmyć” winy przez postępowanie zgodne z ideałami, które uświęcane są w grupie. Nie oczekuje on wszak za swe postęпки nagrody, jak też nie czyni czegoś z obawy przed karą. Nagrodą bowiem za postępowanie moralne jest bycie człowiekiem dostojnym, uczciwym, czciogodnym, godnym zaufania itp.

Prawo natomiast, które normuje relacje społeczne, nie działa poza grupą. Dlatego prawo, ze swymi składowymi — prawodawcą, normami i sankcjami — pozostaje poza jednostką. Prawodawca może być pojmowany albo jako świecki (na przykład parlament), albo też święty (Bóg) kreator norm postępowania moralnego, uznawanego za normalne. Pierwszy wypadek odnosi się do kodeksu (nade wszystko do kodeksu karnego), drugi natomiast — do Dekalogu, który mimo że stanowiony, uznawany jest za prawo naturalne. Sankcjami zaś są: więzienie, a nawet kara śmierci wymierzana w imieniu społeczeństwa — w ramach pierwszej doktryny; w ramach drugiej — ekskomunika, a w końcowym rezultacie „męki piekielne”. W obu wypadkach odpowiedzialność za postępowanie moralne pozostaje anonimowa, gdyż w istocie wolność jest przenoszona na suwerena. Tylko on wie, co jest do-

bre, i tylko on może ustanawiać granice wolności, a więc wie także, co jest dobre dla każdego konkretnego człowieka.

Tak postawiona kwestia odpowiedzialności była źródłem sporu, jaki toczyli filozofowie i etycy o to, czy sam suweren podlega stanowionemu przez siebie prawu. W przypadku dyskusji wokół Boga-suwerena był to spór między dialektykami, którzy opowiadali się za stanowiskiem, że ustanawiający prawa sam im podlega, a mistykami, którzy głosili, iż pozostaje on poza tymi prawami. W przypadku „suwerena świeckiego” spór doprowadził do spolaryzowania się dwóch koncepcji — liberalnej (demokratycznej) i totalitarnej, w której dochodzi do „uświęcania” prawodawcy w tak zwanym kulcie jednostki. W koncepcji liberalnej wybór suwerena następuje wtedy, kiedy nie wywiązuje się on z obowiązku zapewnienia bezpieczeństwa jednostce. Natomiast w koncepcji totalitarnej wartością jest przetrwanie grupy, powołującej suwerena, który w efekcie elekcji uzyskuje władzę nad poszczególnymi jednostkami. Władza jest tak duża, że usprawiedliwione jest zgładzenie jednostki w imię dobra ponadindywidualnego.

Nietzsche i Bańka przeciwstawiają się zarówno jednemu, jak i drugiemu rozwiązaniu, uznając konieczność powrotu do źródeł i istoty moralności oraz związanej z tym odpowiedzialności osobowej. Ich filozofia odgrywa rolę demaskatorską wobec sztucznej lub — jak ją określa Nietzsche — mieszczańskiej moralności czy — jak woli Bańka — pruderyjnej (tżeczłowieka) moralności. Człowiek dostojny, czyli nadczłowiek, a także człowiek prostomyślny, mając świadomość absolutnej wolności, odkrywają jej podstawę w życiu i w terażniejszości. Nie ma bowiem żadnych wartości poza życiem, jak i nie ma żadnego życia poza tym, które jest byciem w tym świecie — w określonym miejscu i czasie (tu i teraz). Wobec tego nie można życia poświęcać w imię tak zwanych wartości wyższych, ponieważ to właśnie życie jest najwyższą wartością, źródłem i celem wszelkich sposobów życia. Nie można więc poświęcać życia jednostki dla przetrwania grupy, gdyż groźbą, która byłaby konsekwencją takiego postępowania, mogłaby być paradoksalna sytuacja, kiedy poświęci się życie wszystkich członków grupy w imię obrony wartości ją konstytuujących. Sytuację taką usprawiedliwia wypowiedź Aureliusza Augustyna, który twierdził, że gdyby wszyscy ludzie, a nawet cały świat zostały unicestwione,

to zasady, prawa i prawdy Boże nadal by obowiązywały. Pytanie, na które trudno odpowiedzieć, brzmiałoby: dobrze, ale czego by dotyczyły i kogo by zobowiązywały? Nietzschego i Bańki koncepcje skłaniają do wniosku, że im mniej prawa, tym więcej moralności; im mniej grupy, tym więcej indywidualności, wreszcie: im mniej słów, tym więcej czynów, czyli im mniej deklaracji pruderyjnych, tym więcej w tym świecie ludzi uczciwych. Wydaje się, że Nietzschego i Bańki „etyka niezależna” zrywa ostatecznie z deklarowaną przez Hegla koniecznością przejścia od ducha subiektywnego — wyposażonego natywistycznie w „instynkt moralny” i sumienie — do ducha obiektywnego, odróżniającego człowieka od innych elementów uniwersum. Człowieka wyróżnia „instynkt moralny” czy — jak kto woli — sumienie, które prowokuje go do przekraczania granic zastanych i zadanych, ale niespełniających swego zadania. Chodzi o takie ograniczenia wolności, w których ramach sposób życia i sankcjonujące go wartości wymagają ofiary z samego życia.

Demaskatorska rola filozofii ma na celu uprzytomnienie człowiekowi, że nie powinien dążyć do jakiegoś ideału człowieczeństwa, lecz ma akceptować to, jaki jest w swojej konkretności i niepowtarzalności. Na tej podstawie, kierując się instynktem moralnym (sumieniem), filozofia pozwala ujawnić się woli mocy życia i prostomyślnego nastawienia do drugiego człowieka. W przypadku Nietzschego wola mocy zmusza jego wolę do rezygnacji z postawy apollinijskiej na rzecz dionizyjskiej. Wtedy z obrońcy tradycyjnych wartości staje się on kreatorem nowych sposobów bycia w świecie. Wyróżniając dwie postawy: apollinijską i dionizyjską, Nietzsche nie broni „egalitaryzmu nadludzi”. Nie chodzi bowiem o to, aby każdy człowiek stał się nadczłowiekiem, kreując swój indywidualny sposób życia za wszelką cenę oryginalny. Nietzsche zdaje sobie bowiem sprawę, że ludzie nie są z natury równi, a zatem nie wszyscy potrafią wziąć na swoje barki brzemień osobistej odpowiedzialności. Zawsze będą niewolnicy i panowie, ale chodzi o to, aby każdy znał swoje miejsce, bo to właśnie obroni kulturę przed dekadencją, w której okresie niewolnicy zajmują miejsce panów. Egalitaryzm musi zostać zastąpiony egoizmem i tylko wtedy człowiek odpowiedzialny za trwanie własnego życia staje się odpowiedzialny za przetrwanie życia

w ogóle. Można mówić wyłącznie o egalitaryzmie jako równoprawnieniu jakościowo odmiennych sposobów bycia, które ujawniają umiejętności bycia najlepszym w określonej dziedzinie. Przeciwwstawiając postawę pana postawie niewolnika w zakresie filozofii, wcielamy się w rolę mistrza, który kreuje wartości, i nauczyciela, który dokonuje ich tłumaczenia. Pierwszy, mając świadomość wolności, tworzy w wyniku dokonywania rewolucji paradygmat; natomiast drugi ma wolność działania w ramach owego paradygmatu. Bańka jest mniej radykalny w krytyce nurtu intelektualistycznego, postulując zrównoważenie pierwiastka tymicznego (uczuciowego) i fronetycznego (racjonalnego). Człowiek nie tyle jest tu kreatorem nowych wartości, ile — będąc twórcą technologicznych innowacji — nie zapomina o tym, że są one nie tylko produktem jego zdolności, ale muszą mu służyć. Autor recentywizmu nie namawia człowieka do odrzucenia egalitaryzmu na rzecz egoizmu. Podkreśla jedynie konieczność powrotu do wartości obecnych w niemal wszystkich systemach etycznych oraz do autentycznego ich obowiązywania i przestrzegania.

Nietzschego i Bańki „etyka niezależna” to „nowa moralność”, która uświęca i kulturytuje wartość życia, odrzuca odpowiedzialność przed kimś za wybór określonego sposobu życia, a w zamian głosi odpowiedzialność osobistą za trwanie życia. Prawda filozoficzna nie może być wyspekulowana za biurkiem czy na katedrze uniwersyteckiej; nie może dlatego, że prawda o życiu „leży na ulicy”. Odpowiedź na pytanie, jak żyć, ażeby być szczęśliwym, brzmi: żyć tak, aby życie mogło ujawnić swoją moc, wartość i prostotę. Wola mocy, jak i nastawienie prostomyślne są wyrazem życia w ogóle, które polega na bezustannym stawianiu się, czyli aktualizowaniu w *recens*, w czym manifestuje się wolność przekraczania wszelkich znanych, uznanych i zadanych sposobów życia, które wymagają z niego ofiary.

Filozofem, według Nietzschego, a w podobnym duchu wypowiada się Bańka, nie jest ten, kto studiuje historię filozofii, czyli ten, kto kreuje nowe interpretacje, filozofując o filozofii. Filozofem jest ten, kto powraca do jej źródeł, a więc do umiłowania mądrości, czyniącej z człowieka istotę szczęśliwą, która potrafi cieszyć się życiem oraz wszelkimi jego przejawami i formami. Zdolność filozofowania nie wymaga udokumentowania dyplomem

uniwersyteckim, gdyż jest postawą, jaką człowiek potrafi zająć wobec życia. Mając świadomość wartości życia oraz poznając jego istotę, którą jest stawanie się, jako aktualizowanie w teraźniejszości, człowiek uprzytamnia sobie, że jest wolny. Wolny od tradycyjnych sposobów życia, praw regulujących stosunki międzyludzkie. Człowiek konkretny, kierując się instynktem moralnym (sumieniem), kreuje wartości nastawione na odczuwanie pełni życia. Z tego właśnie powodu jego działanie nie polega na niszczeniu tradycyjnych wartości, którego celem jest nihilizm i amoralizm. Niszczeniu przyświeca idea poszukiwania takich wartości, które czynią człowieka szczęśliwym. Takie właśnie wartości stanowią podstawę bezustannie podejmowanych poszukiwań ciągle nowych sposobów bycia człowieka w świecie. Ponieważ nie ma jednego uniwersalnego sposobu życia, każdy indywidualnie musi zaczynać poszukiwania na nowo i na własną odpowiedzialność. Osobista odpowiedzialność, przydająca człowiekowi dostojeństwa i godności, napawa go dumą z tego, że jest istotą moralną — nawet za cenę niebezpieczeństwa i samotności. Zwracając człowiekowi konkretnemu wolność, Nietzsche i Bańka uświadamiają mu, że to on i tylko on jest odpowiedzialny za to, kim siebie uczyni, kreując wartości kształtujące sposoby życia, które prowadzą do osiągnięcia wartości najwyższej, a tą jest samo życie.

Znamienne i godne podkreślenia jest to, że współczesne próby odnowy moralnej odwołują się do akcentowania życia jako najwyższej wartości. A paradoksem — z tej perspektywy — jest to, że krytyk moralności chrześcijańskiej przyczynił się, lub też zmotywował moralistów do zejścia „z nieba na ziemię” oraz zajęcia się człowiekiem żyjącym od narodzin do śmierci. Religijna koncepcja „życia po życiu”, czyli wizja lepszej przyszłości, zderzona została z koncepcjami antyutopijnej beznadziejności. Nietzschego koncepcja, chociaż odsądzona „od czci i wiary”, może być potraktowana jako zawołanie do powrotu ku pierwotnej, spontanicznej kreacji wartości moralnych. Apel o taką odnowę moralności odnajdujemy również w etyce prostomyślności.

Nadczłowiek staje się anonimowy, gdy jego naśladowcy — niewolnicy — postępują moralnie, traktując wartości moralne na równi z zasadami prawnymi. Kiedy stanie się ich zwolennikiem

i obrońcą, sam padnie ich ofiarą. Rodzi się jako nadczłowiek, gdy w wyniku buntu pozwoli przenieść się im do lamusa historii, ponieważ właśnie „bunt – to dostojność w niewolniku”¹³. Z pewnością można się zgodzić z opinią Nietzschego, że nie zakaz i poczucie winy zobowiązują jednostkę do samoograniczeń w korzystaniu z wolności; to świadomość możliwości praktycznego realizowania samowoli wywołuje poczucie odpowiedzialności „za” akty kreacji, a nie „przed” wirtualnym kreatorem wartości. Nadczłowiek, „uśmiercając Boga”, ogłasza jednocześnie „śmierć samowoli”, która była podstawą dominującej, usprawiedliwianej i bronionej anonimowej odpowiedzialności. Nadczłowiek, zajmujący miejsce Boga, staje się kreatorem esencji, czyli określonych sposobów życia, a jednocześnie uznaje absolutną wartość życia. Dostojność, związana z odpowiedzialnością, wyraża się w postawie, w której ramach sposób życia opiera się na wzmacnianiu woli mocy samego życia. Postawa taka przeciwstawia się lichości, usprawiedliwiającej poświęcanie życia w imię sposobu życia.

Podobną kwestię podnosi Bańka, który stwierdza: „[...] okazuje się, że to nie wartość, lecz walka o byt trwa! Kto jest najlepiej przystosowany i zdołał się immunizować na ideały, ten zwycięża. Wygrywa bowiem zawzięty cynik i kłamca. W tym bestiariuszu ludzkiego zwierzyńca rządzą określone prawa. (...) przed silniejszym uciekaj, słabszego zjedz, z równym sobie możesz się pobawić”¹⁴.

Koncepcja dostojności przeciwstawia się teorii autorytetów charakterem odpowiedzialności. W przypadku autorytetu funkcjonuje odpowiedzialność za niewolników uznających dany autorytet, natomiast w odniesieniu do dostojności i prostomyślności chodzi o odpowiedzialność za akty autokreacji. „Wolność jednostki jest jej naturą twórczą, jako że akty twórcze są własnością kogoś, dzięki czemu dopiero wiemy, kto jest ich autorem, a więc poręczycielem moralnym”¹⁵.

¹³ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1913, s. 41.

¹⁴ J. Bańka: *Rap metafizyczny, czyli odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców, rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył ...* Katowice 1999, s. 121.

¹⁵ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 269.

Dodatkową różnicą między anonimowym a osobniczym tworzeniem wartości jest to, że autorytet może być pozaczasowy w tym sensie, że jego sposób bycia nie zmienia się i może być naśladowany, nawet wtedy kiedy autor jest już postacią historyczną (w ujęciu Bańki — człowiekiem wielopojawieniowym). Z kolei zarówno dostojęństwo, jak i uczciwość nie są stanem, lecz ciągle na nowo podejmowanym wyzwaniem w celu odnalezienia sposobu życia, w którym w jak największym stopniu przejawia się szczęście, a przynajmniej: jak najmniej nieszczęścia. Porządkowanie świata, które człowiek przeprowadza po to, żeby nadać własnemu życiu sens, ma — zdaniem Nietzschego i Bańki — charakter tymczasowy. Ponadto wszelkie próby zamknięcia życia w sposobach życia muszą być relatywizowane do miejsca i czasu, w których zostały podjęte. Podkreślanie oryginalności „etyki niezależnej” związane jest z akcentowaniem przez Nietzschego i Bańkę własnej osoby i odpowiedzialności za głoszone poglądy.

Bogdan Baran w pracy pod znamienym tytułem *Postnietzsche* podkreśla różnice propozycji filozoficznych. Jeśli zgodzić się z jego formułą, że „postmodernizm to orientacja na fragmentaryczność, rozchwianie, nieokreśloność”¹⁶, to z pewnością „nowa filozofia” ani Nietzschego, ani Bańki nie mieści się w ramach tejże formuły. Nietzsche, pomimo przyjętego aforystycznego stylu wypowiedzi, przedstawia spójną koncepcję moralną. Nie ogranicza się do krytyki moralności chrześcijańskiej, na czym najczęściej koncentrują się komentatorzy jego twórczości. Nie można odróżnić części krytycznej od pozytywnego wykładu etyki dostojęństwa. Dlatego należy zgodzić się ze stwierdzeniem Barana, że w opozycji do postmodernizmu „Nietzsche (...) to demaskacja — pozorów, kłamstwa, prawdy — za którą stoi moc woli”¹⁷. Demaskacja nie tylko moralności chrześcijańskiej, ale przede wszystkim ukazywanie pozorów pretendujących do dostojęństwa różnego typu moralistów, których zdaniem, nie wola mocy, lecz wola władzy motywuje do aktywności.

Podobnie rzecz ma się z propozycją Bańki, który — w przeciwieństwie do Nietzschego — nadał swej etyce formę spójnego

¹⁶ B. Baran: *Postnietzsche*. Kraków 1997, s. 234—235.

¹⁷ *Ibidem*.

i systematycznego wykładu. Również on sytuje się w nurcie demaskatorów postawy łęczłowieka. Dlatego można powiedzieć, że demaskatorska rola filozofii polega nie tylko na podważaniu tradycyjnych wartości moralnych, ale także na przestrodze przed „fałszywymi prorokami”. Nietzsche uroczyście oznajmia, że filozofia zdemaskowała chrześcijaństwo jako „nie-święte kłamstwo”. W swoistej ripocie na takie oznajmienie stwierdza on, że „potrzebujemy kłamstw, aby przewyciężyć tę rzeczywistość, tę »prawdę«, potrzebujemy kłamstw, aby żyć. To kłamstwo jest koniecznością życia, jest samo częścią przerażającego i problematycznego charakteru istnienia”¹⁸. Bańka — wręcz przeciwnie: dostrzega zjawisko „dulszczyzny”, ale widzi również możliwość jego zniesienia w postawie człowieka, który łączy teorię z praktycznym działaniem. Autor tak mówi na ten temat: „[...] eutyfroniczność poglądu oznacza tu, że jest to nie tylko pogląd, który się »zna«, ale także przeżycie, dzięki któremu się go »ma« — tj. wyznaje i spełnia”¹⁹.

Bańka, podobnie jak postuluje to w swej koncepcji Kotarbiński, uniezależnia swą etykę nie tylko od religii chrześcijańskiej, ale dodatkowo — praktycznie od wszystkich innych wpływów zewnętrznych. Według niego człowiekiem kieruje wewnętrzny imperatyw, który dyktuje, jak ma się zachowywać w życiu codziennym. Człowiekiem w trakcie dokonywania wyboru modelu zachowania i działania nie mogą kierować żadne inne czynniki, poza jego sferą uczuciową zrównoważoną ze sferą racjonalną. Zatem podkreślenie niezależności etyki obejmuje szerszy zakres możliwych determinacji niż te, które wskazuje Nietzsche.

Analizując podobieństwa i różnice, chcę wyakcentować trudności wynikające z różnic słownikowych. Chodzi mianowicie o terminologię, która choć często literalnie rozpatrywana jako odmienna, jeśli w warstwie znaczeniowej nie ma synonimów, wykazuje przynajmniej duże podobieństwa. Jednocześnie przeprowadzone analizy pozwoliły zwrócić uwagę na sytuację odwrotną: brzmiące niemal tak samo terminy ujawniały diametralne różnice znacze-

¹⁸ F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Przekł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1911, s. 21.

¹⁹ J. Bańka: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych...*, T. 1, s. 189.

niowe. Dlatego z dużą uwagą i ostrożnością podszedłem do zestawienia obu propozycji aksjologicznych. Zarówno dekadencja, jak i zagrożenia wynikające z niekontrolowanego rozwoju techniki świadczą o kryzysie kultury europejskiej. Jednocześnie w obu obecny jest postulat powrotu do źródłowości zachowań moralnych człowieka, obie mówią o wolności i odpowiedzialności indywidualum, konkretnego człowieka. Wreszcie obie koncepcje należą do nurtu etyk normatywnych.

Do podobnych wyników prowadzi analiza zasadniczych kategorii, jakimi są dla Nietzschego przeciwstawione „pan — niewolnik”, a dla Bańki „człowiek prostomyślny — łęczłowiek”. I pan, i człowiek prostomyślny oceniani są pozytywnie i stanowią swoisty ideał postawy moralnej. Z kolei niewolnika i łęczłowieka już nie można porównywać w takich kategoriach. Pierwszy bowiem realizuje określone wartości moralne, drugi natomiast jest ich pozbawiony na własne życzenie. Obaj jednak są potępiani z punktu widzenia przeciwstawnych ideałów etycznych.

Istotnym zagadnieniem wydaje się również kwestia ewolucji poglądów. Z jednej strony oba przypadki odzwierciedlają dojrzewanie koncepcji etyki niezależnej, jej bogactwo, wieloaspektowość, zmienność terminologiczną. Z drugiej strony, zestawiając z sobą takie dzieła, jak *Narodziny tragedii...* (1876), *Wiedza radosna...* (1882) i *Tako rzecze Zaratustra...* (1889), nie dostrzega się niemal żadnego podobieństwa zawartych w nich myśli. Podobnie, kiedy zestawia się Bańki prace z zakresu eutyfroniki (*Humanizacja techniki...* — 1976) z tymi dotyczącymi etyki prostomyślności (*Główne zasady etyki prostomyślności* — 2000). A jednak całościowe potraktowanie twórczości obu filozofów i poszukiwanie poza „literą” ducha każą sądzić, że starają się oni w poszczególnych dziełach znaleźć właściwą formę wyrazu tego, co Henri Bergson nazwał „intuicją bytu”.

Na czym polega wartość obu propozycji? Pytanie to nabiera znaczenia, kiedy spojrzysz się na sytuację człowieka w dobie przemian, których doświadczył od czasu ukazania się *Tako rzecze Zaratustra...* do opublikowania *Rapu metafizycznego...* Ocena rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego potwierdza zapowiedzi Nietzschego, a jednocześnie można mówić o swoistym *constans* zarówno pozytywów, jak i negatywów. Niewątpliwie, główną ich

zaletą jest uwrażliwienie człowieka na zagadnienia aksjologiczne, w tym zwłaszcza na kwestię odpowiedzialności indywidualnej. I nie chodzi tu o odpowiedzialność w „zaświatach”, ale tu i teraz, w określonej sytuacji konkretnego człowieka, zarówno za kreowanie własnego losu, jak i warunków życia innych ludzi, a i innych stworzeń. Każdy konkretny człowiek musi odpowiadać i w istocie wykazać, czy potrafi zająć postawę człowieka dostojnego, społecznego opiekuna i zwróconego prostomyślnie do innego człowieka prostomyślnego.

Pozwolę sobie zakończyć swe rozważania cytatem: „No — to może zakłamanie łęczłowieka wyczerpało swój czas? — Może pora na »przebudzenie«, dojrzałość i odpowiedzialność? (...) Może to wreszcie naprawdę pora na świat moralnego poręczenia? Świat, który się zaczyna od Twojego i mojego »małego szczęścia« i ciepłych wartości. Świat, który ma źródło w sumieniu i sercu. (...) *Na wszystkie rzeczy pod słońcem jest czas... Jest czas łęczłowieka i czas człowieka prostomyślnego*”²⁰.

²⁰ A. Dura: *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*. Katowice 2000, s. 302.

Bibliografia

Dzieła Friedricha Nietzschego

- Antychryst. Przemiany wszystkich wartości. Przedmowa i księga pierwsza: Próba krytyki chrześcijaństwa.* Przekł. L. Staff. Warszawa 1907.
- Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa.* Przekł. G. Sowiński. Kraków 1996.
- Ecce homo. Jak się staje, kim się jest.* Przekł. L. Staff. Warszawa 1909.
- Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych.* Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1907.
- Listy.* Przekł. B. Baran. Kraków 1994.
- Ludzkie, arcyludzkie. Książka dla wolnych duchów.* Przekł. K. Drzewiecki. Warszawa 1910.
- Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm.* Przekł. L. Staff. Warszawa 1907.
- Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm.* Przekł. B. Baran. Kraków 1994.
- Pisma pozostałe 1876–1889.* Przekł. B. Baran. Kraków 1994.
- Poza dobrem i złem.* Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905.
- Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo.* Przekł. W. Berent. Warszawa 1913.
- Wędrowiec i jego cień.* Przekł. K. Drzewiecki. Warszawa 1910.
- Wiedza radosna. („La gaya scienza”).* Przekł. L. Staff. Warszawa 1907.

- Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości.* Przekł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1911.
- Z genealogii moralności. Pismo polemiczne.* Przekł. G. Sowiński. Kraków 1997.
- Z genealogii moralności. Pismo polemiczne.* Przekł. L. Staff. Warszawa 1913.
- Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem.* Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1906.

Dzieła Józefa Bańki

- Antropologia różniczkowa, czyli recentywizm jako źródło etyki prostomyślności.* W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury.* Red. J. Bańka. Katowice 1986.
- Cywilizacja jako przedmiot powszechnej antropologii filozoficznej.* Katowice 1989.
- Cywilizacja – obawy i nadzieje.* Warszawa 1979.
- Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna.* „Człowiek i Światopogląd” 1982, nr 201.
- Etyka prostomyślności a tradycje kultury.* Katowice 1986 (red.).
- Eutyfronika – psychoterapia cywilizacyjna.* „Sigma” 1976/1977, nr 6.
- Eutyfronika – centralna teoria wartości humanistycznych i technicznych.* „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1979, nr 1.
- Filozofia cywilizacji.* T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli Świat jako strach i łup.* Katowice 1986; T. 2: *Cywilizacja diafroniczna, czyli Świat jako praca i zysk.* Katowice 1987; T. 3: *Cywilizacja eutyfroniczna, czyli Świat jako rozum i godność.* Katowice 1991.
- Filozofia techniki a życie praktyczne. Z zagadnień eutyfroniki.* Kraków 1974.
- Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego.* Katowice 1980.
- Główne zasady etyki prostomyślności.* Poznań 2000.
- Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfroniki.* Katowice 1976.
- Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego.* Katowice 1983.
- Nowoczesność jako metafora wartości.* „Argumenty” 1978, nr 22.
- Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu.* Katowice 1986.
- Portret wiedzy gorącej.* „Argumenty” 1987, nr 18.
- Problemy współczesnej filozofii człowieka.* Katowice 1978.

- Przeciw szokowi przyszłości.* Katowice 1977.
- Rap metafizyczny, czyli odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców, rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył ...* Katowice 1999.
- Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie i etyce prostomyślności.* T. 1–2. Poznań 2004.
- Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności.* Katowice 1988.
- Technika a środowisko psychiczne człowieka. Wprowadzenie do zagadnień eutyfroniki.* Warszawa 1973.
- Technika – chirurgia – moralność.* „Nurt” 1968, nr 5.
- Współczesne problemy filozofii techniki. Studium z zakresu eutyfroniki.* Poznań 1971.
- Zarys filozofii cywilizacji.* Katowice 1981.
- Zarys filozofii techniki.* Katowice 1981.

Opracowania

- Bajerowicz M.: *Szoku nie będzie.* „Tydzień” 1977, nr 47.
- Baran B.: *Postnietzsche.* Kraków 1997.
- Bieńkowska E.: *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid.* Warszawa 1975.
- Borucka-Arctowa M.: *Koncepcja „natury ludzkiej” a współczesne problemy oceny prawa.* „Etyka” 1970, nr 6.
- Brandes G.: *Umysty współczesne.* Przekł. M. Posner-Garfeinowa. Warszawa 1894.
- Brinton G.: *Nietzsche.* Cambridge 1948.
- Choroszy J.: *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego.* Lublin 1997.
- Comte-Sponville A.: *The Brute, the Sophist – and the Aesthete.* In: *Why We Are Not Nietzscheans.* Transl. R. de Loiza. Eds. L. Ferry, A. Renaut. Chicago 1997.
- Danto A.: *Conversation with Arthur Danto. Conference.* „A Journal of Philosophy and Theory”. Cytat za: Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii Gerardusa van der Leeuwa.* Kraków 2000.
- Deleuze G.: *Nietzsche i filozofia.* Przekł. B. Banasiak. Warszawa 1993.

- Derrida J.: *Pismo avant la letter*. Przekł. B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1980, vol. 1—3.
- Dobosz A.: *Metamorfozy magiczne a Nietzschego koncepcja metamorfozy*. W: *Tropem Nietzschego kłamstwa słów*. Red. J. Kmita. Poznań 1999.
- Dudek J.: *Etyka niezależna T. Kotarbińskiego*. „W drodze” 1998, nr 9 (301).
- Dura A.: *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*. Katowice 2000.
- Frazer J.G.: *Złota gałąź*. Przekł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1962.
- Frenzel I.: *Nietzsche*. Przekł. J. Dziubiński. Wrocław 1994.
- Freud Z.: *Kultura jako źródło cierpień*. Przekł. J. Prokopiuk. Warszawa 1992.
- Fritzhand M.: *W kręgu etyki marksistowskiej*. Warszawa 1966.
- Gunther H.: *Der Fall Nietzsche*. „Unter dem Banner des Marxismus” 1935, 11, s. 542; także w: S.E. Auschheim: *The Nietzsche Legacy in Germany 1890—1990*. Berkeley 1992.
- Habachi R.: *U źródeł człowieczeństwa*. Przekł. W. Sukienicka. Warszawa 1982.
- Habermas J.: *Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften*. In: *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954—1970*. Frankfurt 1970.
- Habermas J.: *Splątanie mitu i oświecenia: Uwagi do „Dialektik der Aufklärung” po ponownej lekturze*. Przekł. P. Pieniążek. W: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*. Warszawa 1987.
- Heidegger M.: *Holzwege*. Frankfurt am Main 1950.
- Heidegger M.: *Nietzsche*. Przekł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, G. Wodziński. Warszawa 1998.
- Hollingdale R.J.: *Nietzsche*. Przekł. W. Jeżewski. Warszawa 2001.
- Jaspers K.: *Die grossen Philosophen*. Bd. 1. München 1957.
- Jaspers K.: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Przekł. D. Stroińska. Warszawa 1997.
- Johnson Ch.: *Derrida*. Przekł. J. Hołówka. Warszawa 1997.
- Jopke W.: *Fryderyk Nietzsche i konsekwencje jego myśli*. Przekł. M. Skwieciński. W: *Renesans nietzscheizmu i marksizm współczesny*. Red. W. Mackiewicz. Warszawa 1990.
- Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przekł. M. Wartenberg. Warszawa 1971.

- Kaufmann W.: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton 1968.
- Kaźmierczak Z.: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii Gerardusa van der Leeuwa*. Kraków 2000.
- Klossowski P.: *Nietzsche i błędne koło*. Przekł. B. Banaśiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996.
- Kohler J.: *Tajemnica Zaratustry. Fryderyk Nietzsche i jego zaszyfrowane przesłanie*. Przekł. W. Kunicki. Wrocław 1996.
- Kotarbiński T.: *O tak zwanej miłości bliźniego*. „Przegląd społeczny” 1937, nr 10/11.
- Kotarbiński T.: *Pisma etyczne*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1982.
- Kotarbiński T.: *Zasady dobrej roboty*. „Myśl Współczesna” 1946, nr 1.
- Krąpiec M.A.: *Dlaczego zło*. Lublin 1995.
- Krońska I.: *Sokrates*. Warszawa 1968.
- Krummel R.F.: *Nietzsche und der deutsche Geist*. Berlin 1974—1983.
- Kuderowicz Z.: *Nietzsche*. Warszawa 1976.
- Kusak L.: *O fałszowaniu spuścizny Nietzschego*. „Edukacja Filozoficzna” 1989, T. 9.
- Lichtheim G.: *Europe in the Twentieth Century*. New York 1972.
- Lem S.: *Dialogi*. Kraków 1972.
- Levy-Bruhl L.: *Moralność i nauka o obyczajach*. Przekł. J. Mailer. Warszawa 1961.
- Lowith K.: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg 1978.
- Lowith K.: *Von Hegel bis Nietzsche*. Stuttgart 1953.
- Lukács G.: *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus und die deutsche Politik*. Frankfurt am Main 1966.
- MacIntyre B.: *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche*. New York 1993.
- Mann T.: *Nietzsche's Philosophy in Light of Contemporary Events*. Washington 1948.
- Markowski M.P.: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 1997.
- Mejbaum W.: *Amor fati*. Kraków 1983.
- Michalik M.: *Sfera uczuć*. Warszawa 1977.
- Ortega y Gasset J.: *O dehumanizacji sztuki*. Przekł. P. Niklewicz. W: *Zagadnienie kultury współczesnej*. Red. A. Wasilewski. Warszawa 1972.

- Ossowski S.: *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa 1967.
- Owidiusz: *Metamorfozy*. Przekł. A. Kamińska, S. Stabryła. Wrocław—Warszawa—Kraków 1995.
- Petrażycki L.: *O nauce, prawie i moralności*. Warszawa 1985.
- Platon: *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*. Przekł. W. Witwicki. Warszawa 1958.
- Platon: *Gorgiasz*. Przekł. W. Witwicki. Warszawa 1958.
- Platon: *Protagoras*. Przekł. W. Witwicki. Warszawa 1958.
- Radzioch L.: *Psychika człowieka a postęp cywilizacji*. „Nowe Książki” 1977, nr 11.
- Rams S.: *O przyszłości bez strachu*. „Przemiany” 1978, nr 1/88.
- Rausching H.: *The Revolution of Nihilism*. In: S.E. Aschheim: *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*. Berkeley 1992.
- Rorty R.: *Pragmatyzm i filozofia postnietzscheńska*. Przekł. M. Markowski. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997.
- Rozmaryn S.: *U źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche*. Warszawa 1947.
- Santaniello W.: *Nietzsche, God, and the Jews: His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi*. Albany 1994.
- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*. Przekł. J. Garewicz. T. 1–2. Warszawa 1976.
- Sławek T.: *Człowiek radosny. Blake – Nietzsche*. Katowice 1994.
- Surdykowski J.: *Eutyfronika, szansa czy daremna próba*. „Życie Gospodarcze” 1978, nr 50.
- Szarlitt B.: *Polskość Nietzschego i jego filozofii*. Warszawa 1930.
- Szestow L.: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Przekł. G. Wodziński. Warszawa 1987.
- Van der Leeuw G.: *L'Homme primitif et la religion. Etude anthropologique*. Paris 1940.
- Weiss T.: *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890–1914*. Kraków 1961.
- Why We Are Not Nietzscheans*. Transl. R. de Loaliza. Eds. L. Ferry, A. Renaut. Chicago 1997.
- Wieczorek K.: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998.
- Zagadnienia kultury współczesnej*. Red. A. Wasilewski. Warszawa 1972.
- Znamierowski G.: *Naczelna norma moralna i jej pochodna*. „Studia Filozoficzne” 1957, nr 3.

Indeks osobowy

A

Ajdukiewicz Kazimierz 148
Apollo 64, 134,
Arystoteles 8, 20, 45, 53, 57, 113,
143
Arystyp z Cyreny 149
Augustyn Aureliusz 127, 248
Auschheim Steven E. 36

B

Bajerowicz M. 175, 176
Banasiak Bogdan 15, 35, 57, 74, 86,
119, 141
Bańka Józef 7–9, 12, 14–16, 18,
19, 21, 27–32, 36, 39, 163–
197, 199, 200, 204, 206, 209, 212,
223, 225, 233, 237–254, 255
Baran Bogdan 14, 24, 27, 35, 36,
40, 42, 62, 64, 71–76, 81, 83, 84,
87, 91–93, 95, 122, 253
Bekalel Jehuda Löw ben 155
Berent Waclaw 68, 74, 123, 124,
252
Bergson Henri 255
Bieńkowska Ewa 14
Blake William 14, 239
Borucka-Arctowa Maria 221

Brandes Georg 42

Brinton Crane 36

C

Chopin Fryderyk 14, 239
Choroszy Jan, ks. 18, 145, 146
Colli Giorgio 37
Comte-Sponville Andre 33, 34

D

Danto Arthur Coleman 13
Darwin Charles 83, 84
Daszyńska Zofia 42
Descombes Vincent 140
Deleuze Gilles 15, 16, 23, 26, 57,
62, 64, 65, 74, 84, 119, 123,
134
Demokryt z Abdery 143
Derrida Jacques 86, 139
Deussen Paul 14
Dionizos 64, 134,
Dobosz Artur 86
Dostojewski Fiodor 14, 59, 60, 239
Drzewiecki Konrad 62, 76, 97, 98,
120, 254
Dudek Joanna 148, 149, 152, 153

Dura Adam 16, 18, 256
Dziubiński Jacek 13, 63

E

Eutyfron 51

F

Ferry Luc 14, 34, 140
Fink Eugen 79, 140
Fourastié Jean 7
Frankl Viktor 178
Frazer James George 134
Frenzel Ivo 13, 63
Freud Sigmund 79, 195
Fritzhand Marek 220
Frycz Stefan 62, 76, 120, 254

G

Garewicz Jan 167
Gorgiasz 50
Gniazdowski Andrzej 86
Graczyk Piotr 86
Gunther Hans 36

H

Habachi Rene 215
Habermas Jürgen 13, 81, 140
Heidegger Martin 86, 88, 114, 115,
140
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 16,
18, 35, 62, 70, 78, 91, 92, 115, 116,
125, 132, 133, 138, 246, 249
Heraklit 64, 65
Hollingdale Reginald John 35
Holówka Jacek 139

J

Jan Apostoł, św. 55
Jaspers Karl 33, 34, 38, 55, 64, 119,
140
Jezus Chrystus 23, 54, 55, 74, 82,
90, 122, 128, 137, 149
Jeżewski Władysław 35

Johnson Christopher 139
Jopke W. 37
Jung Carl Gustaw 232, 234

K

Kamińska Anna 53
Kant Immanuel 32, 45, 57, 135,
144, 220, 221, 245
Kaufmann Walter 37, 140
Kaźmierczak Zbigniew 13, 37, 39,
40, 79, 80, 94, 139, 140
Kalikles 50
Kartezjusz 91
Kierkegaard Søren 55
Klossowski Pierre 35, 141
Kmita Jerzy 86
Kohler Joachim 86
Kotarbiński Tadeusz 9, 18, 27–29,
32, 143–162, 173, 206, 247, 254
Kriton 51
Krąpiec Mieczysław Albert 58
Krońska Irena 51, 52, 54, 55, 219
Krummel Richard Frank 13
Krzeczkowski Henryk 134
Ksenofanes 113
Kuderowicz Zbigniew 39
Kunicki Wojciech 86
Kusak Leszek 37

L

Letkiewicz Sławomir 8, 9, 10, 64, 65,
85, 93, 136, 244
Leonardo da Vinci 190
Levy-Bruhl Lucien 204, 216
Lichtheim Georg 36
Loaiza de Robert 14, 34, 140
Lowith Karl 34, 37, 38, 87, 88, 90,
115, 116
Lukács György 36

M

MacIntyre Ben 37
Mackiewicz Witold 37
Mailer Janina 204

Mann Thomas 37
Markowski Michał Paweł 86, 72
Marks Karl 79
Matuszewski Krzysztof 35, 141
Mejbaum Waclaw 131
Michalik Mieczysław 207
Michalski Krzysztof 140
Mitrowski Grzegorz 12
Mumford Lewis 30, 182

N

Nietzsche Friedrich 7–9, 12–21,
23–27, 32–43, 48, 53–55, 57, 58,
60–142, 239–255
Niklewicz Piotr 213
Norwid Cyprian Kamil 14, 239
Nycz Ryszard 86

O

Ossowski Stanisław 221
Ortega y Gasset Jose 213
Owidiusz 53

P

Parmenides 35, 45, 75
Pascal Blaise 91
Paweł, św. 23
Petrażycki Leon 206
Piechota Marek 12
Pieniążek Paweł 81
Platon 24, 26, 50, 51, 65, 113, 127,
219
Posner-Garfeinowa Malwina 42
Prokopiuk Jerzy 195
Protagoras 20, 50, 51, 113, 219
Przybyszewski Stanisław 14
Przywóska Maria 42

R

Radzioch Lech 173
Rams S. 191, 194
Rausching Herman 36
Renaut Alain 14, 34, 140
Rorty Richard 86

Rousseau Jean-Jacques 140, 194
Rozmaryn Stanisław 37
Rymkiewicz Wawrzyniec 86

S

Santaniello Weaver 37
Sartre Jean-Paul 115, 125
Schiller Ferdinand Canning Scott 49
Schopenhauer Artur 24, 40, 83, 96,
133, 167, 184
Schweitzer Albert 160
Skwieceński Mirosław 37
Sławek Tadeusz 14
Sofokles 49
Sokrates 16, 19–24, 32, 49–55, 57,
61–64, 68, 69, 77, 82, 219–221,
223, 247
Sowiński Grzegorz 16, 65, 100, 102,
103, 128
Spinoza Benedykt 8, 171
Spengler 194
Stabryła Stanisław 53
Staff Leopold 15, 26, 40, 54, 63, 81,
87, 90, 96, 105, 106, 108–111,
126, 130, 240
Strauss Dawid 96
Stroińska Dorota 33, 64, 119
Sukiennicka Wanda 215
Surdykowski J. 164
Szarlitt Bernard 36
Szestow Lew 14, 59, 60, 82
Szymd Józef 12

T

Toffler Alvin 7, 30, 175, 176
Tomasz z Akwinu, św. 141, 143
Twardowski Kazimierz 149

V

Van der Leeuw Gerardus 13, 37, 79,
80, 140
Verne Jules 183

W

Wartenberg Mściśław 220

Wasilewski Andrzej 213
Weiss Tomasz 14
Werner Mateusz 86
Wieczorek Krzysztof 10, 12, 13,
34–36, 54, 64, 77, 122
Wiszniewski Michał 7
Witwicki Władysław 50, 51, 219

Wodziński Cezary 14, 60, 86
Wrześniak Zdzisław 12
Wyrzykowski Stanisław 26, 43, 61,
90, 99, 105, 120, 121, 123, 240

Z

Znamierowski Czesław 206

Sławomir Letkiewicz

Morality for all or everyone?

S u m m a r y

The book was devoted to the axiological issues. The attempt to analyse the doctrine of the author of *The end of God* was made to contrast the basic theses of the theory of superman with the ethical idea of a straight thinking human being. The book consists of the preface, introduction, nine chapters, conclusion, bibliography and index of names. The structure of work determined the course of arguments. The first six chapters concentrate on the basic aspects of the independent ethics, namely, a discussion of the ethical conception by Socrates, especially the contents and assumptions of ethical intellectualism. The subsequent part of considerations presents the arguments criticising the Christian morality by Friedrich Nietzsche. It allowed for a synthetic presentation of the conception of redefining the values, as the metaphysical basis for the idea of superman characterised by the ethics of dignity. The second part discusses the assumptions of the independent ethics by Tadeusz Kotarbiński. This fragment constitutes prolegomena to a discussion of Józef Bańka's theses of eutyphronics and ethics of straight thinking. In conclusion, similarities and differences between the ethical proposition by Nietzsche and Bańka were indicated. The author formulates a thesis and defends it writing that both the idea of superman and the concept of a straight thinking human being originate in and, at the same time, constitute a call for returning to the ethics of honesty. The author believes that both with reference to ethics in general, as well as deontology one cannot speak of man's morality without honesty in interpersonal relations.

Slawomir Letkiewicz

Die Moral für alle oder für jeden?

Zusammenfassung

Das Buch ist der axiologischen Problematik gewidmet. Der Verfasser versucht, die Doktrin des Autors des Werkes *Der Niedergang von den Abgöttern* zu analysieren, um die Hauptthesen der Theorie von einem Übermenschen der ethischen Idee von einem aufrichtigen Menschen gegenüberzustellen. Das Buch beinhaltet ein Vorwort, eine Einleitung, neun Kapiteln, einen Ausgang, eine Bibliografie und einen Namenverzeichnis. Die sechs ersten Kapitel betreffen die Hauptfragen der unabhängigen Ethik, nämlich die ethische Konzeption von Sokrates und insbesondere die Grundsätze des ethischen Intellektualismus. In dem nächsten Teil des Buches werden die Argumente der von Friedrich Nietzsche an christlicher Ethik geübten Kritik angeführt. Auf diese Weise konnte man die Idee von der Umwertung aller Werte als metaphysische Grundlage für die Idee des durch die Würdeethik gekennzeichneten Übermenschen synthetisch vorbringen. Im zweiten Teil bespricht der Verfasser die Grundsätze der unabhängigen Ethik von Tadeusz Kotarbiński. Es ist sozusagen ein Prolegomenon zu Überlegungen über die Thesen der Eutyphronik und der Aufrichtigkeitsethik von Józef Bańka. Schließlich weist der Verfasser auf Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen den ethischen Ideen von Nietzsche und Bańka hin. Er stellt die These auf, dass sowohl die Idee des Übermenschen, wie auch die Idee des aufrichtigen Menschen ihren Ursprung in der Anständigkeitsethik haben und fordern, auf die Anständigkeitsethik zurückzukommen. Der Verfasser vertritt zwar die Meinung, dass man in Bezug auf die Ethik im allgemeinen und auf die Deontologie, über die Moral ohne die Anständigkeit des Menschen in zwischenmenschlichen Beziehungen kaum reden darf.

Redaktor: Małgorzata Pogłódek
Projekt okładki: Paulina Tomaszewska-Cieply
Rysunki na podstawie fotografii: Bartosz Letkiewicz
Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel
Korektor: Magdalena Białek

Copyright © 2011 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1958-2

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 17,0. Ark. wyd. 16,0.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 20 zł (+ VAT)

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Cena 20 zł
(+ VAT)



Sławomir Letkiewicz (ur. 1960) – lekarz, chirurg, urolog, etyk. Wykształcenie zdobył na Śląskim Uniwersytecie Medycznym (Śląska Akademia Medyczna), Uniwersytecie Śląskim, Uniwersytecie Ekonomicznym (Akademia Ekonomiczna) w Katowicach. Doktor nauk medycznych oraz doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Prowadzi własny, specjalistyczny zakład opieki zdrowotnej. Wykładowca bioetyki na Wydziale Fizjoterapii Górnośląskiej Szkoły Handlowej w Katowicach. Pracuje w Ośrodku Terapii Fagowej Instytutu Immunologii i Terapii Doświadczalnej Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu. Obszary zainteresowań naukowych to: terapia fagowa wieloantybiotykoopornych zakażeń bakteryjnych gruczołu krokowego oraz etyka w zawodzie lekarza. W 2007 roku wystąpił w Pałacu Prezydenckim w Warszawie na Międzynarodowej Konferencji PAN o tematyce bioterrorystycznej, przedstawiając wykład: *The potential dual use of online pharmacies*, w którym jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na możliwość terrorystycznego użycia aptek internetowych. Autor publikacji w renomowanych zagranicznych czasopismach naukowych. Aktywny działacz Polskiego Towarzystwa Bioetycznego (przewodniczący Głównej Komisji Rewizyjnej), Polskiego Towarzystwa Urologicznego (sekretarz Sądu Koleżeńskiego przy Zarządzie Głównym). Stały współpracownik działu *Etyka i Filozofia* w dwumiesięczniku „Przegląd Urologiczny”. Laureat zespołowej nagrody (I stopnia) „Złoty Skalpel” za wybitne osiągnięcia naukowe w zakresie terapii fagowej.

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1958-2