



Logos i Ethos



tom 32 • 2026 • numer 1
volume 32 • 2026 • issue 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny



Logos i Ethos



tom 32 ▫ 2026 ▫ numer 1
volume 32 ▫ 2026 ▫ issue 1

półrocznik
semiannual

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Redakcja naukowa ▫ Editorial team

Amadeusz Pala (redaktor naczelny ▫ editor-in-chief), Daniel Milewski (sekretarz redakcji ▫ editorial assistant), Marek Urban (członek redakcji ▫ editorial member), Tereza Obolevitch (redaktor językowy – angielski ▫ language editor – English)

Adres redakcji ▫ Editorial office

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Filozoficzny · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9
tel. 12 889 86 08 · logosiethos@upjp2.edu.pl · <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Rada naukowa ▫ Scientific council

Członkowie rady naukowej afiliowani w Polsce (w kolejności alfabetycznej): Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Aleksander Bobko (Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Socjologii), Piotr Duchliński (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Grzegorz Hołub (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Piotr Stanisław Mazur (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Kazimierz Mrówka (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii), Tereza Obolevitch (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Paweł Rojek (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii), Władysław Zuziak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny)

Members of the Scientific Council affiliated abroad (in alphabetical order): Gennadii Aliaiev (Dnipro University of Technology, Department of Philosophy, Ukraine), Juan Manuel Burgos (CEU San Pablo University, Department of Philosophy, Spain), Maryse Dennes (Bordeaux Montaigne University, Department of Philosophy, France), Joaquín García-Huidobro (University of the Andes, Department of Philosophy, Chile), Balázs Meze (Pázmány Péter Catholic University, Department of Philosophy, Hungary), Lenka Naldoniová (University of Ostrava, Department of Arts, the Czech Republic), Zlatica Plašienkova (Comenius University Bratislava, Department of Philosophy, Slovakia) Tomas Sodeika (University of Vilnius, Department of Philosophy, Lithuania)

Recenzenci ▫ Reviewers

Lista wszystkich recenzentów jest dostępna na stronie internetowej czasopisma. Nazwiska recenzentów dla poszczególnych publikacji nie są ujawniane. ▫ The list of all reviewers is available on the journal's website. The names of reviewers for individual publications are not revealed.

Korekta ▫ Proofreading

Język polski: Renata Komurka, Patrycja Klempas

Projekt i łamanie ▫ Layout and typesetting

Piotr Pielach

Copyright © 2026 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0867-8308 (print) ▫ ISSN 2391-6834 (online)

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
Pełne teksty artykułów są dostępne na <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40 · wydawnictwo@upjp2.edu.pl · <https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Spis treści

Table of contents

Artykuły

Articles

Magdalena M. Baran	7
„Ius post bellum”. O współczesnym rozumieniu pokoju jako oczekiwanym kresie wojny w teorii „bellum iustum”	
Nina Putała	27
Doskonalenie zawodu lekarza przy zastosowaniu metody fenomenologicznej — szanse i trudności	
Daniel Milewski	49
Metafizyka wobec wyzwania postwittgensteinowskiego kwietyzmu. Perspektywy Davida Macarthura, Johna McDowella i Thomasa Spiegła	
ks. Piotr Andryszczak	75
Yorama Hazony’ego propozycja alternatywy dla liberalizmu	
Błażej Szymichowski	99
Beyond proper fit: Integrity, narrative and the meaning of life	
Joanna Mysona Byrska	121
Cisza jako (anty)wartość w świecie konsumpcji	
Jacek Dobrowolski	143
“One hour a day: a study of health”. Prolegomena to the hermeneutics of Nietzsche’s philosophy of illness and health	

Recenzje

Reviews

Konrad D. Rycyk OFM 173

Czego nie ma, a co jest?
Co porzucić, a czego szukać? I co pozostaje? Filozoficzne
kwestie na marginesie pewnej książki

Okolicznościowe

Occasional Pieces

Paweł Rojek 201

Tępy filozof Solidarności.
Współczesne znaczenie „Filozofii dramatu” Józefa Tischnera

ARTYKUŁY

ARTICLES

Magdalena M. Baran

 <https://orcid.org/0000-0003-4847-0477>

 magdalena.baran@gmail.com

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

 <https://ror.org/030mz2444>

„Ius post bellum”. O współczesnym rozumieniu pokoju jako oczekiwanym kresie wojny w teorii „bellum iustum”

 <https://doi.org/10.15633/lie.32101>

Abstrakt

„Ius post bellum”. O współczesnym rozumieniu pokoju jako oczekiwanym kresie wojny w teorii „bellum iustum”

Współczesność przesycona jest wojnami. Coraz to nowsze formy konfliktu stanowią wyzwania dla państw i społeczeństw, konfrontując wyobrażenia o wojnie z faktem wojny, stanowiąc wyzwania dla ustanowionych teorii, praw i obyczajów. Wyzwania te dotyczą również zakończenia wojny. Święty Augustyn pisał, że „upragnionym zakończeniem wojny jest pokój, bo wszyscy szukają pokoju, nawet prowadząc wojnę”. Ów pokój okazuje się dziś problematyczny i trudny do osiągnięcia, gdyż nie może być stanem ustalonym jako „pokój zwycięzcy” czy „pokój haniebny”, mogący stanowić zarzewie kolejnej wojny. W odpowiedzi na to wyzwanie warto przyglądnąć się współczesnym propozycjom sprawiedliwego pokoju, rozważającym minimalistyczną i maksymalistyczną teorię „ius post bellum” (sprawiedliwego pokoju).

Słowa kluczowe: ius post bellum, odpowiedzialność, pokój, sprawiedliwość, wojna sprawiedliwa

Abstract

„Ius post bellum”. On the contemporary understanding of peace as the expected end of war in the “bellum iustum” theory

The contemporary world is saturated with wars. New forms of conflict increasingly pose challenges to states and societies, confronting ideas about war with the fact of war, challenging established theories, laws, and customs. These challenges also concern the end of war. St. Augustine wrote that “the desired end of war is peace, because all seek peace, even when waging war”. This peace today turns out to be problematic and difficult to achieve, because it cannot be a state established as a “victor’s peace” or a “shameful peace” that could be the seed of another war. In response to this challenge, it is worth taking a look at the contemporary proposals of just peace, considering the minimalist and maximalist theory of “ius post bellum” (just peace).

Keywords: ius post bellum, just war, justice, peace, responsibility

„Wojna — powiedział James Hillman — zawiera również w ogólnym znaczeniu słowo pokój: pokój jako zwycięstwo. Owa fuzja pokoju z militarnym zwycięstwem ujawnia się w pełni w modlitwach za pokój, w których, po cichu i między wierszami, prosi się o zwycięstwo w wojnie”¹. Pokój okazuje się upragnionym stanem, „celem wojny”, a jednocześnie wartością, o którą należy się troszczyć, a która domaga się urzeczywistnienia zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym, politycznym, a nawet ekonomicznym. Pokój to więcej niż prosty brak wojny czy innego konfliktu — to ład pozwalający na bezpieczne i harmonijne życie, w którym nie ma miejsca na przemoc fizyczną ani strukturalną. Podstawą jest w nim budowanie tkanki społecznej na wartościach etycznych (poczynając od sprawiedliwości, odpowiedzialności i prawdy, aż po sam pokój), poszanowanie godności każdego człowieka, a także otwarcie na dialog stanowiący podstawę dla unikania przyszłych konfliktów. Pokój, o którym mowa, powinien być sprawiedliwy i trwały. Jako taki stanowi trzeci element z gruntu filozoficznej teorii wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*), a jego warunki „muszą być skrojone pod realia historyczne danego konfliktu”² z jednoczesną dbałością o wartości istotne dla danych wspólnot i stanowiące podstawę porządku instytucjonalnego, prawnego oraz moralnego. By jednak stanowić sprawiedliwy pokój, należy przyrzeć się jego warunkom. W tym celu trzeba przeanalizować znaczenie pokoju w teorii *bellum iustum*, poczynwszy od jego pierwotnego znaczenia jako „celu wojny”, poprzez podejście minimalistyczne, aż po dające najszerszą perspektywę aktualne podejście maksymalistyczne, zaproponowane przez kanadyjskiego filozofa Briana Orenda.

Pokój w teorii *bellum iustum*

Ojcowie teorii wojny sprawiedliwej byli przekonani, że właściwym celem wojny jest pokój. Tego typu rozważania nie były obce myślicielom starożytnym.

1 J. Hillman, *Miłość do wojny*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2017, s. 54.

2 B. Orend, *The morality of war*, Toronto 2006, s. 161. Tłumaczenia — jeśli nie wskazano inaczej — są autorstwa Magdaleny M. Baran.

Platon sądził, że wynika on ze sprawiedliwości, gdyż tylko sprawiedliwie rządzone państwo będzie stabilne i wolne od konfliktów. Pokój miał być dlań efektem wychowania, które „jest tym, co prowadzi do cnoty i czyni człowieka dobrym; bez niego państwo nie może być szczęśliwe ani spokojne”³, a „wojny i spory powstają z powodu pożądania bogactw”⁴.

Z kolei Arystoteles już wprost wskazywał, że pokój wynika z dobrego ustroju, który równoważy interesy obywateli, a jego podstawą jest nie harmonia metafizyczna, lecz praktyczna równowaga i roztropność. W tym sensie pokój stanowiłby efekt dobrego prawa i cnoty obywatelskiej. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zauważył, że „wojny prowadzi się po to, aby żyć w pokoju”⁵.

W kontekście rozwoju teorii *bellum iustum* niemal identycznie pouczał Cyceon: „można tedy prowadzić wojnę, abyśmy bez krzywdy w pokoju żyć mogli”⁶. Jednocześnie zakładał, że to nie zwycięstwo, odniesione bez względu na jego cenę, jest najistotniejsze; najważniejszy jest pokój w wojnie. Podobnie pisał św. Augustyn, zakładając, że „upragnionym zakończeniem wojny jest pokój, bo wszyscy szukają pokoju, nawet prowadząc wojnę”⁷.

Pokój okazuje się również perspektywą, którą w rozważaniach dotyczących teorii wojny sprawiedliwej podejmują Rajmund z Penafortu i w późniejszych latach św. Tomasz z Akwinu. Obaj wprost wskazali warunki brzegowe teorii *bellum iustum*⁸, przy czym wątki związane z *ius ad bellum* i *ius in bello*

3 Platon, *Prawa*, tłum. D. Zygmontowicz, Kęty 2017, I, 643e–644a. Przedmiotem niniejszego artykułu jest znaczenie pokoju w teorii *bellum iustum*, jednak gdy idzie o znaczenie i ewolucję samej filozofii pokoju zob. również J. Borgosz, *Drogi i bezdroża filozofii pokoju. Od Homera do Jana Pawła II*, Warszawa 1989; W. Rechlewicz, *Elementy filozofii bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo z perspektywy historii filozofii i filozofii polityki*, Warszawa 2012.

4 Platon, *Rzeczpospolita*, tłum. S. Lisiecki, Kraków 1928, II, 373d.

5 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, 1177b.

6 Cyceon, *Pisma filozoficzne*, cz. 2: O wróżeniu. O przeznaczeniu. O starości. O przyjaźni. O powinnościach. O wynalezieniu retorycznym, tłum. E. Rykaczewski, Poznań 1879, s. 236.

7 św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, XIX, 12.

8 Rajmund wskazał pięć warunków wojny sprawiedliwej: osoba (tylko świecka), przedmiot (konkretne dobro materialne lub terytorialne), przyczyna (obiektywna), duch (właściwa intencja) i władza upoważniona. Warunki wojny sprawiedliwej sformułowane przez Rajmunda z Penafortu znane są głównie z przekazów ustnych. Ich opisanie znajdujemy w pismach Pawła Włodkowica. Zob. P. Włodkowic, *Saevientibus*, w: *Pisma wybrane*, t. 1, oprac. L. Finkel i S. Kutrzeba. Kraków 1908–1911, s. 142–145 oraz w *Opinio Ostiensis*, w: *Pisma wybrane*, t. 1, oprac. L. Finkel i S. Kutrzeba. Kraków 1908–1911, s. 214–218. Z kolei św. Tomasz z Akwinu ograniczył się do trzech warunków:

podejmowane są przez nich raczej w wersji minimalistycznej, w celu wskazania horyzontu dla normalizacji stosunków powojennych, przywracania pokoju oraz sprawiedliwości — zarówno jako wartości fundamentalnej, jak i tej postrzeganej wyłącznie jako „sprawowanie prawa”. Myślicielom wtórował także Spinoza, powtarzając, że pokój jest nie tylko „brakiem wojny, lecz także cnotą, która pochodzi z siły umysłu”⁹, a ten — co warto dodać — musi być właściwie, ku pokojowi, ukierunkowany.

To ukierunkowanie dochodzi do głosu, gdy myśliciele rozpatrujący teorię wojny sprawiedliwej zaczynają upominać się o aspekt prawny, zmierzający do rozszerzenia teorii właśnie o aspekt *ius post bellum*, wprost wskazujący na konieczność rozważenia pokoju jako kresu wojny i jednocześnie jej celu. Warunki te wprost sformułował Hugo Grotius. W *Trzech księgach o prawie wojny i pokoju* znajdujemy wyznaczniki wojny sprawiedliwej określane jako „obrona tego, co nasze, dążenie do tego, co jest nam należne, ukaranie za zbrodnie”¹⁰. Jednak już wcześniejsi myśliciele wskazywali na konieczność rozwijania trzeciego elementu wojennej triady. Na przykład Francisco de Vitoria wskazał, że konieczne jest prawne unormowanie sytuacji po zakończeniu wojny. Nie podejmował jeszcze wprost konieczności wzbogacenia teorii wojny sprawiedliwej o aspekt określony później jako *ius post bellum*, ale upominał się o prawo do rekompensaty, o reparacje wojenne i wyrównanie strat wojennych. Należał również na szeroko rozumiane poszanowanie życia niewalczących i niewinnych, a zatem ludności cywilnej każdej z walczących stron. Vitoria rozważał

uprawniona władza (*auctoritas principis*), uzasadniona przyczyna (*causa iusta*) oraz uczciwe zamiary (*intentio recta*) ostatecznie prowadzące do osiągnięcia pokoju. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18, tłum. P. Belch, Londyn 1970, II–II, q. 40, a.1. Współczesna teoria *bellum iustum* nie tylko wprost dodaje element *ius post bellum*, jako kluczowy dla trwałego pokoju, lecz także rozbudowuje warunki teorii wojny sprawiedliwej. Na etapie *ius ad bellum* teoretycy podkreślają uzasadnioną przyczynę jako punkt wyjścia debaty o moralnej dopuszczalności wojny, a także konieczność oceny realnych szans sukcesu w wojnie oraz traktowanie wojny jako ostatniej deski ratunku (*last resort*). Z kolei na etapie *ius in bello* z moralnego i prawnego punktu widzenia należy w ich przekonaniu domagać się rozróżnienia na walczących i niewalczących, określenia celów wojny, stosowania uzasadnionej taktyki i użycia dopuszczalnych rodzajów broni (by nie sprawić „nadmiarowego cierpienia”) czy wreszcie proporcjonalności i militarnej konieczności wszelkich podejmowanych działań. Więcej na ten temat zob. M. M. Baran, *Oblicza wojny*, Warszawa 2018, s. 54–70.

9 Spinoza, *Etyka*, w: Spinoza, *Traktaty*. *Etyka*, tłum. I. Halpern, Warszawa 2009, s. 292.

10 H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957, s. 228–230.

przy tym konieczność normalizacji stosunków powojennych oraz szukał jakichś sposobów rozliczenia albo zadośćuczynienia, które łagodziłyby skutki konfliktu. Wprawdzie nie mówił wprost o tym, co można by nazwać wzbogaceniem teorii o ów trzeci element, ale dostrzegał potrzebę sprawiedliwego zakończenia wojny, we wskazanych wyżej postaciach, a także w formie szeroko rozumianej naprawy stosunków między zwaśnionymi państwami. Uważał, że „Zwycięzca nie może postępować jak tyran, lecz jak sprawiedliwy sędzia, który wymierza karę z zachowaniem umiarkowania i tylko w takim zakresie, w jakim wymaga tego sprawiedliwość”¹¹, przy czym każda sprawiedliwość miała się dokonywać w określonych granicach prawa.

Vitorii wtórował Francisco Suarez, wskazując, że „w każdym państwie musi istnieć jakaś legalna siła do karania zbrodni, jeśli pokój wewnętrzny ma zostać zachowany, więc na całym świecie, jeśli wszystkie kraje mają żyć w harmonii, musi istnieć moc do karania zła popełnionego przez jedno państwo przeciw innemu”¹². Jednak Suarez w swym myśleniu wydaje się nadmiernym optymistą, sądząc, że niezależnie od tego, jak bardzo różnorodne są królestwa (dziś powiemy: państwa) i sami ludzie, a także niezależnie od tego, jak bardzo ludzkość jest podzielona, jest w niej podstawowa jedność moralna, która wcześniej czy później dojdzie do głosu. Uważał bowiem, że „niezależnie od tego, na jak wiele różnych ludzi i królestw będzie podzielona ludzka rasa, zawsze jest w tym pewna jedność, nie tylko i wyłącznie gatunkowa, ale także polityczna i moralna”¹³. Ta jedność ugruntowana jest w wartościach podstawowych — takich jak sprawiedliwość, odpowiedzialność, solidarność, patriotyzm, prawdomówność i szeroko rozumiane bezpieczeństwo — podzielanych przez wszelkie wspólnoty i indywidualia. To pokój, który sam w sobie jest nie tylko wartością, lecz także formą wspólnoty i fundamentalnym warunkiem jej trwania. „Kara jest odpowiedzialnością na załamanie się lub zakłócenie w społeczności, a jej pierwotnym celem jest

11 F. de Vitoria, *Teologiczne podstawy państwa i prawa*, tłum. M. Zembrzusi, Warszawa 2006, s. 196–197.

12 F. Suarez, *A treatise on laws and God the Lawgiver*, ks. II, rozdz. 19, nr 9, Selections from Three Works | Online Library of Liberty, https://oll.libertyfund.org/titles/selections-from-three-works?utm_source=copilot.com (11.07.2026), tłum. własne.

13 F. Suarez, *A treatise on laws and God the Lawgiver*, ks. II, rozdz. 19, nr 9.

odtworzenie utraconej harmonii”¹⁴. Pokój okazuje się moralnym horyzontem, łączącym w sobie elementy zarówno realistyczne, jak i utopijne. Z jednej strony jest narzędziem prawa, wedle którego stanowić należy powojenny porządek, z drugiej — wartością, której realizacji w najszerszym możliwym scenariuszu chcielibyśmy oczekiwać. Jako narzędzie ustala ramy przyszłego postępowania i kształt społeczeństw, ale ma też dawać nadzieję na pojednanie, w duchu którego kolejne pokolenia wypowiedzą zdanie „nigdy więcej wojny”.

Oba przywołane powyżej aspekty znajdujemy u Immanuela Kanta w eseju poświęconym idei wiecznego pokoju. Choć filozof wprost zastanawiał się nad delegalizacją wojny, to ostatecznie postawił warunki, które mają służyć zapewnieniu trwałego pokoju między narodami. Wskazał wprawdzie, że „wojna jest przecież jedynie ostatnim ratunkiem i smutnym środkiem przymusu, jakiego w stanie naturalnym przychodzi użyć dla obrony swych praw”¹⁵, ale zastanawiał się raczej nad traktatem pokoju (*pactum pacis*), który nie kończyłby tylko jednej wojny, lecz kładł kres walk na zawsze (*jener aber alle Kriege*).

W normalnych warunkach traktat przerywa wojnę, jednak Kant poszukiwał trwalszych środków, pozwalających na zabezpieczenie trwałego pokoju. Upatrywał taką możliwość w stworzeniu federacji wolnych państw, w których granicach każdy naród zachowałby wolności i suwerenność. Istotnie to nie stan pokoju, a właśnie stan wojny Kant uznawał za naturalny dla ludzkości: „Pokój — pisał — musi zostać niejako stworzony”¹⁶. Postulował też między innymi zniesienie regularnych wojsk, zakaz umieszczania w traktatach pokojowych zapisów, które mogłyby stać się zarzewiem kolejnej wojny, a także zakazy interwencjonizmu i używania na wojnie środków hańbiących¹⁷. Filozof szukał tym samym wszelkich możliwych środków, pozwalających narodom zabezpieczyć się przed rozpoczęciem i prowadzeniem konfliktu zbrojnego. Echa tych rozważań, abstrakcyjne dla współczesnych mu ludzi, znajdujemy dziś w instytucjach i traktatach międzynarodowych, których zadaniem jest zapobieganie wojnom i strzeżenie pokoju oraz interwencja mająca na celu jego zabezpieczenie, jeśli będzie to konieczne.

14 F. Suarez, *A treatise on laws and God the Lawgiver*, ks. V, rozdz. 5, nr 6.

15 I. Kant, *O wiecznym pokoju*. Zarys filozoficzny, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1993, s. 34.

16 I. Kant, *O wiecznym pokoju*, s. 37.

17 I. Kant, *O wiecznym pokoju*, s. 31–34.

Prymat pokoju nad wojną?

Teorie rozwijane przez wieki wskazują na prymat pokoju nad wojną. Pokój okazuje się ostatecznym celem każdej z wojen, niezależnie od tego, czyje warunki i jakie postanowienia staną się ostatecznie jego elementami. Niejednokrotnie sam agresor (nawet nieuprawniony, w okresie powojennym uznany za winnego co najmniej zbrodni agresji¹⁸) wskazywał konieczność „zachowania pokoju”, „normalizację stosunków” czy wreszcie „zabezpieczanie praw i wolności” jako *casus belli*. Jednak dla zwolenników *bellum iustum* wojna jest akceptowalna, jeśli stanowi formę „czynienia pokoju” między zwaśnionymi stronami, gdy idzie o odzyskanie własności, zaanektowanego terytorium lub gdy jest formą obrony pokoju. Szczególny przypadek w tym zakresie stanowią różnego rodzaju akcje międzynarodowe (jak choćby interwencja humanitarna), gdzie strona bezpośrednio niezaangażowana w konflikt, na mocy prawa międzynarodowego, może wkroczyć, by „ustanowić pokój”. W każdym z przypadków pokój jest nie tylko celem, lecz także „miarą wojny sprawiedliwej, od jej początku aż do końca. Prymat pokoju jest ewidentny w moralnych kryteriach aplikowanych do wojny”¹⁹. Te zaś wskazują zarówno na wojenne powinności, jak i na wartości, które winny być realizowane również podczas wojny.

Obecnie jasno artykułowana *ius post bellum*, czyli sprawiedliwość powojenna, uzupełnia triadę stanowiącą całość teorii wojny sprawiedliwej. Nie należy jej jednak traktować jako deklaracji o charakterze pacyfistycznym lub formy głoszenia pacyfizmu. W żadnym z elementów teorii *bellum iustum* rozumianej klasycznie nie jest obecna ta idea. Sam element *ius post bellum* (określany także jako sprawiedliwość powojenna, sprawiedliwe powojnie czy *postwar*) nie powinien być przy tym rozważany osobno, w oderwaniu od *ius ad bellum* i *ius in bello*. Podczas gdy sama teoria *bellum iustum* bywa postrzegana jako próba kontrolowania niekontrolowanego²⁰, ów trzeci element wojennej

18 Statut Rzymski z 1998 roku wskazuje cztery rodzaje najcięższych zbrodni. Są to: zbrodnia agresji, zbrodnie wojenne, zbrodnie przeciw ludzkości oraz ludobójstwo. Zob. Rzymski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego sporządzony w Rzymie dnia 17 lipca 1998 r., Dz. U. z 2003 r. nr 78, poz. 708, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20030780708> (25.04.2025).

19 A. J. Coates, *The ethics of war*, s. 273.

20 Por. M. MacMillan, *War. How conflict shaped us*, London 2021, s. 222.

triady ma pozwolić na wprowadzenie ładu i porządku w żywioł, jakim jest wojna. W ocenie wojny i projektowaniu przyszłego pokoju należy brać pod uwagę zarówno warunki wstępne (szeroko rozumiane powody, jakie miały dane państwa przystępujące do wojny, czyli *ius ad bellum*), jak i sam sposób prowadzenia walk (*ius in bello*). Wspólnie stanowią one punkt wyjścia dla przyszłego pokoju, który — za Michaeliem Walzerem — powinien przyjąć formę „lepszego stanu pokoju” (*better state of peace*), wymagającego analizy politycznej, prawnej, militarnej i moralnej każdego z elementów wojny oraz sprawiedliwości projektowanej dla jej zakończenia. Jest to element, który z jednej strony wydaje się najłatwiejszy do przyjęcia, gdy idzie o pojęcie sprawiedliwości, ale z drugiej nie jest tak łatwy do wcielenia w życie. Stąd też sprawiedliwy *postwar* wymaga nieustannej pracy, poszukiwania sposobów ustanowienia i utrwalenia lepszego stanu pokoju, który zabezpieczałby przed kolejnymi konfliktami. Michael Walzer, de facto odzyskujący ten element teorii dla myśli współczesnej, podkreślił, że niejako wzorcowym przypadkiem, na którym można pracować, jest „wojna agresywna, która kończy się sprawiedliwie, gdy agresor zostanie pokonany, jego atak odparty i przywrócone są dawne granice”²¹.

Jednak współcześnie, dla odnowy teorii i praktyki *ius post bellum*, Walzer domagał się znacznie więcej niż przywrócenia *status quo ante* (bo to w sytuacji przedwojennej odnajdujemy wszelkie powody, które pchnęły państwa do rozpoczęcia wojny, a zatem cel, czyli pokój, domaga się ich wyeliminowania), a nawet więcej niż wskazywałoby samo prawo. Jak wspomniano wyżej, Walzer zwrócił uwagę na konieczność ustanowienia lepszego stanu pokoju²², uzmysławiającego i praktycznie objaśniającego napastniczym państwom, że międzynarodowe reguły nie pozwolą na urzeczywistnienie scenariuszy odbierających wolność i suwerenność innym narodom, a w wersji maksymalistycznej — o czym w dalszej części niniejszego artykułu — projektujące możliwości pokojowego współistnienia i szeroko rozumianej „rehabilitacji”. Co za tym idzie sam „lepszy stan pokoju” musi być pełniejszy niż sytuacja przedwojenna, bardziej przewidywalny, ma rozwiązywać istniejące uprzednio

21 M. Walzer, *Spór o wojnę*, tłum. Z. Zinserling, Warszawa 2006, s. 33–34.

22 M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2010, s. 194.

problemy (wskazywane przez strony jako *casus belli*). Uznany za cel wojny pokój, czy „lepszy stan pokoju”, powinien być jednocześnie trwalszy — albo dzięki wywalczeniu go na drodze wojny prewencyjnej, akcji politycznej, interwencji międzynarodowej, albo za sprawą ustanowienia demokracji prewencyjnej (dawniej okupacji), która ma wspomóc ustanowienie nowej sytuacji politycznej i odnowienie społeczeństwa. Myśliciel wskazuje, że porozumienie pokojowe musi być proporcjonalne, ogłoszone publicznie, że musi zawierać gwarancje przywrócenia praw uprzednich, a także zakładać stosowne rekompensaty dla osób, wspólnot czy krajów, które ucierpiały podczas wojny. O ile jednak — jak słusznie zauważał Ciceron — mamy dwa rodzaje konfliktów, z których jeden posługuje się debatą, a drugi siłą²³, to w wypracowaniu sprawiedliwego i trwałego pokoju głównym narzędziem musi być właśnie debata.

Współcześnie widzimy i stosujemy różne drogi osiągania owego pokoju, a także jego zabezpieczania. Może to być atak uprzedzający, akcja policyjna, interwencja humanitarna albo ustanowienie demokracji prewencyjnej (dawniej okupacji), która przynajmniej w teorii ma wspomóc ustanowienie nowej sytuacji politycznej i odnowienie społeczeństwa. Pośród różnych działań międzynarodowych nakierowanych na pokój można wskazać operacje typu *peace-making* (tworzenie pokoju), *peace-keeping* (utrzymywanie pokoju), *peace-building* (budowanie pokoju) oraz *peace-enforcement* (wymuszanie pokoju). W świetle obowiązującego prawa każda z nich ma na celu pomoc i stabilizację, jednak są one prowadzone różnymi drogami, a także — zgodnie ze swymi nazwami — w różny sposób radzą sobie w konkretnych wojennych lub konfliktowych sytuacjach, poczynając od wykorzystania szybkich akcji i małych oddziałów, aż po długotrwałą obecność w danym kraju i monitorowanie sytuacji od wewnątrz. Walzer wskazał w tym miejscu, że „skuteczna i przedłużona interwencja przynosi ważne korzyści: nie tylko wdzięczność i przyjaźń, lecz także umocnienie pokoju i stabilność na świecie”²⁴.

²³ Por. M. MacMillan, *War*, s. 223.

²⁴ M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 36. Szerszą analizę wskazanych wyżej wątków znajdujemy u Briana Orendy, w jego rozważaniach o warunkach okupacji czy akcji typu *peace-making* lub *peace-enforcement*. Zob. B. Orend, *War and political theory*, Cambridge–Meadford 2019, s. 142–143, 156.

Minimalizm i maksymalizm ery *ius post bellum*

Wskazywany przez Michaela Walzera „lepszy stan pokoju”, mający na celu ustanowienie nowego ładu, wprowadzenie harmonii, a w dalszej perspektywie odbudowę relacji politycznych, społecznych i więzi etycznych, musi opierać się na idei sprawiedliwości, fundamentalnej dla teorii *bellum iustum*. Samą sprawiedliwość — za Arystotelesem — rozumie się tu jako cnotę: „sprawność dobrowolnego czynienia drugim tego, co dobre oraz unikania czynów przynoszących im szkodę”²⁵. Istotniejsza jest tu jednak sprawiedliwość legalna, stanowiąca nabyte usposobienie do działania zgodnego z rozpoznanym prawem. W tym duchu, rozważając sprawiedliwość powojenną i sprawiedliwy pokój, najczęściej wskazuje się dwa podejścia: minimalistyczne i maksymalistyczne²⁶. Minimalizm znajdujemy głównie w dziełach dawniejszych, gdy rozstrzygnięcie o pokoju i zabezpieczeniu przyszłości ograniczało się do oceny najbardziej podstawowych czynników. Można powiedzieć, że w ówczesnej postaci *ius post bellum* znajdujemy przede wszystkim „reguły ograniczające wyobraźnię i możliwe ekscesy”, które mogłyby stać się udziałem zwycięzców²⁷. Powojenne reguły są tu zatem rozumiane jako przyzwolenie, innymi słowy definiują, jak można postępować lub co robić po osiągnięciu zwycięstwa. Niektóre z tych zasad wynikają wprost z teorii wojny sprawiedliwej, inne projektowane są w prawie międzynarodowym i humanitarnym, ale wszystkie stanowią raczej zbiór ogólnych zasad. Określając zakres minimalistycznie rozumianego *ius post bellum*, Alex Bellamy napisał, że idzie w niej o to, by „ochroniać ludzi, odtworzyć, zwrócić to, co zostało im nielegalnie odebrane, ukarać zbrodniarzy”²⁸. To minimalistyczne podejście do sprawied-

25 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 a 1–1138 b 12.

26 Por. A. Bellamy, *The responsibilities of victory. Jus post bellum and the just war*, „Review of International Studies” 34 (2008) no. 4, s. 601–625.

27 Por. H. Frowe, *The ethics of war and peace*, London–New York 2011, s. 209. Przez „reguły ograniczające wyobraźnię” rozumiemy tutaj prawne i moralne ograniczenia nakładane na zwycięzcę, niepozwalające na dokonywanie odwetu na pokonanych, zarówno w wymiarze politycznym, jak i ekonomicznym czy kulturowym. W minimalizmie Bellamy założył porządek pokoju oparty na osądzeniu i stosownej odpłacie, nie zaś na odwecie, który mógłby na różnych poziomach godzić w niewalczących czy niewinnych.

28 A. Bellamy, *The responsibilities of victory*, s. 605.

liwego pokoju kształtuje się po części w reakcji na dobrze udokumentowane wydarzenia historyczne, wśród których wskazuje się na epizody rabowania, plądrowania, gwałty (w tym tak zwane gwałty odwetowe), wymaganie bezwzględnej kapitulacji oraz — praktykowane przez stulecia — „ciche przyzwolenie” zwycięzcom „na wszystko”. W tej samej wersji minimalistycznej „zwycięzca może — jako dodatek do zabezpieczenia «uzasadnionej przyczyny» — zatrzymać poważne naruszenia praw człowieka, mające miejsce w państwie pokonanym”²⁹. Jednak w sytuacji, w której konieczna okazuje się pomoc z zewnątrz, powiada Walzer, należy „uratować prześladowanych, następnie zaś pozwolić, aby żyli własnym życiem. Pomóc i pozwolić, aby sami radzili sobie najlepiej, jak potrafią”³⁰.

Drugie podejście, aktualnie dominujące, czyli maksymalizm, zakłada zrozumienie, że „sprawiedliwość powojenna raczej nakłada na zwycięzców powinności, a nie nadaje im jakieś specjalne uprawnienia, pozwolenia”³¹. W znacznej mierze są to obowiązki o charakterze nie tylko prawnym, lecz także moralnym. Brian Orend wskazał aż siedem zasad — albo szerzej obszarów — w których dokonuje się *postwar*, a zatem takich, gdzie pojawiająca się strona zwycięska ma już nie tylko prawa, lecz także obowiązki. Znajdziemy pośród nich: (1) proporcjonalność i publiczne obwieszczenie (które w założeniu mają ograniczyć surowość zasad pokojowych i powojennych nałożonych przez zwycięzcę); (2) właściwy sposób dochodzenia odszkodowania (gdzie „porozumienie pokojowe powinno zabezpieczyć prawa, których ochrona uzasadniała początkową wojnę”); (3) „rozdzielenie” (wskazujące, że wszelkie kary i sankcje, które spotkają agresora, powinny uwzględniać rozróżnienie pomiędzy walczącymi i nieagresywnymi, a dodatkowo nie powinny mieć żadnego wpływu na ogólną, cywilną, populację, bo naruszenie tej zasady może prowadzić do kolejnej wojny); następnie (4–5) przychodzą dwa rodzaje — poziomy — ukarania (powinniśmy karać tych, którzy są naprawdę odpowiedzialni, i tych, którzy „zadali cierpienie innym”; tutaj obowiązuje reguła, że zasady i prawa powinny być wprowadzone w życie po obu stronach

29 H. Frowe, *The ethics*, s. 209.

30 M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 93.

31 H. Frowe, *The ethics*, s. 209.

konfliktu, więc każda zbrodnia wojenna i każde naruszenie prawa powinny być karane bez względu na to, czy winny jest agresor, czy też ten, który walczy z właściwej przyczyny); (6) odpłata (definiowana jako sprawiedliwe środki, w których kara nie może być upokarzająca ani dla osoby, ani dla państwa, gdyż to prowadzi do urazy, a w dalszej perspektywie do nowego konfliktu); i w końcu (7) rehabilitacja, czyli odnowa (tu polityczna)³².

Przy ustalaniu właściwego sposobu dochodzenia odszkodowania (windykacji) konieczne jest zweryfikowanie, czy osiągnięto cele wojny sprawiedliwej, prowadzonej zgodnie z przyjętymi zasadami. Ocena ta powinna stanowić jeden z elementów uwzględnianych przy formułowaniu traktatów pokojowych, które powinny jednocześnie gwarantować ochronę interesów podmiotów wymagających szczególnej ochrony w czasie konfliktu zbrojnego. Jednocześnie sprawiedliwy pokój może być dziełem wyłącznie tego, kto wygrał, walcząc sprawiedliwie i w słusznej sprawie. Trudno bowiem sobie wyobrazić, by jego warunki miał ustalać i wprowadzać w życie agresor uprzednio łamiący prawo. Sprawiedliwość powojenna musi trzymać się konkretnych zasad, ponieważ podobnych do tych, które obowiązywały podczas wojny. Tak jak wcześniej domagaliśmy się odróżnienia żołnierzy od ludności cywilnej, również po wojnie należy trzymać się tego podziału, pilnując, by sankcje czy kary nie dyskryminowały osób nieponoszących odpowiedzialności za zbrodniczą działalność konkretnego reżimu ani za poszczególne zbrodnie czy wojnę jako taką. Nie idzie tu jednak o to, by w pełni i bezkrytycznie uwalniać od odpowiedzialności ludność cywilną pokonanego agresora, ale o to, by pracować na konkretnych przypadkach, każdorazowo rozważając konsekwencje, jakie powinna ponieść dana osoba, grupa czy wspólnota. Rzecz jasna, że stosowne sankcje są elementem powojennej sprawiedliwości, jednak nie mogą one uniemożliwić odbudowy kraju czy godzić w niewinnych ludzi. Podobnie ma się rzecz z konieczną odpłatą, reparacjami powojennymi czy stosownymi rekompensatami, które jednak muszą pozostawać w granicach możliwości danego kraju, tak aby jego powojenna odbudowa (nawet jeśli był agresorem, szczególnie gdy dominował w nim opresyjny reżim) była możliwa. Warunkiem sprawiedliwego

32 Zob. B. Orend, *The morality of war*, s. 179–180.

pokoju jest również proporcjonalność podejmowanych działań, których dolegliwość nie może przewyższyć wagi wcześniejszej zbrodni.

Pierwszym krokiem *ius post bellum* jest publiczne obwieszczenie końca wojny wraz z ustaleniami pokojowymi. I chociaż, jak napisał Walzer, „oficjalne przeprosiny wydają się nieadekwatne”³³, to stanowią one integralną część sprawiedliwego powojnia, bo rozpoczynają proces rehabilitacji więzi społecznych i moralnych, stanowiących o przyszłości relacji międzypaństwowych i międzyludzkich, w tym o rozpoczęciu długotrwałego procesu pojednania. Istotnym wymiarem sprawiedliwości powojennej jest ukaranie tych, którzy są odpowiedzialni za agresję i cierpienie innych. Procesy powojenne toczą się zarówno przed sądami lokalnymi, jak i przed odpowiednimi dla nich trybunałami³⁴. Procesom sprawiedliwości podlegają przede wszystkim liderzy polityczni i wojskowi. Orend wskazał, że w pierwszym rządzie to głowy państwa „są przedmiotem oskarżeń tak moralnych, jak i prawnych. Ich działania miały bowiem konsekwencje”³⁵, z kolei Walzer dodał, że szukając winnych, „sięć należy zarzucić szerzej niż tylko na rządzących”³⁶; odpowiedzialnych moralnie za wojnę można szukać również pośród ideologów i powszechnie uznawanych autorytetów, a nawet rozważyć wspólną, demokratyczną odpowiedzialność. Stąd rozliczenie, w sensie prawnym i moralnym, obejmuje wszystkich, którzy dopuścili się zaniechań, zachowań niegodnych i okrutnych, oraz tych, którzy pomnażali rozmiar wojennego cierpienia. Takiemu osądowi podlegają na równi żołnierze każdej z walczących stron, niezależnie od tego, kto był agresorem, a kto broniącą się ofiarą. Nieprzestrzeganie obowiązującego prawa wojennego, a także przekraczanie nakazów zmysłu etycznego i sumienia nie znajduje bowiem prostego usprawiedliwienia. Tu każdy oskarżony o zbrodnię wojenną

33 Walzer podczas sympozjum o bombardowaniu Hiroshimy. Zob. M. Walzer, *50 years after Hiroshima*, „Dissent” summer 1995, s. 330.

34 W wymiarze międzynarodowym warto tu wspomnieć procesy norymberskie, podczas których sądzono zbrodniarzy wojennych II wojny światowej, późniejsze trybunały *ad hoc*, tj. Międzynarodowy Trybunał Karny dla byłej Jugosławii oraz Międzynarodowy Trybunał Karny dla Rwandy, czy wreszcie działający na mocy Statutu Rzymskiego z 1998 roku Międzynarodowy Trybunał Karny z siedzibą w Hadze.

35 B. Orend, *The morality of war*, s. 175.

36 M. Walzer, *Wojny*, s. 298.

powinien być poddany stosownemu dochodzeniu, a w razie konieczności zostać osądzony i ukarany.

Sprawiedliwy pokój wymaga również zapewnienia odpowiedniego zadośćuczynienia. Dlatego dla urzeczywistnienia sprawiedliwości, a tym samym dla trwałego pokoju rozumianego zarówno jako ład społeczny, jak i wartość moralna, kluczowe jest ustalenie, jakie rekompensaty przysługują ofiarom wojny oraz kto powinien ponieść za nie odpowiedzialność. Zarówno teoria *bellum iustum*, jak i prawo międzynarodowe uznają, że agresor, który przegrał wojnę, powinien ponieść konsekwencje swoich działań, w tym także sprawiedliwą odpłatę (*retribution*). Pierwsze intuicje wskazują, że po zakończeniu konfliktu agresor powinien być w gorszym stanie niż przed wojną, by nie był w stanie wzniecić kolejnego konfliktu. Istotne znaczenie będzie zatem miało odstraszanie (*deterrence*) — sposób i waga ukarania za poprzednie zbrodnie ma powstrzymać przed przyszłą agresją (kara powinna mieć walor odstraszania). Jednocześnie tego rodzaju odpłata powinna stanowić bodziec do zadośćuczynienia oraz zmiany zachowania i przyjęcia odpowiedzialności przez niedawnego agresora, przy czym zaniechania w tym zakresie lub celowe doprowadzenia do niepowodzenia tego wymiaru sprawiedliwości będzie oznaczało brak respektu dla wartości moralnych, statusu osobowego i cierpienia ofiar. Obecnie, znając historycznie trudne i niejednoznaczne dziedzictwo stanowienia pokoju po wielkiej wojnie oraz praktyczne efekty, jakie przyniósł traktat wersalski, wskazuje się, że owa odpłata nie powinna być drakońska, lecz możliwa do udźwignięcia. Nie chodzi przy tym o lekceważenie faktycznej odpowiedzialności, ale o uniknięcie sytuacji, w której niesprawiedliwie prowadzone powojnie mogłoby stać się zarzewiem kolejnych konfliktów czy resentymentu mogącego w dalszej perspektywie prowadzić do kolejnych wojen. Tu sprawiedliwość ma polegać na uznawaniu jedynie faktów. Nie ma w niej zatem miejsca na penalizację ludności cywilnej i przerzucenia na nią odpowiedzialności za zbrodnie popełnione przez agresywny reżim. Bo chociaż — jak słusznie wskazał Walzer — „obywatelstwo jest wspólnym przeznaczeniem”³⁷, to jednocześnie „podział kosztów nie oznacza podziału winy”³⁸.

37 M. Walzer, *Wojny*, s. 297.

38 B. Orend, *The morality of war*, s. 167.

Kolejnym elementem *ius post bellum* są społeczno-ekonomiczne sankcje dotyczące agresywny reżim, który przegrał wojnę. Ich celem jest z jednej strony ukaranie i wskazanie, że określone działania nie są akceptowane, z drugiej zaś jest to ograniczenie ekspansji danego kraju i sprawienie, że ewentualna przyszła wojna nie będzie dla niego opłacalna. We wprowadzaniu sankcji konieczny jest jednak umiar i rozsądek, bo „sankcje, które mocno i głęboko wpływają na dobrobyt ludności cywilnej, z pewnością skazują kogoś, kto wcale nie zasługuje na takie traktowanie”³⁹. Również tu należy zwrócić uwagę na odpowiedzialność za konflikt i wpływ, jaki na jego rozpoczęcie i przebieg miała ludność danego kraju, a wreszcie rozważyć nie tylko ekonomiczne i społeczne znaczenia sankcji, lecz także ich wymiar moralny. Ich celem ma być gruntowanie pokoju i ładu w sposób, który nie narazi na szwank godności żadnej ze stron.

Nieodłącznym elementem maksymalistycznej teorii *ius post bellum* jest kwestia rehabilitacji. Również ona nie może ograniczać się do jednego obszaru. Będziemy zatem mówić o rehabilitacji politycznej, wojskowej, a wreszcie moralnej, której pierwszym elementem są publiczne przeprosiny, a następnie podejmowanie kolejnych działań w duchu pojednania i z nastawieniem na odbudowę rozumianą wielowymiarowo. W ramach rehabilitacji wojskowej należy przyrzeć się modelowi przywództwa wojskowego, a także rozważyć choćby częściową demilitaryzację agresywnego reżimu, która pozwoliłaby na zapobieżenie zaognieniu konfliktu w „przewidywalnej przyszłości”. W tego rodzaju działaniach konieczny jest umiar i rozsądek, gdyż demilitaryzacja — jak słusznie wskazuje Brian Orend — nie może być posunięta do momentu, który „sparaliżowałby jego [państwa] możliwość spełniania funkcji takich jak podtrzymywanie prawa i porządku we własnych granicach oraz obrony ludności cywilnej przed agresją innych państwa, które mogą być kuszone, jeśli spostrzegą poważną słabość niegdysiejszego agresora”⁴⁰. Jednak „najpoważniejszym i najbardziej inwazyjnym środkiem stosowanym przez sprawiedliwy reżim

39 B. Orend, *The morality of war*, s. 168. Dobrym przykładem są tu oenzetowskie sankcje po pierwszej wojnie w Zatoce Perskiej (1991), gdzie w dłuższej perspektywie nawet amerykańska administracja wskazywała na niszczący wpływ embarga na niewinnych obywateli.

40 B. Orend, *The morality of war*, s. 169

[zwycięzców], podążającym za uzasadnionym zwycięstwem nad agresorem”⁴¹ jest rehabilitacja polityczna brana pod uwagę wtedy i tylko wtedy, gdy istnienie reżimu w jego przedwojennej formie wystawiałoby na niebezpieczeństwo tworzony właśnie sprawiedliwy pokój, porządek międzynarodowy oraz przestrzeganie praw człowieka⁴². Ten rodzaj rehabilitacji ma również na celu zniwelowanie negatywnych efektów praktyk związanych z odpłatą, a także powinien prowadzić w stronę wspomnianego już „lepszego stanu pokoju”.

By jednak owa rehabilitacja była pełna, należy domagać się również odnowy kulturowej, rehabilitacji więzi społecznych oraz kształtowania pamięci historycznej, która pozwoli na myślenie racjonalne, myślenie o krzywdzie pozbawione resentymentu czy nawet nienawiści. Jej konieczność dostrzegamy, dopiero skupiając się na przypadkach konkretnych wojen, gdy widzimy, że „surowy fakt militarnego zwycięstwa w wojnie, sam w sobie nie potwierdza moralnych praw zwycięzcy ani etycznych obowiązków wobec pokonanych”⁴³. Niezbędne jest stanowienie pokoju odpowiadającego wymogom teorii maksymalistycznej, pozwalającej na kompleksowe sprawowanie sprawiedliwości, właściwy rozkład odpowiedzialności, wielowymiarową odbudowę społeczeństwa w duchu wartości, troski o godność każdego człowieka i wreszcie budowanie otwartości na dialog, który powinien być początkiem pojednania, a zatem gruntowania pokoju między niegdyś zwaśnionymi stronami.

Zakończenie

Na początku niniejszego artykułu wskazano, że „pokój jest celem wojny”. Współczesne konflikty zbrojne unaoczniają jednak nowe wyzwania, którym musi sprostać powojenny ład. Pokój okazuje się dziś przedsięwzięciem

41 B. Orend, *The morality of war*, s. 169.

42 W skrajnych przypadkach rehabilitacja polityczna powiązana ze zmianą agresywnego reżimu może przybrać formę interwencji humanitarnej bądź innej akcji – w tym czasowej okupacji – możliwej na mocy ustaleń Karty Narodów Zjednoczonych. Wówczas, w ramach maksymalistycznej wersji *ius post bellum*, należy brać pod uwagę nie tyle prawa, ile raczej obowiązki ciężące na zwycięzcy. Więcej na ten temat zob. B. Orend, *War and political theory*, s. 156.

43 B. Orend, *The morality of war*, s. 162.

kosztownym, zwłaszcza jeśli ma być pokojem sprawiedliwym, a nie jedynie pokojem narzuconym przez zwycięzcę lub „pokojem haniebnym”, który zamiast trwale zakończyć konflikt, staje się zarzewiem kolejnej wojny. Niejako w kontrze do zakusów dzisiejszej polityki *just peace* musimy tłumaczyć jako „pokój sprawiedliwy”, a nie jako „tylko pokój”. Warunki tego drugiego są bowiem niewystarczające ani z perspektywy prawnej, ani moralnej, a często stanowią wyłącznie przerwę w wojnie, przechylającą jej szalę na stronę agresora. Nie stanowią również gwarancji porządku publicznego i społecznego dla ludności cywilnej ani respektu dla prawa. „Pokój bez zasad” nie jest drogą do ustanowienia pokoju jako wartości, nie daje też szans na realizację innych wartości, w tym sprawiedliwości, odpowiedzialności czy prawdy. Taką możliwość, w której pokój naprawdę może okazać się właściwym celem wojny, daje dziś maksymalistyczna wersja *ius post bellum* — wielowymiarowo budowany sprawiedliwy pokój. I choć nie jest to pokój łatwy do osiągnięcia, to warto rozważyć go nie tylko w teorii, lecz także w praktyce. Inaczej zyskamy jedynie „pokój z widokiem na wojnę”.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Baran M. M., *Oblicza wojny*, Warszawa 2018.
- Bellamy A., *The responsibilities of victory. Jus post bellum and the just war*, „Review of International Studies” 34 (2008) no. 4, s. 601–625, <https://www.jstor.org/stable/40212494> (13.06.2026).
- Borgosz J., *Drogi i bezdroża filozofii pokoju. Od Homera do Jana Pawła II*, Warszawa 1989.
- Clausewitz C. von, *O wojnie*, tłum. A. Cichowicz, Warszawa 2006.
- Coates A. J., *The ethics of war*, Manchester–New York 1997.
- Cycon, *Pisma filozoficzne*, cz. 2: *O wróceniu. O przeznaczeniu. O starości. O przyjaźni. O powinnościach. O wynalezieniu retorycznym*, tłum. E. Rykaczewski, Poznań 1879.
- Frowe H., *The ethics of war and peace*, London–New York 2011.
- Grotius H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957.

- Hillman J., *Miłość do wojny*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2017.
- Jünger E., *Publicystyka polityczna 1919–1936*, tłum. P. Andrzejczak, T. Dominiak, T. Kosiardzki, W. Kunicki, K. Polechoński, N. Żarska, K. Żarski, Kraków 2007.
- Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1993.
- Karta Narodów Zjednoczonych, https://www.un.org.pl/dokumenty/karta_onz.php (25.04.2025).
- MacMillan M., *War. How conflict shaped us*, London 2021.
- Minois G., *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998.
- Orend B., *The morality of war*, Toronto 2006.
- Orend B., *War and political theory*, Cambridge–Medford 2021.
- Platon, *Prawa*, tłum. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017.
- Platon, *Rzeczpospolita*, tłum. S. Lisiecki, Kraków 1928.
- Rechlewicz W., *Elementy filozofii bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo z perspektywy historii filozofii i filozofii polityki*, Warszawa 2012.
- Rzymski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego sporządzony w Rzymie dnia 17 lipca 1998 r., Dz. U. z 2003 r. nr 78, poz. 708, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20030780708> (25.04.2025).
- Suarez F., *A treatise on laws and God the Lawgiver*, Selections from Three Works | Online Library of Liberty, https://oll.libertyfund.org/titles/selections-from-three-works?utm_source=copilot.com (11.07.2026).
- Słownik wojny*, red. O. Sływinski, Sejny 2023.
- Spinoza, *Traktaty. Etyka*, tłum. I. Halpern, Warszawa 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18, tłum. P. Belch, Londyn 1970.
- Vitoria F. de, *Teologiczne podstawy państwa i prawa*, tłum. M. Zembrzusi, Warszawa 2006.
- Walzer M., *50 years after Hiroshima*, „Dissent” summer 1995, s. 330–331, <https://dissentmagazine.org/article/50-years-after-hiroshima-anniversary-michael-walzer/> (13.06.2026).
- Walzer M., *Spór o wojnę*, tłum. Z. Zinserling, Warszawa 2006.
- Walzer M., *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. M. Szczubialka, Warszawa 2010.
- Włodkowic P., *List do biskupa Zbigniewa Oleśnickiego*, w: *Pisma wybrane*, tłum. L. Ehrich, t. 3, Warszawa 1969.
- Włodkowic P., *Pisma wybrane*, t. 1., oprac. L. Finkel i S. Kutrzeba, Kraków 1908–1911.

Nina Putała

 <https://orcid.org/0000-0002-2084-2518>

 ninajoannaputala@gmail.com

Centrum Działań Profilaktycznych w Wieliczce

Doskonalenie zawodu lekarza przy zastosowaniu metody fenomenologicznej – szanse i trudności

 <https://doi.org/10.15633/lie.32102>

Abstrakt

Doskonalenie zawodu lekarza przy zastosowaniu metody fenomenologicznej – szanse i trudności

Havi Carel, współczesna propagatorka podejścia fenomenologicznego, zauważa, że fenomenologia może odegrać bardzo ważną rolę w rozwoju metod leczenia, a jednak taki zamysł nie jest w środowisku lekarskim powszechnie znany. Metoda ta rzadko jest wykorzystywana w szkoleniach nastawionych na udoskonalenie praktyki lekarskiej. Artykuł koncentruje się więc na pytaniach, czy i gdzie w medycynie jest „miejsce” na fenomenologię. Rola tego nurtu ujawnia się szczególnie wtedy, gdy fenomenologiczne podejście do pacjenta zestawia się z niezbędnym w medycynie ujęciem naukowym. W świetle tego ostatniego chory pojmowany jest jako przypadek kliniczny. Fakty naukowe są podłożem postępowania diagnostyczno-terapeutycznego. Z kolei w przypadku metody fenomenologicznej niewątpliwym atutem jest możliwość docierania do przeżyć pacjenta i wartości obecnych w leczeniu. Wyzwaniem pozostaje jednak sposób wykorzystania myśli fenomenologicznej w praktyce lekarskiej. Celem artykułu jest ukazanie, że medycyna oparta na dowodach nie może być jedyną i wyczerpującą odpowiedzią na złożoną sytuację leczenia. Perspektywa filozoficzna uzupełnia ten brak, a jej wprowadzenie jest możliwe poprzez wypracowanie podejścia fenomenologicznego względem tych obszarów medycyny, które nie poddają się uprzedmiotowieniu do obiektu badania.

Słowa kluczowe: doświadczenie pacjenta, fenomenologia, medycyna oparta na dowodach, model biopsychospołeczny, postawa lekarska

Abstract

Improving the quality of medical practice using phenomenological method – chances and difficulties

Havi Carel, a modern advocate of the phenomenological approach, notes that phenomenology can play a very important role in development of medical treatment methods. However she thinks that the phenomenological approach is not known in the medical community. This method is rarely used in training aimed at improving the quality of medical practice. This article is focused on the questions of whether and where there is a “place” for phenomenology in medicine. The role of phenomenology is revealed especially when the phenomenological approach to the patient is compared with the scientific approach necessary in medicine. In the light of the latter, the patient is treated as a clinical case. Scientific facts are the basis for diagnostic and therapeutic procedures. Phenomenological method—in contrast—offers undoubted advantage, the ability to reach the patient’s experiences and the values that are present in the treatment. However, the possibility of introducing a phenomenological approach to medical practice remains a challenge. The aim of the article is to show that evidence-based medicine cannot be the only and comprehensive answer to a complex treatment situation. The philosophical perspective compensates for this deficiency, and its introduction is possible through the development of a phenomenological approach to those problems of medicine which are not descriptive by objective categories.

Keywords: phenomenology, evidence-based medicine, patient’s lived-experience, doctor’s attitude, biopsychosocial model

Zawód lekarza wiąże się z częstym kontaktem z ludzką niemocą. Bezradność, której świadkiem jest lekarz, przejawia się w różny sposób. W kontekście szpitalnym łączy się z lękiem pacjenta o sprawy fundamentalne, takie jak utrata życia, lęk przed ograniczeniem fizycznym, lęk o bliskich czy utrata możliwości rozwoju. Lekarz doświadcza wraz z drugim człowiekiem różnego rodzaju strat, dla których nie ma łatwego uzasadnienia — ostatecznie tajemnice życia i śmierci wymykają się metodom „szkiełka i oka”, a zawód ten wymaga nie tylko medycznej wiedzy, ale także mądrości.

Wydaje się, że lekarz powinien sobie uzmysłowić, jaki jest jego własny stosunek do dylematów związanych z ludzkim cierpieniem. Jako świadek ludzkiej niemocy wezwany jest do wypracowania w tym zakresie osobistej odpowiedzi. Rozmawiając z chorymi, choćby na temat możliwego leczenia, uczestniczy w ich zmaganiach. Mówiąc językiem Józefa Tischnera, jest postawiony na scenie wspólnego dramatu¹. Jego mniej lub bardziej świadome reakcje zawsze są rodzajem jakiegoś przekazu. Może być on na przykład oznaką afirmacji godności cierpiącego człowieka, obojętności albo — inaczej — ucieczki od spotkania osobowego.

Ucieczka zawsze jest możliwa i również jest odpowiedzią — zajęciem określonego stanowiska wobec wezwania, które rodzi się z samej sytuacji egzystencjalnej.

Tischner zwrócił uwagę, że:

ucieczka — jak powiedziałem — kryje jakiś paradoks: uciekając, zarazem potwierdzam obecność. Im głośniejsze mówię o potrzebie odejścia, tym dobitniej stwierdzam, że drugi jest. Wypędzeni wracają — wracają we śnie, w marzeniu, we wspomnieniu. Dlatego możemy powiedzieć, że ucieczki są zarazem otwieraniem horyzontów dla powtórzonych spotkań. Zło, które grozi, ukazuje się również jako pokusa².

Można wyobrazić sobie sytuację, w której lekarz, skupiony wyłącznie na medycznym przypadku, świadomie umyka od widocznego w zachowaniu

1 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 12–16.

2 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 185.

pacjenta niepokoju. Zapewne próba omijania niewygodnych sygnałów nie zawsze jest łatwa — zwłaszcza gdy chory szuka oznak sensu i nadziei dla swojej życiowej sytuacji właśnie w postawie lekarza. To jemu powierza swoje zdrowie. Wydaje się, że od dojrzałości moralnej lekarza zależy, czy i jak odnajdzie się w takich momentach i w jaki sposób udzieli na nie odpowiedzi — jak poradzi sobie z wyzwaniem związanym z przekroczeniem roli specjalisty³.

W ucieczce od trudnych pytań egzystencjalnych pomaga dominujący w kulturze zachodniej biomedyczny model medycyny. Podejście to, bazujące na redukcjonistycznym stylu myślenia, kieruje uwagę lekarzy na ciało fizyczne, co — choć pod wieloma względami jest uzasadnione metodologicznie — może doprowadzić do zignorowania tych zagadnień związanych z leczeniem, które nie podlegają tego rodzaju metodom⁴. Poza tym zawód lekarza poddany jest wpływowi dynamicznie rozwijającej się światowej gospodarki, w tym komercjalizacji medycyny. W kontekście tych zmian etos zawodu lekarza może kojarzyć się ze sprzedażą wysokiej klasy usług medycznych oraz sprawną i życzliwą komunikacją — komunikacją, która niekoniecznie ma coś wspólnego z rzeczywistym kontaktem z drugim człowiekiem, z egzystencjalnym wymiarem jego zmagania⁵.

Niemniej, biorąc pod uwagę specyfikę wizyt w szpitalach czy przychodniach, można się zastanawiać, czy zawód lekarza rzeczywiście obliguje do udzielenia odpowiedzi na ludzki dramat na poziomie aksjologicznym. W pierwszym skojarzeniu wydaje się, że podczas wizyty brakuje czasu, aby lekarz prowadził z pacjentem dialog na temat sensu albo wartości. Miejscem na takie dyskusje jest ewentualnie poradnia psychologiczna, a w przypadku problemów duchowych — odpowiednio — pomoc powinna zostać zaoferowana na przykład przez wspólnotę religijną lub dojrzałych mentorów. Brak czasu z jednej strony i konieczność zachowania kontroli nad samą chorobą

3 Por. N. Putała, *Holistic model as a challenge for the medical profession*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 10 (2020) no. 1, s. 189–192, <https://doi.org/10.24917/20841043.10.1.10>.

4 Por. E. Schei, A. Fuks, J. D. Boudreau, *Reflection in medical education. Intellectual humility, discovery, and know-how*, „Medicine, Health Care and Philosophy” 22 (2019) no. 2, s. 168, <https://doi.org/10.1007/s11019-018-9878-2>.

5 Por. T. Biesaga, *Etyczne konsekwencje komercjalizacji medycyny*, „Medycyna Praktyczna” 2005, nr 9, s. 21.

z drugiej są rzeczywistym usprawiedliwieniem lekarzy. Muszą oni kierować uwagę przede wszystkim na problemy medyczne. A jednak, czy lekarz może zupełnie zignorować fakt, że pacjent poszukuje jakiegoś uzasadnienia doświadczonej choroby? Specyfika spotkania lekarza i pacjenta — czyli spotkania pomiędzy kimś, kto jest w roli pomagającego a osobą szukającą pomocy, wymaga od lekarza przynajmniej nieprzypadkowej reakcji wobec przeżyć chorego. Sam charakter spotkania z osobą cierpiącą przywołuje pytanie o to, jak lekarz zachowa się wobec bezbronności drugiej osoby. Trafnie przypomniał o tym Emmanuel Levinas, pisząc o mowie twarzy Innego, w której ukrywa się żądanie, by nie zostać skrzywdzonym⁶.

Konieczność zachowania powagi może więc być rozpatrywana jako wymóg etyczny wynikający z samego statusu osoby cierpiącej. I od tego wymogu nikt nie jest wolny. Jednak, poza tą ważną pod względem etycznym dyrektywą, istnieje też całkiem praktyczny powód, dla którego szczególnie lekarz powinien zainteresować się tym, co pacjent przeżywa osobiście. A mianowicie — zrozumienie przeżyć pacjenta może mieć związek z efektywnością leczenia, szczególnie w przypadku poważnych chorób przewlekłych i złożonych. Okazuje się, że leczenie jest nie tylko działaniem zdepersonalizowanym do oceny biomedycznej i czynności wykonywanych wedle ustanowionych procedur postępowania, ale obejmuje także podmiotowe oddziaływanie i trudną do uchwycenia „grę” na subiektywnych przeżyciach. I odwrotnie, leczenie w znaczeniu biomedycznym wkracza w całość fizyczno-duchowej budowy człowieka. Jak zauważył Paul Tillich, „pomyślna operacja może spowodować uraz psychiczny”⁷, podobnie „skuteczna farmakoterapia może uspokoić niespokojne sumienie i doprowadzić do moralnej słabości”⁸. To, co w medycynie „cielesne”, i to, co „niecielesne”, tworzy związek trudny do wyjaśnienia.

6 Zob. E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1982, s. 49.

7 P. Tillich, *The meaning of health*, „Perspectives in Biology and Medicine” 5 (1961) no. 1, s. 99, <https://doi.org/10.1353/pbm.1961.0011>.

8 P. Tillich, *The meaning of health*, s. 99.

Przeżycia pacjenta a leczenie

Medycyna jako nauka posługuje się metodologicznym redukcjonizmem, aby uchwycić zagadnienie choroby w sposób możliwie najbardziej jednoznaczny. A jednak fenomen zdrowia jest na tyle złożony, że wciąż rozważane są nowe metody, które będą adekwatną próbą podjęcia problematyki nie tylko — używając rozróżnienia kartezjańskiego — materii (*res extensa*), lecz także ducha (*res cogitans*)⁹. Komatra Chuengsatiansup zwrócił uwagę na możliwość opisanego zdrowia poprzez nawiązanie obok poziomów biologicznego, psychicznego i społecznego, a także do wymiaru duchowego jako jednego z elementów całościowej kondycji ludzkiej¹⁰. Badacz, analizując znaczenie duchowości w leczeniu, ukazał, że proces zdrowienia bywa ugruntowany w poczuciu sensu. Zarówno medyczna praktyka, programy zdrowotne oraz relacje biograficzne są dowodem na to, że pacjenci żyjący z AIDS (lub PWA) oraz osoby, które chorowały na raka, łatwiej godziły się z sytuacją i zachowywały ogólnie

9 Specjalista, lecząc chorego człowieka, nie tylko posługuje się redukcjonistycznym stylem myślenia medycznego, ale także niezależnie dokonuje — świadomie bądź nie — wyboru antropologii filozoficznej, czyli reprezentuje jakiś etyczny pogląd na istotę ludzką. To przekonanie wyznacza z jednej strony moralne standardy podejścia do pacjenta, z drugiej stanowi asumpt do odczytania sygnałów istotnych dla samego postępowania terapeutycznego (na przykład wpływu psychicznego nastawienia pacjenta) — o ile oczywiście będzie to antropologia, która uwzględnia tego rodzaju szerszy pogląd na człowieka. W związku z tym, mimo że podejście filozoficzne nie wprowadza niczego nowego do samych danych biomedycznych (są one neutralne aksjologicznie), pomaga w umieszczeniu ich w odpowiednim kontekście.

10 Taki zamysł wymaga ostrożności. Może bowiem prowadzić do nieuzasadnionego zredukowania duchowości wyłącznie do jej przejawów obecnych na poziomie życia psychicznego. W efekcie definicja duchowości błędnie byłaby wywiedziona z oceny możliwości psychofizycznych. Przed błędem tym przestrzegali Edith Stein oraz Max Scheler, odróżniając akty intencjonalne ducha od powiązanych z ciałem uczuć psychicznych. Por. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J. F. Gierula, Kraków 2014, s. 131–133; M. Scheler, *O sensie cierpienia*, w: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 7–9; M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 327–337. Niemniej, zachowując świadomość co do różnicy zachodzącej między istotą ducha a psychicznym stanem osoby, w której dokonują się pozytywne przejawy duchowości, warto badać, na ile poczucie sensu duchowego lub jego brak wpływa na kondycję psychosomatyczną oraz co sprawia, że ten sens może być ustanowiony i podtrzymany. O wymiarze duchowym w kontekście całościowej kondycji zdrowotnej człowieka pisał także Tillich, wymieniając tę sferę obok wymiarów: mechanicznego, chemicznego, biologicznego, psychicznego i historycznego. Por. P. Tillich, *The meaning of health*, s. 94–99.

lepszą kondycję biopsychospołeczną, gdy w obliczu doświadczanej choroby umiały określić nowy sens życia. Zgodnie z tymi danymi umiejętność odkrywania sensu i gotowość przekształcania życia mogą być uznane za elementy, które sprzyjają zachowaniu dobrej kondycji¹¹.

Inny przykład powiązania przeżyć pacjenta i leczenia dotyczy wzajemnego oddziaływania sfery psychicznej i somatycznej. Wielu badaczy, dostrzegając wagę dylematu psychofizycznego, postuluje wprowadzenie modelu medycyny, w obrębie którego badany jest wpływ przeżyć osoby na ogólną kondycję. Na przykład psychiatra Georg L. Engel zaproponował, aby leczenie wiązało się z przekroczeniem skupionego na konkretnych organach podejścia redukcjonistycznego na rzecz szerszego spojrzenia na problemy pacjenta. Jego zdaniem biopsychospołeczne ujęcie zdrowia pozwala na zrozumienie przyczyn wielu chorób i efektywniejszy dobór terapii¹². Autor, analizując przypadek pacjenta Glovera, który trafił do szpitala z migotaniem komór serca, ukazał ograniczenia redukcjonistycznego stylu myślenia. Lekarze o nastawieniu biomedycznym uznali, że przyczyną stanu chorego jest niedokrwienie serca wynikające z niedrożności tętnic. W efekcie został on poddany inwazyjnym metodom leczenia. Engel zauważył jednak, że w tym przykładzie lekarze nie zwrócili uwagi na wyższy poziom powiązań systemowych, takie jak wewnętrzne przeżycia pacjenta, oraz nie uwzględnili oddziaływania komunikacji na stan chorego. Tymczasem w przypadku pana Glovera istotny wpływ na wyniki miały sposób przeżywania przez niego całej sytuacji i brak właściwej komunikacji na linii personel–pacjent; czynniki te, pobudzając system nerwowy, wzmagaly u niego poczucie zagrożenia i w efekcie doprowadzały do migotania komór. Engel, podając przykład pacjenta Glovera, podkreślił konieczność pozyskiwania informacji pochodzących z wyższych poziomów systemowych, takich jak relacje międzyludzkie. Opisany przypadek wymagał myślenia systemowego. Istnieje bowiem powiązanie między stanem

11 Por. K. Chuengsatiansup, *Spirituality and health. An initial proposal to incorporate spiritual health in health impact assessment*, „Environmental Impact Assessment Review” 23 (2003) no. 1, s. 8, [https://doi.org/10.1016/S0195-9255\(02\)00037-9](https://doi.org/10.1016/S0195-9255(02)00037-9).

12 Zob. G. L. Engel, *From biomedical to biopsychosocial. Being scientific in the human domain*, „Psychosomatics” 38 (1997) no. 6, s. 521–528, [https://doi.org/10.1016/S0033-3182\(97\)71396-3](https://doi.org/10.1016/S0033-3182(97)71396-3).

załamania psychicznego a wzrostem ryzyka śmiertelnych zaburzeń rytmu serca¹³. Podobnie inni badacze, Luana Colloca oraz Damien Finniss, odnotowali, że już sama relacja z lekarzem, w tym sposób komunikacji i przeżywania przez pacjenta okoliczności związanych z leczeniem, może – mimo braku wprowadzenia ingerencji medycznych – doprowadzić do pogorszenia stanu pacjenta (efektu nocebo). Stąd podkreśla się konieczność minimalizowania przez lekarza negatywnego kontekstu terapeutycznego. Między innymi jest to możliwe poprzez zwrócenie większej uwagi specjalisty na autonomię pacjenta i sposób, w jaki chory uczestniczy w procesie leczenia¹⁴.

Osobista historia pacjenta i jego przeżycia kryją wiele cennych danych, które bywają kluczowe w kontekście właściwej diagnozy i możliwości terapeutycznych. Andrew C. Ahn, Muneesh Taweri, Chi-Sang Poon, Russell S. Phillips dowiedli, że leczenie pacjentów z cukrzycą może być efektywniejsze, gdy bierze się pod uwagę uwarunkowania różnych systemów, takie jak kontekst środowiskowy, nawyki czy stan psychiczny. I przeciwnie – leczenie ukierunkowane bezpośrednio na obniżenie glukozy, wynikające z nadmiernego skupienia się lekarza na analizie hiperglikemii jako objawu cukrzycy, może prowadzić do pominięcia indywidualnego dla danej osoby przebiegu choroby¹⁵. Podobne wnioski na podstawie badań wysuwają Małgorzata Anna Basińska i Katarzyna Schmidt. Autorki podają, że istnieje powiązanie między cukrzycą typu I a osobowością. Czynniki psychologiczne mogą wpływać na ryzyko zachorowania i odwrotnie, sama cukrzyca typu I także wywołuje istotne zmiany w strukturze potrzeb na poziomie psychicznym¹⁶. W związku z tym klinicysta systemowy, który uwzględnia przeżycia pacjenta, jego

13 Zob. G. L. Engel, *The clinical application of the biopsychosocial model*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 6 (1981) no. 2, s. 108–120, <https://doi.org/10.1093/jmp/6.2.101>, za: M. Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie*, Warszawa–Toruń 2014, s. 243–249.

14 Zob. L. Colloca, D. Finniss, *Nocebo effects, patient-clinician communication, and therapeutic outcomes*, „JAMA. The Journal of the American Medical Association” 307 (2012) no. 6, s. 567–568, <https://doi.org/10.1001/jama.2012.115>.

15 Zob. A. C. Ahn, M. Taweri, C. S. Poon, R. S. Phillips, *The clinical applications of a systems approach*, „PLOS Medicine” 3 (2006) no. 7, s. 957–958, <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0030209>.

16 Por. M. A. Basińska, K. Schmidt, *Specyfika struktury potrzeb u osób chorych na cukrzycę typu I*, w: *Psychosomatyka. Problemy i kierunki badań*, red. M. A. Basińska, A. Ratajska, Bydgoszcz 2010, s. 151–178.

cechy osobowe i czynniki środowiskowe, może zaproponować trafniejsze rozwiązania.

O konieczności uwzględniania przeżyć chorego w procesie diagnostyczno-terapeutycznym może też przekonywać rozwój psychoneuroimmunologii. Wykazano zależność zachodzącą między wskaźnikami funkcjonowania immunologicznego a stanem emocjonalnym i zachowaniem. Przy ustalaniu tego rodzaju powiązań ważny jest nie tylko zakres sfery psychicznej, który można bez większych trudności obserwować — a więc wszystko to, co z pacjentem się dzieje — lecz także sposób interpretowania okoliczności przez pacjenta¹⁷.

Znajomość doświadczeń pacjenta pomaga też w przewidywaniu, czy deklaratywnie wyrażana przez pacjenta chęć współpracy przełoży się na faktyczne stosowanie się do zaleceń specjalisty w kolejnych etapach leczenia. Sposób, w jaki pacjent przeżywa swoją chorobę, ingerencje medyczne oraz postawę lekarza, niejako jest polem rozgrywających się zmagani i decyzji. Wszystkie te elementy mogą motywować pacjenta do podjęcia troski o siebie lub wzmacniać u niego brak zaangażowania i ostatecznie wpłynąć na jego decyzję o zaniechaniu dalszego leczenia¹⁸.

Trisha Greenhalgh stwierdziła, że lekarz podczas rozmowy z pacjentem powinien odczytać tak zwany tekst z doświadczenia (*the experiential text*), który obejmuje znaczenia przypisywane przez pacjenta różnym objawom i konsultacjom w okresie poprzedzającym spotkanie kliniczne¹⁹. Takie dane ujawniają system wartości i przekonań, którymi pacjent kieruje się w codziennych sytuacjach. Lekarz może uwzględnić te informacje, by zbudować z chorym spójne podłoże aksjologiczne, które stanie się motorem współpracy i wpływie korzystnie na ostateczne efekty leczenia. I przeciwnie — jeśli brakuje tego rodzaju porozumienia, wówczas starania lekarza mogą zupełnie rozmijać się z oczekiwaniami chorego. Przykładowo lekarz, kierując się troską o zdrowie pacjentki, proponuje jej zabieg mastektomii. Natomiast dla chorej wartość estetyczna jest na tyle ważna, że jest ona skłonna odrzucić to rozwiązanie.

17 Por. M. Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie*, s. 255–256.

18 Por. N. Putała, *Holistic model*, s. 189–192.

19 Zob. T. Greenhalgh, *Narrative based medicine. Narrative based medicine in an evidence based world*, „British Medical Journal (Clinical Research Edition)” 318 (1999) no. 7179, s. 325, <https://doi.org/10.1136/bmj.318.7179.323>.

W innym przykładzie lekarz może zalecać otyłemu pacjentowi zmianę stylu życia na bardziej restrykcyjny w sposobie odżywiania, ale pacjent nie jest gotów na rezygnację z przyjemności na rzecz poprawy stanu zdrowia. Jeżeli lekarz i pacjent zakładają odmienne usytuowanie wartości witalnych względem innego rodzaju wartości (na przykład duchowych, hedonistycznych, utylitarnych), wówczas trudno o ustalenie wspólnego kierunku postępowania. Wartość zdrowia może być nadrzędna względem innych wartości lub im podporządkowana²⁰.

Powyższe przykłady ukazują, że leczenie nie jest przestrzenią zdepersonalizowaną do procedur czy faktów, ale jest też zdarzeniem, w którym zachodzi oddziaływanie na poziomie relacji podmiotowej. Lekarz może być doskonałym specjalistą przy jednoczesnym braku woli i umiejętności, dzięki którym byłby w oczach pacjentów godny zaufania — co w efekcie może prowadzić do tego, że pacjenci, mimo uznania wiedzy lekarza, zniechęcają się do dalszego leczenia. Okazuje się, że decyzja o kierunku terapii i jej przebieg — wspólnie wypracowane przez lekarza i pacjenta — niekoniecznie są oparte wyłącznie na obiektywnych przesłankach medycznych. Bazą decyzji i współpracy lekarza oraz pacjenta mogą być też przekonania obu stron (mniej lub bardziej świadome).

Efekty leczenia są wypracowywane na znacznie bardziej skomplikowanym poziomie zależności niż praca uwzględniająca jedynie standardy medycyny opartej na dowodach (*Evidence Based Medicine — EBM*)²¹. Greenhalgh zauważyła, że: „Ci, którzy badali zjawisko niezgodności klinicznej, jak również ci z nas, którzy praktykują medycynę w warunkach klinicznych, wiedzą aż za dobrze, że sądy kliniczne są zwykle dalekie od obiektywnej analizy zbioru wybitnie mierzalnych «faktów»”²². Autorka wskazała także, że: „Podejście do podejmowania decyzji klinicznych oparte na dowodach często błędnie

20 Por. N. Putała, *Holistic model*, s. 188, 190.

21 Model biomedyczny, opierając się na kartezyjańskiej metaforze ciała jako maszyny, dopuszcza tylko te metody, które pozwalają na instrumentalizację zjawiska chorowania. Choć kierunek ten wciąż stanowi słuszne oparcie dla praktyki lekarskiej, to jednak bywa niesłusznie uznawany jako jedyny możliwy wzorzec dla medycyny. Por. L. J. Kirmayer, *Mind and body as metaphors. Hidden values in biomedicine*, w: *Biomedicine examined*, eds. M. Lock, D. R. Gordon, Boston 1988, s. 57–93.

22 Zob. T. Greenhalgh, *Narrative based medicine*, s. 323.

opiera się na założeniu, że obserwacja kliniczna jest całkowicie obiektywna i powinna, podobnie jak wszystkie pomiary naukowe, być odtwarzalna²³.

Obiektywizacja działań medycznych do konkretnych jednostek jest pomocna, ale nie sposób zaprzeczyć, że na efekty leczenia wpływa coś więcej niż tylko to, co zdoła opisać medycyna nastawiona redukcjonistycznie. Troska o zdrowie chorego skłania do poszukiwania metod, które adekwatnie ujmują złożoną problematykę leczenia. I nie chodzi tylko o samą ochronę podmiotowości pacjenta, lecz także o sprawność diagnostyczno-terapeutyczną związaną z łączeniem danych z różnych, „pozornie” odległych systemów.

Uwzględnienie przeżyć pacjenta przy użyciu podejścia fenomenologicznego

Ważnym powodem użycia fenomenologii w medycynie jest dążenie do lepszego zrozumienia przez lekarzy pierwszoosobowego spojrzenia na zjawisko chorowania. Badacze coraz częściej sięgają do przymieśli fenomenologów, aby opracować metody pomocne w określaniu przeżyć pacjentów, co z kolei ma wspomóc proces diagnostyczno-terapeutyczny prowadzony przez lekarza. Przykładowo Havi Carel przedstawiła, w jaki sposób lekarz, stosując podejście fenomenologiczne, może pracować z pacjentem. Jej pomysł nawiązuje do przymieśli Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Autorka, czerpiąc z koncepcji poznania ucieleśnionego, wskazała na konieczność odróżnienia „ciała-obiektu” (Husserlowskie *Körper*) od „ciała żyjącego” (Husserlowskie *Leib*) oraz wyjaśniła, że pomiędzy oboma ujęciami ciała występuje zależność. Związek ten staje się wyraźny szczególnie wtedy, gdy w ciele fizycznym zachodzi wyraźna zmiana. Carel — za Merleau-Pontym — podała przykład bólu fantomowego. Wyjaśniła, że osoba po amputacji kończyny może w obiektywnie nieistniejącej części ciała odczuwać swędzenie czy ból. Są to iluzoryczne

23 T. Greenhalgh, *Narrative based medicine*, s. 323.

doświadczenia, zgodnie z wyjaśnieniami Merleau-Ponty'ego, pochodzące z wrażeń „ciała żyjącego”²⁴.

Odróżnienie „ciała żyjącego” od „ciała-obiektu” jest szczególnie pomocne w opisie doświadczenia choroby. U zdrowego człowieka — jak podała Carel — oba ujęcia ciała harmonizują ze sobą. Ciało jako obiekt, pozostając neutralne i milczące, niejako nie blokuje dążeń osoby. A nawet wtedy, gdy ciało staje się przedmiotem myśli (na przykład osoba identyfikuje kondycję swojego ciała), taka sytuacja nie doprowadza do chaosu czy dekoncentracji. „Ciało-obiekt” sprzyja realizacji zamierzonych celów. Inaczej dzieje się w przypadku wystąpienia choroby. Uwaga jest wówczas skierowana na dysfunkcję, a myśli krążą wokół nieprawidłowo działającej części. Pierwotna harmonia zostaje zachwiana. Przykładem zaburzonej równowagi jest jadłowstręt psychiczny. Choć ciało anorektyczki jest obiektywnie wychudzone, pacjentka przeżywa je jako otyłe i uciążliwe. Zgodnie z przyjętą fenomenologiczną formułą choroby, ciało stało się przedmiotem nadmiernego zainteresowania, a rozdźwięk pomiędzy „ciałem żyjącym” a „ciałem-obiektem” się pogłębia²⁵.

Powyższy przykład pokazał, że fenomenologiczne badanie nie odnosi się do fizycznych przyczyn choroby, lecz relacji zachodzącej między aktem intencjonalnym podmiotu a światem. Podjęcie przez lekarzy takiego toku rozumowania jest dość nietypowe na tle dominującego w praktyce klinicznej redukcjonistycznego stylu myślenia. W modelu biomedycznym lekarz koncentruje się na procesach zachodzących w obrębie „ciała fizycznego”. Specjaliści o takim nastawieniu są jednak bardziej narażeni na pomijanie wpływu medycznych ingerencji na ogólne samopoczucie pacjenta. Przygotowanie w zakresie podejścia fenomenologicznego miałyby uzupełnić te braki. Metoda umożliwia zestawienie wiedzy medycznej z subiektywnymi przeżyciami chorego, co sprzyja wypracowywaniu strategii terapeutycznych adekwatnych do procesu odzyskiwania przez pacjenta wewnętrznej spójności.

Biorąc pod uwagę możliwość wzbogacenia pracy lekarza o podejście fenomenologiczne, warto jednocześnie odróżnić filozoficzny styl myślenia od

24 Zob. H. Carel, *Phenomenology and its application in medicine*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 32 (2011) no. 1, s. 35–41, <https://doi.org/10.1007/s11017-010-9161-x>.

25 Zob. H. Carel, *Phenomenology and its application in medicine*, s. 40–42.

podejścia naukowego. Zaakcentowanie ich odmienności pomaga w określeniu, jakiego przygotowania wymaga użycie każdego z nich. Między innymi takiego zestawienia dokonał Max Scheler. Filozof opisał trzy rodzaje poznawczego zachowania: światopogląd naturalny, światopogląd filozoficzny oraz naukowe ujęcie świata²⁶. Zestawiając podejścia fenomenologiczne i naukowe, wykazywał zachodzące między nimi różnice. W podejściu fenomenologicznym istota rzeczy ujawnia się nie ze względu na ambicje badawczo-naukowe, cele czy założenia, ale siłą samego zdziwienia, że dana rzecz w ogóle istnieje²⁷. Tego rodzaju doświadczenie „uwalnia” podmiot (w tym przypadku lekarza) od własnego zrelatywizowania bytowego i pomaga w ukierunkowaniu aktów poznawczych na istotę rzeczy. W kontekście „czytania pacjenta” taka umiejętność wydaje się bardzo ważna — zbliża do „czystych zjawisk”, na przykład związanych z przeżyciami pacjenta. Ostatecznie chodzi o to, aby lekarz, formułując rozstrzygnięcia terapeutyczne, umiał określić przypadek nie tylko w odniesieniu do klinicznych modeli postępowania, lecz także w kontekście fenomenologicznego, czyli bezzakołazeniowego, ujęcia przeżyć chorego.

Te dwa spojrzenia prowadziłyby więc do dwóch obrazów pacjenta: fenomenologicznego oraz modelowego. Można je opisać jako napięcie zachodzące między „ja” aksjologicznym (tak jak zdefiniował je Józef Tischner) a modelowym ujęciem danego przypadku klinicznego. „Ja” aksjologiczne — zgodnie z nauczaniem Tischner — jest otwarte na nowe możliwości, stale dokonuje samookreślenia w kontekście tego, co zewnętrzne i co zarazem dla niego wartościowe²⁸. Z kolei modelowe ujęcie danego przypadku miałoby wskazywać na postępowanie pacjenta i z pacjentem, które w świetle medycznej wiedzy jest najkorzystniejsze. W kontekście tak zdefiniowanego napięcia lekarz może zachować się dwojako. Może być zainteresowany jedynie ujęciem modelowym, nie zważając na to, kim jest ta konkretna osoba, która ma zostać poddana leczeniu. Taki lekarz pomijałby wpływ modelowego postępowania na całościową

26 Zob. M. Scheler, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 283.

27 Zob. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 96–97, 293.

28 Zob. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 328, 411–413; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 122–123.

kondycję chorego i jego poczucie spójności. Druga opcja polegałaby na zwróceniu uwagi przez lekarza na oba wymiary. W tym przypadku specjalista nie tylko zalecałby, aby pacjent dokonał najlepszego w świetle wiedzy medycznej wyboru, ale także zbliżałby się do jego sfery przeżyciowej — uwzględniałby zarówno wiedzę biomedyczną, jak i proces samookreślenia, z którym chory mierzy się w kontekście zmian zachodzących w jego ciele. Kolejnym etapem takiego rozróżnienia byłoby dążenie do tego momentu, który Tischner opisał jako „solidaryzację egotyczną”²⁹, czyli proces utożsamiania się „ja” z nowymi możliwościami, zmierzający do „odnalezienia siebie w czymś”³⁰ (w kontekście leczenia może to być na przykład budowanie nowego stylu życia po amputacji kończyny). Celem specjalisty byłoby więc zharmonizowanie przeżyć pacjenta oraz wiedzy przedmiotowej.

Warto na koniec tego wątku zaznaczyć, że nawet jeśli lekarz — zważywszy na ograniczenia wynikające z jego pracy — nie mógłby prowadzić takiego procesu harmonizacji w pełni, powinien inicjować i swoją postawą wspierać proces „solidaryzacji egotycznej” u swoich pacjentów, pozostając niejako wobec pozostałego personelu (pielęgniarek, psychologów, innych lekarzy) i samego pacjenta świadomym promotorem i świadkiem leczenia holistycznie pojmowanego człowieka (biopsychospołecznej jednostki), a nie przedstawicielem leczenia wyłącznie organicznej dysfunkcji.

Krytyczne ujęcie zastosowania fenomenologii w medycynie

Przeżycia pacjenta mają istotny wpływ na przebieg terapii, dlatego gdy są lekceważone, tracona jest szansa uzyskania lepszych efektów leczenia. Pomijanie tego, co pacjent myśli i czuje, może prowadzić do nieporozumień — a więc do sytuacji, gdy to, co medycznie uzasadnione, jednocześnie skutkuje negatywnymi konsekwencjami dla samej osoby. Bywa, że określone leczenie, korzystne w kontekście norm biomedycznych, jest przez pacjenta przeżywane negatywnie. W rezultacie pozytywny wynik nie pokrywa się z osobistym

29 J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, s. 317–333.

30 J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, s. 325.

poczuciem dobrostanu. Pacjent, choć zdaje sobie sprawę, że przeprowadzona ingerencja medyczna jest uzasadniona, to jednak niekoniecznie — w obliczu zachodzących w jego ciele zmian — jest gotów na podjęcie walki o siebie. A bez tej wewnętrznej odpowiedzialności i zaangażowania nie jest w stanie zadbać o swoje zdrowie w pełni podmiotowych możliwości.

Szansa uwzględnienia doświadczenia pierwszoosobowego wzrasta, gdy w medycynie wykorzystywane jest podejście fenomenologiczne. Metoda zakłada nowy sposób rozumienia pacjenta. Dzięki niej pacjent nie jest postrzegany wyłącznie jako obiekt działań medycznych czy przypadek kliniczny, lecz jako osoba doświadczająca choroby i przeżywająca utratę zdrowia. Lekarz, przyjmując postawę fenomenologiczną, jest zainteresowany tym, jak osoba strapiona poważnymi dolegliwościami postrzega własne ciało i proponowane interwencje medyczne. Można na tej podstawie przewidywać, w jaki sposób będzie reagowała na daną terapię, jakie znaczenie przypisze jej poszczególnym etapom i czy w obliczu zmian zachodzących w ciele nawiąże kontakt z otoczeniem³¹.

Fenomenologia niewątpliwie rzuca nowe światło na problemy związane z leczeniem — uwrażliwia na szerszy kontekst rozumienia choroby. Próba skorzystania z tej metody wymaga jednak zwrócenia uwagi na ryzyko jej niewłaściwego stosowania. Odnosząc się do zaproponowanego przez Schelera podziału na trzy rodzaje zachowania poznawczego (filozoficznego, naturalnego

31 W artykule rozważane jest wprowadzenie podejścia fenomenologicznego do medycyny. Wartością tej metody jest chociażby wspomniany pogłębiony opis choroby przy użyciu pojęcia intencjonalności. Niemniej istnieją także inne podejścia mające podobny cel, czyli szersze spojrzenie na leczenie i zdrowie pacjenta. Przykładem może być opracowana przez brytyjskiego psychiatrę Billa Fulforda praktyka medyczna oparta na wartościach (*Values-Based Practice* — VBP), która obok medycznych faktów (danych „technicznych”) skupia się na tym, co ma znaczenie dla pacjenta. Propozycja ta nawiązuje nie tylko do fenomenologii, lecz także analitycznej filozofii języka. Por. A. Kapusta, *Psychiatria oparta na wartościach — teoria czy praktyka?*, „Etyka” 54 (2017), s. 29–40. Inną propozycją jest medycyna narracyjna. Jej twórczyni, internistka i literaturoznawczyni Rita Charon, wykazała, że historię choroby należy między innymi odczytywać jak tekst literacki, rozpoznając znaczenie poszczególnych wydarzeń na tle życia pacjenta i przy uwzględnieniu aspektu emocjonalnego. Por. M. Luber-Szumniak, *Medycyna narracyjna w Szwecji*, w: *Medycyna narracyjna. Opowieści o doświadczeniu choroby w perspektywie medycznej i humanistycznej*, red. M. Chojnacka-Kuraś, Warszawa 2019, s. 15–31. Przykłady te pokazują, że inspiracją dla praktyki lekarskiej mogą być różne nurty filozoficzne i humanistyczne.

i naukowego), można stwierdzić, że poszukiwaniom fenomenologicznym grozi rozmycie, gdy na czystość bezzalożeniowego poznania wpływają tendencje znamienne dla postawy naukowca-badacza albo światopogląd naturalny.

O pierwszym przypadku można by mówić wówczas, gdy lekarz, korzystając z wiedzy naukowej, jednocześnie nie potrafiłby spojrzeć na pacjenta w wolności od odgórných schematów postępowania. Taki lekarz, koncentrując się na stosowaniu wiedzy specjalistycznej, zniekształcałby ważne w kontekście efektów leczenia informacje pozamedyczne³². Istotna jest więc czystość stosowania obu podejść (naukowego i fenomenologicznego) oraz adekwatny do złożoności problemu dobór metody. Po wypracowaniu rozstrzygnięć biomedycznych cenna byłaby analiza fenomenologiczna sposobu harmonizowania przez pacjenta medycznych zaleceń.

Druga skrajność, skojarzona z nadmiernym przywiązaniem do światopoglądu naturalnego, miałaby polegać na zbytnim zaangażowaniu w przeżycia chorego i w efekcie na relatywizacji aksjologicznego wymiaru leczenia do aktualnych potrzeb. W tym miejscu należy podkreślić, że postawa fenomenologiczna od światopoglądu naturalnego różni się tym, że w niej zachowany jest poznawczy dystans względem przedmiotu poznania. Kluczowe w podejściu fenomenologicznym akty intencjonalne, mimo że mają – zdaniem Schelera – charakter uczuciowy (intuicyjny), który może kojarzyć się z utratą dystansu, nie są poddane fluktuacyjnym emocjom przynależnym ośrodkowi psychowitalnemu³³. Lekarz, który nie dostrzega różnicy między podejściem naturalnym a filozoficznym, naraża się na ryzyko utraty kontroli nad chorobą oraz na brak obiektywnej oceny aspektu aksjologicznego. Można się nawet obawiać, że tego rodzaju pozbawiona jakości quasifenomenologia doprowadzi do subiektywizmu w medycynie, wzmacniając nieuzasadnione

32 Ezekiel J. Emanuel i Linda L. Emanuel dostrzegali w tym barierę utrudniającą deliberację z pacjentem na temat ważnych dla niego wartości. Zob. E. J. Emanuel, L. L. Emanuel, *Four models of the physician-patient relationship*, „JAMA. The Journal of the American Medical Association” 267 (1992) no. 16, s. 2226, <https://doi.org/10.1001/jama.1992.03480160079038>.

33 Zob. M. Scheler, *O sensie cierpienia*, s. 9.

roszczenia pacjentów i lekarzy — tylko dlatego że w jakiś indywidualny sposób coś przeżywają³⁴.

Powyższe obawy ukazują, jak ważne jest przygotowanie samego adepta filozofii. Wzmoczenie poznawczych sił czystej fenomenologicznej intuicji okazuje się jednak niełatwym zmaganiem ze sobą. „Prawdziwym obowiązkiem jest bycie niezwiązanym [...] i nie stanowi to żadnej przyjemności”³⁵ — pisał na temat postawy fenomenologicznej Husserl. Jak zatem lekarz — zakorzeniony w tak wyraźnym kontekście medycznej wiedzy — miałby wstąpić na drogę filozoficznego poszukiwania? Biorąc pod uwagę rady Husserla o odparciu treści pochodzących z różnych teorii, można się zastanawiać, gdzie w medycynie jest ten „moment”, który byłby najbliższy postawie fenomenologicznej — „moment”, który sam z siebie zapraszałby specjalistów do wolnego od założeń poznania oglądowego. W odpowiedzi można wskazać dwa rodzaje okoliczności. Po pierwsze katalizatorem poznania ejdetycznego mogą okazać się zwyczajne zmagania, takie jak konflikty wartości, trudne relacje z pacjentami, wypalenie zawodowe. Po drugie praca na trudnościach być może byłaby dobrym gruntem do wzbudzenia postawy fenomenologicznej, a następnie wykorzystania nabytych w ten sposób umiejętności w tych sytuacjach i względem tych obszarów praktyki lekarskiej, dla których schematy myślowe nie są adekwatnym rozwiązaniem. Krótko mówiąc, lekarz musiałby podjąć się swoistego rodzaju autoterapii, aby choć trochę zacząć „oglądać świat” w sposób fenomenologiczny.

Przy założeniu filozoficznego programu umożliwiającego lekarzom refleksję nad własnym doświadczeniem, trudność stawałaby się katalizatorem nowego spojrzenia na otaczającą rzeczywistość. Specjalista, przyglądając się własnym zmaganiom, miałby dostrzec funkcję i wpływ przeżyć, z którymi

34 Por. N. Putała, *Lekarz w modelu holistycznym medycyny. Próba zastosowania fenomenologii Maxa Schelera do rozwiązywania trudności modelu*, Kraków 2023, s. 210–217.

35 E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Hrsg. R. Sowa, Th. Vongehr, Dordrecht 2014, s. 397 (Husserliana: Edmund Husserl — Gesammelte Werke, 42), za: M. Adamczyk, *Fenomenologia procesem autokonstytucji, tj. zdradzania się podmiotu do właściwego mu bycia? Refleksja wokół antropologiczno-mistycznych wątków twórczości Edmunda Husserla*, „Ruch Filozoficzny” 72 (2016) nr 1, s. 41.

mierzą się pacjenci. Trudność — bez względu na to, czy jest przeżywana w roli specjalisty, czy chorego — na poziomie filozoficznym ujawnia te same fenomeny. Analiza ejdetyczna miałaby ukierunkować proces refleksji na istotę doświadczenia trudu — na jego intersubiektywny poziom, w odróżnieniu od indywidualnej specyfiki przeżywania kryzysów. Wyodrębnienie uniwersalnych podmiotowych potrzeb może ułatwić budowanie naturalnej płaszczyzny komunikacji z pacjentem i przyczynić się do zachowania korzystniejszej współpracy³⁶.

„Momentem” wzbudzania intuicji filozoficznej w praktyce są także początki edukacji medycznej — czas, kiedy młody człowiek snuje pierwsze wyobrażenia na temat przyszłego zawodu. Zgodna z tym kierunkiem jest idea formowania postaw przyszłych lekarzy poprzez organizację spotkań z poważnie chorymi pacjentami już na wczesnym etapie studiów medycznych. Adeptci są wysyłani na rozmowy z cierpiącymi osobami w ich domach. Bazując na własnym doświadczeniu, pod okiem mentorów uczą się odkrywać znaczenie choroby i zmagają pacjentów, podejmują refleksję nad sobą, swoimi przekonaniami, uprzedzeniami, zbyt idealistycznym podejściem. W ten sposób przyszli lekarze mają szansę na wyzwolenie w bezpiecznych warunkach własnych osobowych możliwości. Rozpoznają potencjał własnej emocjonalności, aby w przyszłej pracy wykorzystać go w rozsądny sposób. Koncepcja zakłada, że student medycyny powinien wyjść poza strefę komfortu związanego z pasywnym przyswajaniem informacji i w praktyce nauczyć się łączenia wiedzy teoretycznej (biomedycznej) z wymiarem humanistycznym. Model edukacyjny oparty na wczesnym kontakcie klinicznym (*Early Clinical Contact — ECC*) został między innymi szeroko opracowany i wdrożony na Uniwersytecie w Bergen³⁷.

Podsumowując powyższe rozważania, wykorzystywanie fenomenologii w praktyce lekarskiej może przynieść korzyści, o ile osoby ją stosujące nabędą

³⁶ Por. N. Putała, *Lekarz w modelu holistycznym medycyny*, s. 236–244.

³⁷ Por. E. Schei, H. S. Knoop, M. N. Gismervik, M. Mylopoulos, J. D. Boudreau, *Stretching the comfort zone: Using early clinical contact to influence professional identity formation in medical students*, „Journal of Medical Education and Curricular Development” 6 (2019), s. 2–5, <https://doi.org/10.1177/2382120519843875>; E. Schei, A. Fuks, J. D. Boudreau, *Reflection in medical education*, s. 173–175.

odpowiednie ku temu dyspozycje. Istota aplikowania fenomenologii polega bowiem na umiejętnym wyważeniu własnych możliwości, co z kolei wymaga starannego przygotowania i ćwiczeń. W końcu, jak pouczają ojcowie kierunku, fenomenologia nie jest metodą, którą można posłużyć się w prosty sposób, jest raczej wewnętrzną transformacją człowieka, czyli postawą, którą wypracowuje się w mozolnym trudzie badania własnego wnętrza.

Bibliografia

- Adamczyk M., *Fenomenologia procesem autokonstytucji, tj. zrzadzania się podmiotu do właściwego mu bycia? Refleksja wokół antropologiczno-mistycznych wątków twórczości Edmunda Husserla*, „Ruch Filozoficzny” 72 (2016) nr 1, s. 29–52, <https://doi.org/10.12775/RF.2016.002>.
- Ahn A. C., Tewari M., Poon C. S., Phillips R. S., *The clinical applications of a systems approach*, „PLOS Medicine” 3 (2006) no. 7, s. 956–960, <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0030209>.
- Basińska M. A., Schmidt K., *Specyfika struktury potrzeb u osób chorych na cukrzycę typu I, w: Psychosomatyka. Problemy i kierunki badań*, red. M. A. Basińska, A. Ratajska, Bydgoszcz 2010, s. 151–178.
- Biesaga T., *Etyczne konsekwencje komercjalizacji medycyny*, „Medycyna Praktyczna” 2005, nr 9, s. 19–23.
- Carel H., *Phenomenology and its application in medicine*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 32 (2011) nr 1, s. 33–46, <https://doi.org/10.1007/s11017-010-9161-x>.
- Chuengsatiansup K., *Spirituality and health. An initial proposal to incorporate spiritual health in health impact assessment*, „Environmental Impact Assessment Review” 23 (2003) no. 1, s. 3–15, [https://doi.org/10.1016/S0195-9255\(02\)00037-9](https://doi.org/10.1016/S0195-9255(02)00037-9).
- Colloca L., Finniss D., *Nocebo effects, patient-clinician communication, and therapeutic outcomes*, „JAMA. The Journal of the American Medical Association” 307 (2012) no. 6, s. 567–568, <https://doi.org/10.1001/jama.2012.115>.
- Emanuel E. J., Emanuel L. L., *Four models of the physician–patient relationship*, „JAMA. The Journal of the American Medical Association” 267 (1992) no. 16, s. 2221–2226, <https://doi.org/10.1001/jama.1992.03480160079038>.

- Engel G. L., *From biomedical to biopsychosocial. Being scientific in the human domain*, „Psychosomatics” 38 (1997) no. 6, s. 521–528, [https://doi.org/10.1016/s0033-3182\(97\)71396-3](https://doi.org/10.1016/s0033-3182(97)71396-3).
- Engel G. L., *The clinical application of the biopsychosocial model*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 6 (1981) no. 2, s. 101–123, <https://doi.org/10.1093/jmp/6.2.101>.
- Greenhalgh T., *Narrative based medicine. Narrative based medicine in an evidence based world*, „British Medical Journal (Clinical Research Edition)” 318 (1999) no. 7179, s. 323–325, <https://doi.org/10.1136/bmj.318.7179.323>.
- Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlas (1908–1937)*, Hrsg. R. Sowa, Th. Vongehr, Dordrecht 2014 (Husserliana: Edmund Husserl — Gesammelte Werke, 42).
- Juś M., *Spór o redukcjonizm w medycynie*, Warszawa–Toruń 2014.
- Kapusta A., *Psychiatria oparta na wartościach — teoria czy praktyka?*, „Etyka” 54 (2017), s. 29–40.
- Kirmayer L. J., *Mind and body as metaphors: Hidden values in biomedicine*, w: *Biomedicine examined*, eds. M. Lock, D. R. Gordon, Boston 1988, s. 57–93.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1982.
- Luber-Szumniak M., *Medycyna narracyjna w Szwecji*, w: *Medycyna narracyjna. Opowieści o doświadczeniu choroby w perspektywie medycznej i humanistycznej*, red. M. Chojnacka-Kuraś, Warszawa 2019, s. 15–31.
- Putala N., *Holistic model as a challenge for the medical profession*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 10 (2020) no. 1, s. 173–194, <https://doi.org/10.24917/20841043.10.1.10>.
- Putala N., *Lekarz w modelu holistycznym medycyny. Próba zastosowania fenomenologii Maxa Schelera do rozwiązywania trudności modelu*, Kraków 2023.
- Schei E., Fuks A., Boudreau J. D., *Reflection in medical education. Intellectual humility, discovery, and know-how*, „Medicine, Health Care Philosophy” 22 (2019) no. 2, s. 167–178, <https://doi.org/10.1007/s11019-018-9878-2>.
- Schei E., Knoop H. S., Gismervik M. N., Mylopoulos M., Boudreau J. D., *Stretching the comfort zone. Using early clinical contact to influence professional identity formation in medical students*, „Journal of Medical Education and Curricular Development” 6 (2019), s. 1–6, <https://doi.org/10.1177/2382120519843875>.

Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.

Scheler M., *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 241–303.

Scheler M., *O sensie cierpienia*, w: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 3–60.

Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43–149.

Stein E., *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J. F. Gieruła, Kraków 2014.

Tillich P., *The meaning of health*, „Perspectives in Biology and Medicine” 5 (1961) no. 1, s. 92–100, <https://doi.org/10.1353/pbm.1961.0011>.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994.

Daniel Milewski

 <https://orcid.org/0000-0001-6467-378X>

 d15829@doktorant.upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

**Metafizyka wobec wyzwania
postwittgensteinowskiego kwietyzmu.
Perspektywy Davida Macarthura, Johna
McDowella i Thomasa Spiegla**

 <https://doi.org/10.15633/lie.32103>

Abstrakt

Metafizyka wobec wyzwania postwittgensteinowskiego kwietyzmu. Perspektywy Davida Macarthura, Johna McDowella i Thomasa Spiegla

Celem niniejszego artykułu jest ustalenie zakresu antymetafizycznych roszczeń kwietyzmu inspirowanego Wittgensteinem. Kwietyzm ten zazwyczaj jest rozumiany jako stanowisko, które sugeruje zmniejszenie motywacji do rozwiązywania pewnych problemów filozoficznych poprzez interpretację ich jako pozornych. Aby lepiej uchwycić wyzwanie, jakie postwittgensteinowski kwietyzm stawia współczesnej filozofii w swoich zróżnicowanych odmianach, analizuję poglądy trzech filozofów reprezentujących odrębne i niesprowadzalne do siebie koncepcje: Davida Macarthura, którego interesuje antymetafizyczny charakter kwietyzmu oraz jego dwa wymiary – diagnostyczny i rekonceptualizacyjny; Johna McDowella, dostarczającego paradygmatycznego przykładu „analizy kwietystycznej”; oraz Thomasa Spiegla, autora typologii i systematyzujących ujęć tego nurtu. Dodatkowo proponuję wstępne wyodrębnienie czterech postaw, które zwolennicy tradycyjnej metafizyki mogą przyjąć wobec tak rozumianego kwietyzmu: ignorowanie (kwietyzm nie wymaga odpowiedzi), przyjęcie wersji silnej (antymetafizycyzm), przyjęcie wersji słabej (antyteoretycyzm) oraz obronę (argumentowanie przeciwko kwietyzmowi lub za wartością metafizyki). Na zakończenie rozważam potencjalne korzyści, jakie postwittgensteinowski kwietyzm może przynieść metafizyce.

Słowa kluczowe: analiza kwietystyczna, filozofia analityczna, Macarthur David, metafizyka, McDowell John, postwittgensteinowski kwietyzm, Spiegel Thomas

Abstract

Metaphysics facing the challenge of post-Wittgensteinian quietism.

Perspectives of David Macarthur, John McDowell i Thomas Spiegel

The aim of this paper is to explore the scope of the anti-metaphysical claims of Wittgenstein-inspired quietism. Such quietism is commonly understood as advocating the reduction of motivation to resolve certain philosophical problems by interpreting them as merely apparent. To gain a comprehensive understanding of the challenge posed by post-Wittgensteinian quietism in its contemporary, diverse formulations, I examine the views of three philosophers who present original, mutually irreducible concepts: David Macarthur (regarding his views on the anti-metaphysical nature of quietism and its diagnostic and reconceptualizing moments), John McDowell (I reconstruct his paradigmatic example of “quietist analysis”), and Thomas Spiegel (I analyze his proposed typology and systematizing remarks). Furthermore, I propose an initial delineation of four stances that proponents of traditional metaphysics may adopt towards such understood quietism: ignoring it (quietism requires no response), accepting the strong version (anti-metaphysical stance), accepting the weak version (anti-theoretical stance), or defending it (arguing against quietism or for the value of metaphysics). Finally, I discuss the potential benefits that post-Wittgensteinian quietism may offer to metaphysics.

Keywords: post-Wittgensteinian quietism, metaphysics, analytic philosophy, David Macarthur, John McDowell, Thomas Spiegel, quietist analysis

Kontekst dyskusji o kwietyzmie

Termin „kwietyzm” ma już swoje miejsce w historii pojęć. Pierwotnie używano go dla określenia postawy duchowej w obrębie chrześcijaństwa, podkreślającej bierność i pasywność w relacji z Bogiem¹. Słowo kwietyzm w języku polskim może być mylące, przywołując na myśl inflację zamiast deflacji. Wyrażenie kwiecisty język sugeruje bujność i ekspansję. W języku angielskim intuicja deflacionistyczna jest bardziej widoczna — *quietism* jednoznacznie wskazuje na termin *quiet* (cichy) pochodzący od łacińskiego *quietus* (spokojny, beczynny). Idąc za intuicją językową, warto zauważyć, że kwietyzm roboczo definiuje sposób uprawiania filozofii inspirowany Wittgensteinem, polegający na „uciszeniu” — powstrzymaniu się od zabierania głosu w sprawie pewnych problemów filozoficznych.

Współczesną akademicką dyskusję na temat nurtu określanego mianem Wittgensteinowskiego kwietyzmu zapoczątkował Crispin Wright w 1992 roku. Wright stwierdził, że kwietyzm to stanowisko zakładające, że żadna metafizyczna debata nie jest możliwa². Kwietyzm, określany przez niego jako inspirowany późną myślą Wittgensteina, to „bezkrwisty”, „miałki” pluralizm równoległych do siebie gier językowych, które rządzą się swoimi wewnętrznymi prawami i niezależnymi, „metafizycznie odchudzonymi” ujęciami prawdy. Taka perspektywa nie prowadzi do żadnych filozoficznie interesujących ani ważnych wniosków³. Ten miałki pluralizm kwietyzmu starał się zrehabilitować Paul Horwich. Jego zdaniem wartościowe jest stawianie po stronie tego,

1 Leksykon duchowości katolickiej definiuje kwietyzm jako: „Błędny kierunek mistyczny, który pojawił się w duchowości XVII wieku we Francji, Hiszpanii i Włoszech, głoszący, że człowiek w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem nie powinien podejmować wysiłku ascetycznego, który miałby na celu pracę nad sobą i osiąganie doskonałości. Powinien natomiast biernie poddawać się działaniu Bożemu, które w nim się aktualizuje pod wpływem łaski. W ten sposób człowiek osiąga stan całkowitego spokoju ducha i pozostaje bierny” (*Leksykon duchowości katolickiej. Praca zbiorowa*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 459). Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism (Wittgensteinian and otherwise)?*, w: *Quietism, agnosticism and mysticism. Mapping the philosophical discourse of the East and the West*, ed. K.M. Pathak, Singapore 2021, s. 18.

2 Zob. C. Wright, *Truth and objectivity*, Cambridge (MA) 1992, s. 202.

3 Zob. C. Wright, *Truth and objectivity*, s. 76. Tłumaczenia, jeśli nie wskazano inaczej, pochodzą od autora.

co „anemiczne, nudne czy miałkie, zamiast tego, co filozoficznie doniosłe, jeśli to ostatnie rozumiane jest jako projekt opisu rzeczywistości jako takiej (rzeczywistości pisanej przez duże R)”⁴. Tadeusz Szubka, komentując uwagi Wrighta i Horwicha, umieścił je w kontekście zagadnienia deflacionizmu w sprawie ontologii. Jest to stanowisko metaontologiczne, które podważa autentyczność i filozoficzną doniosłość problemów ontologii, a jednocześnie stanowi współczesną, bardziej konkretną krytykę metafizyki⁵.

Istotne znaczenie dla legitymizacji tego stanowiska ma komentarz Briana Leitera, który we wstępie do zbioru artykułów *Future of philosophy* wskazuje dwa główne nurty filozofii anglo-amerykańskiej: naturalizm oraz właśnie kwietyzm. Ten ostatni jest traktowany jako Wittgensteinowska odpowiedź na utratę dawnej pewności siebie filozofów analitycznych. Leiter metafizyczną postawę kwietysty oddał w taki sposób: „Filozofia, jak wnosili kwietyści, nie ma odrębnych metod i nie jest w stanie rozwiązać żadnych problemów; filozofia staje się rodzajem terapii, rozpuszczającej problemy filozoficzne, a nie je rozwiązującej”⁶. Problemów filozoficznych się nie rozwiązuje (*solve*), tylko rozpuszcza (*dissolve*).

W *Oksfordzkim słowniku filozoficznym* kwietyzm został zdefiniowany przez Simona Blackburna następująco: „doktryna przypisywana Wittgensteinowi; zgodnie z nią nie istnieje stanowisko, które można by zająć, aby osiągnąć tradycyjny filozoficzny cel teorii jakiegoś pojęcia (na przykład prawdy, doświadczenia)”⁷. Blackburn połączył dalej kwietyzm z hasłem minimalizmu, podejściem odrzucającym zasadność traktowania danego pojęcia jako istotnego przedmiotu teoretycznej analizy. Co ciekawe, Blackburn zauważył, że minimalizm bywa krytkowany jako przejaw „filozoficznego bankructwa albo chorobliwie skrywanego braku rzeczywistego zainteresowania”⁸.

Niniejsza praca jest próbą przybliżenia rozumienia i wagi kwietyzmu we współczesnej debacie. Centralny punkt stanowią analizy trzech głosów:

4 P. Horwich, *Truth — meaning — reality*, New York 2010, s. 279.

5 Zob. T. Szubka, *Analityczna Deflacja Ontologii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 21 (2012) nr 3, s. 177–186, <https://doi.org/10.2478/v10271-012-0073-78>.

6 B. Leiter, *Introduction*, w: *The future for philosophy*, ed. B. Leiter, New York 2004, s. 2.

7 S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński i in., Warszawa 2004, s. 207.

8 S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, s. 240.

David Macarthura, który zaakcentował antymetafizyczność kwietyzmu, proponując wstępną typologię i wskazując jego dwa momenty: diagnostyczny i rekonceptualizacyjny (sekcja 2); Johna McDowella, który zaprezentował przykład przeprowadzonego rozumowania w duchu kwietyzmu i zasygnalizował jego miejsce w filozofii (sekcja 3); oraz Thomasa Spiegła, który poszukiwał najbardziej obiecującego rozumienia kwietyzmu we współczesnej filozofii (sekcja 4).

Ze względu na to, że analizowani w pracy autorzy wykraczają poza ortodoksyjną egzegezę tekstów wiedeńskiego filozofa, w dalszej części przyjmuję konwencję używania terminu kwietyzm (lub postwittgensteinowski kwietyzm) dla określenia ich stanowisk inspirowanych Wittgensteinem⁹. Analizy te pomogą uzyskać szersze rozumienie tak zdefiniowanego kwietyzmu i tym samym wskazać zasięg jego roszczeń antymetafizycznych (sekcja 5). Na tak przygotowanym gruncie zaproponuję autorską typologię stanowisk, jakie metafizyka może obrać wobec kwietyzmu (sekcja 6). Ponadto zastanowię się nad możliwością sformułowania pozytywnych implikacji kwietyzmu dla myślenia metafizycznego, wskazując analogię między kantyzmem a postwittgensteinowskim kwietyzmem w kontekście metafizyki (sekcja 7).

Metafizyczny kwietyzm Macarthura

Macarthur wskazał Wittgensteina jako najbardziej radykalnego i konsekwentnego przedstawiciela kwietyzmu. Postawę tę dobrze ilustrują fragmenty *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „4.112 [...] Filozofia nie jest teorią, lecz

9 Kwestia zakresu, w jakim termin ten można odnieść do samego Wittgensteina (jak również ścisła egzegeza jego tekstów), nie stanowi celu tej pracy. Artykuł jest próbą zbadania głosów trzech współczesnych autorów, którzy wypracowują własne rozumienie kwietyzmu, pozostając w pewnym stosunku do myśli wiedeńskiego filozofa. W celu zgłębienia złożoności zagadnienia kwietyzmu u samego Wittgensteina zob. D. Moyal-Sharrock, *The myth of the quietist Wittgenstein*, w: *Wittgenstein and scientism*, eds. J. Beale, I. J. Kidd, London 2017. W swoim artykule nie odwołuję się również do bogatej tradycji interpretacji myśli autora *Dociekań filozoficznych* (prac między innymi G. P. Bakera i P. S. M. Hackera czy J. Schultego), nie przyglądam się też nurtowi New Wittgenstein (A. Crary, C. Diamond, J. Conant), co byłoby poważnym uchybieniem, gdyby celem artykułu była historyczna egzegeza myśli Wittgensteina.

działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień”¹⁰ oraz *Dociekań filozoficznych*: „§ 109 [...] Nie wolno nam też formułować żadnych teorii. [...] Problemy rozwiązuje się tu nie drogą gromadzenia nowych doświadczeń, lecz przez zestawianie rzeczy dawno znanych”¹¹.

W świetle tych uwag Wittgensteina Macarthur przedstawiał kwietyzm jako sposób uprawiania filozofii wolny od ambicji tworzenia ogólnych teorii czy udzielania pozytywnych odpowiedzi na tradycyjne problemy filozoficzne. Zadaniem filozofii nie jest bowiem konstruowanie doktryn, lecz wyjaśnianie i rozjaśnianie tego, co już jest nam znane¹².

Kwietystą można być z różnym stopniem intensywności. W najbardziej radykalnej, globalnej wersji kwietystą miał być sam Wittgenstein, który, według interpretacji Macarthura, konsekwentnie wyrzekał się filozofii konstruktywnej oraz proponowania teorii we wszystkich stadiach swojej twórczości. Inny przykład kwietyzmu globalnego można odnaleźć u sceptyków pyrronskich, wstrzymujących się od angażowania w jakąkolwiek refleksję filozoficzną¹³. Można mówić też o mniej skrajnej wersji kwietyzmu — kwietyzmie lokalnym, ograniczającym się do „wyciszania” potrzeby angażowania się w rozważania związane z określonymi pojęciami, problemami lub sporami filozoficznymi. Macarthur ilustruje to na przykładzie pojęcia „zła”. Kwietysta, podejmując zagadnienie zła, nie chce uznawać go ani za istniejące, ani za nieistniejące. Nawet zaprzeczenie istnieniu stanowiłoby bowiem twierdzenie metafizyczne, orzekające coś o świecie, dlatego kwietyzm „w ogóle odmawia posługiwania się pojęciem zła”¹⁴.

Najbardziej interesującym typem kwietyzmu lokalnego zdaniem Macarthura jest „wyciszanie” rozważań metafizycznych, czyli, jak autor to nazwał: „kwietyzm metafizyczny”. Macarthur podkreślił, że wezwanie do rezygnacji

10 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 27.

11 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 72.

12 Zob. D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, „Philosophical Topics” 36 (2008) no. 1, s. 196–197, <https://doi.org/10.5840/philtopics200836110>.

13 Zob. D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 197; zob. też D. Pritchard, *Pyrrhonism and Wittgensteinian quietism*, w: *Ancient scepticism and contemporary philosophy*, eds. L. Perissinotto, B. R. Cámara, Milan 2020.

14 Por. D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 197–198.

z wikłania się w rozstrzygnięcia filozoficzne nie ogranicza się jedynie do programowej deklaracji czy metodologicznego przykazu; nie jest też zwykłym odwracaniem się od zagadnień metafizycznych¹⁵. Prawo do uchylania się od konstruktywnej filozofii jest czymś, na co kwietysta musi zapracować. Jak zatem wygląda taka (filozoficzna) praca kwietysty? Macarthur wskazał na dwa momenty: diagnostyczny i rekonceptualizacyjny.

Diagnoza polega na ujawnieniu problematyczności postawionego problemu metafizycznego. Może to zachodzić na kilka sposobów. Jednym z nich jest dociekanie źródła filozoficznej doniosłości problemu poprzez postawienie pytania, czy jest on rzeczywiście tak istotny, jak może się wydawać bądź za jaki uchodzi. Innym sposobem diagnozy jest próba wskazywania na niekoherentność danego problemu zgodnie z Wittgensteinowską deklaracją: „§ 464. Tym, czego chcę tu nauczyć, jest przejście od niedorzeczności ukrytej do jawnej”¹⁶. Szuka się tutaj skutecznej drogi rozpuszczenia problemu, a nie jego rozwiązania¹⁷.

Moment rekonceptualizacyjny Macarthur rozumiał jako „wywalczenie sobie prawa do braku konieczności odpowiadania na pytania metafizyczne”, co osiąga się przez „przedefiniowanie lub sformułowanie w celu dostarczenia naprawdę owocnego wyjaśnienia problematycznego zjawiska, które w pierwszej kolejności zrodziło pytanie metafizyczne”¹⁸. Modelowym przykładem takiego przeformułowania jest podejście Wittgensteina do problemu znaczenia. Austriacki filozof uważał, że „skoro przeszkadza nam metafizyczne pytanie: Co to jest znaczenie?, dobrze zrobimy, jeśli zamiast tego zapytamy: Jaka jest gramatyka [funkcja, użycie] słowa «znaczenie»? Dzięki przejściu z terenu metafizyki na pole gramatyki możemy «wyleczyć się» z pokusy zadawania pierwszego pytania”¹⁹.

15 Alyssa Ney nazywa taką postawę „strusiowym nominalizmem”, który polega po prostu na odmawianiu udzielenia odpowiedzi na niektóre pytania metafizyczne. Por. A. Ney, *Metaphysics. An introduction*, New York 2023, s. 71.

16 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 190.

17 Por. D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 199–200.

18 D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 200.

19 D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 200.

Tym, co uwidacznia się w rozważaniach Macarthura, choć nie jest przez niego bezpośrednio poruszane, jest niepewność w pracy kwietysty. Nie jest wcale przesądzone, że diagnoza i rekonceptualizacja skutecznie rozpuści problem filozoficzny oraz doprowadzi do faktycznego „uciszenia” pobudek prowadzących do stawiania pytań filozoficznych. Co zatem decyduje o sukcesie takich działań? Co oznacza nieumiejętność lub niemożliwość zażegnania pokusy odpowiadania na pytania metafizyczne? W cytowanym wyżej fragmencie McArthur napisał o „owocnym wyjaśnieniu”. Czym jest ta kwietystyczna owocność? Czy Macarthurowi chodziło o takie wyjaśnienie, które dokona pewnej przemiany w myśleniu filozoficznym i uwolni umysł człowieka od potrzeby dostrzegania czegoś podniosłego w danym problemie? Pewną wskazówkę w kontekście powyższych rozważań można odnaleźć w dorobku McDowella.

McDowell i analiza kwietystyczna

Artykuł *Wittgensteinian „quietism”*²⁰ McDowella stanowi paradygmat pracy filozoficznej, którą można nazwać analizą kwietystyczną. Poniżej przedstawiam rekonstrukcję tego rozumowania. Rezygnuję przy tym z bardziej technicznych elementów jego rozumowania, starając się uprościć obecne w nim intuicje, co w moim mniemaniu bardziej przysłuży się celowi pracy²¹.

Wyobraźmy sobie znak drogowy, który jest osadzoną na słupie blachą w kształcie strzałki z napisem „Kraków”. Znak ten można rozumieć jako wyraz reguły: „Jeżeli chcesz z tego miejsca udać się do Krakowa, podążaj drogą w prawo”. Patrzenie na ten znak „filozoficznym okiem” może usytuować go poza codziennym kontekstem, w którym służy on za zwyczajną informację, użyteczną dla wszystkich, którzy poszukują drogi do Krakowa. Filozof może zapytać, jak to jest, że ten znak drogowy wyraża wspomnianą regułę, a także

20 J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, „Common Knowledge” 15 (2009) no. 3, s. 365–372, <https://doi.org/10.1215/0961754X-2009-01>.

21 Poniższe rozważania oparte są na: J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 367–369.

jak to jest, że metalowa tarcza o pewnym kształcie może poinformować kogoś o właściwej drodze do Krakowa.

Wittgenstein sugerowałby, że takie pytanie wprawia w konsternację, utrudnia rozeznanie, motywuje do filozoficznych rozważań oraz prób zbudowania teorii znaczenia znaków²². Konsternacja ta byłaby bardziej pogłębianą, jeżeli przyszłoby nam do głowy (a filozofom często przychodziło), że znaczenie znaków może być wyjaśnione jedynie poprzez wprowadzenie pojęcia interpretacji, która jest mediatorem pomiędzy widzeniem znaku a wiedzą, jakie działanie należy podjąć, by osiągnąć cel dostania się z danego miejsca do Krakowa. To intelektualna aktywność podmiotu tłumacząca fizyczny nośnik znaku na regułę „Kraków w prawo”.

Założenie o potrzebie interpretacji wydaje się niewinne, jednak ma swoje konsekwencje. Sprawia, że między znaczeniem a przedmiotem powstaje przepaść. Pośrednik — interpretacja — pojawia się od razu wraz z tą przepaścią, nad którą należy „rozstawić pomost”, rozszczepla świat na dwa rozdzielone obszary, pomiędzy którymi potrzeba procesu interpretowania. Pojęcie interpretacji pojawia się od razu z ukrytym założeniem, że jest coś do interpretowania oraz że istnieją dwa osobne światy: świat fizyczny (blacha) i świat znaczeń (reguła), a także podmiot, którego aktywność (interpretacja) te światy łączy.

W ten sposób ustawione zostają pozycje startowe, które dają podstawy do budowania złożonych teorii filozoficznych, mających na celu wyjaśnienie tajemniczego procesu „łączenia dwóch światów”. Problem jawi się jako filozoficznie doniosły i wydaje się legitymizować szeroko zakrojoną aktywność teoretyczną. Jednak może on również motywować pracę filozoficzną innego rodzaju, taką, jaką proponuje Wittgensteinowski kwietyzm.

Kwietysta stawia pytanie o źródło doniosłości problemu filozoficznego i wskazuje na jej dwa komponenty. Po pierwsze problem wydaje się ważny z tego względu, że filozofowie w swojej kontemplacji znaczenia znaku pomijają coś oczywistego: fakt, że ludzie na co dzień bezproblemowo odczytują reguły, o których informują znaki. Po drugie — doniosłość ma swoje umocowanie w założeniu o potrzebie interpretacji: „niewinna” interpretacja niesie za sobą „winny” obraz przepaści, nad którą interpretacja, niczym pomost, jest

22. Por. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 368.

rozciągnięta. Wprowadzenie obrazu przepaści skazuje filozofię na potencjalnie syzyfową pracę teoretyczną, gdyż przepaść zdaje się nieusuwalna. Jeżeli do nauczenia się reguły ze znaku potrzebna jest interpretacja, która zamienia przedmiot materialny o danym kształcie na wiedzę: „stąd do Krakowa prowadzi droga w prawo”, to takie interpretacyjne zamiany potrzebne są przy nieskończonej liczbie innych czynności ludzkich.

Dobrze ilustruje to następujący przykład. Wyobraźmy sobie, że ktoś, patrząc na ten znak, mówi do swojego towarzysza: „Stąd do Krakowa prowadzi droga w prawo”. Jeśli konsekwentnie zastosować omawiane rozumowanie, słowa te należałoby traktować przede wszystkim jako sekwencję dźwięków o określonej wysokości i następujących po sobie w określonych odstępach czasu. Aby jednak przejść od tych dźwięków do wiedzy o tym, jak należy się zachować, by dotrzeć do Krakowa, konieczna byłaby kolejna transformacja, a więc następny akt interpretacji. Teraz możemy zapytać, co dzieje się w przypadku, gdy wspomniany towarzysz powie do siebie: „X mówi mi, że stąd do Krakowa prowadzi droga w prawo”. Wydaje się, że i to zwrócenie się do samego siebie skazane jest na interpretację, której dalsze ekspresje będą podlegały kolejnym interpretacjom²³. Powstają w ten sposób nieskończone łańcuchy interpretacyjne (interpretacja interpretacji interpretacji...). Wprowadzenie potrzeby takiej analizy dla prostych codziennych czynności, jak podążanie za regułami zawartymi w znakach drogowych, jest jednocześnie wprowadzeniem nieprzekraczalnej przepaści, co z kolei legitymizuje aktywność pozytywną filozofii — budowania teorii znaczenia mających radzić sobie z tą przepaścią.

Powyższa diagnoza to moment deskryptywny analizy kwietystycznej. Potrzebne jest jego dopełnienie: moment rekonceptualizacyjny (podobnie jak u Macarthura). McDowell określił, że: „Kwietyzm faktycznie nakłania nas, by nie angażować się w pewne potencjalne zadania, ale to właśnie dlatego, że wymaga on od nas pokazania, dlaczego te zadania nie są konieczne”²⁴. Rekonceptualizacja przeprowadzana jest w duchu poniższych uwag z *Dociekań filozoficznych*: „§ 127. Praca filozofa polega na gromadzeniu przypomnień

23 Por. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 368.

24 J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 371.

w określonym celu”²⁵ oraz „§ 133. [...] Właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli mi przerwać filozofowanie, kiedy tylko zechcę. Które da filozofii spocząć, tak że nie będzie już smagana pytaniami, które ją samą stawiają pod znakiem zapytania”²⁶. Jakie odkrycie pozwoli przerwać filozofowanie w omawianym przypadku znaku?

Odkryciem tym jest przypomnienie oczywistego faktu, że w codziennym życiu nie mamy problemów z podążaniem za regułami zawartymi w znakach. Podróżnicy z danego kręgu kulturowego patrzą na znak i zachowują się zgodnie ze związaną z nim regułą. Problem ten wyraźniej uzmysłowi nam wyobrażenie sobie podróżnika, który wpatruje się w znak drogowy i zadaje sobie pytanie, jak to jest, że ten znak może przekazywać mi informację o tym, jak mam się zachować, by osiągnąć mój cel. Może również się zastanawiać, czy ma pewność, że ten znak informuje go o kierunku drogi do Krakowa, i co daje mu tę pewność. A wreszcie, czy na pewno powinien podążać za regułą związaną z tym znakiem, mimo że trudno jest mu wskazać podstawę dla tej pewności, że wie, o czym znak informuje. Taka sytuacja wydaje się co najmniej dziwna. Warto przytoczyć tutaj fragment z dzieła *O pewności*, w którym Wittgenstein napisał:

467. Siedzę z filozofem w ogrodzie, wielokrotnie powtarza on «Wiem, że to jest drzewo», wskazując na stojące w pobliżu drzewo. Pojawia się ktoś trzeci, słyszy to, a ja mu mówię: „*Ten człowiek nie oszalał. My tylko filozofujemy*”²⁷.

Ten przykład pokazuje, że codzienne, zwyczajne obcowanie z drzewami wygląda inaczej niż obcowanie z nimi na sposób filozoficzny. Osoba wskazująca na drzewo wykracza z codziennego, przeciętnego sposobu bycia człowiekiem. Jej użycie języka jest anomalne, podejrzane, szalone. Podobnie podróżnik, podważający wszelkie znaki czy mapy, staje się parodią podróżnika. Rozumienie, jak w danym społeczeństwie podąża się za regułami związanymi ze znakami, jest nieusuwalną częścią bycia podróżnikiem. Podobnie

25 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 76.

26 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 78.

27 L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001, s. 80.

jak rozumienie, że dźwięk gwizdka sędziowskiego przerywa grę piłkarską, jest nieodzowną częścią bycia piłkarzem. Jeżeli jest się członkiem jakiejś społeczności i związanej z tą społecznością formy życia, te rzeczy po prostu ma się we krwi, nie ma tu miejsca na interpretację.

McDowell tak przedstawił kluczowe dla „wyciszenia” problemu znaczenia znaków przypomnienie:

Na co ktoś reaguje, gdy odpowiada na niewadliwy drogowskaz odpowiedniego rodzaju, to nie tylko tablica z oznaczeniami, ale drogowskaz wskazujący (powiedzmy) w prawo, który rozpoznaje się jako to, czym jest. Rozpoznanie drogowskazu jako tego, czym jest, nie polega na wykonywaniu szczególnego aktu mentalnego, w którym tchnie się życie w coś, co w przeciwnym razie byłoby jedynie martwą rzeczą. Drogowskazy – same drogowskazy – to rzeczy, które na przykład wskazują w tym czy innym kierunku²⁸.

Przyjęcie powyższego za oczywiste – uznanie, że same drogowskazy wskazują coś bez potrzeby interpretacji – uwalnia sytuację podróżnika patrzącego na drogowskaz z przytłaczających problemów filozoficznych. Analiza kwietystyczna McDowella wydaje się wskazaniem, że są w życiu człowieka z gruntu niefilozoficzne aktywności. Sytuowanie tych aktywności w kontekście filozoficznym z jednej strony jest dla tych aktywności i właściwego ich wykonywania nienaturalne, a z drugiej może być dla nich paraliżujące: podróżnik rozważający łańcuchy interpretacji konieczne dla podążania za znakiem przestaje być podróżnikiem, a staje się filozofem²⁹.

²⁸ J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 369.

²⁹ Nieco analogiczny przykład analizy kwietystycznej można odnaleźć w polskim piśmiennictwie. Piotr Dehnel ukazał, jak uzyskanie właściwego opisu gramatyki problemu filozoficznego (w tym przypadku problemu innych umysłów) ma doprowadzić do jego całkowitego rozpuszczenia. Badacz pokazał, że odrzucenie konieczności interpretacji pozwala uchronić się przed jałowymi problemami, a dla samego Wittgensteina przeprowadzanie podobnych rozumowań miało ostatecznie na celu „uzdrowić nas z chęci stawiania filozoficznych (metafizycznych) pytań”. Zob. P. Dehnel, *„Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”. Cavell i Wittgenstein o innych umysłach*, w: *Świadomość i subiektywność. Zagadnienia filozofii podmiotu*, red. M. Moryń, Poznań 2025, s. 71, 74–75.

Thomas Spiegel i typologia kwietyzmów

Wkład Thomasa Spiegla w rozważania nad zagadnieniem kwietyzmu obejmuje między innymi systematyzację wglądów poprzedników, której efektem jest przegląd różnych ujęć kwietyzmu w filozofii. Spiegel wyróżnił cztery ujęcia: lokalne, uniwersalne (globalne), terapeutyczne i antyteoretyczne³⁰.

Oś podziału na kwietyzm lokalny i globalny Spiegel przejął od Macarthura. Kwietyzm lokalny rezygnuje z uwzględniania jakiegoś obszaru filozofii (najważniejszą jego odmianą jest kwietyzm metafizyczny), a kwietyzm globalny w najsilniejszym rozumieniu stanowi „filozofię końca filozofii”, postulując zasadność przezwycięzania wszelkich problemów filozoficznych. Taka „filozofia końca filozofii” paradoksalnie może trwać w nieskończoność, nigdy nie ustając w pracy „uciszania” coraz to nowszych problemów filozoficznych.

Następnie Spiegel wyróżnił kwietyzm terapeutyczny, bezpośrednio wiążąc go z McDowellem. Składa się on z pracy diagnozy i rekonceptualizacji, jest dla Spiegla najbardziej Wittgensteinowski, a za jego wyraz można wziąć prezentowane w poprzedniej sekcji „uciszenie” problemu znaczenia znaku. Ostatni podtyp, czyli kwietyzm antyteoretyczny, wiąże się z przytaczaną już definicją Blackburna, wskazującą na niemożliwość osiągnięcia teorii filozoficznych.

Po wyróżnieniu powyższych odmian Spiegel przeszedł do krytyki tych typów kwietyzmu w poszukiwaniu najbardziej obiecującego ujęcia dla tej filozoficznie intrygującej kategorii. Kwietyzm lokalny odrzucił z powodu trywialności, a dodatkowo zwrócił uwagę, że praktycznie każdego wybitnego filozofa w historii można by uznać za kwietystę w jakiejś dziedzinie filozofii. Kwietyzm uniwersalny nie stanowił też dobrej kandydatury, ponieważ zaprzeczał sam sobie. Autor odczytał jego roszczenia jako wzywające do pełnego „uciszania” problemów filozoficznych, a wręcz do ustania jakiejkolwiek aktywności filozoficznej (nawet kwietystycznej)³¹. To skrajne podejście ma daleko idące konsekwencje. Oznacza ostatecznie postawę „auto-kwietystyczną”, którą humorystycznie można przedstawić jako rzucenie wszystkiego, co filozoficzne,

30 Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism*, s. 21–22.

31 Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism*, s. 22.

i „wyjazd w Bieszczady”, albo jak w przypadku Wittgensteina w latach dwudziestych XX wieku — do małej austriackiej miejscowości.

Kwietyzm terapeutyczny Spiegel odrzucił ze względu na zasadę oszczędności pojęciowej. Zaproponował, by rozumieć filozofię terapeutyczną i kwietyzm terapeutyczny jako pojęcia wymienne, nie widział potrzeby nazywania terapii związanej z Wittgensteinem kwietyzmem. Co w takim razie, wedle Spiegla, warto nazywać kwietyzmem? Pozostaje ostatnie ujęcie: kwietyzm antyteoretyczny, którego celowi ekspozycji Spiegel poświęcił osobną monografię: *Naturalism, quietism, and the threat to philosophy*³². W jej zakończeniu czytamy: „Niezadowolony z chaosu definicyjnego otaczającego termin «kwietyzm», rozwinąłem dalej koncepcję kwietyzmu, która postrzega go jako odrzucenie teorii”, po czym następuje doprecyzowanie: „rodzaj teorii, z którym kwietyści mają problem, to teoria mająca na celu oferowanie wyjaśnień na wzór nauk przyrodniczych: teoria quasinaukowa”³³.

Przez teorie quasinaukowe Spiegel rozumie takie ujęcia filozoficzne, które wiążą się z wprowadzeniem tak zwanych abstrakcyjnych bytów nieobserwowalnych (*abstract unobservables*), co powoduje, że „objaśnienie staje się mierzalne (w sposób, w jaki nie było wcześniej) poprzez przypisanie im określonej wartości”³⁴. Zabieg ten sprawia, że różne elementy namysłu filozoficznego stają się współmierne, co pozwala na ustalenie relacji między nimi, a ostatecznie na ich wyjaśnienie³⁵. Oczywiście zakres kwietyzmu w rozumieniu Spiegla nie obejmuje samej nauki czy jej praktyki postulowania zmiennych nieobserwowalnych. Spiegel wycelował ostrze swojego kwietyzmu w filozofię, która zbyt zbliżała się do nauk przyrodniczych, ponieważ to, co doskonale sprawdza się w nauce, dla filozofii może być kłopotliwe.

Za koronny przykład takiego postępowania Spiegel uznał rozumowanie utylitarystyczne. Poniżej przytaczam obszerniejszy fragment, który ma na celu wskazanie przykładu pozytywnej aktywności filozoficznej, której „ucieszenie” zaproponował Spiegel w ramach kwietyzmu antyteoretycznego:

³² Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism, and the threat to philosophy*, Basel 2021.

³³ T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 184.

³⁴ T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 76.

³⁵ Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 76.

Klasyczny utilitaryzm głosi, że «czyn jest moralnie słuszny wtedy i tylko wtedy, gdy maksymalizuje dobro, to znaczy wtedy i tylko wtedy, gdy całkowita ilość dobra dla wszystkich pomniejszona o całkowitą ilość zła dla wszystkich jest większa niż ta suma netto [...]. Byty nieobserwowalne wprowadzone w tym kontekście to przykłady użyteczności, często w postaci przyjemności lub bólu, oraz ich rekombinacja. W tym przypadku jest całkowicie jasne, że utilitaryzm dąży do tego, aby dobroć działania była obliczalna, ponieważ bezpośrednio traktuje postulowane tutaj byty nieobserwowalne jako zjawiska wymierne, które należy umieścić w równaniach arytmetycznych³⁶.

Następnie wskazał, że w utilitaryzm wbudowane są takie składowe jak: „rachunek użyteczności wartości takich jak prawda i piękno”, „pomiar przyjemności i bólu”, kalkulacja i matematyzacja w filozofii. Ta obliczeniowość nie tylko sprawia, że powołuje się do istnienia nieobserwowalne byty, takie jak zbiór całego dobra czy zła tego świata, lecz także uwspółmiernia się te byty (zacierając między nimi różnice), wiążąc je w stosunki liczbowe³⁷.

Warto zwrócić uwagę, że Spiegel wskazał zasadność „uciszenia” teorii nie poprzez pracę rekonceptualizacji (jak McDowell), ale ze względu na podane kryterium (wprowadzenie zmiennej nieobserwowalnej uwikłanej w kwantyfikowalne relacje). Wydaje się, że w propozycji Spiegla brakuje drogi do „pozytywnej pracy filozoficznej”, jaką jest analiza kwietystyczna. W to miejsce wprowadzone zostało kryterium, które pozwala uznać niektóre obszary filozofii za warte dalszych badań, podczas gdy inne traktowane są jako podlegające kwietyzmowi (co czyni z kwietyzmu antyteoretycznego również kwietyzm lokalny). Te ostatnie właściwie należałoby zażegnać, „wyciszając” motywacje do ich dalszego zgłębiania.

Brak momentów deskryptywnego i rekonceptualizacyjnego może nasuwać pytanie o to, na ile kwietyzm antyteoretyczny Spiegla można uznać za zgodny z kwietyzmem Wittgensteinowskim. Wydaje się, że sam autor świadomie akcentował inne wątki Wittgensteinowskie niż Macarthur i McDowell, aby zaproponować własne ujęcie kwietyzmu. Momenty deskryptywny

36 T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 79.

37 Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 80.

i rekonceptualizacyjny wiązał ściśle z filozoficzną terapią, osłabiając przy tym ich znaczenie w kontekście tego, co sam chciał nazywać Wittgensteinowskim kwietyzmem³⁸. Zamiast tego położył nacisk na antyscjentyzm obecny w twórczości Wittgensteina, a jego własną koncepcję kwietyzmu (kwietyzm antyteoretyczny) oparł głównie na rozważaniach, w których próbował odpowiedzieć na pytanie, jaki rodzaj quasinaukowej teorii filozoficznej Wittgenstein chciał odrzucić³⁹.

Na potrzeby dalszych analiz przyjmuję oba podejścia — analityczno-terapeutyczne i kryterialne — jako komplementarne podtypy kwietyzmu wynikające z odmiennego rozłożenia akcentów w lekturze Wittgensteina.

Kwietyzm a metafizyka

Jakie konsekwencje ma kwietyzm wobec metafizyki? Zanim przejdę do szczegółowych analiz, warto zauważyć, że pojmowanie samej metafizyki bywa u omawianych autorów zróżnicowane. Różnie określili oni przedmiot krytyki kwietystycznej: od odrzucania „konstruowania ogólnych teorii filozoficznych czy udzielania pozytywnych odpowiedzi na problemy” (Macarthur), przez krytykę „aktywności pozytywnej filozofii” budującej złożone teorie mające radzić sobie z rzekomymi przepaściami (McDowell), po odrzucenie „quasinaukowego sposobu wyjaśniania wprowadzającego «abstrakcyjne byty nieobserwowalne»” (Spiegel). Na potrzeby dalszych analiz przyjmuję ujednolicające założenie, posiłkując się zwrotem Horwicha: przez metafizykę, stanowiącą potencjalny cel „uciszenia”, rozumiem dążenie do budowania złożonych teorii filozoficznych, pojmowanych jako „projekt opisu rzeczywistości jako takiej (rzeczywistości pisanej przez duże R)”.

W tej sekcji przyglądam się, jak na to pytanie odpowiedzieli analizowani autorzy, zaczynając od Macarthura. Aby zobrazować uwikłanie człowieka w problemy metafizyczne oraz kwietystyczną odpowiedź na nie, badacz sięgnął po reinterpretację klasycznej, platońskiej alegorii jaskini. W tradycyjnym

38 Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism*, s. 23, 28.

39 Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism*, s. 24, 26.

ujęciu wyjście z jaskini symbolizowało poznanie ostatecznej prawdy. W optyce Macarthura zadaniem filozofii nie jest jednak znalezienie drogi wyjścia z jaskini, lecz zadomowienie się w niej, na co ma pozwolić jedyne dostępne człowiekowi światło — światło ogniska⁴⁰.

W tym modelu wyobrażanie sobie innego światła, jakiegoś „nadświatła” czy pozajaskiniowego superświatła słońca, jest wyrazem „samozwiedzenia” (*self-delusion*) wpisanego w tkankę każdej metafizyki. Widać tutaj wyraźne zerwanie z logiką platońskiej alegorii jaskini i jej reinterpretację w duchu Wittgensteina. Samozwiedzenie (symbolizowane przez kajdany) nie polega już, jak u Platona, na błędnym uznawaniu cieni za prawdę, co prowadziłoby do utraty dostępu do świata idei — sfery rzeczywistości oświetlonej słońcem, znajdującej się poza jaskinią. Samozwiedzeniem dla Macarthura była raczej sama myśl o świecie poza jaskinią, myśl, która zdawiała rzeczywistość, czyniąc z jedynego obszaru, jaki jest dostępny człowiekowi, ten gorszy biegun dyktomii królestwo fałszu i cienia — królestwo prawdy i słońca⁴¹. Różne próby wyjścia z jaskini — różne rozwiązania metafizyczne — należałoby kwietystycznie wyciszać.

Macarthur zauważył przy tym, że impuls, który ciągnie człowieka do metafizycznych rozważań (impuls nakładający kajdany), jest niezbywalny i trwale obecny w historii ludzkości. W obliczu nieprzezwyciężalności tego impulsu autor stwierdza, że kwietyzm nie stanowi „filozofii końca filozofii”⁴². Co więcej, autor stwierdził, nieco nieintuicyjnie, że kwietyzm nie jest filozofią defetystyczną, filozofią przyznającą się do porażki filozofii. Dla Macarthura spałniał w filozofii istotną rolę, którą można określić mianem wyzwalającej. Autor, posilując się ponownie platońskim obrazem, podkreślił, że „Jeśli metafizyka nieustannie nas więzi i unieruchamia, uniemożliwiając ruch, to kwietyzm odgrywa rolę wytrwałej próby rozplątania więzów, które nas trzymają, uwalniając nas do konfrontacji z nowymi możliwościami ludzkiego życia, jak

40 Zob. D. Macarthur, *Metaphysical quietism & everyday life*, w: *The Cambridge Companion to philosophical methodology*, eds. G. D'Oro, S. Overgaard, Cambridge (UK) 2017, s. 269.

41 Podobne intuicje w kontekście prac nad poszukiwaniem wspólnych motywów filozoficznych między Wittgensteinem a Heideggerem znajdują się u Lee Bravera. Zob. L. Braver, *Groundless grounds. A study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge (MA) 2012, s. 230–231.

42 D. Macarthur, *Metaphysical quietism*, s. 269.

również z praktycznymi problemami wynikającymi z «krzywego drewna» ludzkiej psychologii⁴³. Użyte w tym fragmencie wyrażenie „krzywe drewno” nawiązuje do kantowskiej metaforyki⁴⁴.

Mysł Kanta mogłaby uzupełnić wgląd Macarthura w jeszcze inny sposób. Filozof z Królewca, rozważając naturę metafizyki, zauważył, że jest to nauka, której „każdy wystrzelający szczep można wprawdzie odciąć, ale której korzeni wyrwać się nie da”⁴⁵. Aktywnością wyrrywającą te „metafizycznych szczepy”, podobnie jak aktywnością wybawiającą ze zniewolenia metafizycznymi łańcuchami, jest właśnie kwietyzm. Nie jest on defetystyczny w tym sensie, że za wartość uznaje się ciągłą pracę ratowania człowieka z samozniewolenia metafizyką, jednak obraz ten nie daje miejsca na pozytywną pracę w obrębie metafizyki. Chyba że za taką można przewrotnie uznać rozwijanie pewnych teorii metafizycznych, by poprzez wskazanie ich problematycznych konsekwencji skuteczniej daną metafizykę „uciszyć”.

Postawa Spiegla znacznie różni się od postawy Macarthura. Propozycja tego pierwszego wykorzystuje wypracowane przez niego kryterium quasinaukowości do przeprowadzenia demarkacji pomiędzy tymi rozważaniami metafizycznymi, które należałoby „uciszać”, a tymi, które stanowią niezależny obszar badań filozoficznych. Jeżeli w ramach metafizyki pojawia się wyjaśnienie oparte na postulowaniu istnienia abstrakcyjnych treści nieobserwowalnych, wchodzących w mierzalne relacje, to taka metafizyka podpada pod zarzut quasinaukowości⁴⁶. A to wedle Spiegla stanowi podstawę do jej „uciszania”.

Spiegel zwrócił przy tym uwagę, że wiele z tradycyjnych problemów metafizycznych nie będzie wykluczonych przez jego kryterium. Wśród przykładów, które podał, są między innymi rozważania na temat istnienia czy natury Boga, kwestie związane z wolną wolą i determinizmem bądź metafizyczne ujęcia relacji między umysłem a światem⁴⁷. Wydaje się, że na podstawie przemysleń

43 D. Macarthur, *Metaphysical quietism*, s. 269.

44 Zob. I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny, Kęty 2005, s. 37.

45 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny i in., Toruń 2013, s. 109 (B24).

46 Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 81.

47 Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 81–82.

Spiegła większość z tego, co rozumiemy jako tradycyjną metafizykę, nie była podatna na „brzytwę” jego kryterium kwietystycznego.

Rozważania McDowella były bardziej ostrożne i znuansowane niż poprzednich autorów, a ponadto jedynie pośrednio można je stosować do samej metafizyki, gdyż autor używał szerszego zwrotu „filozofia pozytywna”. Mając na uwadze to zastrzeżenie, można jednak sformułować kilka ogólnych uwag. Kwietyzm McDowella nawołuje do postawy metodologicznej ostrożności, która wskazuje, że przed zaangażowaniem się w prowadzenie filozoficznej refleksji na dany temat dobrze jest zastanowić się wpierw, co stoi za naszą skłonnością do rozpoznawania tego problemu jako wymagającego filozoficznej teorii. McDowell wskazał, że często najlepszą odpowiedzią, jakiej uda się nam tutaj udzielić, będzie wskazanie, że impuls do filozoficznych refleksji wynika z zapomnienia o czymś oczywistym⁴⁸.

Praca filozoficzna, którą wykonaliśmy, by zażegnać palącą potrzebę tworzenia teorii filozoficznych, to dla McDowella ważne osiągnięcie filozoficzne, które należy zdecydowanie odróżnić od zwykłej rezygnacji z wyzwań wynikających z potencjalnych problemów filozoficznych. Rezygnacja z mocowania się z wyzwaniami filozofii znajduje uzasadnienie w udanej analizie kwietystycznej, jest to swoista nagroda, na którą trzeba zapracować. McDowell stwierdził jednak, że nie ma żadnej gwarancji, iż taka analiza przyniesie oczekiwane skutki. Uczulił przy tym, że praca przez analogię do terapii wymaga życzliwego nastawienia względem trudności, jakie napotyka ten, który natrafia na sytuację motywującą do poszukiwania filozoficznych odpowiedzi⁴⁹.

Stanowisko McDowella względem konsekwencji kwietyzmu dla metafizyki nie jest jednoznaczne. Można je interpretować na kilka sposobów. Poniżej wyróżniam dwie propozycje: odczytanie słabe i silne. Te pierwsze sugeruje jedynie tyle, że przed podjęciem refleksji metafizycznej warto spróbować przeprowadzić analizę kwietystyczną, która może odwieść nas od angażowania się w szukanie pozytywnej odpowiedzi na metafizyczny problem. To ujęcie ogranicza się jedynie do metodologicznego wskazania, które w wypadku niepowodzenia analizy może przynieść pogłębiony wgląd w naturę samego

48 Zob. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 371.

49 Zob. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 371–372.

problemu metafizycznego. Można je skrótowo wyrazić w maksymie: „przed szukaniem odpowiedzi zbadaj zasadność pytania”. Odczytanie silnie proponuje natomiast konsekwentne nieustawianie w staraniach kwietystycznych. Żadne niepowodzenie przy próbach „uciszenia” motywacji do podążania za danymi problemami filozoficznymi nie mogłoby skłonić kwietysty do tego, by z danym problemem mierzyć się w sposób tradycyjny, przy użyciu klasycznych narzędzi metafizyki. Takie podejście zbliża się do antymetafizycznego stanowiska Macarthura.

Wszyscy trzech autorzy potraktowali postwittgensteinowski kwietyzm jako zaniechanie pewnej aktywności charakterystycznej dla filozofii. Należy w tym miejscu stanowczo podkreślić, że kwietyzm nie sprowadza się do programowej, sceptycznej afazji — biernego powstrzymania się od głosu. Jak pokazały przeprowadzone analizy, na ustanie motywacji do stawiania pytań metafizycznych trzeba zapracować. Jest to zawsze wynik konkretnej, uprzedniej aktywności filozoficznej: pomyślnego przeprowadzenia analizy kwietystycznej (jak u Macarthura i McDowella) lub przypisania danego problemu do zbioru filozofii „do uciszenia” na mocy danego kryterium (jak u Spiegła). Te rozważania wskazują też, że we wskazanym nurcie uwidaczniają się wyraźne roszczenia względem metafizyki. W tym kontekście ważne wydaje się postawienie pytania o postawy, jakie metafizyk może przyjąć wobec kwietyzmu.

Postawy metafizyki wobec kwietyzmu

Można zaproponować wyróżnienie co najmniej czterech sposobów ustosunkowania się metafizyka względem kwietyzmu: (1) ignorowanie (2) uznanie w wersji silnej (3) uznanie w wersji słabej oraz (4) udzielenie odpowiedzi.

Przed wszystkim roszczenia kwietyzmu można po prostu (1) ignorować, uznając, że jego roszczenia i metafilozoficzne założenia nie są w żaden sposób wiążące dla tradycyjnie uprawianej metafizyki.

Uznanie w wersji silnej (2) wydaje się prowadzić do radykalnego antymetafizycyzmu (jeżeli nie całkiem do antyfilozofii) w stylu Macarthura. W tym ujęciu wszelkie problemy tradycyjnie rozumiane jako metafizyczne są jedynie materiałem prowokującym pracę kwietysty. Oczywiście nie ma żadnej

gwarancji powodzenia takiej pracy. Ponadto nie ma gwarancji, że nawet jeżeli kwietysta potrafiłby bezbłędnie diagnozować i rekonceptualizować problemy metafizyczne, to taka praca kiedyś by ustała, wszak wydaje się, że każda epoka dostarcza nowych problemów metafizycznych, które angażują filozofów danych czasów.

Uznanie w wersji słabej (3) wiąże się z refleksjami McDowella i Spiegla. Z ujęcia McDowella nie wynika, że wszelka praca filozoficzna jest do „uciszenia”. Z jednej strony filozof wskazał na błędne według niego odczytanie Wittgensteina, które sugeruje, że autor *Dociekań filozoficznych* widział tylko dwa typy filozofii: prowadzącą do poplątań myślowych i z tych poplątań wyprowadzającą⁵⁰. Z drugiej strony uwagi McDowella na temat kwietyzmu można czytać jako zachętę do zwiększenia świadomości metodologicznej filozofów. Przed rozpoczęciem udzielania odpowiedzi warto rozpocząć filozoficzną pracę nad samym pytaniem: rozważyć, czy jest ono zasadne, czy może wynika z zapomnienia o czymś ważnym, a także ustalić, z jakimi założeniami się wiąże i z jakimi obrazami widzenia świata się łączy. Takie działanie, jeżeli nie skończy się „rozpuszczeniem” metafizycznego problemu, może być rozumiane jako wartościowa praca przygotowawcza dla szukania odpowiedzi na problem metafizyczny. Niemożliwość kwietystycznego zażegnania problemu metafizycznego może też wskazywać na to, że sam problem jest nietrywialny, ciekawy. Paradoksalnie testuje się w ten sposób jego filozoficzną doniosłość.

Wersja kwietyzmu Spiegla jest z kolei brzytwą na te konstrukcje metafizyczne, które zbyt zbliżają się do ideału naukowości. Zdaniem Spiegla naturalizm i kwietyzm (główne nurty filozofii analitycznej według Leitera) to stanowiska wzajemnie się wykluczające i konkurujące wizje filozofii: „naturalizm motywuje tworzenie quasinaukowego sposobu wyjaśniania, kwietyzm jest odrzuceniem jakiegokolwiek quasinaukowego sposobu wyjaśniania”⁵¹. Ostatecznie propozycja Spiegla „uciszyła” jedynie te ujęcia metafizyczne, które zaprzęgają quasinaukowe rozumowania (czyli wprowadzające abstrakcyjne byty nieobserwowalne, które wchodzą w obliczalne relacje).

⁵⁰ Zob. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 366–367.

⁵¹ T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 19.

Ostatnią formą reakcji metafizyka na kwietyzm jest otworenie debaty kwietyści–niekwietyści, czyli (4) udzielenie odpowiedzi kwietyście. Odpowiedzi te mogą mieć rozmaity charakter. Z jednej strony można wskazywać słabości kwietyzmu: samowytowotowość, oparcie na nieoczywistym, radykalnym odczytaniu Wittgensteina, silny redukcjonizm czy brak pokory intelektualnej. Nie ma gwarancji, że problem, który skutecznie podda się analizie kwietystycznej, nie przyniesie w przyszłości czegoś istotnego dla rozumienia doświadczenia bycia człowiekiem. Jest tu ryzyko przedwczesnego uśmiercania projektów o niejasnej wartości we wczesnych stadiach ich cyklu życia. Z drugiej strony metafizyk może wskazywać wartość własnej dziedziny, akcentując doniosłość namysłu nad pytaniami ostatecznymi czy wartość egzystencjalną rozważań metafizycznych, ukazując „pocieszenie, jakie niesie filozofia”. Chodzi tu o odpowiedź, która pokazuje kwietyście te wartości uprawiania metafizyki, na które ten ostatni nie jest wrażliwy.

Zakończenie

W trakcie rozważań na temat relacji Wittgensteinowskiego kwietyzmu i metafizyki nasuwa się analogia względem relacji między kantyzmem a metafizyką. Tę ostatnią dobrze oddają przemyślenia Nicholasa Wolterstorffa:

Nie wszyscy filozofowie po Kancie akceptują jego filozofię [...] sytuacja nie jest taka, że nie rozważyliśmy kantowskiej alternatywy i w konsekwencji wciąż błąkamy się w nieoświeconej naiwności; sytuacja jest raczej taka, że rozważyliśmy argumenty Kantowskie i stwierdziliśmy, że są one niewystarczające. Kant nie jest jakimś faktem natury, z którym nie ma innego wyjścia, jak tylko się z nim ułożyć⁵².

Nieco dalej filozof kontynuował, że: „to wzniosłość Boga ogranicza nasze zrozumienie, a nie jakaś epistemologiczna granica między fenomenem

52 N. Wolterstorff, *Analytic philosophy of religion. Retrospect and prospect*, w: *Inquiring about God*, vol. 1: *Selected essays*, ed. T. Cuneo, Cambridge (UK) 2010, s. 25.

a noumenem odkryta przez filozoficzne refleksje na temat ludzkiej natury i jej mocy”⁵³.

Wolterstorff wskazał tutaj, że wytyczanie granic dla namysłu metafizycznego w kwestiach tak fundamentalnych dla człowieka jak zagadnienie Boga nigdy nie może być ostateczne, niezależnie od tego, jak silnie umotywowane są postawy stojące za takim wytyczaniem granic. Wolterstorff zakończył ten wątek słowami: „Czy nie nauczyłeś się lekcji Kanta? — wykrzykują. [...] nie chodzi o to, czy nauczymy się, czy nie, lekcji Kantowskiej. Mamy tu do czynienia z głębokimi, nierozwiązanymi problemami współczesnej tradycji filozoficznej”. Autor zasygnalizował więc potrzebę dostarczania „odpowiedzi na te nierozwiązane kwestie”⁵⁴.

Rozważania Wolterstorffa mają na celu uwidocznienie, że doniosłość przedmiotu rozważań oraz wartość eksploracji metafizycznych przeważają tutaj nad wszelkimi ograniczeniami postulowanymi przez różne prądy filozoficzne. Również postwittgensteinowski kwietysta zapytał: „Czy nie nauczyłeś się lekcji Wittgensteina?”. Wydaje się, że można na to pytanie odpowiedzieć w duchu Wolterstorffa: „nie chodzi o to, czy nauczymy się, czy nie, lekcji Wittgensteinowskiej. Mamy tu do czynienia z głębokimi, nierozwiązanymi problemami współczesnej tradycji filozoficznej”.

Mając to wszystko na uwadze, zarówno w przypadku kantyizmu, jak i w wypadku współczesnego kwietyzmu, można wskazać pewną wartość związaną z zaangażowaniem się w polemikę z roszczeniami ograniczającymi wychodzącymi z obu tych stanowisk. O ile można uznawać argumenty za ograniczeniem możliwości metafizyki, które przedstawił projekt krytyczny Kanta, za niekonkluzywne czy samowywrotowe, to dobrze jest mieć ich świadomość i jakoś się z nimi uporać. Rozliczenie z wyzwaniem kantyizmu metafizyk może rozumieć jako test na dojrzałość własnych rozważań bądź jako papierek lakmusowy testujący metodologiczną świadomość swojej myśli. Podobnie można myśleć o kwietyzmie. Jeżeli dana metafizyka jest w stanie dać odpowiedź nie tylko kantyście, lecz także kwietyście, to można to odczytać jako symptom

53 N. Wolterstorff, *Analytic philosophy of religion*, s. 29–30.

54 N. Wolterstorff, *Analytic philosophy of religion*, s. 34.

jej dojrzałości. Odpowiedzi te na swój sposób tępią wiszący nad metafizyką miecz Damoklesa.

Jak napisał McDowell: „Kwietyzm Wittgensteina nie polega na odmowie zaangażowania się w filozofię merytoryczną w obliczu tego, co każdy musi zaakceptować jako autentyczne problemy”⁵⁵. Kwietyzm pyta o źródła trudności filozoficznych oraz naszego zainteresowania tymi trudnościami i nie musi być interpretowany skrajnie, jako stanowisko odmawiające wartości jakiegokolwiek pozytywnej aktywności filozoficznej. Może raczej wpłynąć na to, jak podchodzimy do filozofii, zachęcając do jej uprawiania w sposób bardziej świadomy i krytyczny, co pozwala na głębsze zrozumienie natury samych trudności filozoficznych.

Bibliografia

- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, J. Woleński, P. Dzieliński, M. Szczubiałka, Warszawa 2004.
- Braver L., *Groundless grounds. A study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge (MA) 2012.
- Dehnel P., „Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”. Cavell i Wittgenstein o innych umysłach, w: *Świadomość i subiektywność. Zagadnienia filozofii podmiotu*, red. M. Moryń, Poznań 2025, s. 65–77.
- Horwich P., *Truth — meaning — reality*, New York 2010.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, M. A. Chojnacka, M. Marciniak, Toruń 2013.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny, Kęty 2005.
- Leiter B., *Introduction*, w: *The future for philosophy*, ed. B. Leiter, New York 2004, s. 1–23.
- Leksykon duchowości katolickiej: praca zbiorowa*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002.
- Macarthur D., *Metaphysical quietism & everyday life*, w: *The Cambridge Companion to philosophical methodology*, eds. G. D’Oro, S. Overgaard, Cambridge (UK) 2017, s. 270–296.

⁵⁵ J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 371.

- Macarthur D., *Pragmatism, metaphysical quietism, and the problem of normativity*, „Philosophical Topics” 36 (2008) no. 1, s. 193–209, <https://doi.org/10.5840/philtopics200836110>.
- McDowell J., *Wittgensteinian „quietism”*, „Common Knowledge” 15 (2009) no. 3, s. 365–372, <https://doi.org/10.1215/0961754x-2009-01>.
- Moyal-Sharrock D., *The myth of the quietist Wittgenstein*, w: *Wittgenstein and scientism*, eds. J. Beale, I. J. Kidd, London 2017.
- Ney A., *Metaphysics. An introduction*, New York 2023.
- Pritchard D., *Pyrrhonism and Wittgensteinian quietism*, w: *Ancient scepticism and contemporary philosophy*, eds. L. Perissinotto, B. R. Cámara, Milan 2020.
- Spiegel T. J., *Naturalism, quietism, and the threat to philosophy*, Basel 2021.
- Spiegel T. J., *What is philosophical quietism (Wittgensteinian and otherwise)?*, w: *Quietism, agnosticism and mysticism. Mapping the philosophical discourse of the East and the West*, red. K. M. Pathak, Singapore 2021, s. 17–31.
- Szubka T., *Analityczna Deflacja Ontologii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 21 (2012) nr 3, s. 177–186, <https://doi.org/10.2478/v10271-012-0073-78>.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wolterstorff N., *Analytic philosophy of religion. Retrospect and prospect*, w: *Inquiring about God. Selected essays*, vol. 1, ed. T. Cuneo, Cambridge (UK) 2010, s. 17–34.
- Wright C., *Truth and objectivity*, Cambridge (MA) 1992.

ks. Piotr Andryszczak

 <https://orcid.org/0000-0002-4353-5588>

 piotr.andryszczak@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Yorama Hazony’ego propozycja alternatywy dla liberalizmu

 <https://doi.org/10.15633/lie.32104>

Abstrakt

Yorama Hazony'ego propozycja alternatywy dla liberalizmu

Liberalizm przedstawiany jest jako bezalternatywna filozofia polityczna, jako że tylko on jest nam w stanie zagwarantować wolność. Celem artykułu jest wskazanie słabości liberalizmu na przykładzie poglądów Johna Rawlsa, a zwłaszcza jego koncepcji wolności, i prezentacja oraz ocena alternatywnego względem niego rozwiązania problemu organizacji życia zbiorowego w postaci propozycji przedłożonej przez Yorama Hazony'ego. Zasluguje ona na uwagę jako próba ponownego odkrycia wartości filozofii politycznej konserwatyzmu, której ocena ukazuje ją jako niewolną od słabości.

Słowa kluczowe: Hazony Yoram, konserwatyzm, liberalizm, państwo narodowe, wolność

Abstract

Yoram Hazony's proposal for an alternative to liberalism

Liberalism is presented as a political philosophy without alternatives, because only it can guarantee us freedom. The aim of this article is to point out the weaknesses of liberalism, using John Rawls's views as an example, particularly his conception of freedom, and to present and assess an alternative solution to the problem of organizing collective life, proposed by Yoram Hazony. It deserves attention as an attempt to rediscover the value of conservatism's political philosophy, which, in its assessment, reveals its weaknesses.

Keywords: Hazony Yoram, conservatism, liberalism, the national state, freedom

Teza, że świat powinien stać się liberalny, gdyż dzięki temu ostateczne zwycięstwo odniesie w nim wolność, przedstawiana jako jedyna niekontrowersyjna wartość, skłania do refleksji nad stanem liberalizmu i jego przyszłością. W związku z tym podejmijmy próbę wyodrębnienia najważniejszych wątków, które pozwolą uchwycić istotę tej — jak się czasem sądzi — triumfującej filozofii politycznej oraz dokonać jej oceny. Wnioski z tej krytycznej analizy posłużą jako punkt wyjścia do wskazania i omówienia alternatywy proponowanej przez Yorama Hazony'ego.

Istota

Ci, którzy podkreślają jedność tradycji liberalnej — wspólnej zarówno nurtowi klasycznemu, jak i nowoczesnemu (zwanemu też rewizjonistycznym) — kładą nacisk na cztery jej cechy. Są nimi: (a) indywidualizm w spojrzeniu na człowieka, przyznający jednostce prymat nad wszystkim, co kolektywne, na przykład społeczeństwem czy państwem; (b) egalitaryzm, przekonany o przyrodzonej równości wszystkich ludzi, której nie jest w stanie zmienić nic, co ich różni: bogactwo, talenty czy zewnętrzny wygląd; (c) uniwersalizm, dla którego istnieje niezmienna ludzka natura, a uwarunkowania społeczne, ekonomiczne czy kulturowe mają drugorzędne znaczenie; (d) melioryzm, uznający, że zarówno człowiek, jak i utworzone przez niego instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samodoskonalenia¹. Do tych cech charakteryzujących właściwą liberalizmowi koncepcję człowieka i społeczeństwa należałoby dodać przynajmniej jeszcze dwie. Jedna wynika z samej jego nazwy, pochodzącej od łacińskiego słowa *liberalis* (wolnościowy), czyli można krótko rzec, że w liberalizmie chodzi o wolność mającą, co oczywiste, w jego obrębie znaczenie wyróżnione. Drugą jest zaś jego optymizm historiozoficzny, którego wyrazem jest znany artykuł Francisca

¹ Por. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 8. Warto odnotować, że kilkadziesiąt lat później Francis Fukuyama we wstępie swojej książki, przy podjętej przez niego próbie wskazania zasadniczych cech definiujących liberalizm, przytoczył cytát zawierający zreferowaną wyżej myśl Graya. Zob. F. Fukuyama, *Zamieszanie z liberalizmem*, tłum. J. Pyka, Poznań 2024, s. 16.

Fukuyamy *Koniec historii?*². Jego autor podjął próbę przekonania nas, że historia stanowi dzieje postępu, czyli rozwijającej się świadomości wolności, która nie tylko się zwiększała, lecz także właśnie w 1989 roku osiągnęła swój kres równoznaczny z ostatecznym triumfem.

Oto bowiem, jak powiadał Fukuyama, potwierdziła się teza Hegla o końcu historii. Zdaniem tego ostatniego historia ma charakter teleologiczny, którą wieńczy brak konkurencji dla zwycięskiej idei. W przekonaniu Hegla koniec historii nastąpił w 1806 roku, gdyż „dostrzegł [on] w zwycięstwie Napoleona nad monarchią pruską w bitwie pod Jeną zwycięstwo ideałów rewolucji francuskiej i perspektywę upowszechnienia się państwa, które jest wcieleniem zasad wolności i równości”³. Idea monarchii konstytucyjnej, urzeczywistniona dzięki Napoleonowi, miała wyznaczać kres rozwoju ideologii wolnościowych. Stało się jednak inaczej. Zdaniem Fukuyamy teza Hegla o definitywnym zwycięstwie racjonalnej formy społeczeństwa i państwa, choć prawdziwa, nie potwierdziła się na początku XIX wieku, ale dopiero pod koniec XX wieku, kiedy liberalizm polityczny i gospodarczy wobec klęski dwóch swoich groźnych konkurentów, wpraw faszystów, a obecnie komunizmu (Fukuyama napisał te słowa w 1989 roku), stanowi kres ewolucji ideologicznej ludzkości. W sferze świadomości przymiotem absolutnej prawdziwości cieszy się zatem wolny rynek oraz demokracja liberalna, czyli państwo chroniące „za pomocą systemu prawnego uniwersalne prawo człowieka do wolności” oraz istniejące „tylko za zgodą rządzonych”⁴.

Skoro na poziomie teorii rywalizacja między ideologiami wolnościowymi dobiegła kresu, to pozostaje nam jedno: stawać się w praktyce coraz lepszym liberałem, kształtującym siebie i świat zgodnie z niepodważalnie najlepszym wszechogarniającym światopoglądem, obejmującym nie tylko politykę, lecz także leżące u jego podstaw „religię, kulturę i ogół wartości moralnych”⁵. Teza ta, wykraczająca poza liberalizm odnoszący się do sfery polityczno-ekonomicznej, nie może zaskoczyć nikogo, kto ma świadomość,

2 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, w: *Czy koniec historii?*, red. I. Lasota, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 7–36.

3 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 10.

4 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 10.

5 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 11.

że odrąbienie ostatecznego zwycięstwa ideologii wolności nie zamyka rozmowy, ale otwiera ją na oczywiste pytanie: Jakiej wolności? Wszak, jak wiemy, termin ten jest niejednoznaczny⁶.

I właśnie od krytycznej analizy liberalnego rozumienia wolności rozpoczniemy drugą część naszego artykułu.

Ocena

Wolność, choć wpisana jest w termin „liberalizm” i przez wielu nieomal z nim utożsamiana, nie jest jego wynalazkiem. Już starożytni Grecy wypracowali jej ważne i interesujące rozumienie, skłaniające do krytycznego spojrzenia na wolność liberalną. Dla nich jej polityczny wymiar był ściśle powiązany z tym, kim powinien być człowiek wolny. W przekonaniu Platona — którego myśl dobrze ilustruje ten pogląd — zdobywa się wolność, zaprowadzając w duszy harmonię. Jest to możliwe, jeżeli weźmie się pod uwagę, że dusza stanowi rzeczywistość złożoną z trzech ułożonych hierarchicznie części: rozumnej, impulsywnej i zmysłowej. Gdy pierwsza z nich jest mądra, druga — odważna, a trzecia — umiarkowana, sprawiedliwość spaja je i nadaje ład całości życia duchowego, człowiek rządzi sobą w sposób pełny, osiągając stan wolności. Jest więc on stanem wewnętrznego samorządu, umożliwionego dzięki posiadanym cnotom, którego istotą jest panowanie części rozumnej duszy nad dwoma pozostałymi. Wolności osobistej odpowiada jej forma polityczna. Ta odmiana wolności panuje w państwie, którego ład współtworzą trzy składające się na niego klasy: rządzących, żołnierzy oraz rolników, rzemieślników i kupców. Podobnie jak części duszy, grupy te tworzą hierarchiczną strukturę i odznaczają się analogicznymi cnotami. Gdy klasa rządzących jest mądra, żołnierzy — mężna, natomiast trzecia z nich umiarkowana, a wszystkie je zespala sprawiedliwość, dzięki której każdy robi to, co powinien i tak, jak trzeba — to osiągamy stan doskonałej wolności politycznej. Jest on przeciwieństwem tyranii, czyli

6 Por. Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 1, Warszawa 1957, s. 230–231; G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 493.

najgorszego z ustrojów. System ten jest bowiem formą absolutnej niewoli: zarówno politycznej (poddanych względem tyrana), jak i osobistej. W tych warunkach i poddani, i władca popadają w stan zezwierzecenia, co oznacza całkowitą utratę racjonalnej samokontroli. W tyranii zatem — tak w sensie politycznym, jak i osobistym — ludzie nie rządzą sobą, ponieważ kierują nimi najniższe instynkty.

Zdaniem Greków, zarówno jednostki, jak i wspólnota polityczna, jeśli miały cieszyć się wolnością, czyli stanem samo-rządności, musiały kulturować cnoty. Dobro miało pierwszeństwo przed słuszością. Wpierw należało zdefiniować pożądany sposób życia (wedle cnoty), by następnie móc ukształtować właściwy porządek polityczny służący jego maksymalizacji. Ludzie umiejący kierować rozumnie swoim życiem będą też zdolni równie rozumnie zachowywać się w państwie. Tego rodzaju podejście zakłada samoograniczenie (Platon niezwykle ostro oceniał demokrację, w której jego zabrakło, piętnując jej obywateli jako osoby, które upiły się „wolnością nierozcieńczoną”⁷, czyli samowolą), dlatego dla Greka istotną rolę odgrywało pojęcie granicy. Wspólnota polityczna jest wolna nie wtedy, gdy każdy może w niej żyć według swobodnie wybranej koncepcji dobrego życia, lecz wówczas, gdy jest ona na miarę człowieka doskonałego. A to i w odniesieniu do jednostki, i w stosunku do państwa nie jest możliwe bez kluczowej roli samodyscypliny i samokontroli.

Starożytna wizja wolności jednostki i wspólnoty politycznej, rozwijana następnie przez chrześcijaństwo, została odrzucona u zarania nowożytności. Zdaniem kluczowego w tym zakresie myśliciela, czyli Niccolò Machiavellego, należy porzucić polityczny idealizm i jednoznacznie stanąć po stronie realizmu, gdyż „wielu wyobrażało sobie takie republiki i księstwa, jakich w rzeczywistości ani nie widzieli, ani nie znali; wszak sposób, w jaki się żyje, jest tak różny od tego, w jaki się żyć powinno, że kto chcąc czynić tak, jak się czynić powinno, nie czyni tak, jak inni ludzie czynią, ten gotuje raczej swój upadek niż przetrwanie”⁸. Liberalizm rozumie siebie jako

7 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 562 D.

8 N. Machiavelli, *Książe*, tłum. C. Nanke, w: N. Machiavelli, *Książe; Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 1987, s. 80.

ideologię, która poszła za tą myślą. W swej autoprezentacji ukazuje bowiem siebie jako tego rodzaju pomysł na zorganizowanie życia zbiorowości, który nie mówi ludziom, co powinni czynić, a jedynie daje im swobodę dokonywania autonomicznych wyborów. W ten sposób greckie i chrześcijańskie rozumienie wolności jako rządzenia sobą zostało zastąpione utożsamieniem jej z autonomią.

Dobrą ilustrację liberalnego podejścia do wolności można znaleźć w myśli Johna Rawlsa, znanego nade wszystko jako autora *Teorii sprawiedliwości*. W jego opinii, by zbudować sprawiedliwe społeczeństwo, należy umieścić jednostki w hipotetycznym stanie, zwanym przez niego sytuacją początkową, której istotnym elementem jest zasłona niewiedzy. Dzięki niej możliwy staje się bezstronny wybór zasad regulujących życie wspólnotowe. Przekładając to na język konkretny, zauważamy, że u Rawlsa jednostki nie znają swojego statusu społecznego i talentów, a także nie wiedzą nic o preferowanych przez siebie koncepcjach dobra. Dwa pierwsze rodzaje ignorancji sprawiają, że wybór dokonywany jest w warunkach równości: skoro nie znam swojego miejsca w społeczeństwie ani swych naturalnych zdolności, to będę popierać rozwiązania egalitarystyczne, chyba że odstępstwo od nich będzie sprzyjać tym znajdującym się w najgorszej pozycji. Wszak nie można wykluczyć, że sam się będę do nich zaliczać. Natomiast brak wiedzy o nadającej treść i sens mojemu życiu koncepcji dobra umożliwia traktowanie ludzi jako wolnych. W przeciwnym wypadku większość sprzyjająca określonej wizji dobrego życia mogłaby ją swobodnie narzucać mniejszości w wybranej przez siebie konstrukcji sprawiedliwego społeczeństwa⁹.

Rawls był przekonany, że jednostki umieszczone za zasłoną niewiedzy umówią się jednomyślnie na następujące zasady sprawiedliwości:

Pierwsza zasada

Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

9 Por. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and communitarians*, Oxford 1996, s. 3–6.

Druga zasada

Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone,

(a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie

(b) aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans¹⁰.

Czym zatem jest wolność w świetle głównych elementów koncepcji sprawiedliwości Rawlsa? Jest ona autonomią, a więc możliwością wyboru tej koncepcji dobra, którą uważam za właściwą. Co więcej, tak pojmowana wolność stanowi istotę człowieka. Nie należy natomiast do niej takie czy inne dobro. Ktoś może być w danym momencie Amerykaninem czy ojcem, ale nimi się jedynie bywa w wyniku dokonanego przez siebie wyboru. Natomiast sama możliwość autodeterminacji stanowi istotę jednostki¹¹. Jedynymi zatem dla niej ograniczeniami są ramy prawne, owoc opowiedzenia się po stronie powyższej koncepcji sprawiedliwości, w obrębie których każdy może żyć w sposób uważany przez siebie za odpowiedni. Poza tym jego wolność jest nieograniczona w tym sensie, że jednostka, będąc „samouwierzytelniającym się źródłem ważnych roszczeń”¹², czyni prawomocnymi te roszczenia, które w sferze publicznej nie są niesprawiedliwe, mocą tego, że je wysuwa.

W naszej ocenie okazuje się zatem, że wybór liberalnego rozwiązania problemu ułożenia życia społeczności nie polega na swobodnej decyzji ludzi, chcących żyć, na tyle, na ile się da, w sposób wolny od ingerencji innych, ale ma swoje źródło w konstrukcji sztucznego człowieka. Dopiero gdy ten zabieg się powiedzie i mamy już na papierze istotę ludzką uformowaną na

10 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa 2009, s. 438.

11 Por. M.J. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 78.

12 J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 69; por. J. Rawls, *Kantian constructivism in moral theory*, w: J. Rawls, *Collected papers*, ed. S. Freeman, Cambridge (MA) 2001, s. 330.

wzorowego liberała, to ona nie tyle wybiera określone stanowisko społeczno-polityczne, ile uświadamia sobie, że skoro jest taka, a nie inna, to inaczej wybrać nie jest w stanie. W wyniku więc teoretycznego zabiegu wybór rozwiązania liberalnego nie jest w gruncie rzeczy owocem wolności; jest oznaką konieczności. Sztucznie wytworzone jednostki, uzmysłowiwszy sobie, kim są, muszą wybrać Rawlowską koncepcję sprawiedliwości. Nie jest to zatem podejście opisujące faktyczne decyzje ludzi z krwi i kości, ale nakazujące dany wybór, by czynić to zgodnie z wymogami liberalnej słuszności.

Ponadto Rawls, przypomnijmy, za cenę nieznanomości osobistych preferencji na temat dobrego życia, obiecywał nam świat społeczno-polityczny, w którym każdy z nas będzie miał „równe prawo do jak najszerzego całosciowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich” (w swojej kolejnej ważnej książce Rawls dokonał modyfikacji pierwszej zasady sprawiedliwości: „każda osoba ma równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu równych praw i wolności, takiego, że da się on pogodzić z takim samym systemem dla wszystkich”¹³). Tym, co łączy obie wersje pierwszej zasady, jest perspektywa pogodzenia wolności jednostek. Jak jednak rozstrzygnąć jakikolwiek spór między nimi bez odwołania się do koncepcji dobrego życia, czyli określonych stanowisk religijnych, filozoficznych albo moralnych? Przecież sam liberalizm rozdziera konflikt o właściwe rozumienie ludzkiej wolności. Czy jej integralnym składnikiem, jak powiadają liberałowie klasyczni, jest prawo do zachowania owoców własnych wysiłków podejmowanych na wolnym rynku, zrównujące redystrybucyjną działalność państwa z formą niewolnictwa, czy też, jak utrzymują liberałowie nowocześni, ta ostatnia jest niezbędna, żeby nasze wolności osobiste i polityczne zamienić z przyznanych na efektywne? Każda z odpowiedzi na to pytanie wykracza poza czysto formalne, właściwe pierwszej zasadzie Rawlsa, rozumienie wolności i wypełnia ją treścią zaczerpniętą z określonego stanowiska światopoglądowego, a więc z koncepcji dobra uznanej za słuszną.

Widzimy zatem, że liberalizm nie stanowi najwyższej i ostatecznej formy świadomości wolności, będącej zwieńczeniem wielowiekowego postępu,

13 J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 35.

ale jest wręcz przykładem regresu. Głosi bowiem normatywną, a nie — jak usiłuje twierdzić — opisową koncepcję człowieka, którego istotą jest autonomia. W związku z tym jednostki, ceniąc ponad wszystko możliwość wyboru własnej koncepcji dobra, budują opartą na niej rzeczywistość społeczną. Ideologia liberalna nie jest więc przewyżczeniem greckiej tradycji politycznej, ale wejściem z nią w spór, stanowiąc swoisty powrót do starożytności powiązany z pewną dozą hipokryzji, jako że liberalizm, deklarując niebranie pod uwagę przy rozstrzyganiu politycznych kontrowersji konfliktownych koncepcji dobra, faktycznie jedną z nich głosi.

Zresztą nie tylko głosi własne rozumienie człowieka i jego wolności, lecz także realizuje je w praktyce, głęboko ingerując w materię społeczną. W konsekwencji jednostka przedkładająca osobiste cele ponad wspólnotowe więzi i zobowiązania nie buduje swojej tożsamości na przynależności rodzinnej, narodowej czy religijnej, przez co relacje te ulegają głębokim zmianom. Wobec słabnących więzi wspólnotowych jedynym trwałym punktem odniesienia pozostaje dla liberała państwo i jego prawo. Dlatego wszędzie tam, gdzie porządek społeczny miał swoje źródło w zakorzenionym we wspólnotach dobrych obyczajach, wkracza państwo. Ceną zatem, którą się płaci za zastąpienie etyki cnót etyką autonomii, jest postępująca wszechobecność prawa państwowego. Skoro ludzie nie postępują, jak trzeba, na podstawie zwyczaju i z poczucia więzi łączących ich ze współobywatelami, to jedynym narzędziem władnym tego dokonać staje się państwo. Konsekwencją liberalnego indywidualizmu jest zatem coś szczególnie nieprzyjemnego dla każdego wierzącego liberała, a mianowicie nieuchronny etatyzm. Jeśli bowiem autentycznie wierzy w wolność człowieka i jego moc ulepszania siebie oraz społeczeństwa, to nawiązując do klasycznej formuły — *fides quaerens intellectum*, okazuje się, że rzeczywistość triumfującego etatyzmu nie sposób widzieć jako rozumowy argument przemawiający za liberalną wiarą.

Alternatywa

Liberalizm więc, choć jest rzecznikiem historiozoficznego optymizmu, sam stanowi argument za pesymistycznym spojrzeniem na historię, a zwłaszcza

na historię idei, będąc przykładem, że w tej dziedzinie prześladuje nas regres. W związku z tym tezie o jego klęsce przez zwycięstwo („Zawiódł — jak pisze Patrick J. Deneen — nie dlatego, że mu się nie udało, lecz dlatego że był sobą. Zawiódł, ponieważ odniósł sukces”¹⁴), a więc stanowisku, że tak naprawdę żyjemy już, w znaczeniu filozoficzno-politycznym, w postliberalnym świecie, towarzyszą pozytywne propozycje zastąpienia liberalizmu lepszym rozwiązaniem. Obok tego, co w tej sprawie powiedzieli między innymi Alasdair MacIntyre¹⁵ czy John Gray¹⁶, na szczególną uwagę zasługuje propozycja konserwatywna przedłożona przez Yorama Hazony’ego¹⁷.

Z perspektywy tego ostatniego liberalizm jest formą imperializmu. Uznał on, że jego upowszechnienie przyniesie ludzkości dobrobyt i pokój. Tak więc w przeświadczeniu liberałów ostateczna prawda na temat zapewnienia ludzkości szczęścia została już odkryta. Teraz chodzi jedynie o to, jak sprawić, aby ludzie się jej podporządkowali. Jak to ujął, cytowany przez Hazony’ego, rzecznik takiego sposobu myślenia, Ludwig von Mises: „Najpoważniejszą kwestią ideologiczną, przed jaką stanęła ludzkość [...] jest [...] pytanie, czy uda nam się wytworzyć [odpowiednie — przyp. PA] nastawienie”¹⁸. O jakie nastawienie chodzi Misesowi, wypowiadającemu się w tym miejscu nie tylko we własnym imieniu, lecz także w imieniu wszystkich, którzy odkryli liberalizm jako ostatnie słowo na temat właściwego porządku społecznego? Nie jest ono — jak wyjaśnił autor — „niczym innym jak tylko zdecydowaną i bezwarunkową akceptacją liberalizmu”¹⁹.

14 P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2021, s. 35.

15 Jego zdaniem najlepszym wyjściem jest powrót do tomistycznie, w swoisty sposób, zreinterpretowanego Arystotelesa. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996; A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007; A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka [?], Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009 — tłumaczenie tytułu zawiera oczywisty błąd. Zamiast „etyka” powinno być „encyklopedia”.

16 Według niego wobec bankructwa strategii uprawomocnienia liberalizmu pozostaje nam opowiedzenie się za sceptycyzmem. Zob. J. Gray, *Postscriptum: po liberalizmie*, w: J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 5–50.

17 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, tłum. E. Litak, Warszawa 2023; Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, tłum. R. Czekalska, A. Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2023.

18 L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2001, s. 202.

19 L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, s. 202.

W praktyce chodzi o to, że „myślenie liberalne musi przeniknąć wszystkie narody, zasadami liberalnymi muszą być przepełnione wszystkie instytucje polityczne”, a to sprawi, że zostaną stworzone „warunki niezbędne do pokoju” oraz usunięte „przyczyny wojen”²⁰. Liberalowie, którzy posiadli prawdę, powinni znaleźć skuteczny sposób narzucenia jej wszystkim — każdemu narodowi i każdej politycznej instytucji — aby osiągnąć wysoce pożądany stan jej „zdecydowanej i bezwarunkowej akceptacji”. Zdaniem Hazony'ego liberalizm stanowi więc niewątpliwy przykład imperializmu, gdyż jego orędownicy, przekonani o swej nieomyślności, dążą do budowy „świata, w którym zasady liberalne zostaną skodyfikowane jako prawo powszechne i narzucone narodom — nawet siłą, jeśli będzie to konieczne”²¹.

Autor *Pochwały państwa narodowego*, odrzucając ład światowy, oparty na imperialistycznej wizji liberalnej, rozważył trzy alternatywne wobec niej propozycje.

Pierwsza z nich jest „neokatolicka”. Jej pozytywną stroną jest pielęgnowanie minimum moralnego, mającego swoje źródło w Biblii, czego wyrazem jest polityczne zaangażowanie „w obronę tradycyjnych, religijnych poglądów na małżeństwo i rodzinę” czy „sprzeciw względem legalizacji eutanazji i aborcji”²². Natomiast za jej słabość należy uznać zachowanie życzliwego stosunku „względem pewnych zalet ustroju międzynarodowego [...] polegających na umacnianiu na całej ziemi praw człowieka i swobód jednostkowych”²³, co oznacza sprzyjanie stanowisku podważającemu porządek oparty na idei państw narodowych.

Druga propozycja, alternatywna wobec liberalizmu, została określona jako neonacjonalistyczna lub etatystyczna. Zajmuje ona właściwą pozycję wobec wszelkich prób niszczenia państw narodowych, broniąc ich niepodległości przed zakusami liberalnego imperializmu. Jednakże cechującą neonacjonalizm fascynacji państwem towarzyszy brak świadomości swoich „biblijnych źródeł” oraz obojętność wobec roli odgrywanej przez „biblijne standardy moralne w ograniczaniu ekscesów popełnianych zarówno przez

20 L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, s. 202.

21 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 88.

22 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 97–98.

23 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 97.

jednostki, jak i państwo”²⁴, stawiane w miejscu Boga jako najwyższy cel człowieka, co sprawia, że z tej perspektywy „jedyną alternatywą dla liberalizmu jest autorytaryzm”²⁵.

Wobec tego, że obie powyższe propozycje stanowią swoiste pomieszanie dobrego ze złym, za słuszną Hazony uznał taką alternatywę dla liberalizmu, która unika ich wad, a zachowuje obecne w nich zalety. Chodzi o stanowisko konserwatywne lub tradycjonalistyczne, broniące zarówno prawa „do narodowej niepodległości”, jak i „konieczności spełniania przez prawowity rząd biblijnego minimum moralnego”²⁶. Zbudowana na tych dwóch filarach, najlepsza jak dotąd, tradycja polityczna uznaje za własne takie zasady, jak ograniczoną władzę wykonawczą czy jednostkowe swobody²⁷. Hazony nie tylko stwierdził, że porządek polityczny, oparty na niepodległych państwach narodowych jest najlepszy, ale także podał argumenty uzasadniające tę tezę. Przyjrzyjmy się bliżej jego rozumowaniu.

Uprawiając filozofię polityczną, można wyjść od założenia, że istnieje silne i zwarte państwo, aby następnie szukać dla niego odpowiedniej formy rządzenia, na przykład nadając mu kształt demokracji. Istnieje jednak odmienne podejście do filozofii politycznej, stanowiące inny jej typ, a mianowicie takie, które swym punktem wyjścia czyni coś bardziej pierwotnego — przyczyny wyłonienia się określonego ładu politycznego. Wszak silne i zwarte państwo posiada swe źródła, które wymagają uważnej analizy²⁸.

Człowiek łączy się z innymi ludźmi, gdyż wie, że w pojedynkę nie jest w stanie osiągnąć pewnych celów czy zrealizować niektórych interesów. Szukając porozumienia z innymi, natrafia jednak na opór, jako że każdy dąży do tego, co dobre dla niego, z wrogością lub obojętnością traktując cele i interesy innych. W tym miejscu rodzi się polityka usiłująca przekonać lub zmusić określoną zbiorowość do urzeczywistniania dobra, wspólnego dla wszystkich jej członków. Czyni to na trzy sposoby.

24 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 98.

25 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 99.

26 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 99.

27 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 100.

28 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 105–107.

Po pierwsze, jednostki podporządkują się wspólnym interesom, ponieważ za brak posłuszeństwa grozi im kara. Po drugie, mogą to uczynić z chęci zysku, gdyż przynależność do społeczności przynosi im określoną korzyść materialną. Po trzecie, uznają cele i interesy danej zbiorowości za własne. Zdaniem Hazony'ego „najsłabsze instytucje powstają w oparciu o drugą z tych możliwości, ponieważ ci, którzy włączają się w jakieś żmudne zmagania lub wysiłki wyłącznie z chęci zysku, nieustannie kalkulują, czy podejmowane ryzyko jest tego warte, oraz liczą na okazję dołączenia się do innego przedsięwzięcia, w którym zysk będzie większy, a ryzyko mniejsze”²⁹. Jedynie nieco bardziej stabilne instytucje powstają dzięki strachowi. Zastraszone jednostki są bowiem stale gotowe do buntu, do którego niechybnie dojdzie, gdy groźba kary okaże się mniejsza. Zatem źródłem stabilnych zbiorowości jest uznanie przez tworzone je jednostki jej celów i interesów za własne. Przemawia za tym doświadczenie historyczne: najbardziej można liczyć na lojalność żołnierza, ryzykującego życie, gdy broni wolności swego narodu, a nie wówczas gdy został do tego przymuszony czy sownie za to wynagrodzony³⁰. Z tego płynie istotny wniosek dla filozofii politycznej: sprowadzanie ludzkich motywacji do troski o życie i własność jest nie tylko niezgodne z prawdą, jako że nie opisuje należycie ludzkich intencji i celów, lecz także przedstawia i krzewi antropologiczny indywidualizm jako jedynie słuszne stanowisko.

Tymczasem człowiek, będąc w stanie uznać cele wspólnoty za własne, wykracza poza wąski indywidualizm tych teorii politycznych, które przyjmują, że traktuje on instytucje społeczne i polityczne li tylko jako narzędzie realizacji indywidualnych celów jednostek. W praktyce bowiem ludzie szeroko rozumieją swoje „ja”. W jego zakres wchodzi nie tylko własne ciało czy reputacja, ale także członkowie tej samej rodziny czy narodu. Wówczas człowiek, czyniąc ich częścią „ja”, obejmuje te osoby troską. Jest to możliwe, gdyż wzajemne włączenie w zakres takiego poszerzonego „ja” sprawia, że zadzierzgnięte zostaną pomiędzy ludźmi więzy lojalności. Przeto jest zrozumiałe, że tego rodzaju procesu nie można zredukować do czystej

29 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 110.

30 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 110–111.

biologii. Dla Hazony'ego naród to „szereg plemion mających wspólny język lub religię oraz historię działania jako jedno ciało w imię wspólnej obrony i realizacji innych przedsięwzięć na wielką skalę”³¹. Skoro więc tym, co tworzy międzyludzką lojalność, a przez to odgrywa kluczową rolę w tworzeniu i zachowaniu porządku politycznego, są kultura i długotrwale wspólne oraz ważne doświadczenia historyczne, to „nigdy nie zdarza się, by ludzie naprawdę poczuwali się do wzajemnej lojalności w obrębie całego rodzaju ludzkiego”³². Uniwersalizm liberalizmu, zdaniem Hazony'ego, stanowiący podstawę jego imperialistycznego rozwiązania politycznego jest drogą donikąd, kiedy jest oparty na ujęciu człowieka jako kierującego się motywami wziętymi z indywidualistycznej antropologii.

Człowiek, nie kierując się jedynie troską o swoje życie i własność, dba o własne poszerzone „ja”, zajmując się zdrowiem i pomyślnością swojej rodziny czy narodu, czyli zbiorowości, względem których poczuwa się do lojalności. Odnosząc to wprost do rodziny, trzeba zaznaczyć, że troska o jej zdrowie i pomyślność oznacza trzy rzeczy. Po pierwsze, chodzi o jej rozkwit fizyczny i materialny, czego wyrazem są narodziny dzieci czy wzrost jej zamożności. Po drugie, rodzina jest zdrowa i rozwija się pomyślnie, kiedy „wykazuje się [...] dużą integralnością: gdy jej członkowie są lojalni względem siebie, cieszą się nawzajem ze swych osiągnięć i występują wzajemnie w swojej obronie, nawet jeśli wiąże się to z jakimś ryzykiem dla nich samych”³³. Po trzecie, wyznacznikiem zdrowia i pomyślności rodziny jest „zakres i jakość dziedzictwa kulturowego, przekazywanego dzieciom przez rodziców i dziadków”³⁴, które nie tylko są istotne same w sobie, lecz także mają wielki wpływ zarówno na materialną pomyślność, jak i na wewnętrzną integralność³⁵.

O zdrowiu każdej społeczności świadczą powyższe trzy czynniki. Człowiek, który w zakres swojego „ja” włączył swój naród, dba o jego fizyczne

31 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 44; por. Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, s. 112.

32 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 120.

33 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 124.

34 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 124.

35 Zob. Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, s. 134–135.

możliwości, wewnętrzną integralność i kulturową spuściznę, czyniąc to nie dlatego, że wyrzekł się troski o swoje interesy i dba teraz o cudze, ale z tego powodu, że cele narodu, z którym się utożsamia, uznał za własne³⁶.

Takie, czyli odpowiednie zdaniem Hazony'ego, pojmowanie człowieka leży u podstaw ładu politycznego opartego na istnieniu niezawisłych państw narodowych, który przewyższa konkurencyjne wobec niego porządki, a więc anarchiczny i imperialny (spośród nich, rzecz jasna, bardziej interesuje nas ten drugi). Wspomniana przewaga bierze się z następujących pięciu zalet państwa narodowego.

Po pierwsze, dochodzi w nim do zepchnięcia przemocy na margines — na granice państwa — jako że w imię narodowej spójności nie służy ona interesom poszczególnych plemion czy klanów jako sposób rozstrzygania konfliktów, ale jedynie obronie obejmującego cały naród porządku i pokoju. Tak wyłania się pokojowa przestrzeń, „w ramach której życie rodzinne i gospodarcze może toczyć się w sposób niezmałowany przemocą”³⁷.

Po drugie, państwo narodowe, jak sama nazwa wskazuje, wyznacza swojej ekspansji naturalny kres, którym są granice narodowe. Z tej racji charakteryzuje się awersją do podbijania innych ludów, gdyż według przyjętej przez nie tradycji politycznej istotna jest wolność narodu i niepodległość państwo, a nie, jak uważają zwolennicy wizji imperialistycznej, szerzenie jedynie słusznej koncepcji politycznej, niosącej podbitym narodom zamożność i pokój. Nie znaczy to, że państwo narodowe nie prowadzi wojen. Jednakże, gdy to już czyni, mają one charakter ograniczony. Natomiast „uniwersalistyczne aspiracje [...] prowadzą [...] do ogromnych, ideologicznych wojen, mających raz na zawsze «urządzić» świat i powodujących zniszczenia odpowiednio wielkie do tych zamysłów”³⁸.

Po trzecie, zaletą państwa narodowego jest zbiorowa wolność. Takie państwo jest wolne, ponieważ jest ono zarządzane przez członków danego narodu, a jedynie rządzący powiązani „z narodem więzami wzajemnej lojalności” i doświadczający „rzeczy spotykających naród jako dotykających ich

36 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 125.

37 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 174.

38 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 184.

samych, są gotowi stale poświęcać się zabiegom o wolność danego narodu i jego prawo do samostanowienia”³⁹. W państwie imperialnym zaś określony naród wraz z innymi ludami, z którymi nie łączy go język, religia czy wspólne doświadczenie współpracy w ważnym przedsięwzięciu, poddany jest despotycznej władzy, która może być dla niego bardziej lub mniej łaskawa, ale nie jest połączona z nim więzami lojalności.

Po czwarte, zaletą państwa narodowego i porządku na nim opartego jest panujące w jego obrębie współzawodnictwo⁴⁰. W tym punkcie nacjonalizm różni się zasadniczo od imperializmu. Ten ostatni bowiem ma za podstawę racjonalistyczną epistemologię, zgodnie z którą istnieją uniwersalne prawdy dostępne dla rozumu. Gdy zatem on je odkrył, nie pozostaje nam nic innego jak uległe ich przyjęcie. Nie można więc poprawiać racjonalnego projektu jako z istoty swej doskonałego. Natomiast można i powinno się zabiegać o jego upowszechnienie i wierną realizację. Zdaniem Hazony’ego ten sposób myślenia, właściwy posiadaczowi najwyższej i ostatecznej politycznej prawdy, był obecny zarówno w imperializmie napoleońskim, jak i sowieckim, a współcześnie zawarty jest „w doktrynach wyznawanych przez Unię Europejską, [...] nieustannie dążącą do narzucenia coraz większego uniformizmu wszystkim narodom, w oparciu o polityczne prawdy uznawane przez jej biurokratów za powszechnie oczywiste”⁴¹. Początków tego rodzaju racjonalistycznego fideizmu, czyli bezkrytycznej wiary w ludzki rozum należy szukać u Kartezjusza. On bowiem sądził, że jesteśmy w stanie wyjść od oczywistych założeń, aby następnie na drodze niezawodnej dedukcji dotrzeć do nieobalalnych wniosków. Thomas Hobbes i John Locke zastosowali metodę Kartezjusza do spraw politycznych, co uczyniło z nich teoretyków racjonalistycznych⁴². Nacjonalizm, przeciwnie, ma za fundament

39 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 192.

40 Polskie tłumaczenie — „konkurencyjne porządki polityczne” (Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 196) jest nieodpowiednie jako wyrażające czysty banal, a mianowicie to, że rozwiązanie autora jest jednym z rywalizujących porządków politycznych. Tymczasem należało podkreślić istotną cechę jego propozycji, co wyraża przekład: „konkurencyjny porządek polityczny” („competitive political order” — Y. Hazony, *The virtue of nationalism*, revised edition, New York 2025, s. 128).

41 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 196–197.

42 Zob. Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, s. 125–126.

empiryzm nakazujący sceptyczne podejście do ustaleń ludzkiego rozumu i opartych na nich uniwersalnych ideologii upowszechniających rzekomo łatwo dostępne niepodważalne prawdy. W myśl empirystycznej epistemologii do prawdy dochodzi się z móżdżkiem, metodą prób i błędów, odwołując się do doświadczenia. Każdy z narodów ma swoją drogę ku niej wiodącą. Toczy się więc pomiędzy nimi rywalizacja, dzięki której możliwy jest nie tylko postęp w polityce, lecz także owocne korzystanie z cudzych osiągnięć. „W ten sposób — zapewniał nas Hazony — poszczególni władcy, troszcząc się w pierwszym rzędzie o siłę własnego narodu i jego pozycję wśród konkurentów, koniec końców dzielą się z całą ludzkością tym, co ich naród zdobył dzięki swym wyjątkowym eksperymentom i doświadczeniom”⁴³.

Po piąte, zaletą państwa narodowego jest lepsze niż w imperium zapewnienie osobistych praw i swobód. Wydawałoby się, że jest odwrotnie, ponieważ to imperium powinno lepiej gwarantować jednostkowe swobody jako skłonne do przyznawania w swych granicach równości odmiennym językom i tradycjom religijnym w przeciwieństwie do nacjonalizmu popierającego język i religię jednego narodu. Zdaniem Hazony'ego więzy wzajemnej lojalności, spajające naród sprawiają, że rządzący, czerpiąc z Biblii, potrafią dokonać samoograniczenia swojej władzy dla dobra poszczególnych obywateli, czyli korzystania przez nich z indywidualnych praw i wolności. Imperium zaś, jako pozbawione tych więzów, utrzymywane jest w istnieniu dzięki sile, co powoduje, że torowanie drogi rozwojowi wolnych instytucji stanowi dla niego śmiertelne niebezpieczeństwo⁴⁴.

Tak więc wbrew temu, co pisał Fukuyama, jest jednak „oczywiste, że nacjonalizm stanowi nieprzezwyciężalną sprzeczność w łonie liberalizmu”⁴⁵. Nie bierze się zatem ona stąd, że „dany porządek liberalny jest niepełny”⁴⁶ i gdy go w końcu urzeczywistnimy, problem nacjonalistycznej ideologii zostanie rozwiązany. Ona nie zniknie, ponieważ stanowi autentyczną alternatywę dla liberalizmu, po którego mniemanym triumfie miały zapanować

43 Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 200.

44 Zob. Y. Hazony, *Pochwała państwa narodowego*, s. 205–211.

45 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 27.

46 F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 27.

wieki nudy⁴⁷. Ona nam nie grozi, gdyż ideologia liberalna zdradza wyraźne oznaki wyczerpania, wyrastającego z samoodarcia z wszelkich treści historycznych, a więc utworzenia sztucznych ludzi, którzy kalkulując, wymyślają i konstruują państwo o aspiracjach uniwersalnych według reguł domnianej umowy. Obecnie ideologia liberalna stanowi formę bez treści⁴⁸. Nacjonalizm Hazony'ego zanurzony jest w historii i jego wizja człowieka oraz najlepszego porządku politycznego oparta jest na doświadczeniu, a nie na rozumowych konstruktach, co bynajmniej nie oznacza, że fakt ten czyni go wolnym od krytyki. Jej gruntowna postać to temat na odrębny tekst⁴⁹. W tym miejscu warto jednak zapytać, czy gwarancje wolności jednostkowych, przedłożone przez Hazony'ego, nie są wyjątkowo kruche, a jego wizja państwa narodowego — nadmiernie optymistyczna.

Tym, co uzasadnia nasze wątpliwości, jest jego antropologiczny punkt wyjścia, za który należy uznać słowa Pisma Świętego, że „usposobienie człowieka jest złe już od młodości” (Rdz 8, 21)⁵⁰. Nie ma zatem żadnych gwarancji, że ludzie przyjmą wymagane przez Hazony'ego dla istnienia pożądanego przez niego państwa narodowego „biblijne minimum moralne”. Równie dobrze mogą oni nie poradzić sobie ze swoją skłonnością do zła i wówczas cała polityczna konstrukcja okaże się domem pozbawionym fundamentu. Jednostki nieprzemienione bowiem przez przyjęcie moralnych zasad Pisma Świętego będą zabiegały o realizację jedynie swych egoistycznych celów. Dla nich członkowie tego samego narodu nie będą widziani jako integralna część własnego ja, lecz jako przeszkoda na drodze ku indywidualistycznie pojmowanej samorealizacji. W takiej sytuacji troska o materialną zamożność, wewnętrzną solidarność czy kulturowe dziedzictwo rodziny albo narodu zostanie pozbawiona jakichkolwiek podstaw, zamieniając się w piękną teorię całkowicie pozbawioną praktycznego znaczenia.

47 Por. F. Fukuyama, *Koniec historii?*, s. 34.

48 Treścią usiłował ją wypełnić Rawls, sięgając w *Liberalizmie politycznym* do zasobów wspólnoty i proponując tym samym komunitarystyczną korektę liberalizmu.

49 Znacznie obszerniejszą prezentację poglądów Hazony'ego oraz ich bardziej rozbudowaną krytykę zawarłem w książce *Liberalizm odrzucony i zastąpiony?*, Kraków 2026.

50 Por. Y. Hazony, *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, s. 139.

To samo dotyczy państwa narodowego, którego obywatele nie przejęli się koniecznym dla jego właściwego istnienia i działania moralnym minimum. Stan ten sprawi, że — ograniczając się do krótkiej refleksji na temat dwóch zalet państwa narodowego podanych przez Hazony'ego — nie będzie ono wyznaczać granic własnej ekspansji, skoro będzie mogło podbić nowe ludy i poddać je eksploatacji. Z podobnych względów rządzący nie będą również respektować jednostkowych praw i wolności własnych obywateli. Znamienne, że przed tym przestrzega sam Bóg w Piśmie Świętym. Kiedy bowiem Izraelici zapragnęli porzucić ustrój plemienny i zbudować w jego miejsce państwo narodowe, ustanawiając na jego czele króla, zostało to odebrane przez Boga jako odrzucenie Jego władzy. Potwierdzają to Jego słowa skierowane do Samuela: „Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą” (1 Sm 8, 7). Bóg zatem wyraził na to zgodę, łącząc z nią przestrożę:

Oto jest prawo króla mającego nad wami panować: Synów waszych będzie on brał do swego rydwanu i swych koni, aby biegali przed jego rydwanem. I uczyni ich tysiącnikami, pięćdziesiątnikami, robotnikami na roli swojej i żniwiarzami. Przygotowywać też będą broń wojenną i zaprzęgi do rydwanów. Córki wasze zabierze do przyrządzania wonności oraz na kucharki i piekarki. Zabierze również najlepsze wasze ziemie uprawne, winnice i sady oliwkowe, a podaruje je swoim sługom. Zasiewy wasze i winnice obciąży dziesięciną i odda ją swoim dworzanom i sługom. Weźmie wam również waszych niewolników, niewolnice, waszych najlepszych młodzieńców i osły wasze, i zatrudni pracę dla siebie. Nałoży dziesięcinę na trzodę waszą, wy zaś będziecie jego sługami. Będziecie sami narzekali na króla, którego sobie wybierze, ale Pan was wtedy nie wysłucha (1 Sm 8, 11–18).

Izraelici oczekujący dobrodziejstw rządów królewskich mieli się więc przygotować na ich nadużycia. Ostatecznie z perspektywy biblijnej nie chodzi przede wszystkim o to, aby państwo było narodowe, lecz żeby było przykładem nomokracji, a więc rządów prawa, gdzie *nomos* to prawo Boże.

Warto połączyć powyższą przestrożę z konkretnym doświadczeniem historycznym opisanym w Biblii. Kiedy po śmierci Salomona poddani jego

następcy, Roboama, domagali się od niego zmniejszenia obciążeń podatkowych i ucisku politycznego, on im odmówił. W konsekwencji doszło do rozpadu państwa narodowego na dwa, pozostające ze sobą w konflikcie, państwa: północne i południowe. Siła pieniądza okazała się większa niż więź narodowa (1 Krl 12, 1–20).

Zatem nacjonalizm Hazony’ego jest alternatywą dla liberalizmu, ale dalecy jesteście od konstatacji, że jest alternatywą oczywistą.

Bibliografia

- Andryszczak P., *Liberalizm odrzucony i zastąpiony?*, Kraków 2026.
- Deneen P. J., *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2021.
- Fukuyama F., *Koniec historii?*, w: *Czy koniec historii?*, red. I. Lasota, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 7–36.
- Fukuyama F., *Zamieszanie z liberalizmem*, tłum. J. Pyka, Poznań 2024.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994.
- Gray J., *Postscriptum: po liberalizmie*, w: J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 5–50.
- Hazony Y., *Konserwatyzm na nowo odkrywany*, tłum. R. Czekalska, A. Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2023.
- Hazony Y., *Pochwała państwa narodowego*, tłum. E. Litak, Warszawa 2023.
- Hazony Y., *The virtue of nationalism*, revised edition, New York 2025.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Machiavelli N., *Księżę*, tłum. C. Nanke, w: N. Machiavelli, *Księżę; Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 1987, s. 33–116.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka [!], Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- Mises L. von, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2001.
- Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 1–2, Warszawa 1957.

Mulhall S., Swift A., *Liberals and communitarians*, Oxford 1996.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa 1980.

Rawls J., *Kantian constructivism in moral theory*, w: J. Rawls, *Collected papers*, ed. S. Freeman, Cambridge (MA) 2001, s. 303–358.

Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa 2009.

Sandel M.J., *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 71–90.

Błażej Szymichowski

 <https://orcid.org/0000-0001-8626-5867>

 blazej.szymichowski@phdstud.ug.edu.pl

University of Gdańsk

 <https://ror.org/011dv8m48>

Beyond proper fit: Integrity, narrative and the meaning of life

 <https://doi.org/10.15633/lie.32105>

Abstrakt

Beyond proper fit. Integrity, narrative and the meaning of life

This article analyses Joshua Seachris's narrative theory of the meaning of life, which posits that meaning emerges when existentially relevant elements and questions (ERQ) achieve a "proper fit" within a coherent explanatory framework. The author indicates that while Seachris correctly emphasises the role of cognitive coherence, his model leaves space for a systematic account of the subjective dimension that determines whether a given narrative becomes a genuine "live option" for the individual. The primary aim of this paper is to demonstrate an interesting convergence between the criterion of "proper fit" and a philosophically enriched conception of personal integrity, inspired by the thought of J. Cottingham, E. Levinas, and J. Tischner. Through an analysis of the phenomenology of religious conversion and the ethical encounter with the Other, the article demonstrates that integrity understood in this way acts as an auxiliary filter, testing a narrative's capacity for the holistic integration of "existentially weighty experiences" – such as love, suffering, or moral obligation – without reducing them. The paper concludes that incorporating personal integrity into the narrative model clarifies Seachris's notion of "proper fit".

Słowa kluczowe: meaning of life, narrative, personal integrity, proper fit, cognitive dissonance

Abstract

Poza właściwe dopasowanie. Integralność, narracja a sens życia

Artykuł analizuje narracyjną koncepcję sensu życia Joshuy Seachrisa, w której sens wyłania się, gdy egzystencjalnie doniosłe fakty i pytania (ERQ) osiągają „właściwe dopasowanie” (proper fit) w ramach spójnej struktury wyjaśniającej. Autor wskazuje, że choć Seachris słusznie akcentuje rolę spójności poznawczej, jego model pozostawia przestrzeń dla systematycznego ujęcia wymiaru subiektywnego, który decyduje o tym, czy dana narracja staje się dla podmiotu autentyczną „żywą opcją” (live option). Głównym celem pracy jest wykazanie interesującej zbieżności między kryterium proper fit a ufilozoficzną koncepcją integralności osobowej, inspirowaną myślą Johna Cottinghama, Emmanuela Levinasa i Józefa Tischnera. Poprzez analizę fenomenologii nawrócenia religijnego oraz etycznego spotkania z Drugim artykuł dowodzi, że tak rozumiana integralność pełni rolę pomocniczego filtru, testującego zdolność narracji do holistycznej integracji „doświadczeń o wysokim ciężarze egzystencjalnym” – takich jak miłość, cierpienie czy moralne zobowiązanie – bez ich redukcji. W konkluzji stwierdzono, że włączenie integralności osobowej do modelu narracyjnego doprecyzowuje Seachrisowskie pojęcie „dopasowania”.

Keywords: dysonans poznawczy, integralność osobowa, narracja, sens życia, właściwe dopasowanie

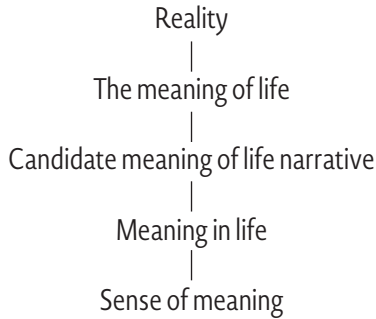
Although the question “What is the meaning of life?” ranks among the most fundamental and existentially important inquiries, it often remains latent, only surfacing with clarity during critical moments in human life. Attempts to understand the question often break it down into related but separate questions about life’s purpose or value—the so-called amalgam thesis.¹ However, this analytically valid approach fails to capture the overall, intuitive search for meaning.

In contrast to this reductionist tendency, Joshua Seachris² proposes a narrative conception of the meaning of life. Central to this conception is the pursuit of an overarching, existentially significant narrative (ERN); this narrative, in turn, must address the “Existentially Relevant Elements and Questions” (ERQs) that comprise the fundamental features of the human condition, including questions of origin, purpose, value, suffering, and destiny. For Seachris, “meaning” depends on a “proper fit” and sense-making within a coherent explanatory framework. Life has meaning when its elements align and make sense within this broader narrative structure.

The meaning of life can be understood as unfolding through successive levels of alignment or “fit”. At the highest level, the True Meaning of Life Narrative (ThMLN) corresponds to the nature of reality, reflecting its underlying ontological and normative structure. The existential facts and questions (ERQ) of the human condition need to find their proper place within this overarching meaning. Finally, our personal Meaning in Life (MinL), which is the coherence of our everyday goals, relationships, and actions, should ideally align with both the ERN and the ThMLN. The alignment of these levels provides a rational grounding for our subjective

-
- 1 Cf. J. W. Seachris, *The meaning of life. Contemporary analytic perspectives*, in: *Internet encyclopedia of philosophy*, 2011.
 - 2 Joshua W. Seachris is an American analytic philosopher affiliated with the University of Notre Dame, specializing in the philosophy of religion and the meaning of life. He is the editor of key anthologies, and author of the encyclopedic survey *The meaning of life: Contemporary analytic perspectives* (2012). His work, such as *The meaning of life as narrative* (2009), is foundational to the contemporary debate on meaning of life.

experience of meaning, distinguishing it from a mere feeling that might otherwise be misguided.



While Seachris's narrative theory offers a compelling account, his foundational concept of "proper fit" warrants clarification. Seachris hints at this, noting we seek answers that "fit together in an existentially satisfying way" and that a worldview can be considered absurd if it fails to allow for a "fittingness between deep human longings and reality". He recognises the search for meaning is "laden with complex emotional and existential baggage that fashions the shape that sense-making takes"³.

Textual evidence indicates Seachris recognises this subjective aspect of "proper fit" without, however, providing a systematic philosophical account of it. A criterion for evaluating this subjective dimension, which makes a narrative a genuine "live option" for an individual, remains only broadly outlined. Personal integrity can clarify this underdeveloped component of "proper fit". While Seachris gestures towards the importance of subjective satisfaction, his framework thus lacks a fully theorised criterion for it. This article proposes that there exists a convergence between Joshua Seachris's criterion of "proper fit" and a philosophically enriched conception of psychological personal integrity. Rather than viewing personal integrity merely

³ J.W. Seachris, *From the meaning triad to meaning holism: Unifying life's meaning*, "Human Affairs" 29 (2019) no. 4, pp. 363–378.

as a psychological state, this paper argues that it serves as a valuable auxiliary dimension that complements cognitive coherence, helping to determine if a coherent narrative is also a genuinely “live option” for the individual.

The meaning of life as narrative

Seachris’s idea that a narrative best captures the meaning of life stems from his concept of the “Meaning triad”⁴. According to Seachris, common linguistic expressions of meaning reveal patterns with significant implications for theorising about both meaning in life and the meaning of life (MofL). He observes that understandings of „meaning” generally revolve around three core concepts:

1. I-Meaning (Meaning as Intelligibility/Coherence): The fundamental concept of meaning, signifying that something makes sense if it is intelligible, clarified, or coherent.
2. P-Meaning (Meaning as Purpose): Refers to aim, teleology, and intention.
3. S-Meaning (Meaning as Significance/Value): Refers to importance, impact, salience, and being the object of care and concern, or value.

Intelligibility has hermeneutical primacy, providing the resources to understand the question, “What is the meaning of life?” as a search for a single, unified answer. This approach stands in direct contrast to amalgam and pluralist views, which do not presuppose such a singular, unifying meaning. Within this framework, Intelligibility organically secures the conceptual space for other senses of meaning (such as P-Meaning and S-Meaning). Crucially, it positions them as relevant components of this singular quest

4 J. W. Seachris, *The meaning of life as narrative: A new proposal for interpreting philosophy’s ‘primary’ question*, “Philo” 12 (2009) no. 1, pp. 5–23; J. W. Seachris, *Death, futility, and the proleptic power of narrative ending*, “Religious Studies” 47 (2011) no. 2, pp. 121–135; J. W. Seachris, *The meaning of life: Contemporary analytic perspectives*; J. W. Seachris, *The “sub specie aeternitatis” perspective and normative evaluations of life’s meaningfulness: A closer look*, “Ethical Theory and Moral Practice” 16 (2013) issue 3, pp. 605–620; J. W. Seachris, *From the meaning triad to meaning holism*.

without resorting to a pluralist reinterpretation of the traditional notion of meaning.

Given I-Meaning's hermeneutical primacy, Seachris argues that the search for life's meaning is best understood as a quest for a narrative. Humans tend to use stories to make sense of the world, organise experiences, and situate life events in a larger context. This narrative impulse helps us comprehend the flow of time, cause and effect, and the unfolding of our existence, allowing us to identify what is valuable and what is not. This drive for a coherent narrative is motivated by significant aspects of the human condition. Seachris refers to these as "existentially relevant life elements and accompanying questions", or ERQ. These are the fundamental questions and inherent facts of our being that intrinsically inspire us to explore the question of life's meaning. The ERQ encompasses critical questions and facts concerning: our origins (Why does anything, including ourselves, exist?); our purpose (Does life have a purpose, and if so, what is it and where does it originate?); significance and value (Are our life projects and pursuits genuinely valuable, and what provides that ultimate value?); suffering (Why are pain and suffering an unavoidable part of the world?); and our destiny or ending (How will it all conclude, and is death the ultimate cessation?).

To bring coherence to these questions, we naturally seek a deep, ultimate narrative context, which Seachris calls an "existentially relevant narrative" (ERN). ERN offers the overarching structure for understanding and evaluating the components of the human condition (ERQ). This narrative framework embodies the meaning of life proper, providing the essential context for interpreting the issues that prompted our inquiry. Ultimately, for a narrative to qualify as "The Meaning of Life" (ThMLN), it must not only comprehensively address the ERQ but also be true. Just as a parent seeking the "meaning" of their children's argument wants the true story of what really happened, the philosophical quest for life's meaning is a search for the true narrative corresponding with reality.

Central to this entire narrative-based understanding of meaning is the idea of "proper fit". For Seachris, something acquires meaning when its parts make sense and fit together smoothly within a larger structure. Conversely, a lack of fit results in meaninglessness. This principle of proper fit applies to

the meaning of life in several ways. First, the answers we formulate to our most profound existential questions (the ERQ) must align in an existentially satisfying way. Second, our profound human longings—for ultimate significance, lasting value, overarching purpose, and true justice—must find a harmonious “fit” within the fundamental ontological and normative framework of reality itself. Lastly, for a life to feel truly intelligible and meaningful, its various aspects—whether relational, vocational, moral, or spiritual—must align, creating a coherent life story. When our lived experience conflicts with the perceived nature of reality, this misalignment can foster a sense of absurdity and hopelessness, as exemplified by figures like Macbeth or Camus.

Notably, Seachris’s philosophical framework of “proper fit” directly addresses a fundamental human need identified by psychologists⁵. The pursuit of a coherent narrative is central to psychological theories of narrative identity, which argue that individuals develop a sense of self by integrating their experiences into a unified life story⁶. A failure of this “proper fit” can be psychologically understood as a form of cognitive dissonance, where a person’s sincerely held experiences (what this paper terms “existentially weighty experiences”) conflict with their professed intellectual worldview, creating psychological tension⁷. Therefore, this paper’s proposition—that personal integrity is the criterion for “fittingness”—is not just a philosophical refinement but also offers a conceptual account of the psychological mechanism by which a narrative becomes a subjective “live option”.

5 Cf. F. Martela, M. Steger, *The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance*, “The Journal of Positive Psychology” 11 (2016) issue 5, pp. 531–545.

6 Cf. D.P. McAdams, *The psychology of life stories*, “Review of General Psychology” 5 (2001) no. 2, pp. 100–122.

7 Cf. E. Harmon-Jones, J. Mills, *An introduction to cognitive dissonance theory and an overview of current perspectives on the theory*, in: *Cognitive dissonance: Reexamining a pivotal theory in psychology*, ed. E. Harmon-Jones, 2nd ed., American Psychological Association, Washington (DC) 2019, pp. 3–24.

Identifying the gap

While Seachris's narrative framework seems convincing, it faces an epistemological dilemma. Our inability to verify the objective truth of any single "well-fitted" narrative leaves us with a pluralism of plausible, coherent options. This raises the question: By what criteria do we select a narrative as a viable candidate for MofL before its truth is known?

This pluralism of coherent options is precisely where Seachris's framework requires clarification. While he rightly highlights the importance of an existentially satisfying fit, his theory lacks a detailed criterion for what makes an ERN genuinely persuasive at the level of human experience. Essentially, Seachris's theory lacks a clear connection between a narrative's cognitive coherence and the subjective conviction and experiences required for an individual's wholehearted acceptance. Thus, an additional criterion is necessary.

This idea becomes clearer through an example. Imagine Bob, a researcher comfortable with empirical evidence, who embraces scientific materialism. This perspective asserts that only physical matter and energy are fundamentally real, reducing all phenomena — from consciousness to values — to the interactions of physical particles. Bob is attracted to this view for its intellectual clarity and broad explanatory power; It offers a single, logical approach for solving complex ethical dilemmas, providing strong cognitive coherence. However, this intellectual rigour proves to be existentially problematic. The worldview struggles to account for the phenomenological reality of lived experience, risking the trivialisation of experiences of love, justice, or awe by reducing them to mere biochemical reactions. To stay consistent, Bob is logically forced to accept that free will is an illusion and suffering is just random. The ultimate consequence of this intellectual consistency is a potential sense of meaninglessness, as the narrative fails to align with Bob's most cherished experiences

The above example demonstrates that a narrative's cognitive coherence is insufficient for its existential viability. A worldview fails not when its logic is flawed, but when its logical implications demand an abandonment of an individual's core experiences, thus fracturing their sense of personal

integrity. While Seachris's framework effectively addresses cognitive "fit", the observed discrepancy with existential "fit" suggests the potential benefit of an additional criterion. Such a criterion would evaluate the psychological and lived adequacy of a narrative, determining if it is coherent and a genuine "live option" — a worldview an individual could sincerely and authentically adopt⁸. In other words, a worldview like Bob's is like a perfect architectural blueprint for a house that is structurally sound but entirely unsuitable for human inhabitation — it has no windows or has ceilings only five feet high. This example does not undermine the architect's central idea that a house must be structurally sound. Instead, it shows that the criterion of being "structurally sound" alone is not enough to explain what makes a house good.

This highlights an area where Seachris's framework could be clarified further. Although the theory emphasises an "existentially satisfying" fit, it does not yet thoroughly explain what constitutes this satisfaction beyond cognitive coherence. Without a more detailed explanation of this subjective aspect, the choice between competing narratives (ERNs) risks being perceived as a purely rational decision, potentially neglecting the human experiences that influence which stories we find convincing and how they address the ERQ. To strengthen this foundation, I suggest exploring personal integrity as a valuable criterion for bridging the gap between a narrative that is cognitively coherent and one that can be wholeheartedly embraced.

What is integrity?

While integrity has various interpretations, this paper views it not just as moral rectitude but as a gauge of existential viability — a narrative's capacity for integration with a person's life. As one definition aptly describes it:

⁸ Cf. W. James, *The will to believe: And other essays in popular philosophy*, Longmans, Green & Co., New York–London 1897, p. 2.

The primary meaning of integrity is wholeness or completeness. A man of integrity is one who is not at war within himself, liberated from his illusions and self-deceptions. The man of integrity lives one life, and not many. He has one self, and not a whole cluster of selves, this for religion, this for business, this for family, that for pleasure, and so on. Furthermore, the man of integrity sees the world and life and all life, whole. His thinking and feeling are not broken up into compartments so that what he affirms in one area, for example, religion, he is compelled to deny in others, for example, in his patriotism, his business practices, or his interest in science⁹.

The philosophical insights of John Cottingham further deepen this focus on internal coherence and a unified self. Critiquing a narrow, ratiocentric approach, Cottingham emphasises the integration of all human experience — including emotional and moral intuitions — within a holistic worldview¹⁰. He specifically warns against “compartmentalised” views of life, where personal projects are separated from moral demands, arguing that

something vital for our integrity and psychic health is lost if our chosen projects involve walling in our rational awareness and emotional sensibility so that we are no longer open and vulnerable to the needs and demands of others¹¹.

Elsewhere, he emphasises that our struggle for integrity is not merely about maintaining internal coherence but is also inescapably guided by our shared human goal of living an objectively good life. He writes that

⁹ H. C. Meserve, *Intellectual integrity*, in: The Pacific Coast Theological Society, *The Christian-theological synthesis of freedom and security*, 1953 November, box 4, folder 14, p. 3, <https://gtu.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15837coll12/id/130/rec/1> (05.12.2025).

¹⁰ See J. Cottingham, *What is humane philosophy and why is it at risk?*, in: *Conceptions of philosophy*, ed. A. O’Hear, Cambridge University Press, [Cambridge–New York] 2009, pp. 233–255 (Royal Institute of Philosophy Supplement, 65).

¹¹ J. Cottingham, *On the meaning of life*, Routledge [London] 2003.

integrity has an inescapably moral and (I would myself add) a spiritual dimension, being concerned with wholeness at the level of a person's inner psychological and ethical makeup, and, ultimately, with the perennial struggle of all of us, as conflicted beings, to orient ourselves towards the good. Becoming what I am meant to be can never be a matter of autonomy and authenticity alone, but requires me, whether I like it or not, to bring my life into line with true and enduring objective values that I did not create, and which I cannot alter¹².

Instead of such a “walled-in” approach, Cottingham argues that many of our beliefs must be based on evidence drawn from our inner lives. As he writes, some truths manifest in our consciousness with such authenticity that “...if we are honest we cannot deny their authority over us”¹³. This commitment leads him to argue that even worldviews currently out of fashion must be taken seriously if they can account for these undeniable realities. For instance, he writes:

The theistic picture tends to be discarded or ignored by the majority of contemporary philosophers, but it seems perverse to dismiss it from consideration should it turn out to fit rather well with certain aspects of reality that cannot in integrity be denied¹⁴.

For Cottingham, a truly meaningful understanding of the human condition must be able to be integrated into the rest of our worldview, aligning with both our scientific picture of the world and our personal, lived experience¹⁵. It is precisely this need for a unified, internally consistent, and experientially responsive self that makes personal integrity a necessary

12 J. Cottingham, *Integrity and fragmentation*, „Journal of Applied Philosophy” 27 (2010) no. 1, p. 13.

13 J. Cottingham, *Ethics and normativity*, in: *Biology and subjectivity: Philosophical contributions to non-reductive neuroscience*, eds. J. M. Muñoz, M. García-Valdecasas, N. F. Barrett, Bazylea 2016, pp. 181–191.

14 J. Cottingham, *On the meaning of life*.

15 See J. Cottingham, *In search of the soul: A philosophical essay*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2020, p. 28.

condition and a measure of “fit” for any credible narrative account of the meaning of life.

Integrity as a criterion for the Live option

If, as Cottingham suggests, integrity requires a unified, experientially responsive self and worldview, then personal integrity naturally emerges as an additional criterion that clarifies Seachris’s concept of “proper fit”. Building on this, I argue that “proper fit” can be further developed by incorporating the criterion of personal integrity. This addition is not just essential in specifying how we determine if a narrative is a viable candidate from a lived, subjective perspective.

A person’s personal integrity acts as an initial filter for any narrative about the meaning of life. It tests a worldview’s capacity to maintain an individual’s internal coherence against the full spectrum of lived experience — including suffering, hope, love, loss, justice, and transcendence. Only those narratives that can meaningfully encompass these realities, rather than explain them away, can be regarded as viable candidates for the meaning of life. This criterion expands the idea of “proper fit” by going beyond mere intellectual rigour and incorporating a subjective alignment with a person’s core values, cherished beliefs, and sense of self. Personal integrity thereby connects the objective pursuit of a true narrative with the subjective necessity for a liveable one, explaining why a worldview may seem accurate long before its validity is confirmed.

This “integrity test” can be explored through two fundamental human experiences that any meaningful worldview must embrace. The first is the transformative journey of religious conversion; the second is the normative experience of engaging with another person. Let us examine the process of religious conversion first.

Adopting a new worldview is rarely a detached cognitive assessment but, as Cottingham argues, a dynamic engagement affecting us on a deeper, existential level. Cottingham’s “double helix” model describes adopting a new worldview as a process that simultaneously transforms both perception of

the world and the perceiving self. These processes mutually reinforce each other; as a person's perception changes, their conduct and character evolve, which in turn shifts their intellectual and emotional attitude towards reality. With each step, the old worldview diminishes as the new one becomes more vibrant and compelling¹⁶. Personal integrity acts as the crucial measure of whether this transformation is successful. A genuine change in worldview occurs only when new beliefs are truly integrated into one's life, shaping new ways of perceiving and valuing the world. The new framework must be able to accommodate and explain the significance of "existentially weighty experiences" without dismissing their intuitive meaning. A lack of integrity arises when a worldview is accepted despite contradicting an individual's deepest convictions, leading to a form of self-deception. This creates a painful tension between what we feel is true and the worldview we seek to adopt.

This tension is both intellectual and moral. Intellectual honesty demands considering all relevant data, including the powerful, subjective experience of meaning. An honest worldview cannot simply dismiss core human experiences; instead, it must be able to explain the objective significance of these events. Additionally, moral integrity relates to the idea of "betraying oneself". Here, the self is viewed not just as a static entity but as a dynamic process of becoming—it is not only who we are, but also who we strive to become. A worldview that dismisses the value of experiences essential to this journey of self-realisation is therefore experienced as a form of self-betrayal. These fundamental experiences are non-negotiable realities that any viable worldview must respect.

A powerful illustration of this normative experience is the phenomenological analysis of encountering another person, as developed by Emmanuel Levinas and Józef Tischner. The birth of a child, for instance, prompts a genuine sense of novelty and inherent dignity. A reductive worldview like that of "Bob" might provide a scientific explanation for this experience—framing it as a series of biochemical reactions and evolutionary imperatives—but for many, this explanation would undermine integrity because it fails to account for the reality of the value itself. Instead, it dismisses it. Therefore, the narrative

16 See J. Cottingham, *How to believe*, Bloomsbury Continuum, [London] 2015, p. 62.

fails not because it lacks an answer to the ERQ of value, but because its answer is existentially unsustainable, creating a dissonance between our beliefs and our most fundamental human experiences. The emergence of a new person — with a unique first-person perspective and a future of choices — inspires a sense of awe that a purely physical description cannot fully capture.

This encounter with another person has a distinctly normative character — it concerns not just what is, but what ought to be; it imposes a moral or existential demand on us. We feel an immediate obligation to respect their autonomy and freedom, recognising that they are not a means to an end but a mystery to be honoured. Józef Tischner articulates this through the concept of the “face” — a notion he draws directly from Emmanuel Levinas’s foundational work, where the face of the Other is the very source of ethical responsibility. The face reveals itself by uttering the fundamental word: “Thou shalt not kill”¹⁷. This prohibition is not only literal but also relates to our cognitive attitude. It warns us against the violence of reducing a person to a mere object to be explained, classified, or controlled. For Tischner, the face bears within itself an absolute demand — it disarms our inclination to domination. It opens us to a realm where the other’s dignity cannot be annulled or dismissed. As he states in *Philosophy of drama*: “The face that appears speaks. What does it say? It says, «Thou shalt not kill». In other words: do not do what you can do with every other being — don’t trample, don’t cut, don’t devour, don’t pay back with revenge”¹⁸. The experience of another person is thus rich in dignity, novelty, mystery, and its normative pull on us, which seems to be independent of our own minds and leads us to question their source. A worldview that dismisses these powerful intuitions as illusory creates a stark dissonance between our intellectual beliefs and our most fundamental human experiences. Such disharmony almost inevitably leads to alienation and a loss of personal integrity, leaving one feeling like a dissonant piece in the puzzle of existence.

At first glance, these two facets of integrity — internal authenticity and responsiveness to external normative demands — may seem distinct.

¹⁷ E. Levinas, *Totality and infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1961, p. 199.

¹⁸ J. Tischner, *The philosophy of drama*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2024, p. 37.

However, this paper argues that they are deeply interconnected. True psychological wholeness, the kind that allows a narrative to become a “live option”, is unattainable if it requires a “walling in” of our moral sensibilities against the undeniable reality of others. A truly integral self is not a closed system; it is one whose internal coherence is achieved precisely through its openness to objective values encountered in the world, most poignantly in the face of another person.

Thus, personal integrity deepens Seachris’s “proper fit” by closing the gap between a coherent and a suitable worldview. The examples of changes involved in religious conversion and the irreducible phenomenology of encountering another person reveal this important distinction: a viable narrative must incorporate our most significant experiences, not dismiss them. Any worldview that forces a choice between its logic and our lived reality creates dissonance that weakens integrity, thus failing the vital test of what makes a narrative a “live option”. Having established this criterion, let us now consider possible objections to this proposal.

Counterarguments

Specific objections might be raised against personal integrity as a key auxiliary criterion. These include arguments from subjectivism, which claim that the proposal prioritises personal feelings over objective truth; arguments from imprecision, asserting that personal integrity is too vague to serve as a rigorous philosophical standard; and arguments from redundancy, suggesting that the criterion adds unnecessary complexity to existing frameworks.

The integrity criterion results in subjectivism

One significant concern is that incorporating personal integrity might direct the understanding of the meaning of life towards subjective preference and feeling, ultimately undermining the pursuit of objective truth. If any

narrative that offers a sense of integrity qualifies as a candidate for meaning, the search for truth risks collapsing into a relativist quest for a psychologically comforting story. This objection suggests that prioritising subjective “fit” via integrity filters for psychologically comfortable narratives, while potentially dismissing an objectively true but existentially challenging one.

This objection, while validly concerned with objectivity, misinterprets personal integrity’s proposed role. Personal integrity does not override the truth condition of the True Meaning of Life Narrative; instead, it functions as a prior and complementary criterion. It acts as a filter for a narrative’s viability or potential, not its ultimate truth. Its purpose is to identify world-views that humans can genuinely consider as candidates for life’s meaning. A psychologically damaging life vision, even if it is theoretically sound, becomes practically useless in guiding human existence, inevitably causing dissonance and the sense of disconnection that Seachris describes as meaninglessness. Therefore, meeting the integrity criterion is a prerequisite for a narrative to undergo thorough testing for its alignment with reality. Indeed, it would be illogical to suggest that truth itself is not one of the “existentially weighty” elements that a narrative must include.

The objection from imprecision

A second counterargument is that personal integrity is too imprecise and unworkable as a rigorous philosophical standard. Unlike cognitive coherence, which can be assessed with logical tools, integrity might be seen as a “black box” of subjective feeling, hard to define or measure. The critique asks: How exactly is it to be measured? Whose definition of psychological “wholeness” or existential “fit” should be used? By introducing such a vague, immeasurable, and deeply personal standard, the theory risks sacrificing philosophical rigour for the hazy realm of psychology, or even wishful thinking, making consistent application impossible and hindering judgment between individuals whose integrity might point in opposite directions.

The argument from imprecision is quite persuasive, and it is fair to admit that the proposed indicators for personal integrity do not offer the same level

of clarity as formal logic. While concepts such as “internal consistency” and “experiential integration” are indeed complex and not easily measurable, this lack of precision seems to be inherent to the nature of the judgment itself. Deciding if a worldview is a “live option” — a process where integrity is crucial — does not lend itself to simple, objective metrics. Nonetheless, this does not mean the concept is unworkable (or un-analysable). Integrity can be assessed through a set of clear indicators, such as the internal consistency among a person’s core beliefs; the extent of experiential integration, which pertains to a worldview’s ability to incorporate experiences like love and grief rather than dismissing them as illusions; and behavioural consistency between an individual’s stated narrative and their actual actions.

Although these indicators may be somewhat imprecise, they provide at least some basis for theorising about this subject. The alternative — to discard such criteria because of their complexity — is to remain completely in the dark regarding the subjective dimension of meaning. Therefore, these indicators should not be seen as perfect measurement tools but rather as essential heuristics for exploring one of the most significant areas of human experience.

The “dark integrity” objection

A third objection might claim that the criterion of integrity is morally neutral and could legitimise even deeply exclusionary or dehumanising worldviews. For example, could an individual committed to a totalitarian ideology not possess a form of integrity, where his beliefs and experiences are perfectly aligned within his abhorrent narrative? If so, integrity would fail as a criterion for a “live option” narrative. This criterion, it seems, would permit any worldview in which one can be fully engaged.

This objection is answered by returning to the dual nature of integrity developed in this paper. If integrity were merely internal psychological consistency, the objection would hold. However, as argued through the work of Cottingham, Levinas and Tischner, a narrative that requires denying the fundamental, objective value and dignity of other persons — an “existentially weighty experience” accessible to all — forces a profound fragmentation of

the self. It demands a “walling in” of one’s moral and emotional sensibilities. Such a worldview, while perhaps logically coherent, fails the integrity test because it is built on a foundational act of self-deception and a denial of reality. True integrity, therefore, is not just about being true to oneself, but about being true to a self that is properly oriented towards the good and the real.

The objection from redundancy

A final objection is that this proposal adds unnecessary complexity to Seachris’s otherwise elegant theory. The current criteria of proper fit (a narrative must make sense) and truth (it must correspond with reality) are argued to be all that is fundamentally necessary for a solid theory of life’s meaning. The idea of „existential satisfaction”, frequently referenced by Seachris, is seen as a likely result of finding a true and coherent narrative, rather than an omitted component requiring a separate criterion. Therefore, including personal integrity as a distinct, initial test is considered to inflate the theory and introduce unrelated psychological mechanisms for a problem that does not inherently exist.

This counterargument correctly identifies that the proposed criterion is not entirely novel. However, this proposal does not add unnecessary complication to Seachris’s framework but rather clarifies a dimension implicit in his „proper fit” concept. While „proper fit” functions on multiple levels, including cognitive coherence and objective truth, personal integrity can be viewed as a mechanism for evaluating this fit at the subjective, experiential level — the very level Seachris himself alludes to with terms like “existential satisfaction” and “deep human longings”. This objection, therefore, correctly identifies that personal integrity is an addition to Seachris’s explicit framework. However, it is a necessary one. Without it, Seachris’s theory remains unable to explain the mechanism by which individuals choose between multiple, equally coherent narratives, a gap this paper aims to fill. By establishing this test, the aim is to shed light on an overlooked aspect of “proper fit”, thereby illustrating the full depth of Seachris’s original framework.

Conclusions

Joshua Seachris's narrative theory provides a solid foundation for understanding the human pursuit of meaning. However, as this paper has argued, his core concept of "proper fit" requires further elaboration to balance intellectual validity and existential resonance. To address this, I have proposed that personal integrity functions as a crucial supplementary criterion within Seachris's "proper fit" — or that it be made explicit if already implicit.

Defined as a narrative's ability to maintain an individual's existential coherence amid life's complex realities, personal integrity acts as a vital filter. As the transformative process of religious conversion and the normative interaction with another person show, a worldview only becomes a "live option" when it can incorporate our most existentially significant experiences without dismissing their intuitive meaning. This criterion enhances Seachris's framework by extending "proper fit" beyond logical consistency to include the subjective alignment necessary for „existential satisfaction”, thereby clarifying why some narratives feel so compelling while others do not.

By incorporating personal integrity, Seachris's theory becomes more comprehensive and better aligns with the intuitions guiding the search for meaning. This unified perspective not only enhances the philosophical discussion but also paves the way for promising interdisciplinary research. Future studies could explore the relationship between narrative coherence and personal integrity, connecting philosophy with insights from psychology and the humanities. Such work would be especially valuable in examining the link between the universal quest for life's meaning and the personal challenge of finding or creating meaning in life.

References

- Cottingham J., *Ethics and normativity*, in: *Biology and subjectivity. Philosophical contributions to non-reductive neuroscience*, eds. J.M. Muñoz, M. García-Valdecasas, N.F. Barrett, Springer, Cham 2016, pp. 181–191.

- Cottingham J., *How to believe*, Bloomsbury Continuum, [London] 2015.
- Cottingham J., *In search of the soul: A philosophical essay*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2020.
- Cottingham J., *Integrity and fragmentation*, „Journal of Applied Philosophy” 27 (2010) no. 1, pp. 2–14, <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2009.00472.x>.
- Cottingham J., *On the meaning of life*, Routledge [London] 2003.
- Cottingham J., *What is humane philosophy and why is it at risk?*, in: *Conceptions of philosophy*, ed. A. O’Hear, Cambridge University Press, [Cambridge–New York] 2009, pp. 233–255 (Royal Institute of Philosophy Supplement, 65).
- Harmon-Jones E., Mills J., *An introduction to cognitive dissonance theory and an overview of current perspectives on the theory*, in: *Cognitive dissonance: Reexamining a pivotal theory in psychology*, ed. E. Harmon-Jones, 2nd ed., American Psychological Association, Washington (DC) 2019, pp. 3–24, <https://doi.org/10.1037/0000135-000>.
- James W., *The will to believe: And other essays in popular philosophy*, Longmans, Green & Co., New York–London 1897.
- Levinas E., *Totality and infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1961.
- Martela F., Steger M., *The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance*, „The Journal of Positive Psychology” 11 (2016) issue 5, pp. 531–545, <https://doi.org/10.1080/17439760.2015.1137623>.
- McAdams D. P., *The psychology of life stories*, „Review of General Psychology” 5 (2001) no. 2, pp. 100–122, <https://doi.org/10.1037/1089-2680.5.2.100>.
- Meserve H. C., *Intellectual integrity*, in: The Pacific Coast Theological Society, *The Christian-theological synthesis of freedom and security*, 1953 November, box 4, folder 14, <https://gtu.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15837coll12/id/130/rec/1> (04.12.2025).
- Seachris J. W., *Death, futility, and the proleptic power of narrative ending*, „Religious Studies” 47 (2011) no. 2, pp. 141–163, <https://doi.org/10.1017/S0034412510000223>.
- Seachris J. W., *From the meaning triad to meaning holism: Unifying life’s meaning*, „Human Affairs” 29 (2019) no. 4, pp. 363–378, <https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0031>.
- Seachris J. W., *The meaning of life as narrative: A new proposal for interpreting philosophy’s ‘primary’ question*, „Philo” 12 (2009) no. 1, pp. 5–23, <https://doi.org/10.5840/philo20091211>.
- Seachris J. W., *The meaning of life: Contemporary analytic perspectives*, in: *Internet encyclopedia of philosophy*, 2011, <https://iep.utm.edu/mean-ana/> (04.12.2025).

Seachris J. W., *The „sub specie aeternitatis” perspective and normative evaluations of life’s meaningfulness: A closer look*, „Ethical Theory and Moral Practice” 16 (2013) issue 3, pp. 605–620, <https://doi.org/10.1007/s10677-012-9379-y>.

Tischner J., *The philosophy of drama*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2024.

Joanna Mysona Byrska

 <https://orcid.org/0000-0002-6099-5981>

 joanna.mysona.byrska@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Cisza jako (anty)wartość w świecie konsumpcji

 <https://doi.org/10.15633/lie.32106>

Abstrakt

Cisza jako (anty)wartość w świecie konsumpcji

Dzieckiem świata konsumpcji jest „cywilizacja krzyku”. Cisza jako wartość egzystencjalna, społeczna i aksjologiczna stała się deficytowa. Deficyt ciszy dotyka podstawowych warunków możliwości myślenia, wolności i godności człowieka. W perspektywie ekologii akustycznej brak ciszy pokazuje degradację pejzażu dźwiękowego nadmiarem antropogenicznych dźwięków oraz proces desensytyzacji człowieka, który staje się pod wpływem hałasu obojętny na świat i innych ludzi. Jednocześnie cisza ma charakter ambiwalentny: jest źródłem lęku w kulturze zdominowanej przez logikę produktywności i aktywności. Szczególnym problemem jest proces utowarowienia ciszy, która z dobra powszechnego przekształca się w luksusowy towar dostępny za opłatą i dla nielicznych. Niezbędne jest powszechne chronienie prawa do ciszy i uznanie braku ciszy za szkodliwe zanieczyszczenie, które czyni człowieka chorym i zniewolonym. Cisza jawi się jako niezbędny warunek bycia myślącym i wolnym.

Słowa kluczowe: cisza, cywilizacja krzyku, ekologia akustyczna, hałas, pejzaż dźwiękowy

Abstract

Silence as an (anti-)value in a consumerist world

The “civilization of the scream” is a product of the consumerist world. Silence, as an existential, social, and axiological value, has become scarce. The lack of silence affects the fundamental conditions of thought, freedom, and human dignity. From the perspective of acoustic ecology, the lack of silence demonstrates the degradation of the soundscape due to an excess of anthropogenic sounds and the process of human desensitization, which, under the influence of noise, becomes increasingly indifferent to the world and other people. At the same time, silence has an ambivalent nature: it is also a source of anxiety in a culture dominated by the logic of productivity and activity. A particular problem is the process of commodification of silence, which transforms from a common good into a luxury commodity available for a fee and for the few. It is essential to universally protect the right to silence, to recognize silence as a harmful pollutant that makes humans sick and enslaved. Silence appears as a necessary condition for being thoughtful and free.

Keywords: acoustic ecology, noise, screaming civilization, silence, soundscape

Człowiek XXI wieku żyje w ciągłym ruchu i wrzasku, tak jakby w ten sposób można było zagłuszyć troski życia codziennego. Nie ma czasu na zatrzymanie się, a ciągły pośpiech jest czymś normalnym, należy się spieszyć, by wykorzystać możliwości, jakie się pojawiają (lub wydaje się, że się pojawiają). Świat konsumpcji jest jak wielki turecki targ — zawsze głośno, zawsze w ruchu, zawsze w pośpiechu i stale w pogoni za uciekającymi ofertami. Na ciszę, spokój, pauzę, namysł nie ma miejsca; trzeba konsumować, co tylko się da i jak szybko się da. Brak ciszy w świecie konsumpcji jest stanem pożądanym. Dzieckiem świata konsumpcji jest cywilizacja krzyku. Cisza, która pozwala słyszeć, a dzięki temu myśleć nad tym, co się robi, jest nie na miejscu. Dopuszczalna i pożądana jest nowa forma ciszy — ciszy utowarowanej, którą się kupuje i sprzedaje, rodzaj nowego prawa i nowej wartości, którą potrafią sobie zapewnić nieliczni świadomi znaczenia ciszy, lub nadwrażliwi i chorzy z powodu nadmiaru otaczających dźwięków. Wrzask umożliwia zarabianie na ciszy, a człowiek, zapoznając się ze znaczeniem i wartością ciszy, stał się niewolnikiem hałasu i przez to, ogłupiony nadmiarem dźwięków, nie może myśleć. Ratunkiem jest cisza, która nie jest ucieczką od świata, lecz warunkiem jego zrozumienia. Tylko w ciszy możliwe jest myślenie, a bez myślenia nie ma ani wolności, ani odpowiedzialności. Odzyskanie ciszy jest koniecznym warunkiem zachowania ludzkiej wolności i godności; jest konieczna do wyzwolenia z cywilizacji krzyku. Cisza nie jest jedynie towarem luksusowym, to warunek dający możliwość myślenia moralnego; jej systemowe niszczenie i utowarowanie w świecie konsumpcji prowadzi człowieka do zniewolenia oraz pozbawienia go wolności. Społeczeństwo konsumpcyjne, produkując permanentny hałas i jednocześnie sprzedając ciszę jako towar, niszczy człowieka jako podmiot autonomiczny.

Cisza i ekologia akustyczna

Ciszą najczęściej określamy brak dźwięków lub głosów w naszym otoczeniu. To najprostszy sposób rozumienia tego, czym jest cisza. Nie chodzi o całkowity brak dźwięków, ciszę absolutną, ponieważ wiele dźwięków pełni ważne funkcje, lecz o równowagę, harmonijność otaczających człowieka dźwięków,

które czasem mogą występować agresywnie i w nadmiarze¹. Pejzaż dźwiękowy otaczający człowieka powinien być bogaty i urozmaicony, ale nie nadmiernie zatłoczony. Przez wiele wieków człowieka otaczały głównie dźwięki natury — biofony (dźwięki życia) i geofony (dźwięki wytwarzane przez wiatr, deszcz, fale). Sam człowiek wytwarza dźwięki różnego rodzaju, w tym uciążliwe, tworzy zgiełk, wrzask, krzyk, hałas, tumult. Nadmiar takich antropofonów obserwujemy w przestrzeni miejskiej². Deficyt ciszy spowodował powstanie specjalnej dziedziny zajmującej się ochroną ciszy — ekologii akustycznej³. Człowiek zmienił nie tylko to, co widać ale również to, co słyhać na ziemi. Pod koniec XX wieku stworzono cywilizację krzyku, w której dzisiaj toczy się życie⁴. Wszechobecny hałas i wrzask nie są jednak tylko skutkiem ubocznym postępu cywilizacyjnego, cywilizacja krzyku napędzana jest logiką konsumpcjonizmu, który bombarduje konsumenta treściami i dźwiękami mającymi na celu tylko jedno: zwiększenie konsumpcji⁵.

We współczesnych przestrzeniach trudno o ciszę rozumianą również jako stan psychiczny, w którym nie doznaje się nadmiaru bodźców, a za to można wsłuchać się w dźwięki otoczenia i spokojnie pomyśleć. Zwyczajna cisza, ta przyjazna myśleniu, nigdy nie jest ani absolutna, ani neutralna. Dźwięki tła różnego typu, zarówno te cywilizacyjne, jak odległy szum samochodów na drodze lub miejski gwar, jak i te naturalne, jak odgłos liści poruszających się na wietrze, głosy ptaków i innych zwierząt, są zawsze obecne. Można ich nie słyszeć — są tłem, które się pomija, skupiając się na czymś ważniejszym. Absolutna cisza, czyli całkowity brak dźwięków i informacji, przez nie niesionych,

1 Por. R. Losiak, *Wokół idei ekologii akustycznej. Koncepcje i praktyki*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 17 (2017), s. 118.

2 Por. M. Szpunar, *Ekologia pejzażu dźwiękowego*, „Avant” 11 (2020) nr 3, s. 3, <https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.33>.

3 Ekologia akustyczna, której prekursorem był Raymond Murray Schafer, zajmuje się badaniem krajobrazu dźwiękowego człowieka w jego wymiarze przyrodniczym i kulturowym. Analizuje wpływ hałasu na życie jednostek i społeczeństw oraz podkreśla znaczenie ciszy, wskazując na potrzebę świadomego kształtowania przestrzeni akustycznej w XXI wieku. Zob. R. Murray Schafer, *Strojenie świata*, przeł. K. Marciniak, Warszawa 2025.

4 Por. W. Sztumski, *Ekologia ciszy jako element zoologii systemowej wzbogacający koncepcję rozwoju zrównoważonego*, „Problemy Ekorozwoju — Problems of Sustainable Development” 5 (2010) no. 2, s. 62.

5 Por. W. Sztumski, *Ekologia ciszy*, s. 63.

nie tylko nie pozwala na skupienie i myślenie (jest za cicho), lecz także potrafi zabić człowieka z powodu braku bodźców⁶. Dźwięki są potrzebne.

Cisza, i to zarówno ta naturalna, jak i ta typowa dla cywilizacji (na przykład śpiące miasto), może być zbawienna lub przerażająca. Czym innym będzie cisza przed burzą i czym innym cisza po burzy; pierwsza przeraża tym, co nadchodzi, druga panuje po przejściu żywiołu i pozwala na uspokojenie. Podobnie śpiew ptaków lub ich lament, gdy coś im zagraża. Czym innym jest cisza w mieście o poranku, a czym innym ta panująca po ogłoszeniu lockdownu podczas pandemii w 2020 roku⁷. Również cisza na morzu w oku wyżu jest inna niż cisza w oku niżu, mimo że cały czas jest to rodzaj naturalnego geofonu. Pierwsza daje nadzieję na dobrą pogodę, druga przeraża nieuchronnością sztormu.

Ambiwalentna, ale niezbędna cisza

Dla filozofów cisza jest czymś ważnym i pożądanym. To przestrzeń dla samopoznania, warunek myślenia (w hałasie myślenie jest mocno utrudnione). Ludwig Wittgenstein wprost pisał, że człowiek ze względu na ograniczenia ludzkiego języka o pewnych rzeczach, które są niezwykle istotne, jak etyka i religia, nie jest w stanie sensownie mówić — o tym można myśleć, ale wówczas należy być cicho⁸. Bez ciszy — która oznacza również pauzę, przerwę w wypowiedzi — zdania i słowa nie miałyby struktury, komunikacja byłaby uniemożliwiona. Z pary nadawca–odbiorca zostałby jedynie nadawca, a bez odbiorcy nadawanie wydaje się bezsensowne. Cisza jest zatem warunkiem komunikacji.

Cisza jest zjawiskiem ambiwalentnym. Może przerażać — tak jak wspomniana cisza przed burzą lub cisza w oku niżu przed sztormem albo cisza w obliczu śmierci. Dla Blaise'a Pascala cisza jest z jednej strony przerażająca,

6 Por. A. Lipowczan, *Akustyka ciszy*, „Bezpieczeństwo Pracy. Nauka i praktyka” 2019, nr 5, s. 6–10.

7 Mieszkańcy miast po ogłoszeniu lockdownu nie mogli spać — było za cicho.

8 „O czym nie można mówić, o tym należy milczeć”. Cisza jest nakazem wobec tego, co niewypowiedziane. Zob. L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2004, s. 83.

z drugiej jest warunkiem możliwości myślenia, a ono z kolei świadczy o godności człowieka⁹. Bez ciszy nie da się myśleć, wrzask skutecznie zagłusza myśli¹⁰, a skoro myślenie uwarunkowane jest ciszą i, jak pisał Pascal, świadczy o godności człowieka, to można uznać, że jest jednym z warunków ludzkiej godności. Powiązanie ciszy z ludzką godnością daje do myślenia. Pascal uznawał, że godność człowieka tkwi w myśleniu, które pozwala zmierzyć się człowiekowi z ciszą wszechświata. Cała godność człowieka leży w myśli, w umiejętności myślenia, a myśl wymaga ciszy, by zostać sformułowana, wypowiedziana, a następnie usłyszana¹¹. Jej brak urasta w ten sposób do rangi poważnego problemu, wydaje się naruszeniem godności.

Cisza, przez stulecia stanowiąca naturalny element ludzkiego życia, okazuje się wartością o fundamentalnym znaczeniu, gdy ujmuje się ją jako warunek ludzkiej godności. Współczesny człowiek zdaje się jednak rzadko dostrzegać jej wagę. Tymczasem bez niej trudno o skupienie i namysł, a tam, gdzie nieustanny hałas uniemożliwia myślenie, dochodzi również do naruszenia godności osoby. Między tymi pojęciami zachodzi ścisły związek: cisza umożliwia myślenie, a myślenie stanowi jeden z warunków realizacji ludzkiej godności. Można więc mówić o sekwencji: cisza — myślenie — godność, ale także odwrotnie: godność — myślenie — cisza. Godność jest tu pomyślana jako uwarunkowana możliwością doświadczania ciszy rozumianej nie tylko jako brak natęczywych dźwięków, lecz także jako możliwość skupienia i przestrzeni do myślenia. Tak rozumiana cisza jest również podstawą możliwości rozmowy opartej na szacunku i respekcie dla drugiej osoby, nie na dominacji, która wiąże się krzykiem. Wrzask był atrybutem dyktatorów, atakującego wojska — miał przerażać przeciwnika, obniżać jego zdolność do obrony. Zgiełk oglupia, trudno się skoncentrować, myśleć logicznie i dociekać prawdy¹²; może nawet paraliżować człowieka tak, że nie może się ruszyć z miejsca. Hałas jest sojusznikiem bezmyślności, którą piętnował Józef Tischner jako zagrożenie

9 Zob. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Białobrzegi 2015, s. 22, s. 105. „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Stamtąd trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu, których nie umielibyśmy zappełnić. Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralności” (tamże, s. 150 [347]).

10 Wrzask potrafi zagłuszać myśli i oglupiać człowieka. Zob. W. Sztumski, *Ekologia ciszy*, s. 61.

11 „Jedyna, wielka godność człowieka, to jego myśl” (B. Pascal, *Myśli*, s. 19).

12 Por. W. Sztumski, *Ekologia ciszy*, s. 63.

dla człowieka¹³. Bezmyślność, czyli rezygnacja z samodzielnego myślenia, nie przystoi człowiekowi, choć bywa wygodna. Kto nie myśli samodzielnie, ten przejmując poglądy innych i postępuje tak jak oni, unikając wysiłku, jaki wymaga własna refleksja.

Prawo do ciszy

Zgodnie z regulacjami prawnymi człowiek ma prawo do ciszy. Potrzebę ciszy i jej deficyt dostrzeżono już w latach sześćdziesiątych XX wieku, gdy Międzynarodowa Rada Muzyki przy UNESCO w 1969 roku sformułowała prawo każdego człowieka do ciszy w miejscach publicznych i prywatnych, jednoznacznie stwierdzając prawo każdego człowieka do życia w ciszy i spokoju¹⁴. Naruszenie możliwości takiego życia traktowane jest jako pogwałcenie wolności. Orędownikiem ciszy był Witold Lutosławski, polski dyrygent i kompozytor. Lutosławski wskazywał, że ludzkie uszy są całkowicie bezbronne — nie istnieją „powieki dla uszu”, bardzo trudno „zamknąć uszy” i nic nie słyszeć, a nadmiar dźwięków powoduje u człowieka zanik wrażliwości na nie; człowiek poddany zbyt wielu dźwiękom przestaje słyszeć cokolwiek.

Lutosławski pisał, że:

człowiek słuchający przez kilka godzin dziennie radia (tzw. muzyczki tła) w ciągu paru lat jest już dostatecznie spreparowany, aby nigdy nie doznawać najmniejszego wzruszenia przy słuchaniu kwartetu Beethovena lub preludium Debussy’ego¹⁵.

Przymus ciągłego słuchania głośnych dźwięków jest gwałtem na ludzkiej naturze, koszmarem naszej epoki, który powoduje stępienie ludzkiej wrażliwości i nieustanne rozdrażnienie¹⁶. Pozbawienie człowieka ciszy to odebranie

13 Zob. J. Tischner, *Wędrowniki w krainie filozofów*, Kraków 2017, s. 7–17.

14 Unesco, *Human rights issue*, „The UNESCO Courier” 4 (1951) no. 12, s. 16, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000074673?posInSet=1&queryId=40b24ac3-bf44-4e1e-a67f-0239b9a81255>; zob. D. Gwizdalanka, *Halas, Lutosławski i cisza*, „Monochord” 8–9 (1995), s. 60.

15 W. Lutosławski, *O muzyce. Pisma i wypowiedzi*, Warszawa 2011, s. 433.

16 Zob. W. Lutosławski, *O muzyce*, s. 431–437.

mu jednego z jego elementarnych praw — twierdził Lutosławski. Stałe przebywanie w zgiełku i hałasie, w kakofonii głośnych dźwięków, jest niszczące dla człowieka, powoduje nerwowość i zubożenie na piękno muzyki; wywołuje też „głuchotę estetyczną”¹⁷.

Prawo do ciszy zostało proklamowane przez UNESCO w 1969 roku, ale mimo upływu czasu i wzrostu świadomości znaczenia ciszy dla człowieka do dziś jego respektowanie jest mocno problematyczne, wrzask otacza człowieka praktycznie wszędzie. Ekologia ciszy jest pojęciem powszechnie nieznanym¹⁸, mimo że cisza jest człowiekowi coraz bardziej potrzebna, a jej brak powoduje coraz częściej różnego rodzaju schorzenia¹⁹.

O ciszy jako nowym prawie pisał również Jean Baudrillard. Dla francuskiego filozofa u progu XXI wieku cisza została zaliczona do „nowych dóbr rzadkich”, obok przestrzeni i czasu, czystego powietrza, zieleni oraz czystej wody²⁰. Cisza, niegdyś powszechna i bezpłatna, a przez to niemal niedostrzegana, na początku XXI wieku zyskała status dobra luksusowego. Współcześnie staje się zasobem coraz rzadszym i trudniej dostępnym, nierzadko wymagającym poniesienia określonych kosztów. To, co kiedyś pozostawało dobrem wspólnym, dziś bywa przywilejem nielicznych i podlega ochronie za pomocą szczególnych regulacji prawnych²¹. Jest to wyraz

powszechnego jednostkowego i społecznego postępu, usankcjonowane ostatecznie w postaci instytucjonalnej [...], można by w pewien sposób uznać je za wyraz czegoś przeciwnego: prawo do przestrzeni istnieje dopiero od chwili,

17 W. Lutosławski, *O muzyce*, s. 431–437.

18 O ekologii ciszy, czyli o dbaniu o ciszę w przestrzeni publicznej i konieczności znaczącego ograniczenia hałasu, pisał Wiesław Sztumski. Zob. W. Sztumski, *Ekologia ciszy*, s. 61–68.

19 Przebudżowanie jest podawane jako jedna z przyczyn coraz częstszych zaburzeń koncentracji zarówno u dzieci, jak i u dorosłych.

20 Zob. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 58.

21 W Krakowie od stycznia 2026 roku obowiązuje zakaz słuchania głośnej muzyki w środkach komunikacji publicznej. Por. J. Stankowska, *Strefa ciszy w MPK Kraków. Nowe zasady w autobusach i tramwajach już od poniedziałku 12 stycznia*, <https://gazetakrakowska.pl/strefa-ciszy-w-mpk-krakow-nowe-zasady-w-autobusach-i-tramwajach-juz-od-poniedzialku-12-stycznia/ar/c1p2-28336343> (21.01.2026).

w której brakuje już przestrzeni dostępnej wszystkim i gdy przestrzeń i cisza stają się przywilejem niektórych kosztem innych²².

Sformułowane prawo do ciszy oznacza, że cisza stała się tak deficytowa, niezwykle wrażliwa i efemeryczna w zetknięciu z człowiekiem, że konieczna jest jej prawna ochrona.

Cywilizacja krzyku i cisza jako *horror vacui*

Trudno oczekiwać, by wysoko technicyzowana cywilizacja była wolna od hałasu. Rozwój przemysłu, transportu i nowoczesnych środków komunikacji wiąże się z powstawaniem dźwięków antropogenicznych, które w znaczący sposób zmieniły środowisko akustyczne człowieka i jego codzienne doświadczenie świata.

W miejsce ciszy człowiek stworzył cywilizację krzyku²³, w której hałas i tumult są czymś „naturalnym”. Murray Schafer stwierdził ze smutkiem, że dopiero kryzys energetyczny, i to poważny, zlikwiduje powszechny wrzask, odcinając człowieka od możliwości produkowania na masową skalę wrzasku i hałasu²⁴.

W kulturze nastawionej na efektywność i nieustanny wzrost każda sekunda musi być zagospodarowana, wykorzystana na zwiększanie mocy konsumpcyjnych. Trwanie w ciszy budzi w człowieku niepokój i pustkę, którą trzeba natychmiast czymś zapłacić, a pojawiającą się przestrzeń zoptymalizować; nie da się już po prostu tylko być — trzeba coś konkretnego robić. Gdy konsumenta otacza zwyczajna cisza, wydaje mu się, że traci czas, który mógłby efektywnie wykorzystać, czegoś się nauczyć. Fenomen FOMO (*Fear of Missing Out*²⁵), lęk przed tym, że coś konsumenta omija, powoduje, że panująca cisza oznacza wykluczenie. Jeśli coś się dzieje, jest głośno, konsument w ciszy

22 J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne*, s. 59.

23 Termin Sztumskiego, zob. W. Sztumski, *Ekologia ciszy*, s. 61–68.

24 Zob. R. Murray Schafer, *Strojenie świata*.

25 Zob. FOMO — Jak radzić sobie z lękiem przed tym, co nas omija, https://edukacjamedialna.edu.pl/media/chunks/attachment/Tomczyk_Fomo.pdf (28.01.2026).

czuje się pominięty, marginalizowany. *Horror vacui* konsumenta jest tak wielki, że każda cicha przestrzeń musi być wykorzystana, skolonizowana tak, by wygenerować zysk. Architekci przestrzeni dzisiaj stali się architektami hałasu, a przestrzeń miejsc publicznych pozostawia wiele do życzenia, jeśli chodzi o ciszę²⁶. Zanikają strefy bez mediów, nawet w poczekalniach medycznych i urzędach można spotkać telewizory przekazujące istotne informacje. Sklepy używają muzyki już nie jako tła, ale jako narzędzia, które steruje kupowaniem²⁷. Antropofony wypełniają całą przestrzeń, a w przestrzeni wirtualnej użytkownicy nieustannie otrzymują różne powiadomienia, takie cyfrowe odpowiedniki „szturchania”: tu jestem, zwróć na mnie uwagę. Brak ciszy idzie w parze z brakiem spokoju.

Człowiekowi zanurzonemu w nieskończonym strumieniu informacji, o których jakość i przydatność nie jest w stanie już zapytać²⁸, cisza wydaje się mocno niepokojąca. Efekt FOMO i *horror vacui* powodują, że jej największy wróg siedzi w ludzkiej głowie — człowiek boi się ciszy i braku stałego napływu nowych danych; jest to podejrzane i niepokojące, coś musiało się zepsuć. Również rozpowszechniająca się *hustle culture*²⁹ nie toleruje ciszy — trzeba być zawsze aktywnym i koniecznie w otoczeniu dźwięków, czegoś słuchać, na przykład podcastu podczas sprzątania, ponieważ tak optymalizuje się działania i wykorzystuje odpowiednio czas, a dzięki temu czuje, że jest się odpowiednio produktywnym³⁰.

26 O projektowaniu przestrzeni, również w aspekcie ciszy, zob. J. Balon, W. Maciejowski, *Geoekologia dla architektów krajobrazu*, Kraków 2012.

27 Audiomarketing pozwala sterować zachowaniami człowieka podczas zakupów. Por. A. Zielińska, N. Koy, *Muzyka jako narzędzie kreowania wrażeń klienta w punkcie sprzedaży detalicznej*, „Modern Management Review” 22 (2017) no. 4, s. 173–182, <https://doi.org/10.7862/rz.2017.mmr.49>.

28 Na pytania nie ma czasu. Każda informacja jest natychmiast wypierana przez kolejną. Zamiast tworzyć myśl, człowiek stara się nie przegapić kolejnej ważnej informacji.

29 *Hustle culture* — kultura pracy wymagająca nieustannej aktywności pracownika. Por. A. Baluta, *Hustle culture. 8 cech kultury nieustannej pracy*, <https://26pietro.pl/hustle-culture-8-cech-kultury-nieustannej-pracy/> (28.01.2026).

30 Przeciwno tak rozumianej produktywności, będącej przyczyną coraz częściej pojawiającego się syndromu wypalenia, opowiadał się Cal Newport, postulując powolną produktywność, w myśl której należy skupić się na jednej czynności i wykonać ją prawidłowo. Zob. C. Newport, *Powolna produktywność. Zapomniana sztuka osiągania sukcesów bez wypalenia zawodowego*, przeł. K. Gajkowiak, Warszawa 2024, s. 153n.

Moda na hałas i desensytyzacja

W świecie FOMO i *horror vacui* pojawia się moda na hałas. Stałe bycie w otoczeniu dźwięków jest dobrze widziane — pracownik wydaje się efektywny, uczeń, słuchając, uczy się nowych rzeczy, pasażer ze słuchawkami na uszach wykorzystuje odpowiednio czas podróży. W przestrzeni publicznej nieustannie muzyka i reklamy namawiają do kupowania. Z tego też powodu pojawia się nowy rodzaj uzależnienia — od hałasu, który polega na stałej konieczności przebywania wśród dźwięków, na przymusie włączenia telewizora lub radia po przyjeździe do domu, na wychodzeniu w ramach relaksu wyłącznie w miejsca, w których będzie bardzo głośno. Dźwięki mogą stanowić i stanowią jedno z możliwych źródeł uzależnienia człowieka, muzyka może stać się rodzajem narkotyku, a człowiek uzależniony od niej narkomanem dźwiękowym³¹, dla którego wrzask jest niezbędny do stymulacji; uzależniony od hałasu słyszy tylko to, co głośne.

Narkomani hałasu próbują uczynić ze swojego uzależnienia kategorię estetyki, ponieważ hałas według Sztumskiego „ma [...] wzmacniać przeżycia estetyczne, jakie wywołuje słuchanie muzyki, a nawet w jakimś stopniu zastępować odczuwanie piękna wrażeń akustycznych”³². Im głośniejsze, tym lepiej — wrażenia są mocniejsze, przeżycia bardziej ekscytujące. Wszędzie zatem ma być tak głośno, by każdy na pewno usłyszał.

Problem w tym, że nagminne otaczanie się dźwiękami antropogenicznymi, lo-fi³³, o głośniejszej i natarczywej naturze, powoduje coraz częściej desensytyzację człowieka.

31 Dźwięki mogą uzależniać, tak zwane e-narkotyki lub sound dragi, czyli specjalnie stworzone sekwencje dźwięków, stymulują świadomość podobnie jak „tradycyjne” narkotyki. Por. W. Tuszyńska-Bogucka, P. Kwiatkowski, „Naćpani dźwiękiem”? E-narkotyki jako obszar badań przyszłości, „Horyzonty Psychologii” 5 (2015), s. 29–43.

32 W. Sztumski, *Ekologia ciszy*, s. 63.

33 Dźwięki lo-fi to najogólniej odgłosy miasta, szum i nakładające się na siebie różnego rodzaju odgłosy cywilizacji; dźwięki hi-fi to pejzaż akustyczny przestrzeni wiejskich, gdzie dźwięki nie nakładają się na siebie i są dobrze słyszalne. Więcej o dźwiękach lo-fi i hi-fi zob. R. Losiak, *Pejzaż dźwiękowy lo-fi w przestrzeni fonicznej miasta*, w: *Przestrzeń zgłębku*, red. J. Harbanowicz, A. Janiak, Wrocław 2012, s. 11–21.

Wolfgang Welsch twierdził, że ekspozycja na bodźce powoduje anestezję, czyli coraz mniejszą wrażliwość i coraz słabsze odczuwanie³⁴. Analizy Welscha dotyczyły estetyki i wrażliwości człowieka na piękno, ale zgodnie z logiką jego badań można dokładnie to samo powiedzieć o odbieraniu dźwięków. Jak zwróciła uwagę Magdalena Szpunar: „proces desensytyzacji nie ogranicza się do sfery wizualności, odwrażliwieniu ulegamy w ogóle, będąc nieczułym nie tylko na bodźce, ale także na innych ludzi”³⁵.

Bycie wrażliwym i uważnym, pewien poziom empatyczności wydają się jednym z aspektów czyniących człowieka „człowiekiem” i odróżniającym człowieka od sztucznej inteligencji.

Desensytyzacja na pejzaż dźwiękowy staje się w tym ujęciu również odwrażliwieniem na drugiego człowieka. Przebywanie w hałasie i wrzasku dosłownie zamyka człowieka na drugiego człowieka, którego przestaje się słyszeć, człowiek staje się nieczuły na dźwięki i głuchy na wezwania, których nie jest w stanie usłyszeć, nawet jakby chciał. Wraz z odwrażliwieniem na świat dźwięków zamyka się też na siebie, pozostając w szczególnego rodzaju pustce wypełnionej zorganizowanym (lub nie) dźwiękiem, mającym na celu zagłuszenie wszystkiego wokół, w tym również jego myśli. Pustka niewypełniona hałasem mogłaby być pełna własnych myśli, ale nie jest i nie może taka być, ponieważ hałas skutecznie przeszkadza w myśleniu i ogłupia³⁶.

Świat pełen hałasu produkuje ludzi niewrażliwych i nieczułych, którym brakuje tego, co typowo ludzkie — wrażliwości na świat, dostrzegania otoczenia, słyszenia siebie i innych. Owa ludzka sensytywność, którą zawdzięczamy zmysłom, jest szczególnego rodzaju warunkiem możliwości tworzenia przez człowieka wspólnot i trwania w nich mimo różnic i kłopotów wiążących się z koniecznością bycia razem w jednej przestrzeni. Desensytyzacja powoduje niedostrzeganie drugiego, jego praw i potrzeb, to również przyczyna rozpadań się tych wspólnot, które już istnieją, a te, które powstaną, będą zupełnie inne, ponieważ wspólnota powstała na samej egoistycznej potrzebie bycia z kimś, bez minimalnej wrażliwości na innych, będzie wspólnotą podobną

34 Zob. W. Welsch, *Estetyka i antyestetyka*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1997, s. 520–547.

35 M. Szpunar, *Ekologia pejzażu dźwiękowego*, s. 1.

36 Por. W. Sztumski, *Ekologia ciszy*, s. 63.

do wspólnoty kantowskich diabłów, które też potrzebują państwa³⁷. Będzie to twór powstały wyłącznie z przymusu i braku możliwości bycia w innej przestrzeni. Wspólnota obojętnych na siebie, niewrażliwych, połączonych tylko koniecznością przebywania w tej samej przestrzeni nie jest wspólnotą prawdziwą, która opiera się na podzielanych wartościach³⁸. Wspólnota zanieczyszczona hałasem jest chora.

Cechą wspólną ludzi ogłuszonych hałasem, niewrażliwych na dźwięki, a jednocześnie od nich uzależnionych, jest izolowanie się od prawdziwych i rzeczywistych sytuacji³⁹, co pogłębia brak wrażliwości na środowisko akustyczne i dalsze zobojętnienie na wszystko, co nie dotyczy tylko jednostki.

Cisza jako towar luksusowy

I właśnie to zobojętnienie, owa powyżej opisana i coraz bardziej postępująca desensytyzacja, powoduje, że następuje zwrot od hałasu do ciszy. Bynajmniej nie ze względu na uznanie wartości ciszy jako takiej. Cisza dla narkomanów dźwięku w cywilizacji krzyku, będącej dzieckiem świata konsumpcji, jest czymś zapoznanym, czymś, co nie jest ani dostrzegane, ani cenione, ani szanowane. Raczej wręcz przeciwnie — cisza wydaje się przeszkadzać prawie we wszystkim: w codziennym życiu, w pracy, w edukacji, w zarabianiu. Wszak handel jest z definicji hałaśliwy, towar trzeba zareklamować, a najlepsza reklama jest głośna. Nauczyciel krzyczy, by ktokolwiek w klasie odwrócił uwagę od innych uczniów był go w stanie usłyszeć⁴⁰. Problem w tym, że zdesensytyzowany człowiek, „słuchając, nie słyszy, a patrząc, nie widzi”⁴¹, jest dźwiękowo

37 Por. I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1993; O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, przeł. C. Porębski, Kraków 1992, s. 32–52.

38 Por. A. Szahaj, *Jaka wspólnota?*, w: *Jaka wspólnotowość Polaków w XXI wieku?*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2010, s. 45–51.

39 Służą do tego między innymi słuchawki zakładane po to, by odciąć się od otoczenia. Por. R. Lo-siak, *Wokół idei ekologii akustycznej*, s. 120.

40 Przeciwnieństwem jest coraz częściej spotykana nadwrażliwość na wszelkiego rodzaju bodźce.

41 M. Szpunar, *Ekologia pejzażu dźwiękowego*, s. 3; por. M. Szpunar (*Nie*)*potrzebna wrażliwość*, Kraków 2018, s. 123.

„wszystkożernym”⁴² narkomanem nadmiaru, nie patrzy na jakość, liczy się jedynie ilość⁴³. Obserwowana coraz większa obojętność na zachęty do kupowania powoduje, że poszukiwane są nowe sposoby. Skoro wszechobecny hałas już nie działa, może ciszę uda się uczynić towarem?

Jak się okazuje, ciszę można sprzedawać zarówno jako towar luksusowy, jak i lekarstwo⁴⁴. W świecie pełnym hałasu kupowanie ciszy za pieniądze staje się równie powszechne jak kupowanie mieszkania z gwarantowanym widokiem za oknem. Wystarczy odpowiednia reklama, by cisza stała się dobrem poszukiwanym nie tylko przez tych, którzy jednak hałasu nie lubią, lecz także przez uzależnionych od niego. Cisza jako dobro luksusowe, kosztowny i mało dostępny towar dla wybranych, szybko nabiera wartości. Jest to wprawdzie wartość rozumiana w stylu świata konsumpcji, czyli mierzona konkretną ceną do zapłacenia, ale z powrotem staje się czymś pożądanym⁴⁵.

Utowarowana cisza, cenne dobro luksusowe, sprzedaje się całkiem dobrze. Narkoman hałasu kupi z chęcią detoks ciszy, czyli zabieg *floating*⁴⁶, zachęcony obietnicą, że po detoksie wrażenia będą lepiej odczuwane. Zmęczeni hałasem uczniowie schowają się przed wrzaskiem w korytarzach i kapsułach ciszy. Przebodźcowany biznesmen wybierze miejsce w wagonie ciszy, by odpocząć i móc nic nie słyszeć ani niczego nie słuchać. Już nie tylko klasztory, lecz także luksusowe hotele oferują pobyt w ciszy — hotel (ku oburzeniu części

42 O dźwiękowej wszystkożerności zob. M. Szpunar (*Nie*) *potrzebna wrażliwość*, s. 124.

43 W świecie konsumpcji ilość często wygrywa z jakością. Nowoczesna gospodarka opiera się na szybkości, niskich kosztach produkcji i psychologicznym mechanizmie chwilowej nagrody. Wszystko to powoduje, że więcej oznacza lepiej. Odnośnie do świata konsumpcji i jego wartości zob. J. Mysona-Byrska, *Cnoty mniejsze w świecie konsumpcji. Skonsumowana przyjaźń, zaufanie, życzliwość, szacunek oraz gniew i chciwość*, Kraków 2022, s. 20n.

44 Z powodu przebywania w zbyt głośnych przestrzeniach człowiek choruje. Por. K. Pawlas, *Hałas jako czynnik zanieczyszczający środowisko — aspekty medyczne*, „Medycyna Środowiskowa — Environmental Medicine” 18 (2015) nr 4, s. 49–56; M. Szpunar, *Ekologia pejzażu dźwiękowego*, s. 10–11.

45 O tym, jak wartości ulegają zmianie w świecie konsumpcji, zob. J. Mysona-Byrska, *Cnoty mniejsze w świecie konsumpcji*, s. ?.

46 *Floating* — zabieg polegający na zanurzeniu się w kapsule wypełnionej wodą o wysokim stopniu zasolenia i odciętej od dźwięków; pozwala na głęboki relaks i detoks słuchowy. Por. I. Popko, „*Uciec od hałasu*”. *Cisza stała się luksusem, za który jesteśmy gotowi płacić*, <https://sukces.rp.pl/zdrowie-uroda/art37523551-uciec-od-halasu-cisza-stala-sie-luksusem-za-ktory-jestesmy-gotowi-placic> (31.01.2026).

społeczeństwa) nie przyjmuje gości z małymi dziećmi, zapewnia brak muzyki w lobby i restauracji, a pokoje są dodatkowo wygłuszone. Nawet sklepy wielkopowierzchniowe dostrzegają handlowy wymiar ciszy i wprowadzają godziny, w czasie których można robić zakupy bez konieczności słuchania reklam i muzyki ze sklepowych głośników. Panuje cisza, która została uznana, ponieważ dostrzeżono, że można na niej zarobić, a zysk w świecie konsumpcji nadaje kierunek ludzkim działaniom.

Bądźcie cicho

Cisza pozwala na otwarcie uszu na dźwięki i świat, który człowieka otacza. To również warunek możliwość myślenia, na którą wskazało wielu filozofów, jak Józef Tischner⁴⁷ albo Jacek Filek, który pisał o znaczeniu ciszy, gdy nie była jeszcze tak deficytowa jak obecnie, i o tym, że jest ona potrzebna człowiekowi, by ten mógł myśleć⁴⁸, czyli jako przestrzeń, która pozwala usłyszeć samego siebie. Cisza jest niezbędna dla kreatywności, procesu tworzenia, który nie jest odtwarzaniem, ale faktycznym, realnym wymyślaniem nowych rozwiązań i rzeczy. Dla Witolda Lutosławskiego okresy przebywania w ciszy pozwalały zachować właściwą wrażliwość na świat i skupić się na tym, co ważne bez rozpraszania się i dekoncentracji dodatkowymi bodźcami⁴⁹. Dla Roberta Losiaka cisza pozwala na wyjście z zamknięcia w wąskiej bańce własnej wrzawy, na usłyszenie tego, co jest poza jednostką, na spotkanie drugiego, na zauważenie, że jest coś dookoła. „Otwieranie uszu”, o którym napisał Robert Losiak, to otwieranie się na świat dźwięków, a poprzez nie na cały świat. Jest to przeciwieństwo zamykania się i izolacji od świata w otoczeniu samodzielnie produkowanych dźwięków⁵⁰. Takie otwarcie wydaje się niezbędnym warunkiem kreatywności, tak wysoko cenionej we współczesnej kulturze. Jednocześnie

47 „Mowa ziemi jest podobna do mowy miłości — ziemia także przemawia w ciszy” (J. Tischner, *Cytaty*, <http://www.jozefitischner.pl/cytaty/> [31.01.2026]).

48 Zob. J. Filek, *Filozofa wstęp do ciszy*, „Znak” 2014, nr 707, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/7072014jacek-filekfilozofa-wstep-do-ciszy/> (25.01.2026).

49 Zob. W. Lutosławski, *O muzyce*, s. 433n.

50 Zob. R. Losiak, *Wokół idei ekologii akustycznej*, s. 118.

jednak czyni człowieka szczególnie podatnym na zanieczyszczenia akustyczne, które mogą być równie szkodliwe jak inne formy degradacji środowiska, choć zagrożenie to wciąż bywa bagatelizowane. Paradoksalnie więc „głuchota na wrzask” nabiera pozytywnego znaczenia: staje się próbą ochrony przestrzeni niezbędnej do refleksji, skupienia i twórczego kontaktu ze światem. Nie jest ona wyrazem wrogości wobec rzeczywistości, lecz raczej formą obrony przed nadmiarem bodźców, które utrudniają jej pełne i świadome doświadczenie. Cisza pozwala człowiekowi usłyszeć siebie, ale być może właśnie tego boi się współczesny człowiek. Co usłyszy, gdy zacznie się wsłuchiwać w siebie? Niesłyszenie i bezmyślność są o wiele prostsze, łatwiej po prostu żyć, niż sterować swoim życiem — bo by to robić, trzeba myśleć, a to nie jest ani łatwe, ani wygodne w skomplikowanym świecie pozornie oferującym nieskończone możliwości dostępne dla każdego — wystarczy tylko nieco się wysilić i będziesz mieć wszystko. To złudzenie i tyrania rozpowszechnionego merytokratycznego myślenia⁵¹.

Wrzask jak papierosy

Głośno jest praktycznie wszędzie. Zdobycze cywilizacji hałasują. W sklepach, na dworcach, w galeriach handlowych gra radio lub muzyka. Na szkolnych i uczelnianych korytarzach panuje męczący i natrząsający hałas. W nielicznych miejscach jest naprawdę cicho.

Cywilizacja krzyku to cywilizacja ludzi uzależnionych od hałasu, którzy nie znoszą cichych miejsc. Konsumpcjonizm ciszy nie lubi, jest wręcz wrogi ciszy, ponieważ cisza pozwala człowiekowi na chwilę zastanowienia, przemyślenia działania, zwrócenie uwagi na to, co w hałasie i zgiełku umyka. Konsument nie ma myśleć, jego zadaniem jest konsumowanie zgodnie z aktualnie panującymi wytycznymi i to konsumowanie tego, co w danym momencie rynek

⁵¹ O merytokratycznym myśleniu i skutkach przekonania, że każdy jest kowalem własnego losu i wszystko zależy wyłącznie od niego samego, zob. J. Mysona-Byrska, *Kłopoty z dobrem wspólnym w świecie merytokracji*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 117–138, <https://doi.org/10.15633/lie.30106>. Szerzej: M. Sandel, *Tyrania merytokracji. Co się stało z dobrem wspólnym?*, przeł. B. Salbut, Warszawa 2020.

chce, by było konsumowane. Świat konsumpcji lubi bezmyślność i promuje hałas, ci, którzy krzyczą, wygrywają. Tego, kto milczy, nie słysząc, jest pomijany. W świecie, w którym bycie usłyszanym i zauważonym jest warunkiem osiągnięcia sukcesu, trudno się spodziewać, że ambitni i przebojowi będą cicho. Będą krzyczeć i wrzeszczeć, by skupić na sobie uwagę i by otrzymać to, czego chcą. Krzyk pomoże im się przebić na sam szczyt. „Siedź, cicho, a znajdą cię” — zwyczajnie nie działa. Pojawia się za to paradoks — ci, którzy krzyczą, żądają ciszy, by być słyszani, a od tych, którzy są cicho, wymaga się, by byli jeszcze ciszey. Krzyk potrzebuje tła, którym jest cisza, a w przypadku jej braku krzyczeć trzeba jeszcze głośniejsze, by ktokolwiek cokolwiek usłyszał. Powstaje błędne koło.

Nawet gdy zbudujemy tysięczną kapsułę ciszy dla dzieci w szkole, dołożone zostaną kolejne wagony ciszy w pociągach, a każdy klasztor będzie oferował weekendy w ciszy, konkurując z wygłuszonymi hotelami bez dzieci, kodeksy prawne będą uzupełniane regulacjami mówiącymi kto, kiedy i gdzie ma być cicho, nie będzie to skuteczna i wystarczająca recepta na krzyk i wrzask. Może, zamiast tworzyć kolejne przestrzenie ciszy, należałoby sytuację odwrócić i przy pomocy tych samych narzędzi, którymi tworzymy nieliczne enklawy ciszy, tworzyć strefy wrzasku? Może warto podjąć identyczny trud jak przy ograniczeniu uciążliwości palenia papierosów i wyznaczyć miejsca, gdzie można wrzeszczeć, słuchać głośno muzyki i odurzać się hałasem? Kapsuły hałasu dla uzależnionych od hałasu; tak jak dla nałogowych palaczy. Gdy powstaną enklawy wrzasku w miejsce enklaw ciszy w przestrzeni publicznej, pojawią się ci, których hałas do tej pory skutecznie niewolił. Obawy przedsiębiorców zarabiających na wszechobecnym hałasie można uspokoić — restauratorzy i właściciele barów oraz kawiarni po wprowadzeniu zakazu palenia w miejscach publicznych szybko się przekonali, że liczna rzesza niepalących wyszła z domów i zaczęła bywać tam, gdzie to tej pory nie była w stanie, a zyski nawet wzrosły. Dlaczego mamy poddawać się terrorowi tych, którzy hałasują? Chęć krzyku powinna być równie prywatną sprawą, jak palenie — wolność drugiego człowieka od smrodu i szkodliwych substancji zawartych w papierosach nie różni się niczym innym niż wolność od agresji akustycznej, narkotyku XXI wieku.

Podsumowanie

Cisza — niegdyś naturalny i powszechnie dostępny wymiar ludzkiego doświadczenia — obecnie stała się dobrem deficytowym i towarem luksusowym, a nie jak dawniej tłem ludzkiego życia. Cywilizacja krzyku, dziecko świata konsumpcji, utowarowiła ciszę, gdy zobaczono, że ogłuszający hałas nie przynosi już coraz większych zysków. Zdesensytyzowany człowiek ogłupiony przez hałas w ciszy odnajduje możliwość myślenia, a przez to może być wolny i odpowiedzialny. To cisza jest przestrzenią umożliwiającą samopoznanie, komunikację opartą na wzajemnym szacunku oraz doświadczenie własnej godności. Brak jej ochrony narusza jeden z warunków ludzkiej podmiotowości.

Cisza powinna zostać ponownie uznana za wartość fundamentalną, warunek możliwości myślenia moralnego oraz niezbędny element ochrony ludzkiej godności. Cisza jest warunkiem rozumienia świata. Społeczeństwo hałasu pozbawia człowieka tej możliwości, a przez to pośrednio też wolności. Dbanie o ciszę to nie tylko kwestia estetyczna, to wyzwanie etyczne i antropologiczne.

Bibliografia

- Baluta A., *Hustle culture. 8 cech kultury nieustannej pracy*, <https://26pietro.pl/hustle-culture-8-cech-kultury-nieustannej-pracy/> (28.01.2026).
- Baudrillard J., *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006.
- Filek J., *Filozofa wstęp do ciszy*, „Znak” 2014, nr 707, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/7072014jacek-filekfilozofa-wstep-do-ciszy/> (25.01.2026).
- Gwizdalanka D., *Hałas, Lutosławski i cisza*, „Monochord” 8–9 (1995), s. 59–63.
- Höffe O., *Etyka państwa i prawa*, przeł. C. Porębski, Kraków 1992.
- Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1993.
- Lipowczan A., *Akustyka ciszy*, „Bezpieczeństwo Pracy. Nauka i praktyka” 2019, nr 5, s. 6–10, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0013.1975>.
- Losiak R., *Pejzaż dźwiękowy lo-fi w przestrzeni fonicznej miasta*, w: *Przestrzeń zgietku*, red. J. Harbanowicz, A. Janiak, Wrocław 2012, s. 11–21.

- Losiak R., *Wokół idei ekologii akustycznej. Koncepcje i praktyki*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 17 (2017), s. 115–126.
- Lutosławski W., *O muzyce. Pisma i wypowiedzi*, Warszawa 2011.
- Mysona-Byrska J., *Cnoty mniejsze w świecie konsumpcji. Skonsumowana przyjaźń, zaufanie, życzliwość, szacunek oraz gniew i chciwość*, Kraków 2022, <https://doi.org/10.15633/9788374389723>.
- Mysona-Byrska J., *Kłopoty z dobrem wspólnym w świecie merytokracji*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 117–138, <https://doi.org/10.15633/lie.30106>.
- Newport C., *Powolna produktywność. Zapomniana sztuka osiągania sukcesów bez wypalenia zawodowego*, przeł. K. Gajkowiak, Warszawa 2024.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Białobrzegi 2015.
- Pawlas K., *Hałas jako czynnik zanieczyszczający środowisko — aspekty medyczne*, „Medycyna Środowiskowa — Environmental Medicine” 18 (2015) nr 4, s. 49–56.
- Popko I., „Uciec od hałasu”. *Cisza stała się luksusem, za który jesteśmy gotowi płacić*, <https://sukces.rp.pl/zdrowie-uroda/art37523551-uciec-od-halasu-cisza-stala-sie-luksusem-za-ktory-jestesmy-gotowi-placic> (31.01.2026).
- Sandel M., *Tyrania merytokracji. Co się stało z dobrem wspólnym?*, przeł. B. Salbut, Warszawa 2020.
- Schafer M. R., *Strojenie świata*, przeł. K. Marciniak, Warszawa 2025.
- Stankowska J., *Strefa ciszy w MPK Kraków. Nowe zasady w autobusach i tramwajach już od poniedziałku 12 stycznia*, <https://gazetakrakowska.pl/strefa-ciszy-w-mpk-kra-kow-nowe-zasady-w-autobusach-i-tramwajach-juz-od-poniedzialku-12-stycznia/ar/cip2-28336343> (21.01.2026).
- Szahaj A., *Jaka wspólnota?*, w: *Jaka wspólnotowość Polaków w XXI wieku?*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2010, s. 45–51.
- Szpunar M., *(Nie)potrzebna wrażliwość*, Kraków 2018.
- Szpunar M., *Ekologia pejzażu dźwiękowego*, „Avant” 11 (2020) nr 3, s. 1–23, <https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.33>.
- Sztumski W., *Ekologia ciszy jako element socjologii systemowej wzbogacający koncepcję rozwoju zrównoważonego*, „Problemy Ekorozwoju — Problems of Sustainable Development” 5 (2010) no. 2, s. 61–68.
- Tischner J., *Cytaty*, <http://www.jozefتيشner.pl/cytaty/> (31.01.2026).
- Tischner J., *Wędrówki w krainę filozofów*, Kraków 2017.

- Tomczyk, *FOMO — Jak radzić sobie z lękiem przed tym, co nas omija*, https://edukacja-medialna.edu.pl/media/chunks/attachment/Tomczyk_Fomo.pdf (28.01.2026).
- Tuszyńska-Bogucka W., Kwiatkowski P., „*Naćpani dźwiękiem*”? *E-narkotyki jako obszar badań przyszłości*, „*Horyzonty Psychologii*” 5 (2015), s. 29–43.
- Unesco, *Human rights issue*, „*The UNESCO Courier*” 4 (1951) no. 12, s. 2–16, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000074673?posInSet=1&queryId=40b24ac3-bf44-4e1e-a67f-0239b9a81255>.
- Welsch W., *Estetyka i antyestetyka*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1997, s. 520–547.
- Whittle Mark, <https://www.sprawynauki.edu.pl/archiwum/dzialy-wyd-elektron/288-filozofia-el/1557-1409> (21.01.2026).
- Wittgenstein L., *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2004.
- Zielińska A., Koy N., *Muzyka jako narzędzie kreowania wrażeń klienta w punkcie sprzedaży detalicznej*, „*Modern Management Review*” 22 (2017) no. 4, s. 173–182, <https://doi.org/10.7862/rz.2017.mmr.49>.

Jacek Dobrowolski

 <https://orcid.org/0000-0002-5327-2304>

 jacekdobrowolski@uw.edu.pl

University of Warsaw

 <https://ror.org/039bjqg32>

**“One hour a day: a study of health”.
Prolegomena to the hermeneutics of
Nietzsche’s philosophy of illness and health**

 <https://doi.org/10.15633/lie.32107>

Abstract

“One hour a day: a study of health”. Prolegomena to the hermeneutics of Nietzsche’s philosophy of illness and health

This article proposes a hermeneutical interpretation of Friedrich Nietzsche’s philosophy through the conceptual opposition of health and illness, arguing that this distinction constitutes a central and overarching key to understanding the development of his thought. Drawing on Nietzsche’s published works, correspondence, notebooks, biographical evidence, and recent medical scholarship concerning his neurological condition, the study combines textual and biographical analysis in order to reconstruct the existential horizon from which his philosophy emerged. Rather than treating health as a peripheral metaphor, the paper demonstrates that Nietzsche progressively transformed it into a fundamental anthropological and metaphysical category. Three successive perspectives on the health–illness relation are distinguished: health and illness as opposite conditions; as dynamic processes of overcoming and self-transformation; and finally as universal forces structuring human history, culture, and the will to power itself. The analysis suggests that Nietzsche’s lifelong experience of chronic suffering profoundly shaped his philosophical project, informing his concepts of self-overcoming, *amor fati*, great health, resentment, decadence, and nihilism. Particular attention is paid to the tension between Nietzsche’s ideal of “great health” and the increasing signs of psychological destabilization preceding his collapse in 1889. The article concludes that the semantic evolution of the concept of health provides a fruitful framework for interpreting both the internal unity and the historical development of Nietzsche’s philosophy.

Keywords: Friedrich Nietzsche, philosophy of health, illness, life, will to power

Abstrakt

„Jedna godzina dziennie. Studium zdrowia”. Prolegomena do hermeneutyki Nietzscheańskiej filozofii choroby i zdrowia

Artykuł prezentuje hermeneutyczną interpretację filozofii Fryderyka Nietzschego, której perspektywa wychodzi od centralnej opozycji zdrowia i choroby, argumentując, że rozróżnienie to stanowi nadrzędny klucz do zrozumienia rozwoju jego myśli. Opierając się na pismach opublikowanych, korespondencji, notatkach, danych biograficznych oraz najnowszych ustaleniach dotyczących neurologicznego podłoża choroby Nietzschego, studium łączy analizę tekstualną i biograficzną w celu rekonstrukcji egzystencjalnego horyzontu jego filozofii. Autor dowodzi, że pojęcia zdrowia nie pełni u Nietzschego jedynie funkcji metaforycznej, lecz stopniowo przekształca się w fundamentalną kategorię antropologiczną i metafizyczną. Wyróżnione zostają trzy perspektywy ujmowania relacji zdrowia i choroby: jako przeciwstawnych stanów, jako dynamicznego procesu przezwyciężania oraz jako uniwersalnych sił kształtujących historię, kulturę i samą wolę mocy. Analiza wskazuje, że doświadczenie przewlekłego cierpienia odegrało zasadniczą rolę w formowaniu Nietzscheańskiej koncepcji samoprzezwyciężenia, amor fati, „wielkiego zdrowia”, resentymentu, dekadencji i nihilizmu. Szczególna uwaga poświęcona zostaje napięciu między ideałem „wielkiego zdrowia” a narastającymi oznakami destabilizacji psychicznej poprzedzającej załamanie filozofa w 1889 roku. Artykuł konkluduje, że ewolucja znaczeniowa pojęcia zdrowia dostarcza spójnych ram interpretacyjnych dla uchwycenia zarówno wewnętrznej jedności, jak i historycznego rozwoju filozofii Nietzschego.

Słowa kluczowe: Friedrich Nietzsche, filozofia zdrowia, choroba, życie, wola mocy

Introductory and methodological remarks

The purpose of this study is to demonstrate how the Nietzschean concept and understanding of the difference between health and illness can be taken as a major and overarching (holistic) interpretative key in an attempt at a general account of his philosophy; or, alternatively, how Nietzsche can be understood from the point of view of his own experience of illness as a philosopher whose main scope, end, and stake (theoretical and existential) is health — both his own and “universal”, expressed in his “study of health”, as he himself occasionally happened to call his thinking (W: Pref. § 2; NF:1879-41, 75)¹.

It will be, then, a hermeneutical examination combining Nietzsche’s texts with his biography (including attention to medical aspects), with the intent of exploring the truth of the individual author rather than analysing the objective truth of his doctrine. In contrast to such a “positivist” approach to Nietzsche, it will take as its principle that any his statement expresses not so much “the world” as it is, or may be, but the world from his perspective, defined by his experience, circumstances and historic situation, and, ultimately, expressing himself individually in the first place. As I believe the “objective truth” of Nietzsche’s philosophy is, in the last — if not in any — account, a mystery without any final solution, I would argue that a hermeneutical approach, aiming, in Dilthey’s sense, at knowing “idiographically” the truth of a case, of an individual life, is a more efficient method of studying Nietzsche than an analytic one.

All the more so because such hermeneutics is well rooted in Nietzsche’s own thinking, as he indeed was, to recall Ricoeur’s and Foucault’s words, a master of the “hermeneutics of suspicion”, together with Marx and Freud; the inventor of an interpretative method that introduced a certain “medical” or “diagnostic” aspect of “health-theory” to it, whereby the study of “symptoms” leads to conclusions about how the interpreted phenomenon

1 References in the brackets to Nietzsche’s works use intuitive abbreviations specified in the bibliography. References to letters and notes are marked BVN and NF, correspondingly, and refer to the collection of all Nietzsche’s texts available on: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Unless otherwise specified, they are quoted in my own translation.

(e.g., Socrates, Kant, Plato, Christianity, modernity) reveals its hidden "health condition", or its own state of the will-to-power (ranging between the super-healthy and the all-ill in the "will-to-nothingness" mode). His ultimate judgments about humanity's general illness — i.e., the widespread "pessimism", "depression", "nihilism", and "will-to-nothingness" of his contemporaries — expressed most radically in his later works, seem to constitute a certain philosophical "epidemiology", as he attempted to explain the causes of this widespread ill health of "man". He also considered himself a healer of humanity, basing this claim on being a self-healer (GM II:24; EH: Wise, 2, Destiny, 7–8).

More specifically, Nietzsche's own method of interpreting and understanding diverse objects of his study (ranging as mentioned above from individuals to entire cultures or great processes), and particularly individual philosophers, implies that they are basically not what they want to seem (truth-seekers) and that the real reasons of their thinking are hidden even from themselves: "I still expect that a philosophical *physician*, in the exceptional sense of the word — one who applies himself to the problem of the collective health of peoples, periods, races, and mankind generally — will someday have the courage to follow out my suspicion to its ultimate conclusions, and to venture on the judgment that in all philosophising it has not hitherto been a question of "truth" at all, but of something else, — namely, of health, futurity, growth, power, life" The hidden life issues behind any philosophy are ultimately those of health: "when states of distress occupy themselves with philosophy (as is the case with all sickly thinkers — and perhaps the sickly thinkers preponderate in the history of philosophy), what will happen to the thought itself which is brought under the *pressure* of sickness?" (GS: Preface, 2) This is why "a psychologist knows few questions so attractive as those concerning the relations of health to philosophy".

Taking as premise that "the greater part of conscious thinking must be counted among the instinctive functions, and it is so even in the case of philosophical thinking [...] the greater part of the conscious thinking of a philosopher is secretly influenced by his instincts" (BGE:3), and that what is crucial is not its truth value but "how far an opinion is life-furthering, life-preserving, species-preserving, perhaps species-rearing" (BGE:4) — in

other words, how “healthy” or „ll” it is in its deepest origins — Nietzsche ventured to re-evaluate the value of philosophical theories from that vantage point, thus creating his original, unprecedented hermeneutical tools of compromising all “saints” and “sanctities”. To abash and compromise the authority of philosophers he remarks that they “all pose as though their real opinions had been discovered and attained through the self-evolving of a cold, pure, divinely indifferent dialectic [...] whereas, in fact, a prejudiced proposition, idea, or ‘suggestion,’ which is generally their heart’s desire abstracted and refined, is defended by them with arguments sought out after the event. They are all advocates who do not wish to be regarded as such”. This is why “every great philosophy up till now has consisted of, namely, the confession of its originator, and a species of involuntary and unconscious auto-biography” (BGE:6). This hermeneutical theory is applied practically and perhaps most radically in Nietzsche’s account of Socrates who turns out to be a sick “life-denier” (BGE: Preface; TI: Socrates). It seems then that to properly understand a philosopher amounts to evaluating his true “health condition” expressed by his relation to life, and expressing his will of life, or power, as well as revealing its real value for life as such.

Did Nietzsche exempt himself from these apparent “laws” of all philosophising which he supposedly unearthed? The phrase “up till now” in the quoted passage might suggest so; however, there are also indications that he did not. In any case, the question remains how he himself might be understood in the light of this denouncements, and to what extent applying the same hermeneutics he used — or a similar one — to himself might reveal something essential about his thinking. What if we consider his thinking as an “autobiography” (though not unconscious, as explicitly autobiographical, personal mode of his thinking is almost ubiquitous in him) — and the more so as, in the opinion of many interpreters, his philosophising was to a great, if not greatest, extent an attempt at self-creation?² What were his “heart’s desire”, his “prejudice”, his deepest “instinct”? I will attempt to argue — without aspiring to prove it in any strong sense of the word, the maximum ambition of this analysis being rather an experiment probing

2 Cf. A. Nehamas, *Nietzsche: Life as literature*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985.

a tentative perspective on Nietzsche than the establishment of any "ultimate truth" about him — that, perhaps trivially, his deepest concern was, clearly, that of health — a concern, otherwise unprecedented as central to any philosophising, that made him study, "inflate", and romanticise health, while developing its concept from the commonsensical understanding of everyday language to one more „sublime", resulting ultimately in the idea of "great health" (that defines the "superman" or "future to come" — cf. GS:382; GM II:22, 24; EH: Books, Zarathustra 2), as much as the opposite one of illness affecting all humanity, and defining man as an "ill animal" (cf. GM III:1, 13–14).

Health and life

In fact, the issue and concept of health, unlike any other major Nietzschean theme, reappears explicitly throughout his thinking: while "will-to-power", the second most persistent of the Nietzsche's concepts, appears initially under the name of "will" or "willpower", or more symbolically under the umbrella-term "Dionisian"; and the "overman", "eternal recurrence", "amor fati" emerge as explicit ideas only in the later stage of his development, from the *Gay Science* ("will to power": GS:349; superman: GS:382; eternal recurrence: GS:109, 341; GM:I, 17; amor fati: GS:276, 277), "health" is unarguably present in his philosophy at any stage; from minor, but significant mentions in the *Birth of tragedy* (BT:1, 23, 24) and *Untimely meditations* (UM:I, 2; and also earlier writings)³, to *Ecce Homo* (EH: Wise, 1–2), and also, importantly, throughout his private letters — as a great part of them mention his health condition, and also his thinking about illness as defining his life. With all the difference between the "private" Nietzsche (as he appears in the letters), and the public one (as he presented himself in his published works), and

3 Interestingly enough, in the first essay concerning David Strauss, Nietzsche remarks how the "philistine" abuses the term "healthy" when he calls his bad taste and habits so, the opposite being true — from the very beginning Nietzsche seems to attempt at reversing the meaning of health; the term is immediately connected in the context to "strength" and "will". The metaphoric use of medical terms is also present throughout: UM:II,1; III, 2.

between the ways he wrote letters vs. philosophy, “health” is the overarching theme, connecting these two kinds of his text, and casting light on his entire philosophical project.

Nietzsche without much doubt counts among the most tormented of philosophers,⁴ with only Pascal and Bergson comparable in terms of how their condition was poor, and how Nietzsche was vulnerable, indeed, and physically impaired, with his mental health more affected by his overall physical state than in the case of the other two. He showed symptoms of manic depression, megalomania, and personality disorder, not just towards the end of his career, but early on, and more intensely throughout the 1880’s, his most creative decade. These might have been just psychological effects of an enormous physical struggle he experienced on a regular basis from the age of thirteen, when he started complaining about migrainous headaches. There will be no exaggeration in remarking that Nietzsche knew much more about the experience of illness and ill-being than he did about standard human health; his relatively healthy moments could have rather been just those of a lighter sort of malaise than a veritable, sustainable well-being. Only as a young boy, as attested by his sister’s memoirs, has he enjoyed a good, robust health.⁵ In fact, to quote Pia de Volz’s words, Nietzsche was a wanderer in the labyrinth of his health.⁶

Taking as departure point these assumptions, and partly inspired by the above-exposed elements of Nietzsche’s own method of interpreting philosophers in applying them to his own thinking, I will engage in an interpretative reading of the philosopher’s original texts, both published and “private” (letters and notes), within the broader context of his biography (revealed by his own words as well as by Nietzsche biographical studies), on the premise that the latter casts essential light on the former. “not to have good health, money, recognition, love, safety — and not to become a tragic

4 Cf. Ch. Huenemann, *Nietzsche’s illness*, in: *The Oxford Handbook of Nietzsche*, eds. K. Gemes, J. Richardson, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 63–80.

5 Cf. E. Forster-Nietzsche, *Introduction to “Birth of tragedy”*, www.gutenberg.org/files/51356/

6 See P.D. Volz, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit: eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

moaner — that is the paradox of our present condition, its problem".⁷ My aim is to emphasise how the central concern of his life (health/illness) was also central to the overall structure of his thought, installing this vital difference as governing the whole theory from within its core — from its psychological and physiological dimensions to the — arguable, as it is — metaphysical one.

Such an approach is not new in Nietzsche studies, as it is arguably much harder to divorce his thought from his life than is usually the case with many other thinkers. Indeed, understanding Nietzsche's philosophy in detachment from the circumstances of his existence, and specifically from its prolonged and pertinent suffering, seems superficial, if not immediately liable to place his views outside their essential context (that of his individual purpose), which can also explain or justify those elements that otherwise seem hard to accept, let alone affirm. What is perhaps a rarer occurrence is the application of the "hermeneutics of suspicion" in this biographical context — an approach assuming that the philosopher does not have, nor want, to be always honest with us, especially in his published works, and that in dealing with individual issues of "health, futurity, growth, power, life" he might go as far as to self-mystification, whereas his "truths" might be mere rationalisations (in Freudian meaning of the term) of his actual condition. Given that I am going to approach hermeneutically what is itself in grand part a hermeneutical study, this essay is developing a certain "hermeneutics of hermeneutics".

It should also be noted that the idea that illness/health was a major and central object, as well as a premise, of Nietzsche's philosophising, is by no means new. To the contrary, one of the first books concerning him, written by Lou Salomé — a person who knew him closely, if not most closely — described the thinker mainly as both struggling with and taking advantage of his poor health; as a theorist of health and a self-healer best explained in light of his illness (with emphasis on the mental dimension), and as someone who above all sought to transform his suffering into a path toward his

⁷ Letter to Koeselitz, BVN-1888, 983; my translation. There are multiple letters describing in detail Nietzsche's health struggles; the reader might be generally referred to any collection of Nietzsche's letters which will demonstrate this claim. Later in this text more will be quoted.

highest end.⁸ Julian Young, author of a remarkable recent Nietzsche's philosophical biography, writes in a "virtue ethics" language: "The correlation between health and virtue is a central theme in Nietzsche's mature philosophy".⁹ Of a similar opinion is Charlie Huenemann: "His philosophy as a whole — and his life, come to think of it — were aimed at regaining health after suffering debilitating sickness".¹⁰ "Nietzsche claims to be a singer and a dancer, a philologist and a doctor", says the authoress of his late biography Lesley Chamberlain. His "launch theme was 'healing' — *Genesung* — in that twofold sense which makes all his work both deeply subjective and universally relevant".¹¹ Or as Sue Prideaux says: "His illness was his own Alexandrian journey to reach an India".¹² The issue dividing scholars is not whether health mattered to him, but to what extent it did, and to what extent it should be taken into account in an overall interpretation of his philosophy.

Thus, the "illness-minimisers", so to speak, such as, most notably, Walter Kaufman, relied for many years on the unresolved mystery of his malaise — of whose actual causes and essence both he and many later generations of his readers were ignorant, as medical knowledge at the time, and long thereafter, was insufficient. Seeking to "save" Nietzsche's philosophy from the possible critique of being "ill" or "mad", and, on the contrary, to retain its non-pathological rational core, these interpreters tended to assume that Nietzsche, even if often affected by illness, was generally a "sane" thinker whose ideas were no more madness-inflicted than those of, say, Descartes, and so can be viewed in no special way. His madness, on this account, should be treated as incidental and as appearing only very late in his thinking, at the very end of his career — a sudden breakdown. Some thinkers, like Rüdiger Safranski,¹³ downplayed his madness to only an intellectual topic,

8 Cf. J. Young, *Friedrich Nietzsche. A philosophical biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

9 J. Young, *Friedrich Nietzsche*, p. 210.

10 Ch. Huenemann, *Nietzsche's illness*, p. 68.

11 L. Chamberlain, *Nietzsche in Turin*, Pushkin Press, London 2022 [1997], pp. 17, 66.

12 S. Prideaux, *I am dynamite! A life of Friedrich Nietzsche*, Faber & Faber, London 2019, p. 185.

13 R. Safranski, *Nietzsche: A philosophical biography*, trans. S. Frisch, W. W. Norton & Company, New York 2002.

neglecting its psychophysical aspect. On the other hand, some interpreters, most notably the French thinkers Pierre Klossowski, Michel Foucault, and Gilles Deleuze, have been more willing to acknowledge the relevance of Nietzsche's "madness" for his entire thought, seeing it as defining its logical end or final stage, yet still understanding it as a term of his final collapse rather than as a persistent, lifelong psychophysical condition.

Only recently has new scholarship, based on state-of-the-art medical knowledge, proposed some plausible hypotheses concerning the actual physical causes and possible diagnosis of Nietzsche's illness¹⁴, which, with considerable evidence, appears to have been neurological (a judgment "ruled out" explicitly by one of his doctors, Otto Eiser, in 1877)¹⁵ — namely, brain-tumour-related — in nature. In addition to being the direct cause of his final collapse, this condition seems to have been present from early adolescence and to have developed continuously throughout his lifetime, thus making his illness — both mental and physical — not incidental but an ever-present and increasingly impairing factor affecting his cognitive

14 These are: the manic depression hypothesis (or manic psychosis); the retrobulbar meningioma of the right optic nerve (or else sort of brain tumor) hypothesis, and finally the cerebral autosomal dominant arteriopathy with subcortical infarcts and leukoencephalopathy (CADASIL) hypothesis, meaning that frontal part of his brain underwent blood deficits. Of the three the latest seems best supported by evidence (letters, medical reports, photographs), and also covering all the symptoms shown or self-described by Nietzsche, while the other two leave some important and regular complaints unexplained and possibly due to other mals he suffered from. The first of the proposed diagnoses, purely psychiatric, seems less supported and least probable, although the definite answer will most likely never be found. Nonetheless, the two more probable, with the last very well evidenced by detailed research, leave very little doubt that Nietzsche's condition had physical neurological base and accompanied the philosopher throughout his intellectual development with increasing impact on his life, mental and bodily, also after his collapse, up until his death in 1900. Cf. M. Cybulska, *The madness of Nietzsche: a misdiagnosis of the millenium?*, "Hospital Medicine" 61 (2000) no. 8, p. 571–575; L. Sax, *What was the cause of Nietzsche's dementia?*, "Journal of Medical Biography" 11 (Feb. 2003) issue 1, pp. 47–54; D. Hemelsoet, K. Hemelsoet, D. Devreese, *The neurological illness of Friedrich Nietzsche*, "Acta Neurologica Belgica" 108 (2008) issue 1, pp. 9–16; R. Schain, *The legend of Nietzsche's syphilis*, Greenwood Press, Westport 2001. It is remarkable, though, how the myth of syphilis persists, even in a recently published, and well received, biography of Nietzsche by Sue Prideaux, *I am dynamite!*, pp. 332–339.

15 Cf. J. Young, *Friedrich Nietzsche*, p. 239; L. G. Sander, *Otto Eiser and Nietzsche's illness: A hitherto unpublished text*, "Nietzsche Studien" 38 (2009) issue 1, pp. 396–409.

functions at every stage, though to varying degrees, of his intellectual development.

Although these newer diagnoses are not, and perhaps can never be, definitively proven, they appear to be documented and supported to the greatest extent possible and offer a strong rebuttal to the long-accepted “neuro-syphilis” hypothesis, which, having been proposed immediately after Nietzsche’s admission to the Basel clinic by his doctors — and allegedly confirmed by him in their presence — persisted for many years, contributing to confusion among readers and possibly distorting or misguiding their interpretations (for example, by encouraging them to downplay the significance of his condition). Applying these newer discoveries to a (re)interpretation of his philosophy may result in a fresher and less prejudiced understanding of its development, and a more fact-based account thereof.

As I understand, in the general view of his thinking, the concept of health is most deeply rooted in, and best explained by, his philosophy and understanding of life — a concept, without much doubt, central to his discourse and defining the essence of the “will-to-power”, of which it is the closest synonym (“will-to-power” = “will of life”, cf. A:6). Nietzsche’s vitalism, of which his whole philosophy is rather unarguably representative — being otherwise a “philosophy of life” — appears to be based, necessarily, on a certain understanding or interpretation of the essence of life. As in any case of vitalistic metaphysics, defining what life essentially is constitutes the foundation of the entire theoretical edifice.

Thus, life may be understood diversely: e.g., as essentially an evolutionary process; as a cycle of growth and decay, spiralling, as in Hegel, toward higher stages; as hopeless and worthless suffering driven by the “will”, as in Schopenhauer (from whom, as we know, Nietzsche strongly wished to distance himself after having fallen in love with him at the age of twenty-two); or as an eternal struggle of opposing forces, including that of good and evil, or that of health and illness (later, in Freud’s psychoanalysis, which also takes life as its main topic, these will be named Eros and Thanatos).

Although all of the above ideas are present in Nietzsche’s philosophy of life, his ultimate view seems increasingly to become that of a struggle between two basic elements: health and illness (though early on the essential

struggle within life was that between the Dionysian and the Apollinian elements—later in his development he abandoned the term "Apollinian" altogether, while retaining the "Dionysian" as synonymous with his idea of the "healthy"). This difference, in its most extended development—perhaps even inflated in its meaning—comes in the end to define the very becoming of the will-to-power, its inner distinction. It also introduces an immediate and immanent within life "order of rank", or "hierarchy", defined by health, and relating to a similar evolutionary approach (where the "fittest" might be understood without much argument as "healthiest"). This vertical dimension, establishing, by parallel, the essential difference between the strong and the weak, masters and slaves (who in the last account turn out to be sick of *ressentiment*), is without doubt crucial to Nietzsche's view on "all events".

And insofar as the will-to-power is the ultimate concept of Nietzsche's metaphysics, occupying the structural place of the former "absolute", or replacing the dead God while explaining "all events", the difference between health and illness amounts to a cosmic dichotomy that is omnipresently at work in many of the major Nietzschean oppositions: weak and strong (as said), low and high, slave and master, base and noble, altruistic and egoistic, feminine and masculine, Jews and Romans, modern and anti-modern, Christian and Greek, and even, more marginally, Germans and Poles, Wagner and Bizet, etc.

The three perspectives on health/illness difference

The above development occurred, as I endeavour to show, as a consequence of three stages in the unfolding of Nietzsche's understanding of the health/illness difference: first, the simplest, health and illness as negatives; second, health and illness as positives; and third, health and illness as universal cosmic elements. These stages are each premised upon a different perspective—correspondingly, that of condition (state of being), that of transition (passage or becoming), and the cosmic one, of an eternal struggle of opposites (related to "eternal recurrence"). These perspectives or else three

distinguishable interpretations of health/illness difference (and by using this term we obviously refer to Nietzsche's own thinking of perspectivism as constituting any philosophising as interpretation)¹⁶ do not replace one another but build upon each other, without ever being abandoned as points of view assumed by the philosopher, who switches between them — thus forming, too, a kind of dialectical development. They are also connected, in biographical terms, with stages, or phases, of Nietzsche's personal relationship with his own suffering: the first rooted in the most "human" experience of seeking simple relief from malaise; the second rooted in the somehow "superhuman" psychology of coping with chronic and enduring ill-being; and the third in his "mad", terminal perspective of being the leader in an eternal-historical war of cosmic opposites — a healer of himself and of humanity, a "philosopher-physician", and a "New Age" initiator.

1. (Denial.) The first perspective is that of the everyday experience of the ill person: the experience of a lack of health, that is, of weakness, pain, and the search for immediate relief, return to normal capacities, which is equated with the absence of symptoms. Both health and illness are defined negatively — they are basically, and without much debate, opposites of each other and absences of each other. Missing health, or lacking it, the ill person seeks, in the most direct way, to negate the conditions that inflict this lack — all the sufferings of ill-being. They search for ways to diminish or entirely eliminate them. This is the commonsensical, *prima facie* approach to coping with malaise. It assumes that illness is a pure evil and has no value in itself. "A sick man is always a scoundrel" — as Nietzsche wrote to Wagner — "egoism lurks within illness, whereby that illness is forced to think always of itself: while genius, in the fullness of its health, always thinks only of the other, involuntarily blessing and healing by merely laying on his hand".¹⁷

16 "To look upon healthier concepts and values from the standpoint of the sick, and conversely to look down upon the secret work of the instincts of decadence from the standpoint of him who is laden and self-reliant with the richness of life — this has been my longest exercise, my principal experience. If in anything at all, it was in this that I became a master. Today my hand knows the trick, I now have the knack of reversing perspectives", EH: Wise, 1.

17 Quoted by J. Young, *Friedrich Nietzsche*, p. 210, as: KGB-II-5-449.

Expressions of such an approach in Nietzsche can be found both in his writings — mainly in his letters, where he most openly and directly discussed his everyday struggles and multiple attempts to recover normal health — as well as in his many practices (described either by himself or by his biographers). These are omnipresent from the earliest period of his adult life. Among these practices one should note Nietzsche's quite remarkable devotion to a hygienic way of life, which included open-air activities and elements of gymnastics and sport (paddling, swimming), together with a tendency toward somewhat ascetic exercises of endurance against cold (cf. BVN-1886, 780) and prolonged physical effort, like forceful walks. One should also note his sick-leaves to recuperate health, and multiple stays in sanatoriums, including those based on experimental diets, "baths", mineral waters, air, and other therapies;¹⁸ his increasing interest in diet ("I am occupied with a question on which the 'saving of humanity' relies more than on some theological curiosity, the question of nutrition. For practical purposes, one can formulate it thus: "How exactly should you nourish yourself in order to reach your maximum strength, of virtù in the Renaissance style", EH: Clever, 1) and dietetics (which in his time was only beginning to emerge as a scientific discipline and was often based on poorly substantiated theories, like his own one concerning the relationship between diet and German culture); and his interest in the influence of climate and weather on health (cf. EH: Clever, 2; BVN-1888, 983), accompanied by beliefs in the particularly harmful effect of electricity (cf. BVN-1881, 142).

Most of all, however, this perspective shaped his way of life during the most creative stage of his career (1879–1889), which took the form of a nomadic movement between places he considered most favourable to his health — that is, places that diminished his suffering as much as possible and allowed him the greatest creative power. "Here in Engadine" — he wrote in July 1881 to his sister right after he discovered what was to become his summer refuge for the remaining critical years — "I feel by far the most comfortable on earth: the attacks do come here, as they do everywhere else, but they are much milder and more humane. I experience a constant calm

¹⁸ Cf. J. Young, *Friedrich Nietzsche*, pp. 208–209.

and none of the pressure I feel elsewhere; the agitation simply ceases for me here. I would like to ask everyone, please preserve for me these three or four months of Engadine summer, otherwise I truly cannot bear life any longer” (BVN-1881, 122). Notably, Nietzsche mentioned suicidal thoughts multiple times and death both as being permanent on his horizons and as a way of ultimate relief (cf. BVN-1877, 615; BVN-1881, 153; BVN-1880, 1; BVN-1880, 2; BVN-1881, 149; BVN-1882, 360; BVN-1882, 361; BVN-1883, 373; Z I: “Self-willed death”).

One might also add his unusual drug use. He relied on many medicines available at the time, mainly to relieve pain and induce sleep, such as chloral hydrate and opium, and less often silver nitrate and quinine for his stomach, sometimes, and not rarely, in excessive doses.¹⁹ He also used to self-prescribe them on fake prescriptions signed “Dr Nietzsche”,²⁰ which he presented at pharmacies, as his training before joining the sanitary service in the Franco-Prussian War made him confident in his pharmaceutical knowledge. These drugs, as well as some of his dietary habits and endurance practices, may have contributed to the long-term worsening of his health. Yet they were all undertaken in the “good faith” of avoiding the debilitating symptoms of his illness, expressing a standard underlying aim — that of the simple absence of suffering, which he always desired.²¹ As probably many chronically ill, he developed a practical knowledge of his sickness on his own, in a self-learning mode.

This perspective is perhaps less present in his theory, though, as it does not inspire any particularly original idea, being rather a down-to-earth approach to one’s suffering, not really “creative” or affirmative, and to some extent — though not entirely, as it probably cannot be wholly abandoned by any human being — denied in the next stage, that of the “positive”, “transitive” point of view on illness. This understanding of illness does not appear in *Zarathustra*, who is an outstandingly physically fine figure, and who advocates, from the next, affirmative stage, for the “delight deeper than

19 P.D. Volz, *Nietzsche im Labyrinth*, pp. 158–173.

20 S. Prideaux, *I am dynamite!*, p. 233.

21 Cf. J. Young, *Friedrich Nietzsche*, pp. 138, 207.

pain" (Z IV: "Song of night wanderer") It is hardly imaginable, though, that Nietzsche might have not wished to recover from the "ridiculous diversity of [his] pathetic ailments" (BVN-1880, 66) — which included developing and painful blindness, recurrent acute headaches, gastric symptoms with regular vomiting and diarrhoea, and other complaints, none of which ever improved. In many letters he complained about these sufferings as unbearable and as preventing him, to his great discomfort, from reading and writing. In fact, he limited reading in the later stage of his career (cf. EH: Clever, 3) and often wrote in an over-effortful way, which was discouraged by doctors (one of whom, interestingly, suggested that his mental over-activity was the ultimate cause of his illness and recommended that he avoid intellectual burdens too heavy for his delicate mind). His search for mere relief from sickness disappeared only in the final two or three months of his conscious life, during the "mad" period, in which he felt physically well²² ("I am in good mood, I work from morning till evening [...] I digest like a semi-God, I sleep in spite of carriages behind the windows — this is all a mark of Nietzsche's exquisite adaptation to Turin. The cause is the air — dry, exciting, joyful" BVN-1888, 1022), to the point of believing that he had finally managed to cure his illness himself (cf. EH: Wise, 2).

Such an approach towards illness and health as essential issues in one's life, based on a *prima facie* uncontroversial assumption that pleasure starts when pain ends, and that happiness, the highest purpose of man, equals no suffering of body or mind, can be found in the ancient thinking of Epicurus, a philosopher which indeed became Nietzsche's interest and even his tutor for some time from 1879. In Epicurus, "one of the greatest men that ever lived" (W:295), as he called him with usual exaggeration, Nietzsche must have seen a thinker who, like him, also suffered from gastric ailments, and focused his entire ethics on caring of oneself, avoiding painful experiences and moderating one's desires — all this was very much like Nietzsche's own

22 Cf. J. Young, *Friedrich Nietzsche*, p. 523; L. Chamberlain, *Nietzsche in Turin*, p. 58; S. Prideaux, *I am dynamite!*, p. 307.

way of life. The German philosopher even contemplated for a while the idea of becoming a gardener in his family town Naumburg.²³

2. (Affirmation.) “My spirit had not been cowed by prolonged and painful suffering, indeed, I seem more cheerful and benevolent than ever before” — Nietzsche wrote in a letter in 1879 — “this is a sign of the hidden powers, not weakness and exhaustion” (BVN-1879, 880). While the previous perspective on illness and health could be seen as Epicurean, and thus to some extent eudaemonic (in the Epicurean self-therapeutic mode of hedonism, which states as its principle “bodily health” and “calmness of mind”), the other perspective entirely contradicts the “pain-relief” approach by reversing it into a “pain-welcoming” mode. Psychologically, this development appears as the realisation that there would essentially be no relief from pain; that the condition is persistent, chronic, and medically incurable (cf. BVN-1877, 670; BVN-1881, 125). Nietzsche appears to have become increasingly aware of this circumstance, and though never wholly losing hope for recovery, he ventured to pursue another way of coping with his illness: that of affirmation and “thankfulness”, or turning one’s weakness into one’s strength. In this he also abandoned the Schopenhauerian complaint that suffering is “an argument against life”. As is typical of the chronically ill and impaired, he had to accept his condition as part of his identity and as part of becoming “what one is” (EH: *Clever*, 9). This is why this perspective is one of transition rather than condition; of becoming rather than simply being healthy.

Pain and suffering are not to be avoided or treated merely as evils; they are to be overcome — as will-to-power does not seek satisfaction or peace, but a resistance to overcome (cf. A:2). The greater they happen to be, the greater the overcoming they impose upon the individual, who through this process alone proves his health and reaches a “greater health”. “What will not kill you will strengthen you” — this famous aphorism, although risky in its truth-value (as in the best case it seems only a half-truth, sometimes true and sometimes false, even in reference to Nietzsche himself — for example, his early experience of dysentery and diphtheria contracted during his sanitary service very plausibly left his gastric system permanently

23 Cf. J. Young, *Friedrich Nietzsche*, p. 278.

vulnerable) — is not marginal to Nietzsche's philosophy and appears repeatedly in his texts (cf. TI: Sentences, 8; NW: Epilogue, 1; EH: Wise, 2; NF-1887, 10–87; NF-1888-15-118). In his final stage he believed, or perhaps wanted to believe, that suffering made him think with the greatest subtlety, elevating him to his highest achievement: "The perfect lucidity and cheerfulness, the intellectual exuberance even, that this work [The Dawn] reflects, coincides, in my case, not only with the most profound physiological weakness, but also with an excess of suffering. In the midst of the agony of a headache which lasted three days, accompanied by violent nausea, I was possessed of most singular dialectical clearness, and in absolutely cold blood I then thought out things, for which, in my more healthy moments, I am not enough of a climber, not sufficiently subtle, not sufficiently cold" (EH: Wise, 1; cf. BVN-1888, 1014).

This change introduces an anti-hedonistic attitude to values (cf. GS:12; BGE:225; A:2), since it is not the simple absence of pain that should ultimately define well-being and a truly healthy person, as a typically healthy individual might assume. Rather, it is the ability to affirm one's suffering: to adopt it fully and wrap it in a form of delight — not a delight rooted in lack, but one springing from the very intensity of pain. Happiness is not a sum of pleasures minus pains (as "Epicureans" would believe), but a transformation of pains through the will into the delight of being what one is; turning even the worst martyrdom into the necessary and vital condition of having become fully — if not excessively — oneself (cf. EH: Wise, 1–4). The heroic approach to illness thus replaces the hedonic one.

This shift may also be related to Nietzsche's increasing inclination to affirm cruelty and violence as a "first-rank miracle, a bait of life" (GM II:7) — both indispensable and original aspects of life in his view, as well as sources of inevitable suffering for the many "innocent lambs". He contemplated, if not openly endorsed, the notion that inflicting pain on others, or even witnessing torture, is one of the deepest pleasures of the human being. More generally, he sought to reveal the hidden, ancient origins of many of the "noble" or "respectable" values we cherish — such as conscience, guilt, or pity — as rooted in cruel, blood-thirsty, violent, or self-violent impulses (cf. GM I:11, 13; II:5–7). The inversion of this instinctive need for violence, and its turning

inward into self-violence under the auspices of priests — how the human beast became the “sick animal” (cf. GM II:20–24; TI: Improvers, 2) — the false healers of the resentful, the ill, and the weak — ultimately becomes, in Nietzsche’s eyes, the mechanism through which illness deepens and spreads epidemically across humanity, which in its majority is a “physiological failure” (GM III:1, 13–17).

The highest expression of this attitude, however — elevated into a general life-attitude — is found in the idea of “amor fati” (cf. GS:276, 277; NF-1881-15[20], 1881-16[22]; NF-1884-25[7]; NW: Epilogue, 1; EH: Clever, 10) which seems to be a corollary, or perhaps a consequence, of the doctrine of “the eternal recurrence”. Illness is clearly among the most regrettable aspects of one’s life, an expenditure without profit; yet “amor fati” means that one should regret nothing and look back upon everything that has happened as good — if not as the best. “How could I not be thankful to the whole of my life?” — he asks rhetorically at the peak of his self-creative mode, continuing: “That is why I am now going to tell myself the story of my life” (EH: Preface) — as the story of a self-healing, of overcoming weakness and thoroughly exploring it in its many forms, thereby acquiring the position of a healer of humankind. He has cured himself; he feels perfect. “I am decisively my own best physician” (BVN-1885, 587; cf. BVN-1881, 125; BVN-1882, 267; EH: Wise, 2). To a great extent, though, this final assertion was rooted in his false belief that his illness was not of neuropathological nature (as earlier it had also been ruled out by one physician who examined him): “lack of any neuropathological basis. I have never had any symptoms of mental disorders [...] There are gossips that I was transferred to a mental hospital (or even died there). Nothing could be less true” — he wrote to Georg Brandes, in a letter with his short “curriculum vitae” attached, six months before his final collapse and entering the clinic in Basel (BVN-1888, 1014).

It was indeed as early as in 1881 when Nietzsche confessed first possible marks of alienation, as his “revelation” of the “eternal recurrence” on an August day high in the Alps (“6000 feet above man and time”, as he noted in EH, Books, Zarathustra 1) made him so exulted that he wept and laughed, “sang and talked nonsense” shivering alone in the wood paths (BVN-1881, 149) In 1884 his friend remarked that when talking about this

"most lofty idea" Nietzsche turned alien to her, "terrifying" her as if "another Nietzsche"²⁴ — the apparent deepest "secret doctrine" or, perhaps, the most substantial truth, as it appeared to him, of the idea seemingly altering his mind, strangely exciting him, and in a way that made his friends wonder about his mental condition. He would also, thereafter, increasingly compare himself, and enter in competition with, Jesus Christ (cf. BVN-1885, 604, this was an unsent letter). Later he would report, too, that for one whole year he was depressed (BVN-1887, 870) There was a bipolar oscillation in him between exultation and depression, of which the poles, as it might be guessed, diverged ever away — this is why, as much as it excited his mind, this "ultimate" idea also troubled him and made him doubt, without ever having been precisely defined.²⁵

3. (Cosmic projection.) The use of the health/illness distinction beyond the everyday meaning of an individual condition — as a metaphor for cultural, political, or anthropological processes — is by no means difficult to understand. Illness and health function as metaphors even in everyday language. As metaphors for cultural processes they were famously used by Johann Wolfgang von Goethe, who described classicism as a mark of aesthetic or intellectual health, while romanticism represented, by contrast, a kind of illness. The Romantics themselves did not entirely reject this evaluation; rather, they argued that modernity and the transformations it brings are themselves unhealthy and unnatural for human beings — an argument in the Rousseauian vein that stood at the centre of the Romantic critique of the Enlightenment.

This perspective on culture — especially modern culture — as fundamentally unhealthy and in need of radical cure was familiar to Nietzsche from the earliest stage of his education, as it was a commonplace in German classical studies of the time, strongly shaped by Romanticism. At first Nietzsche regarded the music of Richard Wagner, together with the philosophy of Arthur Schopenhauer, as precisely such a cure for modern sickness. Later he abandoned them both in search of his own remedy — the real one, as

²⁴ J. Young, *Friedrich Nietzsche*, p. 389.

²⁵ Cf. P.S. Loeb, *Eternal recurrence*, in: *The Oxford Handbook of Nietzsche*, pp. 645–673.

opposed to what he came to regard as false therapies recommended by the ill themselves (as Wagner and Schopenhauer eventually came to be judged by him). At the final stage he even concluded that what he had earlier written in praise of them in fact referred more properly to himself (cf. BVN-1888, 1181).

Before reaching this point, however, he undertook a „medical” examination of the essence, causes, and genesis of what he regarded as the universal or historical illness of humankind — otherwise referred to as “ressentiment”, “nihilism”, “decadence”, “will-to-nothingness”, or “selflessness” (altruism, pity). In this way he offered an unprecedented diagnosis of the entire Western civilisation, identifying its principal diseases as „Christianity” (“the ascetic priest corrupted the mental health”, GM III:22) “equality”, and modern emancipation (GM I:4; A: 1, 3, 6, and next), with the conclusion: “all earth as a madhouse” (GM II:22; A:51) As the only remedy for two thousand years of Western ill-being — which had corrupted even the Germanic “blond beasts” (GM I:11, II:17; TI: Improvers, 2) leading the Germans ultimately to oppose the only modern phenomenon he respected, the Renaissance — Nietzsche came to perceive his own philosophy; and his own suffering, as essential to his thinking. In this role, it might be argued, he appeared, perhaps, to himself as a new Christ, the Crucified (as he signed several of his final letters), or as the Anti-Christ, offering to humanity his own life of torment, his own version of “passion”, for its final “salvation”.

This attitude toward the health/illness distinction was the final and ultimate stage of his perspective, even though it had earlier seminal expressions. It may also be related to his increasing mental disintegration, which showed ever stronger signs of a “bipolar affective disorder” — an oscillation, as said, between euphoria and depression (very clearly reflected, one might note, in *Zarathustra*, whose overall sentiment appears ambiguous, internally contradictory, indeed “bipolar”). This condition was accompanied by delusional and megalomaniacal self-narratives, ranging from relatively mild claims about the historical impact of his writings to extreme self-identifications with great historical figures such as said Christ, or Dionysus (cf. the letters of January 1889: BVN-1889, 1232–1256).

Beyond the overt madness of his late pronouncements, however, there exists a deeper form of affective intensity that permeates his rhetorical

ethos and pathos and distorts the logos of philosophical discourse from the very beginning, already in *The Birth of Tragedy*. His writing carries an extraordinary emotional charge — an extreme affective tension that makes his discourse composed "of lightnings rather than words" (EH: Books, *Untimely*, 3), intense and explosive in a way arguably unlike any other philosophical writing. It is therefore highly idiosyncratic and even "idiotic" in the ancient sense of being born in one's private garden of healing (Epicurus himself being one of the ancient "idiots" in this sense). Though Nietzsche professed devotion to coldness, both metaphorically and literally [„At the very least, I mustn't go to those warmer countries to which I am now so strongly tempted [...] But in vain! — I know too well that the cold has spoiled me (for my trick to get through the last ten years consisted of lying on ice; a short, mild January, carried out for almost the whole year, north-facing room, blue hands, no stove, ice-cold thoughts — ah, I don't need to write to you about that?! My tablemate said recently, in this regard, that my proximity was causing her cold") — BVN-1886, 780; cf. GS: Preface, 1; EH: Preface, 3, *Wise*, 1], his texts are by principle extremely "hot", if not burning (cf. BGE:91) — and this inner "temperature amplitude" seems to affect, to an arguable extent, their faculty of judgment. This deeper aspect of his mental condition underlying his philosophy may perhaps best be described as its "irrationality", linking madness as psychophysical process with the philosophical discourse, or thinking process, and relating genealogically to Nietzsche's Romantic roots and education — which, in their turn, provide a kind of "literary framework" to his biography and madness as a "typically romantic" life (comparable to his early poetic interest — Hölderlin).

The broader anthropological or cultural perspective on the health/illness distinction can be traced back to *Human, All Too Human* (cf. HA:47, 282, 472), and even earlier to the *Untimely Meditations* (cf. UM: Schopenhauer, 3–6), and it appears most significantly in *On the Genealogy of Morals*. Remarkably, Nietzsche himself identified the problem of health as his major issue in philosophical anthropology and as a primary source of inspiration, especially in connection with his own return to health (of which his books were direct expressions; cf. EH: Books, *All-to-Human*, 4; *Dawn*, 2; *Zarathustra*, 2; *Destiny*, 8), emphasising this point in the prefaces he added in

1886 to the second editions of his earlier works (BT: Self-Critique, 1; HA: Preface, 3–5; GS: Preface, 2–3).

The ultimate account of the health and illness as cosmic, or at least essentially anthropological forces of an eternal struggle, appears as a sort of projection, as I would argue, of his inner struggle with ill-being onto an universal framework of the external being in its whole (life), framing it, too, as an analogous eternal dichotomy and a conflict of two basic elements of life, or else, differentiating from within the will-to-power, and explaining, too, the process through which the initially strong became, with the mediation by the priests, finally weakened and “sick of themselves”, or the turning of the will-to-power into its exact, though still “powerful”, opposite: the will-of-nothingness (GM III:1). The ill are not only in constant struggle with the healthy, but they form a kind of conspiracy against those fine (GM III:14: “everywhere, war of the sick against the healthy, a silent one”), propelled by the priestly will of making the sick even sicker, as a way of solidifying their power over them (GM III:15). The more precise name of this illness is “depression”, an effect of the aggressive instincts turned in “domesticated human animal” upon themselves, i.e. ill-redefined by morality (GM II:16). This is the deepest, life-denying meaning of Christianity, and its post-Christian developments defining modernity — as modern man seems to Nietzsche a case of widespread depression (GM III:17, 21–22). As a measure to defy them, Nietzsche would contemplate, in his final period, a counter-conspiracy of his international disciples, focused on eradicating Christian ideas (cf. BVN-1888, 1170; NF-1888-25). In the *Antichrist*, where this project is most clearly laid down, Nietzsche would pronounce a new calendar of time, initiating a new era — clearly this was indispensable to detach from the illness of Christianity, given that we count years since the birth of Christ; with Nietzsche’s news, however, we shall start a new era from the year 1 — as he seems to have come to believe: “I swear I am strong enough to alter the calendar of time. Everything that today stands will fall, I am rather dynamite than man” (BVN-1888, 1159; cf. A:62; EH: *Destiny*; BVN-1888, 1158, 1159, 1181). The explosive metaphor, which he repeatedly used during this stage (BVN-1888, 1170, 1181, 1197; EH: *Destiny*, 1), is the expression of what he considered a “greater health” (GS:382; HA: Preface, 4; GM II:24;

EH: Books, Zarathustra, 2), one not interested in pleasure and survival, as is health, but rather oriented towards discharge and conquest, even at the price of life. The paradox of the "greater health", however, seems to be that in the case of Nietzsche it cannot be discerned from his ultimate breakdown.

Exit remarks

Instead of offering any conclusive remarks to the above introductory insights, I would prefer to exit this text by indicating several questions that might guide further inquiry. First, to what extent might a deeper semantic analysis of the polysemous terms "health" and "illness" serve as a guiding thread within the labyrinth of Nietzsche's thinking? And more specifically, how is his "great health" conflating into madness? The preceding analysis appears to suggest a preliminary hypothesis: namely, that the progressive development of the meanings associated with the concept of "health" may indeed provide a framework for mapping the broader evolution of Nietzsche's philosophical thought, up until his terminal mental breakdown.

Secondly, to what extent did Nietzsche's approach to this issue anticipate the work of later thinkers such as Freud, and to what degree might his anthropological diagnoses concerning "depression" be considered prophetic with regard to developments characteristic of twentieth-century humanity?

Abbreviations of Nietzsche's works

Cited or referred with number of parts in Roman, and of chapters or paragraphs in Arabic; in TI and EH — chapter names are quoted and their sections; in Z — chapter names.

A	<i>The antichrist</i>
BGE	<i>Beyond good and evil</i>
BT	<i>The birth of tragedy</i>
BVN	Letters [Briefe von Nietzsche]
EH	<i>Ecce homo</i>
GM	<i>On the genealogy of morals</i>
GS	<i>The gay science</i>
HA	<i>Human all too human</i>
NF	Posthumous Fragments [Nachgelassene Fragmente]
TI	<i>Twilight of the idols</i>
UM	<i>Untimely meditations</i>
WP	<i>The will to power</i>
Z	<i>Thus spoke Zarathustra</i>

References

- Chamberlain L., *Nietzsche in Turin*, Pushkin Press, London 2022 [1997].
- Conway D. W., *Nietzsche's dangerous game: Philosophy in the "Twilight of the Idols"*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Cybulska E. M., *The madness of Nietzsche: a misdiagnosis of the millenium?*, "Hospital Medicine" 61 (2000) no. 8, pp. 571–575, <https://doi.org/10.12968/hosp.2000.61.8.1403>.
- Danto A. C., *Nietzsche as philosopher*, Columbia University Press, New York 2005.
- Del Caro A., *Nietzsche contra Nietzsche. Creativity and the anti-romantic*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1989.
- Deleuze G., *Nietzsche and philosophy*, trans. H. Tomlinson, Columbia University Press, New York 1983.

- Dobrowolski J., *Nietzsche and modernity*, "Athens Journal of Philosophy" 4 (2025) issue 2, pp. 83–100, <https://doi.org/10.30958/ajphil.4-2-2>.
- Dobrowolski J., *The rise and fall of modern man*, trans. S. Loeb, J. Guzowska, Peter Lang, Frankfurt 2017.
- Foucault M., *Madness and civilization: A history of insanity in the age of reason*, trans. R. Howard, Vintage Books, New York 1988 [1965].
- Foucault M., *Nietzsche, genealogy, history*, in: *Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*, ed. D. F. Bouchard, trans. D. F. Bouchard, S. Simon, Cornell University Press, Ithaca 1977, pp. 139–164.
- Guay R., *Order of rank*, in: *The Oxford Handbook of Nietzsche*, eds. K. Gemes, J. Richardson, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 485–507.
- Hemelseoet D., Hemelseoet K., Devreese D., *The neurological illness of Friedrich Nietzsche*, "Acta Neurologica Belgica" 108 (2008) issue 1, pp. 9–16.
- Hollingdale R. J., *Nietzsche: The man and his philosophy. Revised edition*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Huenemann C., *Nietzsche's illness*, in: *The Oxford Handbook of Nietzsche*, eds. K. Gemes, J. Richardson, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 63–80.
- Janz Curt P., *Friedrich Nietzsche Biographie*, Bd. 1–3, Hanser Verlag, München–Wien 1978.
- Kaufmann W., *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton 1974.
- Klossowski P., *Nietzsche and the vicious circle*, trans. D. W. Smith, University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Loeb P., *Eternal recurrence*, in: *The Oxford Handbook of Nietzsche*, eds. K. Gemes, J. Richardson, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 645–673.
- Nehamas A., *Nietzsche: Life as literature*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985.
- Nietzsche F., *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli, M. Montinari, ed. by P. D'Iorio, de Gruyter, Berlin–New York 1967 [Nietzsche F., *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, 2009–], <http://www.nietzschesource.org>.
- Nietzsche F., *Beyond good and evil*, trans. J. Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

- Nietzsche F., *Ecce homo*, in: *On the genealogy of morals. Ecce homo*, trans. W. Kaufman, Vintage, New York 1969.
- Nietzsche F., *Human all too human*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Nietzsche F., *On the genealogy of morals*, trans. W. Kaufman, R.J. Hollingdale, Vintage, New York 1969.
- Nietzsche F., *The antichrist*, in: *The portable Nietzsche*, trans. and ed. by W. Kaufman, Viking, New York 1968.
- Nietzsche F., *The birth of tragedy*, in: "*The birth of tragedy*" and "*The case of Wagner*", trans. W. Kaufman, Vintage, New York 1967.
- Nietzsche F., *The gay science*, trans. W. Kaufman, Vintage, New York 1974.
- Nietzsche F., *The will to power*, ed. W. Kaufman, trans. W. Kaufman, R.J. Hollingdale, Vintage, New York 1968.
- Nietzsche F., *Thus spoke Zarathustra*, trans. A. Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Nietzsche F., *Twilight of the idols*, in: *The portable Nietzsche*, trans. R. Polt, Hackett Publishing, Indianapolis 1997.
- Nietzsche F., *Untimely meditations*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Prideaux S., *I am dynamite! A life of Friedrich Nietzsche*, Faber & Faber, London 2019.
- Safranski R., *Nietzsche: A philosophical biography*, trans. S. Frisch, W.W. Norton & Company, New York 2002.
- Sander L. G., *Otto Eiser and Nietzsche's illness: A hitherto unpublished text*, "Nietzsche Studien" 38 (2009) no. 1, pp. 396–409, <https://doi.org/10.1515/9783110208924.6.396>.
- Sax L., *What was the cause of Nietzsche's dementia?*, "Journal of Medical Biography" 11 (Feb. 2003) issue 1, pp. 47–54, <https://doi.org/10.1177/096777200301100113>.
- Schain R., *The legend of Nietzsche's syphilis*, Greenwood Press, Westport 2001.
- Volz P. D., *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit: eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- Young J., *Friedrich Nietzsche. A philosophical biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

RECENZJE

REVIEWS



Konrad D. Rycyk OFM

 <https://orcid.org/0000-0002-7429-1109>

 konrad.rycyk@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Czego nie ma, a co jest? Co porzucić, a czego szukać? I co pozostaje? Filozoficzne kwestie na marginesie pewnej książki

 <https://doi.org/10.15633/lie.32108>

Recenzja monografii:

Piotr Augustyniak, *Boga nie ma, jest życie*, Znak, Kraków 2025

Nakładem Społecznego Instytutu Wydawniczego „Znak” w 2025 roku została wydana książka dr. hab. Piotra Augustyniaka pt. *Boga nie ma, jest życie*. Już od pierwszych wydawniczych zapowiedzi na rynku księgarskim stała się ona osobliwym „wydarzeniem”. Była jak *performance*, na który można było natknąć się zupełnie bez trudu.

Jest to książka — trzeba to przyznać — która co do treści stanowi nie lada wyzwanie. Można nawet zaryzykować opinię (a nawet postawić tezę), że ten, kto nie upora się z tym wyzwaniem, nie powinien podejmować się jej lektury albo jeśli nawet już ją rozpoczął, powinien natychmiast jej zaprzestać i nie ponawiać. Wyzwanie to polega na tym, by czytać jej treść bez pośpiechu, by „przeżuwać” dokładnie i powoli to, co zapisał Autor. Bez takiego — jak się zdaje koniecznego — nastawienia niepostrzeżenie można popaść w pułapkę „wyczytywania”, „domysławiania się”, interpretacji i oceny jej treści, ale dokonywanych już według osobistych predylekcji światopoglądowych lub etycznych. To błąd. Ponieważ taka postawa może w praktyce polegać na utożsamieniu się bądź pełnym odrzuceniu perspektywy Autora, błąd ten może dotyczyć zarówno takich, którzy podzielają światopogląd teistyczny, jak i takich, którzy go zupełnie nie podzielają. Uwaga ta tym bardziej zyskuje więc na znaczeniu, jeśli wziąć pod uwagę zapisaną w tytule książki ewidentną deklarację światopoglądową Autora. Aby zatem uniknąć tego błędu, należy zatem czytać wyłącznie to, co ma do powiedzenia Autor.

Boga nie ma, jest życie Augustyniaka w najgłębszej warstwie jest książką bardzo osobistą: autobiograficzną i filozoficzną. Autorsko filozoficzną. Jego osobista i filozoficzna droga, zapisana na kartach omawianej książki, może stanowić impuls do poważnego przemyślenia przez czytelnika własnej drogi. Tę osobistą drogę — czytelnik może śledzić ją od prologu i dalej przez wszystkie kolejne części i opatrzone tytułami rozdziały — Autor prezentuje krok po kroku, selektywnie i subtelnie. Dostrzega nawet, że jest ona jakimś istotnym odbiciem, rekapitulacją albo swego rodzaju dopełnieniem drogi innych wspominanych osób, dla Autora bardzo ważnych. Są to między innymi Cezary Wodziński i Nikos Kazantzakis. Przede wszystkim jednak — można to dostrzec w najbardziej wstrząsającej i przejmującej części trzeciej i w epilogu (s. 163–261) — kimś takim dla Augustyniaka była (a może należałoby napisać: ciągle jest...?) jego babcia Dominika (Domka), jej długie niczym kresowa

pieśń (dumka) „wielozwrotkowe” życie. O tym najobszerniej mówią *Vidpu-sły* (s. 179–184; 243–256). Cała trzecia część stanowi zresztą dla tego wątku opowieści pewne filozoficzne tło. Tło bardzo istotne i angażujące w lekturze. W związku z powyższym można jeszcze zapytać, czy jej życiowa droga to w pewnym załączku droga (również ta filozoficzna) samego Autora. Czy Augustyniak czyta własną drogę z perspektywy jej drogi? A może jest na odwrót: Autor czyta i interpretuje na swój sposób jej życiową drogę przez elementy i doświadczenie własnej drogi i osobistych doświadczeń? Można zatem czytać egzystencjalny sens tej opowieści na dwa sposoby, nie przesądzając, który z nich jest pierwszy albo właściwszy.

Sądzę również, że należy okazać takiej drodze — drodze Autora albo podobnej drodze któregośkolwiek czytelnika tejże książki — szczerzy i życzliwy szacunek. I to bez względu na inne możliwe perspektywy lub oceny.

Treść książki, podobnie jak sam Autor, ujawnia w swej treści wiele osobistych i filozoficznych twarzy — czytelnikowi ukazuje się na wiele sposobów, niczym polimorficzny i trudny do pochwycenia Proteusz w pieśniach Homera¹. I również dlatego książka ta stanowi poważne wyzwanie, którego nie sposób się podjąć, jeśli jednocześnie nie chce się uwzględnić powyższych uwag. Jest w niej bowiem coś „nietzscheańskiego” na wskroś: jest to książka nieoczywista, na swój sposób prowokacyjna. Z jednej strony jest lekturą zdatną dla każdego, dla wszystkich, z drugiej niezdatną bądź nieodpowiednią dla nikogo (*ein Buch für Alle und Keinen*²). A zatem własną jej treść należy rzeczywiście — jak stwierdził to gdzie indziej Friedrich Nietzsche — czytać bardzo powoli i „przeżuwać”³. Pewien fragment książki i zawarte w nim przemyślenia Autor odnosi do myślenia Nietzschego nawet bezpośrednio (s. 214–216). Ta przestroga jest jednak z historycznego punktu widzenia o wiele starsza i w tym miejscu warto ją przytoczyć w jej pierwszej znanej z historii myślenia postaci. Diogenes Laertios, relacjonując życie i poglądy Heraklita z Efezu (IX 11–14), odnotował, że jego własna nauka i spisane dzieło

1 Homer, *Odyseja*, tłum. R. R. Chodkowski, Lublin 2020, IV 385, 415–420, s. 128–129.

2 Tytuł oryginału: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 2006, s. 4.

3 Zob. *Przedmowa*, w: F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 1905–1906, s. 12.

już w starożytności przez niektórych były ponoć czasem określane mianem „przewodnika dla jednego i dla wszystkich” (ένός τε ζυμπάντων τε)⁴.

Jeśli zatem w książce Augustyniaka dostrzegać należy jakieś echo słów i nauki Heraklita oraz Nietzschego, to należy jeszcze raz to powiedzieć, że nie jest to lektura dla każdego. A jednocześnie może ona stanowić dla czytelnika osobiste wezwanie, by zmierzyć się z własnym doświadczeniem „obecności życia” i „(nie)obecności Boga”. Bo o takie doświadczenie przede wszystkim pyta siebie sam Autor. O tym opowiada i tymże dzieli się na wiele sposobów. Pisz o własnym życiu i o osobistych decyzjach, o tym, co po kolei z każdej z nich dalej wynikało (s. 15). Można by rzec, że opowiada o drodze — ponownie jak Heraklit — przez własną duszę, która nie ma granic, a której własny logos jest bezkresny i głęboki⁵, bo jedynie sam siebie wspierający⁶. Kto odważnie podejmie lekturę książki Augustyniaka, a więc: kto podejmie tę samą myślową drogę, sam również — i to bez żadnego porównywania się z Autorem i z innymi czytelnikami, ani tym bardziej bez jakiegokolwiek oceny osobistych deklaracji Autora i jego wyborów — zapyta siebie o to samo. O własny λόγος, czyli o swój osobisty wyraz i „logiczność”⁷. Albo — nawiązując już do tytułowego zapisu — o to, czego nie ma, a co jest. Czego ciągle szukać, a co porzucić? I co takiego wreszcie — a to już po dogłębnym rozeznaniu i przemyśleniu dwóch poprzednich kwestii — rzeczywiście pozostaje? Co pozostaje?, to znaczy: Co rzeczywiście wiąże w myśleniu i myśleniem, co egzystencjalnie determinuje? Z perspektywy pytania o wolność, rozumienia, czym ona jest,

4 Zob. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, rec. H. S. Long, Oxford 1964 [dalej: DL], IX 12. Edycja i translacja tekstów greckich: K. D. Rycyk.

5 Zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd. 1–3, Zürich 2004–2005 [dalej: DK], 22B 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὐτῶ βαθὺν λόγον ἔχει [tłum.: „duszy granic, gdybyś szedł, nie odnalazłbyś, całą przechodząc drogę; tak (jest, że) głęboki logos ma”].

6 Zob. DK 22B 115: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν ἀνέχων [tłum.: „duszy jest logos sam siebie wspierający”].

7 „Logiczność” nie oznacza w tym miejscu jakiegś wymaganej formalnej poprawności sądów i rozumowań względem aksjomatycznych reguł dyscypliny zwanej logiką, ale — zgodnie z pierwszym greckim sensem tego określenia — wyłącznie samo λογικόν, tj. wszystko to, co na wiele sposobów wpisuje się aktywność opisywaną czasownikiem λέγειν, czyli w dawanie własnego wyrazu siebie samego, i co można również opisywać dalej jako różnorakie następstwa tejże aktywności.

jak również z perspektywy żywotnego pragnienia jej realizacji i zachowania do końca są to pytania bardzo istotne.

Pomijając pewne istotne dla Autora wątki autobiograficzne — tychże komentować lub oceniać zupełnie nie zamierzam ani nie mam do tego prawa — do takich pytań zaprasza nieodparcie książka Augustyniaka. Tym bardziej że wzięte i rozpatrywane same przez się stanowią poważne problemy i punkt wyjścia do innych równie poważnych pytań. Trzy pytania będą stanowić podstawę i ośnowę dla niniejszego (momentami posiadającego może quasirecenzyjny charakter) wywodu.

Neoplatonizm Mistra Eckharta — radykalny apofatyzm ustalenia czy radykalna kontestacja w decyzji?

Ważnym „momentem” filozoficznej drogi Autora — podkreślanym przez niego z wyczuwalną atencją już od samego początku, a później jeszcze wielokroć (s. 11, 30–31, 38, 51–52, 87–91, 101, 119, 122–126, 136, 229–231 i in.) — było jego osobiste zetknięcie się tekstami dominikańskiego mistra, niemieckiego teologa i kaznodziei, Johanna Eckharta von Hochheim, oraz ich uważna studyna lektura. Jej pierwszy młodzięńczy (nowicjacki) etap zaowocował również dalej, w kolejnych etapach naukowej pracy i filozoficznego namysłu Autora. Filozoficznej teologii Eckharta w znacznym stopniu poświęcone są jego dwie monografie, stanowiące podstawę uzyskania kolejnych stopni akademickich: *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki* (2009) oraz *Istnienie jest bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli* (2013). Oprócz tego Augustyniak — w kontekście Eckharta — często odwołuje się do wybranych kwestii i intuicji Platona, rzadziej Plotyna, Fiodora Dostojewskiego, Friedricha Nietzschego, Martina Heideggera, Paula Celana i jeszcze innych, obecnych milcząco bez podania imienia i nazwiska, jedynie przez przywołanie niektórych stanowisk lub intuicji. Osobną postacią, której Autor poświęca dość sporo uwagi, jest już wspomniany wyżej Wodziński.

Wydaje się, że wokół nauki Eckharta można zawiązać — podobnie jak czyni to sam Augustyniak — jedno z istotnych pytań i problemów. Ich sedno

Autor streszcza na stronach 11, 28, 36–37, 101, przede wszystkim zaś na stronach 117–127, zawierających zapis medytacji o tytule takim samym, jak tytuł całej książki. Inspiracją wskazaną przez Autora wprost jest *Kazanie 52*. Konsekwentne negowanie możliwości „rzecowego” bądź „istotowego” (na sposób i w formule definicji przedmiotowej) określenia tego, co boskie, jest następstwem — w bardzo dużym uproszczeniu⁸ — przyjęcia i stosowania formuły: *esse est deus*⁹. To ta formuła — i pochodne stwierdzenie, że jedynie „jest (albo: «istnienie», jak zapisuje Augustyniak) JEST”, sc. *esse est* — stanowi bazę i źródło dla oryginalnej w całej mierze i apofatycznej teologii Eckharta oraz dla innych nadreńskich neoplatoników. Jest to również — jak znowu sugeruje za Eckhartem Autor — rezultat wejścia na drogę teologicznego i filozoficznego, nie tylko „egzystencjalnego”, *Gelassenheit*. To osobiwa droga, bo jest „drogą bez drogi” i „sposobem bez sposobu”: mówieniem i opisywaniem bez definicji. Wszystko inne co do metody jest zupełnie nieskuteczne, a co do rezultatu jest zupełnym zaprzeczeniem i karykaturą tego, co usiłuje osiągnąć. Jest *abgott*. Bo tylko *esse deus est*, a nie na odwrót: *deus (ipsum) esse est*. W ten sposób Autor pokazuje, że dotychczasowy tradycyjny plan metafizycznego myślenia o Bogu¹⁰ ulega pełnej deflacji, a egzystencjalne podstawy jego formułowania uznaje za niewłaściwe, a nawet za interesowne i dlatego infantylne.

Można zatem odnieść wrażenie, że ma się do czynienia z jakimś oryginalnym, radykalnym „apofatyzmem Augustyniaka” albo „neoplatonizmem Augustyniaka”. Czy jest tak rzeczywiście? Czy sam Autor zgodziłby się na takie stwierdzenie? Być może na pewnym etapie swego namysłu — tak! Sam zresztą przywołuje takie określenia jak: niebóg, odbóg (*abgott*), nicość, *Abgrund*

8 W niniejszym artykule nie sposób podjąć dogłębnego i analitycznego wywodu na temat teologii Eckharta i jej epistemicznych następstw. Nie jest to również jego celem. Przykładowym pogłębionym studium, po jakie można tu sięgnąć, jest: M. Manikowski, *Początkiem jest jedno. Mistrz Eckhart i tradycja śląskiej mistyki*, „Theologica Wratislaviensia” 19 (2024), s. 15–31; W. Szymona OP, *Wstęp (Do dzieł wszystkich Mistrza Eckharta; Do kazań)*, w: Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2013, s. 47–102.

9 Formuła *esse est deus* została przytoczona zgodnie z zapisem i wywodami Autora. Por. P. Augustyniak, *Boga nie ma, jest życie*, s. 11, 125.

10 Przykładowy schemat takiego rozumowania, opartego w jakiejś mierze na tomistycznej metafizyce, przedstawia: J. Maritain, *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168.

(to ostatnie z pewnością również za Heideggerem lub Wodzińskim). Jednocześnie kreśli dalej wolne od tego wszystkiego rozumienie boskości jako „nie-czegoś” i zupełnie „innego”. Ta „inna boskość” jego zdaniem pokazuje się wyłącznie w ten sposób, że jest „totalna i wszechogarniająca”. To samo „istnienie” „jedność” i „życie”. Samo „JEST”. Najbardziej właściwym tego doświadczeniem jest dla Autora *kairos* (καῖρός), czyli poznanie i doświadczenie siebie samego, własnego „JEST”, i stąd jeszcze: doświadczenie życia w pełni oraz „woli siebie” (s. 117–127). Wydaje się, że obok radykalnej negacji „dotychczasowej metafizyki” to właśnie stanowi sedno propozycji Autora, którą sam nazywa areligijnym „duchowym przebudzeniem”¹¹. Wywodzi ją z greckiego sposobu myślenia, dostrzega ją nawet w wypowiedziach Jezusa, nadając im przy tym zupełnie inną, tj. niechrześcijańską, jak sam twierdzi, wykładnię. Ogniskuje się ona w **kairotycznym** doświadczeniu tego, co rzeczywiście i jako jedyne JEST: *ego* (ἐγώ) i *dzoē* (ζωή) (s. 105–115, 129–136, 151–154)¹². W doświadczeniu tego, czego nie można w żaden sposób sprowadzić jedynie do *bios* (βίος), czyli do tego, co najczęściej w naszym doświadczeniu ludzkim związane jest z siłowym (βία), egotycznym i negatywnym (i w założeniu i w rezultatach) sposobem istnienia: funkcjonowania w kluczu (samo)realizacji.

Krytyka dotychczasowej (religijnej) metafizyki w dyskursie Augustyniaka stanowi niewątpliwie grunt i przyczynek dla podjętych przez niego decyzji, nadto dla kreślonych na kartach książki światopoglądowych propozycji. Abstrahując zupełnie od ich osobistego dla Autora wymiaru, należy jednak podkreślić, że z perspektywy filozoficznego namysłu elementy te zostały nakreślone poprawnie, a tym samym owa krytyka nie jest pozbawiona racji.

11 Niektóre z elementów propozycji Augustyniaka można odnieść do analiz Johna N. Findlaya. Autor ten obok krytyki dotychczasowych argumentów za istnieniem Boga dokonał między innymi krytyki wybranych postaw religijnych, które co do istoty opisuje jako błąd **latrycznego** „kultuwania przedmiotu”, ustanowionego jedynie jako znak tego, co miało być dla danych religii ich deklaracyjnym przedmiotem właściwym. Z tej perspektywy zadaje pytanie o możliwości i warunki praktykowania „religijnego ateizmu”, albo — co z kolei moim zdaniem nieco lepiej oddaje sensowność owej krytyki — czegoś na kształt „niereligijnego teizmu”. Zob. J.N. Findlay, *Czy można dowieść nieistnienia Boga?*, w: *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 292–296.

12 Dalej w tekście stosuję za Autorem jego własny (jak również powszechny) zapis transliteracji tego greckiego rzeczownika.

Przeciwnie. W sposób bardzo zwięzły, a przy tym bardzo przystępny nawet dla czytelnika nie do końca obeznanego z filozoficzną terminologią, a nawet z jej teologiczną interpretacyjną wykładnią, Augustyniak — podobnie chyba jak wcześniej uczynił to Kant — wykazuje, że nie sposób określić czegoś na kształt „przedmiotowej istoty” tego, co boskie; dzieje się tak, ponieważ nie jest możliwe rozprawianie o tym jako „czymś” ani tym bardziej nie ma szans tego „czegoś” doświadczyć.

Filozoficznie Augustyniak postępuje za Eckhartem i za Kantem — i to mimo dzielących ich obu pewnych różnic — zupełnie konsekwentnie. Co jednak dalej z tego ma wynikać? Czy radykalny apofatyzm teologicznego ustalenia bądź tyleż samo radykalny apofatyzm wyrażający się w braku takiego ustalenia (co jednak zresztą też jest pewnym „ustaleniem”)¹³ winien koniecznie doprowadzić do radykalnej kontestacji (tradycyjnie wykładanej chrześcijańskiej) teologii? Eckharta najwyraźniej nie¹⁴. Augustyniaka najwyraźniej tak, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o teologię chrześcijańską. Jednak to jego decyzja. Podobnie jak osobistą decyzją okaże się w tej kwestii jakakolwiek decyzja czytelnika.

To wszystko jednak każe pytać nieco inaczej: jakie doświadczenie może dla człowieka okazać się decydujące dla pozostania w dyskursie religijnym bądź decydujące o jego odrzuceniu. Z pewnością — co słusznie podkreśla również z pozycji osobistych Augustyniak — jest to doświadczenie **kairotyczne**. Ale tu rodzi się kolejne pytanie, którego nie sposób chyba rozstrzygnąć wyłącznie dyskursywnie, jedynie deklaratywnie. Czy jest ono możliwe w ramach religii, czy też zupełnie poza nią, w jej negacji? Dla Augustyniaka najwyraźniej nie, w zakresie wspomnianej negacji. A może wszystkie te dylematy wskazują na coś jeszcze, mianowicie że istota wspomnianego doświadczenia *kaipós* nie leży ani w czymś określonym przez pryzmat i dyskurs religijny, ani też w jego negacji i kontestacji, lecz zupełnie **poza nim**? I dlatego, z jednej strony nie

13 Por. K. D. Rycyk, *ΑΥΤΟΦΑΤΙΚΗ. O możliwości określenia nie-apofatycznej i nie-katafaticznej teologii. Krótka rozprawa historyofilozoficzna, filologiczna i meta-teologiczna*, Warszawa—Radzymin 2024, s. 44–46.

14 Paradoxem jest, że to Eckhartowi wytoczono kościelne procesy, między innymi z powodu nie-ortodoksyjności jego kazań głoszonych w języku niemieckim. Proces ten zainicjował arcybiskup Kolonii, Henryk II z Virneburga, a na jego polecenie prowadzili go chociażby franciszkanie.

da się go wyrazić ani wytłumaczyć w ramach określonej konwencji czy teorii, na przykład religijnie lub kontrreligijnie, a z drugiej strony nie jest ono czymś zupełnie obcym. Przeciwnie. Może doświadczającego dotyczyć bardzo mocno i bezpośrednio. Nawet jeśli nie podzielać postawy i deklaratywnej warstwy wywodu Autora, nakreślona przezeń filozoficzna perspektywa do powyższych pytań ostatecznie doprowadza.

Kwestie dyskutowane περί τῆς ψυχῆς. Czego takiego „dowodzi” Platon w *Fedonie* na temat duszy?

Drugim istotnym punktem, wokół którego Augustyniak zawiązuje, a następnie rozwija krytykę dotychczasowej (religijnej) metafizyki, jest kwestia — jak sam to określa za Wodzińskim — „papierowej nieśmiertelności papierowej duszy” (s. 53). W sposób obszerny znajduje to swoje miejsce w jego książce pt. *Aporetyczna nieśmiertelność*. Kreśli w niej problem „aporetycznej nieśmiertelności duszy”¹⁵, przedstawia również własne stanowisko¹⁶. Była to próba złapania „za rogi Minotaura, którym dla Platona był lęk przed śmiercią, ukryty w przypominających labirynt zakamarkach duszy” (s. 53). Próba ta miała dla niego również pewien wymiar osobisty, egzystencjalny. Dla każdego zresztą

15 Zob. P. Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016, s. 53–63, 129–137.

16 Zob. P. Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność*, s. 58–60 oraz 62–63. Wydaje się, że można związek obu tych następujących po sobie kwestii (w książce oba problemy omawiane są w sposób wzajemnie nieseparowany) oraz poczynioną odnośnie do nich krytykę rozumieć jako osobliwe przejście — podobnie jak znowu u Kanta — od problemu teoretycznego (Eckhart: *boskość* jako zagadnienie krytyczne czystego rozumowania) do problemu praktycznego (Platon: *wieczność duszy* jako zagadnienie, które w krytycznym rozumowaniu posiada również implikacje jak najbardziej praktyczne). Jest to zapewne, jak sam przypuszczam (choć mogę w tym punkcie również się mylić), niezamierzone przez Autora. W moim oglądzie nie stanowi to wobec niego żadnego zarzutu. Zaskakuje przy tym jednak strategia argumentacyjna Autora: pierwszy problem teoretyczny wraz z jego (również teoretycznym) opisem ostatecznie zostaje odparty i unieważniony w sposób praktyczny; drugi natomiast, chociaż ma praktyczne znaczenie, i w związku z tym domagałby się również strategii argumentacyjnej bądź kontrargumentacyjnej o charakterze praktycznym, jest przez Autora opisywany i rozwiązywany na gruncie wywodów Platona, a więc za pomocą dokonanej na kanwie myślenia Ateńczyka teoretyzacji tegoż problemu.

i za każdym razem taka próba, jak pisze Augustyniak, ujawnia w sobie osobliwy zbieg i kumulację wszystkich ludzkich lęków przed śmiercią i umieraniem, dla których z kolei już starogrecy mędracy wyznaczyli ścieżkę filozoficznego ćwiczenia. Wyraża się ono w dwóch sentencjach: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ („poznaj samego siebie”) ¹⁷ oraz ΜΕΛΕΤΗ ΘΑΝΑΤΟΥ („ćwiczenie [się w] śmierci”) ¹⁸. Mają one człowiekowi, wyznaczającemu „miarę wszystkiemu, czym się posługuje” ¹⁹, przywrócić niejako jego własną miarę. Tę miarę, która jest realizowana jedynie w ramach przywołanej już, podkreślanej przez Auctora wielokrotnie, greckiej *zoe*. Finalnie Augustyniak stwierdza, że to właśnie uważna studyjna lektura *Fedona* doprowadziła go do porzucenia wiary w jakąś „indywidualną nieśmiertelność duszy”. A największym jego zdaniem paradoksem jest to, że doprowadziła go do tego analiza wywodu Platona, którego w powszechnym przekonaniu — jak sam to stwierdza — uważa się za fundatora i protoplastę zachodniej metafizyki, traktującej o wiecznym życiu po śmierci i argumentującej za nim bez zawahania (s. 59–60).

Czego rzeczywiście, jeśli cokolwiek w tej sprawie, dowodzi Platon w *Fedonie* ²⁰? Jaki przyświecał mu cel, co chciał osiągnąć, kiedy pisał „filozofujących prawidłowo” (οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς)? Do czego *de facto*, a w tym przypadku *de litteris*, zmierza jego programowy postulat — programowy dla tego, kto „miłuje mądrość prawdziwie” (ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος) — by „odwizywać

¹⁷ Zob. DK 11A 1 (=DL I 40).

¹⁸ Zob. Plato, *Phaedo*, 67e, 81a. Przytaczane fragmenty pism Platona wg *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1989–1992.

¹⁹ Zob. DL IX 51 (=DK 80A 1): πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν [tłum.: „wszystkich używanych miarą człowiek [jest], tych będących (sc. używanymi), że są (sc. używane), tych zaś nie będących (sc. używanymi), że nie są (sc. używane)"]. U starożytnych autorów i komentatorów zdanie to zachowane jest i podawane w różnych wariantach jego zapisu. Zob. DK 80B 1 (Sext. *adv. math.* VII 60); Plato, *Theaetetus* 152a, 161c (=DK 80B 1), 166d (=DK 80A 21a); Aristoteles, *Metaphysica* 1062b (=DK 80A 19); DK 80A 14 (Sext. *Pyrrh.* I 216). Przytaczane fragmenty pism Arystotelesa wg: *Aristotelis opera*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960.

²⁰ Nie odnoszę się w tym punkcie do tego, co w powyższym temacie bardziej szczegółowo rozpatruje i analizuje Augustyniak w książce pt. *Aporetyczna nieśmiertelność*. Wymagałoby to osobnej i o wiele bardziej szczegółowej lektury, która przekraczałaby ramy niniejszego tekstu, i stąd wymagałaby osobnego omówienia. Mogę jedynie zestawić i pokrótce omówić jego konkluzje z tym, co stanowi rezultat moich studiów nad Platonem. Por. K. D. Rycyk, *Εἰδος. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἰδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018, s. 25–122.

i oddzielać duszę od ciała” (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος)? Z czym wreszcie związany jest moment, kiedy to, jak pisze Platon, „dusza dotyka prawdy” (ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται)²¹. Na czym owo „dotykanie” (a właściwie rzecz oddając pojawiające się w wyniku tamtego „widzenie”: ἰδεῖν) polega i w czym finalnie uzyskuje swój własny rezultat²²?

Dialog ten doczekał się już licznych i różnorodnych interpretacji, a mimo to ciągle pozostaje tekstem zadziwiającym, osobiwą piętrową konstrukcją, i to zarówno pod względem fabuły, jak i zawartego tam wywodu oraz towarzyszącej mu argumentacji, nieprzebytym jeszcze do końca „orfickim i pitagorejskim labiryntem”. Jest napisany w konwencji „ostatniej wieczerzy” nauczyciela i adeptów. Mistrzowskie i cięte, momentami dosadne poczucie humoru wychodzi z Platona „pełną gębą”. Może po to, by obniżyć napięcie biorące się z okoliczności, które przywołuje ów dialog? Opowiada o ostatnim dniu Sokratesa w więzieniu nieopodal Akropolu i wzgórza Pnyx. Tam po skazującym wyroku Sokrates czekał na jego wykonanie: miał wypić cykutę. Czekał dość długo, aż wróci poselstwo (pielgrzymka) od Apollona z Delos. Działo się to wszystko w 399 roku przed naszą erą. Oprócz relacji Ksenofonta (i innych pomniejszych) na czoło wybijają się dialogiczne relacje Platona. To tu bierze swój początek „kwestia sokratejska”²³.

Fedon to tragedia i komedia zarazem. Platon już na początek włoży w usta Sokratesa powiedzenie o dziwnym stykaniu się tego, co przyjemne i przykre. Codziennosc jest pełna jednego i drugiego, ale czasem jedno z drugim się myli. Sokrates powiedział to zaraz wyjściu Ksantypy i dzieci. Ich wizyta miała być przyjemnością, a okazało się nią jej wyjście. Przykra mogła być wizyta uczniów, ich ponowne i nieustanne namowy do ucieczki. A tymczasem stała się ona bardzo przyjemną rozmową²⁴. Skoro tak łatwo pomylić jedno z drugim, to jak je umiejętnie rozróżnić?

Drugi moment to ten, kiedy czytamy, że w ów dzień do Sokratesa przyszli prawie wszyscy jego uczniowie. Nie było przy nim tylko dwóch: Arystypa i Kleombotrosa. I jeszcze — to wtrącenie w gąszczu wszystkich imion, jakby

21 Zob. Plato, *Phaedo* 64e, 65b, 67d–e.

22 Por. K. D. Rycyk, *Εἰδος*, s. 25–44, 72–76.

23 Zob. Plato, *Phaedo* 60c–61c.

24 Zob. Plato, *Phaedo* 60b–c, i in.

od niechcenia, tak, żeby mogło to umknąć uwadze czytelnika — trzeciego: Platona. Jego wtedy też tam nie było: „zdaje się, że był chory” (Πλατὼν δὲ οἶμαι ἡσθένει)²⁵. Jednakże greckie Πλατὼν ἡσθένει można odczytać jeszcze inaczej. Możliwość tę trzeba by jednak powiązać z pewnym niedopowiedzeniem w treści i fabule omawianego dialogu, i dlatego można wyrazić w ją pytaniu. Platon nie mógł, ponieważ był zbyt słaby, chory na ciele? A może, w opinii niektórych (w tym innych sokratyków), nie mógł, bo nie potrafił, nie był w stanie zrozumieć sensu ostatniej nauki Sokratesa? Albo nawet może był chory już od samego jej słuchania? Inni pojęli ją lepiej, przekazali ją wierniej?²⁶ Genialna autorska autoironia. I to niezależnie od tego, jakiej by odpowiedzi na te pytania udzielić. A przecież temat do dyskusji ciągle pozostaje poważny. Należy go powtórzyć: skoro tak łatwo pomylić przyjemność z przykrością, to jak je umiejętnie i prawidłowo odróżnić? Pytanie to dalej przez Platona zostaje jeszcze uogólnione. Życie jest przyjemne, a śmierć przykra? A może jest na odwrót? A skoro tak, to czy czasem nie dzieje się tak, że ludzie myślą życie i śmierć?

Fedon zawsze prowokuje do takich egzystencjalnych i filozoficznych, a nawet religijnych pytań, bo to, co zwie się u nas życiem i śmiercią, jest zawsze obok siebie. Zawsze razem. Jak powiadali orficy, to jak „zetknąć ze sobą twarze żyjącego i umarłego, obie wpatrzone w siebie”. Podobnie ich zdaniem miała się sprawa z tym, co nazywane jest ciałem i duszą. Są one zawsze razem.

Wiele tego jeszcze, a wszystko opiera się na zadanym ćwiczeniu, by widzieć to, co rozdzielone precyzyjnie καθ' εἶδος, tj. „według postaci”, albo może nawet lepiej to przełożyć w ten sposób: „w postaciach”, którymi ujmuje się precyzyjnie poszczególne stany i właściwości tego, co jest rozpatrywane zgodnie z ich rodzajami (γέννη)²⁷. Platon w *Fedonie* poprowadzi przez ten labirynt trójpłaszczyznowym wywodem: rozpoczyna od postulatu uwolnienia i oddzielenia

²⁵ Zob. Plato, *Phaedo* 59b–c.

²⁶ Zob. DL III 37.

²⁷ Platon, jak się zdaje, ostatecznie wyjaśnia cel i narzędzia tej procedury w innych dialogach. Zob. Plato, *Sophista* 248–249d; *Philebus* 16c–d, 23c–27b; por. K. D. Rycyk, *Czy Platon używa terminów „eidos” i „idea” zamiennie? Kilka uwag na temat etymologii i kontekstów stosowania terminów „eidos” oraz „idea” u Platona i u jego poprzedników*, w: *Platonizm w metafizyce / ontologii*, Katowice 2023, s. 114, przyp. 90.

duszy od ciała, które dla pierwszej miało być „oczyszczeniem” (κάθαρσις), a następnie — wobec niemożliwości zaakceptowania i wykluczenia praktyk suicydalnych²⁸ — przeprowadza przez omawiane misteryjne praktyki orfickie, a przede wszystkim przez zapoznane katartyczne praktyki pitagorejskie. Pitagorejczycy bowiem uczenie się (μάθησις) rozumieli jako oczyszczenie za życia, w ciełe, prowadzące od sądów i mniemań (δόξαι) do ustalenia (ἐπιστήμη), a to z kolei wyrażało się w opisywaniu wszystkiego w sposób czysty, dokładniej na sposób liczby (ἀριθμός), której pitagorejczycy przypisywali dwie (a nawet trzy) postaci²⁹. Ostatnim etapem jest przeprowadzenie tego, o czym za orfikami dyskutowano wcześniej, ale na sposób metody pitagorejskiej. Słynne stwierdzenie Platona: „założmy zatem dwie postaci” (θῶμεν οὖν δύο εἶδη)³⁰, nie oznacza bowiem wcale przyjęcia jakichś dwóch odmiennych sposobów bycia albo dwóch rodzajów bytów — na co zdaniem większości komentatorów ma wskazywać zapisane w tym zdaniu dalej gen. pl. τῶν ὄντων — ale jest ćwiczebnym i metodycznym rozpatrywaniem w postaciach (εἶδη) tego, co w dialogu stanowi przedmiot dyskusji, a więc rozpatrywaniem tego, czym jest to, co bez postaci i kształtu, czyli dusza (ψυχή [τὸ ἀειδὲς ὄν]), i czym to, co postrzegane wzrokiem ciało (σῶμα [τὸ ὁρατὸν ὄν])³¹, w ich wzajemnym odniesieniu i ścisłym związku za życia³². Wytłumaczenie tej kwestii wymaga wpięrow precyzyjnego operowania tym, co jest rozpoznane i widziane w „postaci” (εἶδος). Platon, mając na uwadze **niekompletność** każdego z dwóch elementów, rozpatrywanych „według siebie” (αὐτὸ καθ’ ἑαυτό), od początku do końca wywodu stosuje konsekwentnie swoją metodę badania i analizy, które czytelnicy (a w dialogu rozmówcy Sokratesa) muszą z kolei stopniowo i cierpliwie sobie przyswajając, by w końcu się jej nauczyć.

²⁸ Zob. Plato, *Phaedo* 61c–64a.

²⁹ Zob. DK 44B 1, 4–5; por. K. D. Rycyk, *Eἶδος*, s. 45–98, 103–105, 242–256.

³⁰ Zob. Plato, *Phaedo* 79a; *Philebus* 23d.

³¹ Zob. Plato, *Phaedo* 79a: θῶμεν οὖν βούλει [...] δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατὸν, τὸ δὲ ἀειδὲς; [tłum.: „założmy zatem, chcesz [...] dwie postaci będących: to widzialne, to zaś bezpostaciowe?]; K. D. Rycyk, *Eἶδος*, s. 108–112.

³² Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 174; B. Snell, *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysimow, Warszawa 2009, s. 22.

Jeżeli zatem odpowiedź na pytanie, czy jest możliwa (jakakolwiek) wieczność duszy (ψυχή), byłaby w ogóle dla Platona możliwa, to takowa odpowiedź wymagałaby najpierw tego, by ująć i rozpatrywać w postaci (εἶδος) to, co ją (czyli duszę) ma najlepiej charakteryzować, mianowicie to, że ona sama jest hadyczna, rodem i naturą z samego Hadesu (καθ' Ἄιδην)³³, tj. bez postaci i kształtu (ἄειδής), a oprócz tego jest jeszcze tym, co najbardziej podobne (ὁμοιότατον) do tego, co zawsze takie (ἀεὶ ὡσαύτως): „boskie, nieśmiertelne, umysłowe, nierozkładalne, mające to jedynie według siebie samego”³⁴. W ten sposób dusza nazywana jest radykalnie czymś innym niż ciało, podobnie jak zupełnie odmienne według postaci są wobec siebie wzajem liczby parzyste i nieparzyste³⁵. Tyle zatem z grubsza można powiedzieć, jeżeli kierować się znanymi powszechnie mitami, pieśniami Homera i innych, oraz orfickimi czy pitagorejskimi podaniami. Platon, co przy uważnej lekturze może zaskakiwać, w tym punkcie dyskusji robi dokładnie tylko tyle i nic więcej. Mitologizuje i filozofuje. Uprawia filozofię mitem. Odczytuje mit niemitycznie i mądrościowo. Denotuje jego zawartość krytycznie niczym Ksenofanes. Religijność starohelleńska była dla całego tego wywodu najwyraźniej jedynie przesłanką, kulturowym kontekstem i tłem, znakomitym punktem wyjścia do dyskusji, której finał jest jednak zdecydowanie inny. Sokrates wypija cykutę i umiera. To zamyka cały wywód i, zdawałoby się, całkowicie znosi zasadność jego treści.

Sokrates śmierci nie uszedł³⁶. Ale mówią na temat duszy (περὶ τῆς ψυχῆς) zachował u innych pamięć o sobie. Jedynie jego własna atopiczna postawa, niezłomna i niezmienna do samego końca, czyli wierność samemu sobie, ujawniły wobec wszystkich coś z tego, co postulowano dla duszy. Sokrates, umierając, jednocześnie uczynił siebie nieśmiertelnym w pamięci

33 Zob. Plato, *Phaedo* 106e–107a, *Cratylus* 404b; Heraklit z Efezu, DK 22B 98 (Plut. *fac. lun.*): αἱ ψυχαὶ ὁσμήνται καθ' Ἄιδην [tłum.: „dusze weszają w Hadesie”].

34 Zob. Plato, *Phaedo* 80b: τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταῦτ' ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ [tłum.: „temu więc boskiemu i nieśmiertelnemu, i umysłowemu, i jednopostaciowemu, i nierozkładalnemu, i zawsze tak, i według tego samego mającemu siebie najbardziej podobne jest (to), dusza”].

35 Zob. Plato, *Phaedo* 80b, 95c–e, 101b–102a, 103e–107d; por. H.-G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 67.

36 Zob. Plato, *Phaedo* 107e–118a.

i w filozofowaniu. W ten sposób osiągnął to, czego skutecznie nie udowodnił. Podobnie i Platon: nie udowodnił nieśmiertelności Sokratesa, ani nieśmiertelności duszy, ale unieśmiertelnił Sokratesa i jego dyskurs. Uczynił go stale obecnym, niezmiennie prowokującym do pytań, dyskusji, i do poszukiwania na nie (o ile to możliwe) odpowiedzi.

Gdyby odpowiedź na pytanie o sposób realizowania się nieśmiertelności i wieczności duszy, a więc odpowiedź klarująca, na czym ona rzeczywiście miałaby polegać, w jaki sposób może się realizować, była możliwa, to Platon ująłby ją w taką postać (εἶδος), w której widoczne byłoby to wszystko, co zostało założone. Ale czegoś takiego Platon wcale nie osiąga albo przynajmniej nie prezentuje. Pozostaje to tylko jakąś (nierealizowalną?) *idéa*, jedynie do wypowiedzenia. To zresztą w dialogach Platona nie jedyny taki przypadek, z czego Augustyniak również dyskretnie zdaje relację (s. 47). Przecież nawet pytanie o **dobro** (ἀγαθόν) nie znajduje w jego myśleniu jakiejś pełnej satysfakcjonującej i ostatecznej odpowiedzi. Platon nigdzie nie napisał, czym jest **dobro samo** (αὐτὸ τὰγαθόν). Zapytany o to, sam zdaje się kłopotliwie milczeć. Owszem, analizuje i określa, poczynawszy od zasad (ἀρχαί), na czym polega realizacja stanu zwanego porządkiem (κόσμος), w którym to stanie ostatecznie wszystko ujawnia jakąś „obecność” dobra w sobie, i dlatego należy wszystko uznać za dobre (πάντα τὰ ἀγαθά). Jednak wciąż — mimo to — odpowiedzi, której byśmy chcieli, po prostu nie ma. Nie ma mowy o dobru (ἀγαθόν), jest mowa jedynie o czymś, co można wyeksplikować i zademonstrować jako coś tamtemu możliwie najbliższe. Platon wskazuje wyłącznie na pewien wyznacznik: **ideę dobra** (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)³⁷. Podobnie jest i w tym przypadku. *Fedon* rozpoczyna i kreśli żywą dyskusję o duszy i o jej nieśmiertelności, a mimo to kończy się ona w sposób zupełnie odmienny, niż tego oczekiwano, nieprzekonujący nikogo, bez dowodu, niejednoznacznie i niekonkluzywnie. W tym punkcie interpretacji Platona ponownie Augustyniak ma rację. Platon nie udowodnił tego, co powszechnie mu się przypisuje. Píše o tym tak: „Platon nie udowadnia wiecznego trwania indywidualnej formy człowieka. Udowadnia nieśmiertelność nieosobowego życia, które tworzy nas, ale nie jest nami w naszej jednostkowej postaci. Dusza może być nieśmiertelna tylko jako coś

37 Por. K. D. Rycyk, *Εἶδος*, s. 182–199, 257–307.

ogólnego w nas, co nas ożywia, ale nie jest nami. [...] Platon, klasyczny Grek, z pozoru już odległy od takiego myślenia, okazał się nim przeniknięty do szpiku kości” (s. 59).

Ta konstatacja w namyśle Autora ponownie prowadzi do stwierdzenia, że wyzwalającą koniecznością jest odkrycie *zoe*: nieśmiertelnego nurtu życia, które jest jak rzeka, życia „ponadindywidualnego i wszechogarniającego”. Jest ono czymś, co z jednej strony przewycięża jednostkowość, przewycięża *ego* w jego ostatecznie zgubnych dla siebie, zapędach, wykracza poza *bios* i związany z nim w postawie nader często „hylozoizm naiwny”, a jednocześnie z drugiej strony pozwala również tę jednostkowość zaakceptować, być jej w pełni świadomym, pokochać ją i cieszyć się nią w pełni. I właśnie dlatego, jak pisze dalej Augustyniak, w sposób najbardziej paradoksalny dla ludzkiego życia i egzystencji, nieodkrycie i niedoświadczenie tego, czym jest owa *zoe*, a dalej niezrozumienie, czym rzeczywiście ona jest, to źródło panicznego lęku przed umieraniem i jednostkową śmiercią (s. 59–60, 63–75, 130–136, 168 i in.). Parafrazując swobodnie przypisywane Heraklitowi z Efezu zdanie: πάντα ῥεῖ³⁸, Autor mówi o sobie: „jestem myślącą rzeką” (s. 64). Czy zgodziłby się również na stwierdzenie, że ten moment, któremu poświęca tyle uwagi — moment „wejścia” w *zoe* — zrozumienia (na ile to możliwe), czym ona sama jest, bardzo celnie oddał ponownie ten sam Heraklit w pięknym starogreckim dialekcie: ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν („przebadałem samego siebie”³⁹).

Augustyniak, interpretując Platona, ma rację jeszcze w jednej kwestii. Sokrates osiągnął unieśmiertelnienie w pamięci ludzi. Każdy człowiek pragnie tego samego: nieśmiertelności, i stąd dąży we wszystkim właśnie do niej. Cały wysiłek życia i codzienności — można by w ślad za tym powiedzieć — to nic innego, jak podobna realizacja własnego „unieśmiertelnienia”. *Non omnis moriar*. Drogą ku temu jest najpierw samo życie.

38 W najbardziej rozpowszechnionej postaci zdanie to, dzięki któremu Heraklit w czasach po Platonie zyskał miano „plączącego filozofa”, znajdujemy bodaj dopiero u schyłku greckiego antyku, tj. u Simpliciosa (*De physica* VIII 1313, 11): ἀεὶ πάντα ῥεῖ [tłum.: „zawsze wszystko płynie”]. Zob. DK 22B 91 (Plut. *de E*), 22B 12 (Eus. *prep. ev* XV 20); Plato, *Cratylus* 401d–402a, *Theaetetus* 182c, 200e; Aristoteles, *Metaphysica* 1010a; DL IX 8; P. Augustyniak, *Boga nie ma, jest życie*, s. 154–155.

39 Zob. DK 22B 101.

Czy drogą i sposobem ku temu może być również religia? Z pewnością w rozumieniu wielu ludzi może. Wielu w takiej czy innej religii poszukuje bądź realizuje *de facto* coś na kształt osobistej „nieśmiertelności”. Czy takim sposobem może być niereligijność? Również nie można tego wykluczyć. A czy sposobem lub drogą ku unieśmiertelnieniu może być „wejście” w religijność albo „wyjście” z niej, a więc jej kontestujące porzucenie i krytyka. Być może tak. Być może nie. Na to pytanie jednak ostatecznie jest w stanie odpowiedzieć jedynie ten, kto taką drogę podejmie i w pełni jej doświadczy. Tylko taki, kto podejmie decyzję podobną do tamtej bez obawy. Dodajmy to: decyzję, która (jak każda decyzja ludzka) winna być świadoma, wolna i zupełnie nieskrępowana. Taką decyzję, do której wolny i świadomy człowiek ma prawo. Ostatecznie przecież wolność, wybór, decyzja to w pewnym sensie również dokonujące się już za życia unieśmiertelnienie (wobec innych) samego siebie. To moment absolutnego, w swym charakterze **kairotycznego**, wyrażenia i przedłożenia (λέγειν) tego, czym dokładnie jest owo życie (*zoe*). Czym w końcu jest owo życie (*zoe*) w tym, kto jest (albo staje się) wolny, a odtąd już sam podejmuje wolne decyzje. To moment wyrazu samego siebie i jedynie siebie: **jestem**.

Platona (Talesa z Miletu) „bogów wszystko pełne”. Czy starogrecki namysł prowadzi nieuchronnie do politeizmu albo panteizmu?

Refleksje Augustyniaka są przesiąknięte starożytną Helladą, jej kulturą i umysłowością. W wielu miejscach można przeczytać o tym wprost, w wielu innych można to „wyczytać” między wierszami. Jest w nich „obecny” Platon i Heraklit, Empedokles i Plotyn. W sposób niewypowiedziany (niezadeklarowany jakimiś cytowanymi fragmentami lub w parafrazie) „obecni” są również Anaksymander i Parmenides. Są i greckie misteria. W końcu też jest „obecny” Homer. Widoczne to się staje znakomicie między innymi wtedy, gdy Augustyniak pisze o „rózanopalcei Eos” (ῥοδοδάκτυλος Ἑως) (s. 151). Przyznając, że ten zastosowany wielokrotnie (w *Iliadzie* odnajdujemy jego zapis pięć razy,

a w *Odysei* nawet dwadzieścia dwa razy), bardzo elegancki i subtelny wers⁴⁰, należy do moich ulubionych wersów homeryckich.

Refleksja Augustyniaka na temat tego, czym jest **kairotyczne** doświadczenie samej *zoe*, w jednym z rozdziałów prowadzi do przytoczenia słynnego już w starożytności zdania Talesa z Miletu. Zdanie to znamy w następującym zapisie: θεῶν εἶναι πλήρη πάντα⁴¹, co w przekładzie brzmi: „bogów jest pełne wszystko”. Jest to urywek zapisany w formie zależnej jako składowa dłuższego zdania, co zdaniem Geoffreya S. Kirka może oznaczać, że prawdopodobnie zostało tu podane ogólnie, w formie zdania podrzędnego, oryginalne zdanie (wypowiedź) Milezyczyka⁴². Augustyniak, co bardzo zaskakuje w kontekście wcześniej poczynionych deklaracji, zapisuje je wielokrotnie w tłumaczeniu na polski dokładnie tak: „Wszystko pełne jest **Bogów** [wytluszczenie — K. D. Rycyk]” (s. 139–140 i in.). Zdanie to jest również dalej na wiele sposobów przez Niego powtarzane lub parafrazowane. Rozpatrując je dalej w ten sposób, by — zgodnie z tym, co Autor dobitnie wyraził i wypowiedział już wcześniej — widzieć w nim eksplikację nie jakiejś historycznie późniejszej religijnej metafizyki, ale żywego starogreckiego myślenia, pisze również tak: „Kluczem do zrozumienia tej maksymy jest greckie rozumienie *zoe* i *bios*. Dla Talesa zachowało ono jeszcze swój pierwotny, radykalny sens [...] Dlatego formułę tę można uzupełnić tak: «Wszystko jest żywe i pełne Bogów». Dopiero wtedy staje się zrozumiała” (s. 140). I dalej: „Wszystko jest żywe [...] Tales, mówiąc o przepełnieniu wszystkiego Bogami, ma na myśli to przede wszystkim, że *zoe* jest boska. Jest bowiem transcendentna...” (s. 146).

40 Zob. *Homeri Ilias*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. I–II, Lipsiae 1910–1911, I 477 i in.; *Homeri Odyssea*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. I–II, Lipsiae 1931–1934, II 1 i in.: ἥμος δ' ἡριγένεια φάνη ροδοδάκτυλος Ἥως.

41 Plato, *Leges* 899B.

42 Zob. Plato, *Leges* 899b: ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα; [tłum.: „czy byłby ktoś taki, tamto przyjmując, (kto zarazem) podtrzymuje, (że) nie (jest tak, że) bogów jest pełne wszystko?"]. Platon przywołuje ów pogląd w związku z dyskutowaną tezą: „dusze są przyczynami wszystkiego” (ψυχὰι πάντων αἰτίαι) oraz „samymi bogami” (θεοὺς αὐτάς εἶναι). Zob. *Leges* 899a–b; G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 106. Bliźniaczo brzmiące zdania podaje także Arystoteles dwukrotnie. Zob. Arystoteles, *De anima* 411a: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] μεμεῖχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾤθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (=DK 11A 22); *De generatione animalium* 762a: ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

Rzeczywiście, przy pośpiesznej i nieuważnej lekturze ta konstatacja wobec wcześniejszych deklaracji Autora może zadziwić. Dlatego też następujące po niej wyjaśnienia Augustyniaka z jednej strony próbują wytłumaczyć „pośpiesznym umysłem” tę pozorną sprzeczność, z drugiej kreślą próbę ugruntowania tej wypowiedzi we wczesnogreckim myśleniu, takim, jakim było (nie w jego późniejszych interpretacjach, *sic!*). Po pierwsze jest nim zdiagnozowany za Homerem przez Ksenofanesa z Kolofonu, a jeszcze później — i to o wiele bardziej radykalnie — przez Demokryta z Abdery, Protagorasa albo Epikura z Samos⁴³, mechanizm ekstrapolacji i antropomorfizacji. Augustyniak w tym punkcie ów mechanizm, najpewniej za Walterem F. Otto⁴⁴, wyklada i tłumaczy jednak na sposób greckiego myślenia, czyli jako wieloraką i wieloimioną manifestację tego, co boskie, manifestację boskości w całości porządku, a więc doświadczenie — bez stawianego pytania: „dlaczego?” — samego życia i różnorodnych jego momentów. Są one zdaniem Autora nie jednostkowymi, ponadindywidualnymi, a jednocześnie konkretnymi (osobiście napisałbym raczej: konkretyzowalnymi albo sytuacyjnie identyfikowalnymi) obliczami samej *zoe* (s. 146–148). Dzięki nim świat staje się *theatron*, widowiskiem i widownią zarazem, w których to, co boskie (τὸ θεῖον), ujawnia ciągle swoje własne niepowtarzalne i nieredukowalne do siebie nawzajem „momenty”. Staje się również *mysterion*.

Przyznaję, nie tylko jako czytelnik książki Augustyniaka, że taki sposób interpretacji porządku jest mi na swój sposób bliski.

Jednak — co to z pozycji historycznych i filozoficznych zagadnień może się wydawać równie ciekawą intuicją — Augustyniak zwraca uwagę, że odczytanie źródłowego i ciągle żywego sensu zdania Talesa, zdania opisującego jego zdaniem manifestację *zoe* i jej doświadczenie — nie pozwala o Jończykach i innych mędrcach tego czasu myśleć jedynie w kategoriach „naiwnego hylozoizmu” (s. 141–144). Albo podążać bezkrytycznie za takimi relacjami, jakich przykłady i źródła znajdujemy chociażby w pismach Arystotelesa i interpretacjach jego stanowiska⁴⁵. Raczej jest tak — dopisuję to sam od siebie — że

43 Por. K. D. Rycyk, *ΑΥΤΟΦΑΤΙΚΗ*, s. 51–54.

44 Por. W. F. Otto, *Theophania. Duch religii starogreckiej*, tłum. J. Korpany, Warszawa 2022, *passim*.

45 Zob. Aristoteles, *Metaphysica* 983b–985b; *Physica* 184b–185a i in.

myślenie o nich w ten sposób okazuje się nader często dość naiwne. Pytanie o ἀρχή (czyli o: „to, co rządzi wszystkim, i dlatego jest pierwsze”), o możliwy sposób jej doświadczenia lub opisania, ciągle przecież pozostaje pytaniem żywym. Nawet wtedy, kiedy nie posiada teistycznego, teologicznego kontekstu ani takowego zaplecza. W istocie jest to bowiem pytanie jeszcze o to, czy dzisiaj jest jeszcze możliwe interpretować myśl grecką po grecku. Czy w ogóle jest to jeszcze w jakiś sposób wykonalne?

Niezależnie od takowych pytań i możliwych na nie odpowiedzi Autor i w tym punkcie — nawet jeśli dokonało się zupełnie przypadkiem albo od niechcienia — sugeruje, i to całkiem słusznie, że sedno doświadczenia tego, co jest **archiczne**, nie może polegać jedynie na jakimś zetknięciu się z jakimś określonym „przedmiotem” albo „rzeczą”. Przeciwnie, z uwagi na to, czym jest **archiczność** już w swym leksykalnym znaczeniu, winno to być raczej doświadczenie totalnej dynamiki i siły, której poddane jest absolutnie wszystko. Jeżeli zgodzić się na właśnie taki sposób rozumienia **archiczności**, to wydaje się, że nie bez powodu moment zetknięcia się z taką dynamiką, także w optyce Augustyniaka, jest w swej treści i wymowie czymś na wskroś **kairotycznym**. Być może zatem jest tak, że do wspomnianego „naiwnego hylozoizmu” ponownie prowadzi zachodnia metafizyka, a w szczególności jej własne — posługujące się nader często reifikacyjnymi kategoriami — interpretacje. Odpowiedź na pytanie o ἀρχή — zgodnie z tym, co to pytanie rozumie i przedkłada po grecku — takim kategoriom oraz interpretacjom najwyraźniej się wymyka.

Pomijając powyższe dywagacje, należy podkreślić, że sam wywód Augustyniaka — zwłaszcza wobec niezrozumienia starogreckiej archaicznej perspektywy myślenia o bogach i boskości — może jednak faktycznie doprowadzić do konsternacji. Czy przypadkiem w ten sposób Autor definitywnie nie przeczy sam sobie? Co ciekawe, on sam również jest świadomy tego krytycznego momentu. „Ktoś może pomyśli, że zwariowałem...” (s. 147). Przyznaje nawet i to, że bliskie i zrozumiałe jest dla niego doświadczenie formujące grecki politeizm. W tym samym kluczu — ale zupełnie poza zanegowanym wcześniej językiem, schematami i argumentacją zachodniej metafizyki — bliskie jest mu również doświadczenie buddyzmu i taoizmu (s. 147–149; 154–155; 164–166), zetknięcie się z **koanicznym** wyrazem i treścią tamtej mądrości, która zdaje się

w wielu punktach bliska myśli greckiej⁴⁶, a nawet przeżywanie i realizowanie swej deklarowanej postawy nieisteistycznej na sposób greckiego prawosławia, a w pewnym sensie nawet i zgodnie z nim. Na sposób tego greckiego prawosławia, które — jak sam zauważa — w nowej formie oddawało i oddaje dokładnie to samo stare archaiczne doświadczenie *zoe*, życia w pełni. Doświadczenie uczące go „prawosławić otchłań” i pozostawać w zgodzie z samym sobą: „greckim ekschrześcijaninem” (s. 184–207). To samo, które Autor barwnie określa również mianem (myślowego i egzystencjalnego) **rozprzestrzenienia**, albo to, które staje się **dotykaniem kresu**, i które zaowocowało jego osobistym nowym początkiem, przestawianiem „z Grecją na tu” i przemianowaniem siebie z Piotra na „Petrosa”. Kreśląc w ten sposób ramy i rysy osobistej duchowości — i to takiej, która radykalnie zupełnie idzie na przekór jej współczesnym (również przez niego krytykowanym) pseudostoickim i coachingowym karykaturom (s. 218–219; 228–234 i in.) — Augustyniak zdaje się konsekwentnie obstawiać i argumentować za tym, że jest ona możliwa dopiero w przyzmacie porzucenia i zanegowania jakiegokolwiek (formalnej lub oficjalnej obrzędowej) religijności. Poparciem tej tezy — co przecież jest w tym przypadku również jakąś formą „samooczywistości” — stały się dla niego jego wybory.

Czy rzeczywiście staje się to możliwe dopiero wtedy? Czy **kairotyczne** (w znaczeniu nadanym przez Autora) momenty, takie jak: **rozprzestrzenienie**, **dotykaniem kresu**, *Gelassenheit*, i inne jeszcze — jakkolwiek je nie nazywać lub opisywać — okazałyby się zupełnie niemożliwe w doświadczeniu przeżywania siebie samego w ramach (którejkolwiek) religii? W ramach chrześcijaństwa? Być może nie, jeśli rzeczywiście rozumieć te doświadczenia wyłącznie tak, jak je rozumie i opisuje Autor. Być może jednak tak, jeśli opowieść na ten temat byłaby zupełnie inna, niż opowieść i doświadczenia Augustyniaka. Różnica zatem polegałaby wtedy nie na „istocie” tegoż doświadczenia. Różnicowanie dokonywałoby się raczej z powodu jego „zawartości”. Wydaje się zresztą, że Autor, i to niejako obok własnych, wcześniej przecież wyraźnie i radykalnie poczynionych deklaracji filozoficznych i światopoglądowych, w poszczególnych punktach własnej opowieści — może nawet i ku swojemu zdziwieniu — wykazuje pewną dozę egzystencjalnych momentów

46 Por. A. Korczak, *Oblicza mądrości. Heraklit i Laozi*, Warszawa 2017, *passim*.

„niedookreślenia i nieoczywistości”. Dlaczego tak się działo? Dlaczego w ogóle tak się dzieje? Trudno o jakąkolwiek wiążącą i ostateczną odpowiedź w tej kwestii. Tym bardziej nie leży ona w dokonaniu jakiejś ogólnej oceny. Ani w ogóle nie idzie tu o żadną ekstensywną ocenę wyborów Augustyniaka. Może jednak dzieje się tak (jest to możliwe), bo, ostatecznie rzecz biorąc, jest to pytanie, którego sens nie leży w „dlaczego?”. Być może jest to pytanie, które własnego „dlaczego” zupełnie nie posiada. Albo nie sposób go wskazać. Może również dlatego, że jest to pytanie, które w swym najgłębszym sensie dotyka czegoś całkiem podobnego, jak pytanie: czy myślenie starogreckie w sposób nieuchronny musi *de facto* doprowadzić do politeizmu albo panteizmu? Nie, nie musi.

Podobnie jest i w tym przypadku. Porzucenie i zanegowanie dotychczasowej religii doprowadziło Autora do odnalezienia osobistej drogi, duchowości przeżywanej po grecku, a nawet w symbolicznym kodzie „prawosławia”. Ta kwestia zatem — nawet jeśli filozoficznie dobrze rozpoznana i uzasadniona — nigdy nie zostaje filozoficznie rozstrzygnięta. By tak się stało, trzeba przejść do „rozumu praktycznego”, do woli i decyzji. Rozstrzygnięcia dokonuje zawsze konkretny człowiek. Na przykład w taki sposób, w jaki dokonał tego Augustyniak: grecki niechrześcijanin. Choć przecież to nie jest jedyna opcja. Jakakolwiek by ona nie była, czymś niewłaściwym jest jednak porównywanie jej z innymi opcjami, tym bardziej dokonywanie jej pośpiesznej oceny z wewnętrznej perspektywy opcji odmiennej. Twierdzenia, że jest (albo powinno być) inaczej, ostatecznie prędzej czy później odsłaniają w sobie coś z zakładu podszytego logiczną ruletką i emocjonalnym szantażem.

Zamiast konkluzji jeszcze jedno pytanie: jak nazwać lub opisać „to, co pozostaje”?

Autobiograficzną, autorsko filozoficzną opowieść i refleksję Augustyniaka, zapisaną na kolejnych stronach omawianej książki pt. *Boga nie ma, jest życie*, można streścić do ciągu trzech pytań: „Czego nie ma, a co jest?”, „Co porzucić, a czego szukać?”, „I co pozostaje?”. Z pewnością odpowiedzi takich udziela

Autor. Odpowiedzi te mają z jednej strony solidną filozoficzną podbudowę oraz wykładnię.

Z drugiej strony odpowiedzi te okazują się relacjami na temat osobistej (stopniowo dochodzącej do głosu i manifestującej się) wolności Autora. W tym sensie jednak — opowiadając o **rozprzestrzenieniu** — w swej treści same również dają takowemu lub podobnemu **rozprzestrzenieniu** potencjalnie nową przestrzeń. O nią się pytają, a nawet upominają. Tym razem jednak wydarza się to wszystko nie „po stronie” Autora, ale „po stronie” każdego czytelnika. Takiego, który odważnie podjął ich treść i przeżuwa ją nieśpiesznie. Kreśląc przed jego oczyma momenty **dotykania kresu**, wydarzania się i osobistego doświadczania nowego wyzwającego początku, odpowiedzi Augustyniaka wiodą go ku takim samym lub podobnym, możliwym doświadczeniom. Każdego jednego czytającego i przeżywającego ku jego własnemu (potencjalnemu) *kairos*. Pytają każdego o to samo, o co zapytywał wcześniej Autor. Nie oczekują mimo to takich samych odpowiedzi. I dlatego nie są to i nie będą nigdy odpowiedzi ani oczywiste, ani ostateczne. Zarówno te Autora, jak i te (możliwe) czytelnika pozostają wszak odpowiedziami wyłącznie osobistymi. Tylko osobistymi i aż osobistymi. Właśnie takich odpowiedzi udziela również Augustyniak. Osobistych. Odpowiedzi na dwa pierwsze pytania: „Czego nie ma, a co jest?”, „Co porzucić, a czego szukać?”. A co z pytaniem trzecim: „Co pozostaje?”. Czy Autor na nie odpowiada? Czy może na nie odpowiedzieć ktokolwiek? Jeśli tak, to w jaki sposób? Piszący te słowa sam bynajmniej nie pretenduje do takiej roli.

Augustyniak powiada: *życie (zoe)*. I jego pełne, ekstatyczne w doświadczeniu (codzienne) momenty. *Kairos*. Tak, jest to możliwa odpowiedź. Jedna z możliwych. Albo przynajmniej jej (ich) istotny element. To jednak dalej bardzo trudne pytanie: „co pozostaje?”. Bardzo trudno odpowiedzieć na nie adekwatnie, rzeczowo, nie uwikławszy się ponownie w to, co należałoby ewentualnie pozostawić i (lub) odrzucić. Trudno na nie odpowiedzieć, bo w pewnym sensie pyta o coś „zupełnie nowego i nieporównywalnego”, a przecież przychodzi na myśl — nawet w pewnym sensie „narzuca się” — to, by ponownie na nie odpowiadać w języku „starych” pojęć, porównań i metafor.

Jeśli jednak można w tej kwestii dopisać drobny przypis — wyjaśniający również do pewnego stopnia moje zrozumienie (zdawałoby się nieoczywiste),

a także pewną przychylność dla myślenia Autora w niektórych punktach — to należy go dopisać właśnie teraz. Wszystkie trzy pytania, zobrazowane drogą życia i myślenia Augustyniaka, zmierzają do opisu zupełnie innego i nowego doświadczenia. Momentem takiego doświadczenia — czyli doświadczenia czegoś, co pozostaje już **jedynie samo, nowe i nieporównywalne** — to absolutny w wyrazie moment samowyróżnienia i samoprzedłożenia — **autofatyeczności**. Ów moment w opisie domaga się zupełnie nowego języka. I to niezależnie od tego, czy jego punktem wyjścia będzie heraklityjskie doświadczenie: „zawsze wszystko płynie” (ἅει πάντα ρεῖ) oraz „jedno wszystko” (ἓν πάντα)⁴⁷, czy może raczej będzie to moment zapisanego przez Parmenidesa z Elei — tożsamościowego w rozstrzygającej konkluzji — stwierdzenia absolutnie tożsamościowego doświadczenia: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι („to samo [bowiem] jest myśleć i być”)⁴⁸. Z perspektywy owej αὐτοφατικῆ nieważne jest nawet, czy dotyczy ona bogów, czy ludzi. Nawet to pytanie przestaje wówczas obowiązywać.

Bibliografia

Aristotelis opera, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960.

Augustyniak P., *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016.

Augustyniak P., *Boga nie ma, jest życie*, Kraków 2025.

Augustyniak P., *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratusztra i przezwyciężenie metafizyki*, Kraków 2009.

Augustyniak P., *Istnienie jest bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o teologii niemieckiej, Mistrzowi Eckhartowi, Lutrzu, wolnych duchach i boskiej woli*, Warszawa 2013.

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, Hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd. 1–3, Zürich 2004–2005.

Diogenes Laertii Vitae philosophorum, rec. H. S. Long, Oxonii 1964.

47 Zob. DK 22B 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι [tłum.: „nie mnie, lecz logosu posłuchawszy, mądrym jest się zgodzić, że jedno wszystko jest”].

48 Zob. DK 28B 3.

- Findlay J. N., Czy można dowieść nieistnienia Boga?, w: *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 287–296.
- Gadamer H.-G., *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996.
- Homeri *Ilias*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. 1–2, Lipsiae 1910–1911.
- Homeri *Odyssea*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. 1–2, Lipsiae 1931–1934.
- Homer, *Odyseja*, tłum. R. R. Chodkowski, Lublin 2020.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Korczak A., *Oblicza mądrości. Heraklit i Laozi*, Warszawa 2017.
- Manikowski M., *Początkiem jest jedno. Mistrz Eckhart i tradycja śląskiej mistyki*, „Theologica Wratislaviensia” 19 (2024), s. 15–31.
- Maritain J., *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 2006.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 1905–1906.
- Otto W. F., *Theophania. Duch religii starogreckiej*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2022.
- Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1989–1992.
- Rycyk K. D., ΑΥΤΟΦΑΤΙΚΗ. O możliwości określenia nie-apofatycznej i nie-katafaticznej teologii. Krótka rozprawa historiofilozoficzna, filologiczna i meta-teologiczna, Warszawa–Radzymin 2024.
- Rycyk K. D., Czy Platon używa terminów „eidos” i „idea” zamiennie? Kilka uwag na temat etymologii i kontekstów stosowania terminów „eidos” oraz „idea” u Platona i u jego poprzedników, w: *Platonizm w metafizyce / ontologii*, red. R. Katamay, J. Kucharczyk, Katowice 2023, s. 95–124.
- Rycyk K. D., *Eiδός. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018.
- Snell B., *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009.
- Szymona W., OP, *Wstęp (Do dzieł wszystkich Mistrza Eckharta; Do kazań)*, w: *Mistrz Eckhart, Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2013, s. 5–102.

OKOLICZNOŚCIOWE

OCCASIONAL PIECES



Paweł Rojek

 <https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>

 pawel.rojek@uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmcz70>

**Tępy filozof Solidarności.
Współczesne znaczenie
„Filozofii dramatu” Józefa Tischnera**

 <https://doi.org/10.15633/lie.32109>

Krzysztof Zanussi, wielki polski reżyser, w dzieciństwie zjadł swoje zdjęcie. Wydarzyło się to we wczesnych latach pięćdziesiątych w komunistycznej szkole w Polsce. Zanussi był ministrantem, co w tamtym czasie mogło być powodem usunięcia go ze szkoły. Jak wspominał: „przez głupotę czy nieuwagę przyniosłem do szkoły wśród innych fotografii jedną taką, na której byłem w komży. Ktoś z kolegów wezwał dyrektorkę, a ja, chcąc zniszczyć dowód mojej winy, zjadłem zdjęcie, zanim się pojawiła”¹. Biedny chłopiec miał jednak wyrzuty sumienia, że nie potrafił zdecydować się na męczeństwo. Gdy poszedł do spowiedzi, usłyszał, że należy zawsze dostosowywać heroizm do swoich możliwości.

Ta historyjka dobrze pokazuje, jak wyglądało życie w komunistycznej w Polsce. Władzy nie udało się przekonać większości społeczeństwa do swych idei, zdołała jednak zdominować życie społeczne. W rezultacie prywatnie można było być wierzącym katolikiem, ale nie wolno było tego wyrażać publicznie. Ludzie musieli nieustannie ukrywać, kim są, i udawać kogoś, kim nie byli. Takie życie było na dłuższą metę moralnie rujnujące. Wszecchobejmujący fałsz w latach siedemdziesiątych znakomicie pokazywały filmy Zanussiego, tworzące nurt tak zwanego kina moralnego niepokoju. Bunt przeciwko komunizmowi polegał na odrzuceniu kłamstwa, odzyskaniu godności i autentycznym życiu, nie tylko w sferze prywatnej, lecz także publicznej. Ruch Solidarności, który narodził się w Polsce po wizycie Jana Pawła II, był nie tyle ruchem społecznym, politycznym czy gospodarczym, co przede wszystkim etycznym.

Etyka solidarności

Gdy jesienią 1980 roku przywódcy Solidarności z Lechem Wałęsą na czele przyjechali z Gdańska do Krakowa, wzięli udział we mszy świętej na Wawelu, miejscu, gdzie dawniej koronowano polskich królów. O wygłoszenie kazania dla nich poproszono księdza Józefa Tischnera, wybitnego kaznodzieję i znanego myśliciela. Tischner podjął wyzwanie i zaproponował

1 K. Zanussi, *Pora umierać. Wspomnienia, refleksje, anegdoty*, Warszawa 1999, s. 121.

w swoim spontanicznym kazaniu przenikliwą interpretację rodzącego się ruchu społecznego. „Przeżywamy dziś — mówił — niezwykle chwile. Ludzie odrzucają maski z twarzy, wychodzą z kryjówek, ukazują prawdziwe twarze. Spod prochu i zapomnienia wydobywają się na jaw ich sumienia. Jesteśmy dziś tacy, jakimi naprawdę jesteśmy”². W ten sposób powstawała nowa wspólnota, oparta na solidarności. „Co znaczy to stare i nowe zarazem słowo solidarność? — pytał Tischner — Sens tego słowa określa Chrystus: Jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże”³.

Tischner był doskonale przygotowany do roli filozofa Solidarności. Od wielu lat szukał kategorii filozoficznych, które najlepiej nadawałyby się do opisu otaczającej go rzeczywistości. Tischner był przekonany, że nie wystarczy do tego tomizm, którego, jak wszyscy księża, uczył się w seminarium, więc zainteresował się fenomenologią. Wraz ze swoim biskupem Karolem Wojtyłą należał do szerokiego nurtu starającego się łączyć katolicyzm i fenomenologię⁴. Tischner już po przyjęciu święceń studiował w latach 1957–1963 na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie filozofię pod kierunkiem Romana Ingardena, jednego z najbliższych uczniów Edmunda Husserla, przyjaciela Edyty Stein. Jego kolegą z seminarium był zresztą Zanussi, wówczas jeszcze student fizyki, który niedługo później zaczął studia w szkole filmowej. W 1970 roku Tischner opublikował artykuł *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*⁵, który wywołał ożywioną dyskusję. W tekście wzywał katolików do odejścia od filozofii św. Tomasza na rzecz fenomenologii. Szedł tu o wiele dalej niż Wojtyła, który mówił co najwyżej o uzupełnianiu, a nie zastępowaniu tomizmu. Tischner był z tego powodu bardzo krytykowany, bo doktryna tomistyczna uchodziła wówczas za jedyną poważną odpowiedź na propagowaną przez władzę ideologię marksizmu-leninizmu⁶. Niewątpliwie

2 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 7.

3 J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 6.

4 Por. E. Baring, *Converts to the real. Catholicism and the making of continental philosophy*, Cambridge (MA) 2019; *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Kraków 2014.

5 J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 205–227.

6 Por. Z. Dymarski, *Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską*, „Logos i Ethos” 4 (1998) nr 1, s. 235–245.

jednak jego liczne prace naukowe, publicystyczne i duszpasterskie z tego czasu przyczyniły się do wielkiego ożywienia i wzbogacenia języka polskiego katolicyzmu. W 1979 roku Tischner wystąpił obok Stanisława Lema i Krzysztofa Pendereckiego w zrealizowanym przez Zanussiego dla niemieckiej telewizji filmie dokumentalnym *Mój Kraków*, w którym swobodnie wypowiadał się po niemiecku na tematy teologiczne i filozoficzne.

Kazanie na Wawelu dla przywódców Solidarności było początkiem fascynującego spotkania filozofii, teologii i społeczeństwa. Tischner zaczął pisać regularnie krótkie teksty, w których starał się nie tylko interpretować Solidarność, lecz także wpływać na jej kształt⁷. Zrozumiał, że taka funkcja wymaga przyjęcia nowego języka, który z jednej strony mógłby uchwycić nieznane wcześniej zjawiska, a z drugiej byłby zrozumiały dla szerokiej publiczności. Jak wspominał potem:

Gdy stanąłem twarzą w twarz wobec naszego kryzysu nadziei, musiałem całkowicie samodzielnie wymyślać i wymierzać słowa. [...] Namawiano mnie, abym czynił coś odwrotnego. Mówiono: trzeba dać się poznać światu, wejść w międzynarodowy obieg, pokazać, że my też rozumiemy hermeneutykę, dziejowość i epifanię twarzy (to Lévinas). To piękna pokusa, ale dla mnie niemożliwa do zrealizowania. [...] Wybrałem, aby być ciasnym i tępym filozofem Sarmatów. Staram się im wymyślać i dobrze im radzić. Na szczęście niezbyt mnie słuchają, więc i wina moja nie będzie zbyt wielka⁸.

Z pisanych w tym czasie tekstów Tischnera powstała książeczka *Etyka solidarności*, jedyny w swoim rodzaju dokument współpracy księdza-filozofa i dziesięciomilionowego związku zawodowego. Książka pisana była w pośpiechu, by mogła się ukazać jeszcze przed pierwszym zjazdem Solidarności. Ponoć Wałęsa, któremu daleko było do filozoficznych rozważań, gdy spytano go o wrażenia z książki Tischnera, odpowiedział: „Dobre, ale gdyby tak jeszcze przypier... komunistom!”⁹.

7 Por. P. Rojek, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016, s. 207–210.

8 J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 11.

9 W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001, s. 330.

Filozofia dramatu

Niedługo po zjeździe Solidarności władze komunistyczne wprowadziły w Polsce stan wojenny i zdelegalizowały związek. Tischner, po wydaniu *Etyki solidarności*, napisaniu dziesiątek artykułów i wygłoszeniu setek kazań, poczuł chyba, że może już wrócić do bardziej akademickiej filozofii. Zaczął pisać *Filozofię dramatu*, którą uważał potem za swoje najważniejsze dzieło filozoficzne. W tym czasie zaangażował się też wraz z Krzysztofem Michalskim w tworzenie w Wiedniu międzynarodowego Instytutu Nauk o Człowieku. Tischner skończył pisać w 1986 roku i jego książka ukazała się najpierw w 1989 roku w niemieckim tłumaczeniu, a dopiero rok później po polsku w emigracyjnym wydawnictwie w Paryżu. Pokazuje to wyraźnie międzynarodowe aspiracje Tischnera.

Tischner w *Filozofii dramatu* starał się, niezależnie od wcześniejszych prac Hansa Ursa von Balthasara, rozwinąć oryginalną antropologię dramatyczną¹⁰. Jak pokazywał, człowiek jest bytem z istoty dramatycznym. Pojęcie dramatu zakłada istnienie sceny, na której się rozgrywa, osób, które w nim uczestniczą i zachodzących między nimi interakcji. W ten sposób filozofia dramatu łączy klasyczną filozofię przyrody, nowożytną filozofię człowieka i współczesną filozofię dialogu. Jak wskazywał dalej Tischner, właściwa przestrzeń dramatu ma charakter aksjologiczny, to znaczy jest konstytuowana przez wartości. Ludzkie życie w tej perspektywie można rozumieć jako szereg wyborów, prowadzący ostatecznie do zbawienia lub potępienia.

Książka Tischnera jest mocno osadzona w kontekście fenomenologii, egzystencjalizmu i przede wszystkim filozofii dialogu¹¹. Napisana jest,

10 Por. L. Wołowski, *Problem niezależności refleksji dramatycznej Józefa Tischnera od myśli teodramatycznej Hansa Ursa von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 51 (2019), s. 141–160, <https://doi.org/10.15633/acr.3637>.

11 W kwestii związków filozofii dramatu Tischnera z fenomenologią zob. A. Wesółowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012; z filozofią dialogu zob. D. Kot, *Miedzy dramatyką a dialogiką*, „Logos i Ethos” 20 (2014) nr 1, s. 53–7, <https://doi.org/10.15633/lie.27>; z filozofią europejską w ogóle zob. Józef Tischner, *Polska filozofia wolności a myśl europejska*, red. Z. Stawrowski, Kraków 2022.

zwłaszcza jej pierwsze rozdziały, dość technicznym językiem. Wielu czytelników, przyzwyczajonych do swobodnego języka Tischnera, mogło czuć się rozczarowanych. Najbardziej zaskakujące jest jednak to, że w książce nie ma żadnych bezpośrednich odniesień do polskiego doświadczenia. Zamiast tego, Tischner wołał analizować postacie z dzieł Szekspira, Tolstoja czy Dostojewskiego. Jak sądzę, liczył na to, że dzięki temu będzie bardziej zrozumiały dla czytelników poza Polską.

Nie ulega jednak wątpliwości, że *Filozofia dramatu* stanowiła w istocie próbę uogólnienia polskiego doświadczenia oporu wobec komunizmu. Kluczową rolę odgrywają w niej pojęcia maski, kryjówek i twarzy, za pomocą których Tischner wcześniej opisywał mechanizm Solidarności¹². Jeszcze wyraźniej związek z Solidarnością widać, gdy rozwija on fundamentalną dla filozofii dialogu zasadę, że „nie ma Ja bez Ty i Ty bez ja”. Jak powiadał Tischner, oznacza to nie tylko, że „ja i ty odbijamy się wzajemnie, jak lustra, stojąc na przeciwległych brzegach rzeki”, lecz także, że „ty jesteś we mnie, a Ja w tobie, **niesiemy siebie jako swe ciężary**”¹³. Jest to oczywiście nawiązanie do jego własnej analizy pojęcia solidarności, opartej na słowach z Listu do Galatów. *Filozofię dramatu* można więc rozumieć jako filozoficzne rozwinięcie *Etyki solidarności*.

Aktualność Tischnera

Wydaje mi się, że Tischner w *Filozofii dramatu* niepotrzebnie uległ pokusie, przed którą sam wcześniej przestrzegał. Z perspektywy lat staje się bowiem coraz jaśniejsze, że największą wartością jego książki są nie tyle erudycyjne nawiązania do zachodniej filozofii, ile właśnie próby wyrażenia polskiego doświadczenia oporu przeciwko totalitaryzmowi. Jak sądzę, mało kto będzie dziś czytał jego dzieło jako interesujące rozwinięcie hermeneutyki czy filozofii dialogu, wielu za to będzie szukało w niej inspirującego świadectwa buntu.

12 Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 66, 69.

13 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 88, podkreślenie moje — P.R.

Jest tak przede wszystkim dlatego, że niestety nasze doświadczenie buntu wobec komunizmu wciąż zachowuje zaskakującą aktualność we współczesnym świecie. Dziś rozumiemy coraz lepiej, że komunizm był tylko radykalizacją projektu nowoczesności, który wciąż w ogromnym stopniu kształtuje nasze życie. Być może nasze dzieci nie muszą zjadać swoich zdjęć, ale wciąż mierzymy się z oczekiwaniem, by religia stała się sprawą prywatną, a sfera publiczna regulowana była wyłącznie przez rozum sekularny. Dlatego właśnie rozważania Tischnera o kryjówkach, maskach i twarzach wciąż zachowują swoją ważność. Co więcej, w naszych czasach wydaje mi się coraz bardziej aktualna jego znakomita analiza stosunku człowieka do przyrody, która mogłaby stać się podstawą dialogicznej ekologii¹⁴. Niemniej aktualne wydają się też jego uwagi o sensowności ludzkiej pracy, formułowane na podstawie doświadczenia realnego socjalizmu, lecz stosujące się także do świata późnego kapitalizmu¹⁵. Wydaje się więc, że myśl Tischnera, wyrażająca w filozoficznych kategoriach doświadczenia Solidarności, ma nie tylko wartość historyczną, lecz także powinna wejść do współczesnych dyskusji.

Wielką szansą na globalną recepcję Tischnera po latach jest niedawne wydanie *Filozofii dramatu* po angielsku, w znakomitym przekładzie Artura Rosmana¹⁶. Krzysztof Zanussi podczas dyskusji o książce, zorganizowanej w Notre Dame przez De Nicola Center for Ethics and Culture w 2024 roku, zwracał uwagę, że polska myśl z czasów komunizmu, nie była tylko akademickim teoretyzowaniem, lecz wyrastała wprost z trudnych historycznych doświadczeń. Jak pisał w swoich wspomnieniach:

Nie miałem wątpliwości, że nasze doświadczenia mają większą wagę, bo są traktowane jako próba życia. Wojna i komunizm nauczyły nas sprawdzać wszystkie wartości niejako pod ciśnieniem. [...] Nasze dramatyczne życie niosło taki sprawdzian tych wartości, jaki nigdy nie był udziałem większości ludzi na Zachodzie¹⁷.

¹⁴ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 179–187.

¹⁵ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 189–190, 199–201.

¹⁶ J. Tischner, *The philosophy of drama*, transl. A. Rosman, Notre Dame 2024.

¹⁷ K. Zanussi, *Pora umierać*, s. 63.

Wydaje się, że to właśnie zakorzenienie myśli Tischnera w konkretnym doświadczeniu decyduje dziś o jej wyjątkowej wartości. Jego filozofia jest bowiem nie tylko siatką pojęciową, systemem twierdzeń czy zestawem argumentów, lecz także egzystencjalnym świadectwem. Paradoksalnie, chyba wbrew jego własnym oczekiwaniom, wydaje się, że dla współczesnych czytelników na całym świecie Tischner jest najciekawszy właśnie jako tępy filozof Solidarności.

Tekst powstał na podstawie wystąpienia *The philosophy of drama* w czasie dyskusji z Arturem Grabowskim i Krzysztofem Zanussim z okazji angielskiego wydania *Filozofii dramatu* Józefa Tischnera w tłumaczeniu Artura Rosmana podczas konferencji *Ever Ancient, Ever New. On Catholic Imagination*, zorganizowanej przez De Nicola Center for Ethics and Culture na University of Notre Dame 1 listopada 2024 roku.

Bibliografia

- Baring E., *Converts to the real. Catholicism and the making of continental philosophy*, Cambridge 2019.
- Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2001.
- Dymarski Z., *Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską*, „Logos i Ethos” 4 (1998) nr 1, s. 235–245.
- Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Kraków 2014.
- Józef Tischner. Polska filozofia wolności a myśl europejska*, red. Z. Stawrowski, Kraków 2022.
- Kot D., *Między dramatyką a dialogiką*, „Logos i Ethos” 20 (2014) nr 1, s. 53–72, <https://doi.org/10.15633/lie.27>.
- Rojek P., *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016.
- Tischner J., *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 9–13.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.

Tischner J., *The philosophy of drama*, trans. A. Rosman, Notre Dame 2004.

Tischner J., *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 205–227.

Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012.

Wołowski L., *Problem niezależności refleksji dramatycznej Józefa Tischnera od myśli teodramatycznej Hansa Ursa von Balthasara*, „*Analecta Cracoviensia*” 51 (2019), s. 141–160, <https://doi.org/10.15633/acr.3637>.

Zanussi K., *Pora umierać. Wspomnienia, refleksje, anegdoty*, Warszawa 1999.

ISSN 0867-8308 20261
9 770867 830003