

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

28

2014

SZCZECIN 2014

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne University, Pittsburgh, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem, Czechy), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Universite de Lorraine, Francja), Alexander Pruss (Baylor University, Texas, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Szwecja), John Skorupski (St Andrews University, Wielka Brytania), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: <http://egzystencja.whus.pl>

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni:

Filozofia religii – Tadeusz Gadacz (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)
Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)
Metafizyka – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)
Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)
Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński),
Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński)
Historia filozofii – Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński)
Filozofia polska – Piotr Ziemiński (Uniwersytet Warszawski)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Justyna Wodzik

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-017 Szczecin
ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową
Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: <http://egzystencja.whus.pl>. Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals) oraz w bazie VSL (Virtual Science Library)

Redaktor językowy – Jadwiga Hadryś

Korektor – Joanna Grzybowska

Skład komputerowy – Iwona Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2014

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 8,5. Format A5. Nakład 70 egz.

SPIS TREŚCI

Mirosław Rutkowski, <i>Wartość własnej śmierci</i>	5
Katarzyna Guczalska, <i>Amartya Sen o prawach człowieka</i>	37
Natalia Stala, <i>Wiedza, która transformuje.</i> <i>Teoriopoznawcze zagadnienia jogi klasycznej</i>	73
Marek Szymański, <i>Buddyjskie pojęcie pradžñapti</i> <i>i jego wykładnia w filozofii Nagardżuny</i>	93
Paweł Wójs, <i>Odmiany rozumu ludzkiego według Emila Ciorana</i>	121

CONTENTS

Mirosław Rutkowski, <i>The Value of One's Own Death</i>	5
Katarzyna Guczalska, <i>Amartya Sen on Human Rights</i>	37
Natalia Stala, <i>The Transforming Knowledge. The Epistemological Issues of Classical Yoga</i>	73
Marek Szymański, <i>The Buddhist Concept of Prajñapti and its Interpretation in Nāgārjuna's Philosophy</i>	93
Paweł Wójs, <i>Types of Human Reason According to Emil Cioran</i>	121

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

WARTOŚĆ WŁASNEJ ŚMIERCI

Słowa kluczowe: śmierć, życie, wartość śmierci

Keywords: death, life, value of death

Wiemy, że życie nie trwa wiecznie i że w końcu nadejdzie moment, w którym będziemy musieli się z nim pożegnać. Zdajemy sobie również sprawę, że przestaniemy istnieć w sposób nieunikniony, a kiedy to nastąpi, nasze istnienie zakończy się raz na zawsze. Nieuchronność, nieodwracalność i ostateczność tego zdarzenia, które niezaprzeczalnie zdaje się być losem każdego człowieka, budzi w nas równie duże przerażenie, co samo nieistnienie rozumiane jako bezkresna otchłań, w której nie ma żadnych oznak kwitnącego niegdyś życia, ani najmniejszego nawet szczątka świadomości. To wszystko powoduje, że w przypadku zajścia okoliczności zagrażających życiu, które mogą być wywołane przez choroby bądź nieprzewidziane skutki jakiegoś wypadku, a także wówczas, gdy zinternalizowane normy postępowania lub niestabilizowany w wyniku jakichś przypadkowych wydarzeń stan psychiczny prowadzi nas ku decyzji o samounicestwieniu, często

* Mirosław Rutkowski – prof. US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, Institute of Philosophy, University of Szczecin, ul. Krakowska 71, 71-017 Szczecin, Poland. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

zastanawiamy się nad tym, jaką wartość może mieć nasze nieistnienie albo zadajemy sobie po prostu pytanie, czy złe jest to, że umrzemy.

Poddawana takiemu osądowi śmierć może występować w dwóch niezależnych znaczeniach: jako przeciwieństwo życia lub jako konkretne zdarzenie, które zachodzi w określonym czasie i niepodzielnie łączy się z trwającym później w nieskończoność stanem nieistnienia. W znaczeniu pierwszym uważana jest za przeszkodę na drodze do nieśmiertelności, która stanowi dla niej jedyną alternatywę, natomiast w drugim znaczeniu uniemożliwia dłuższe życie w świecie, w którym każdy musi kiedyś umrzeć. Gdy rozważamy ten problem z punktu widzenia wiecznego życia, myślimy, że moglibyśmy w ogóle nie umrzeć. W pozostałych przypadkach zastanawiamy się tylko nad tym, czy nie byłoby lepiej, gdyby życie skończyło się nieco później. Co mamy zatem na myśli, gdy próbujemy określić wartość własnej śmierci – czy to, że stanowi ona przeszkodę na drodze do nieskończonego życia, czy też raczej to, że stanowi taką przeszkodę na drodze do dłuższego życia? Kiedy ktoś umiera, nie zakładamy, iż wartość tej śmierci zależy od tego, że osoba ta mogłaby w ogóle nie umrzeć. Intuicja podpowiada nam, że z natury jesteśmy istotami śmiertelnymi, a to znaczy, że przy ocenie śmierci można uwzględniać jedynie fakt, że każdy z nas prędzej lub później umrze i w wyniku tego przestanie istnieć raz na zawsze. Z tego punktu widzenia określenie wartości własnego nieistnienia w kategoriach śmierci rozumianej jako przeciwieństwo nieskończonego życia jest dla dalszych rozważań nieistotne.

Sądy, do których dochodzimy we wskazanym sposób, nie zawsze pokrywają się ze sobą. Przytłaczającą większość stanowią ci, którzy w swojej śmierci widzą jedynie zło i traktują jej nadejście jako jedno z najbardziej nieszczęśliwych zdarzeń w ich życiu; z tego też powodu za wszelką cenę starają się odroczyć moment, w którym staną się martwi. Inni, przeciwnie, uważają, że śmierć może być dobrodziejstwem i że sama w sobie nie jest niczym tragicznym, jednak, co nie musi wcale budzić zdziwienia, na ogół zgadzają się chętnie na sugestię, że ich życie powinno trwać tak długo, jak to tylko możliwe. Są również i tacy, którzy nie mają w tej sprawie własnego zdania, gdyż sądzą, że nic konkretnego ani rozsądnego nie mogą powiedzieć na temat zdarzenia, którego nie doświadczyli oraz świata, w którym nigdy nie mieli okazji się znaleźć.

Nie zamierzam omawiać szczegółowo i w sposób systematyczny argumentów, jakich na obronę własnych przekonań używają protagoniści

poszczególnych grup. Niektóre z nich są bowiem aż nadto dobrze znane i w ramach historii filozofii były już wielokrotnie opisywane i analizowane. Ponieważ trudno byłoby zająć w tej kwestii jakieś kolejne stanowisko, niewyrażone dotychczas przez nikogo, wyłonienie słusznego poglądu w tej sprawie zakłada z konieczności negatywną weryfikację przynajmniej dwóch przedstawionych punktów widzenia. To wymaga głębszego i krytycznego wejrzenia w tę część argumentacji, która najmocniej przemawia na korzyść każdego z nich. Aby to jednak uczynić, trzeba wprawdzie poznać najważniejsze założenia, na jakich opiera się przeprowadzone w jej ramach rozumowanie.

Rzeczą istotną wydaje się na wstępie zbadanie ustaleń odnoszących się do metody, na podstawie której można byłoby skutecznie bronić przekonania na temat tego, jaką konkretnie wartość mają kolejno życie i śmierć oraz w jaki sposób wartość jednego z nich uzależniona jest od wartości drugiego. Ponieważ zastrzeżenia wobec własnej śmierci wyrażane są prawie zawsze ze względu na fakt, że jej początek jest jednocześnie końcem życia, oraz w jakimś stopniu również dlatego, że zdajemy sobie sprawę, iż tego typu nieistnienie jest stanem nieodwracalnym i w związku z tym nikt, kto umarł, nigdy już nie będzie żywą istotą, pojawia się mocne przeświadczenie, że wartość śmierci nie może mieć charakteru internalistycznego, jaką ma dla nas na przykład wartość przeszywającego bólu, lecz jest w pewien sposób skorelowana z wartością naszego życia. W związku z tym niektórzy mogliby dojść do wniosku, że skoro zło śmierci nie może zależeć od jej wewnętrznych własności z tego prostego powodu, że śmierć ich nie posiada, to musi wynikać z wartości tego, co zostaje przez nią wykluczone. Ta zależność, mówiąc precyzyjnie, polega na tym, że jeśli powodem, dla którego uważamy stan nieistnienia za zły, jest utrata życia, to musimy bezwarunkowo przyjąć, że ono samo cechuje się wartością przeciwną tej, jaką w tego typu przypadkach nadajemy własnej śmierci.

Z poglądem tym wiąże się jednak problem wynikający z faktu, że nie wszyscy podzielają taką opinię. Ludzie narażeni na ciężkie przeżycia, na których spadło wiele nieszczęść i którzy z tego powodu doświadczają tak dużo cierpienia, że w ostatecznej kalkulacji waży ono dla nich więcej niż doznawane przyjemności czy też pojawiające się na tej podstawie poczucie zadowolenia, nie zawsze skłonni są nadawać swojemu życiu jednoznacznie pozytywny status. W tej sytuacji łatwo można dojść do wniosku, że gdyby było inaczej, to żadna racjonalna osoba, która swoje decyzje w tej mierze opiera na aksjologicznych wyliczeniach, nie porzuciłaby życia dla gorszego

stanu nieistnienia. Statystyki pokazują jednak, że w realnym świecie jest inaczej. Rodzi się zatem pytanie, czy pojawiająca się w ten sposób możliwość uznania, że własne życie nie jest warte przeżycia, może znacząco obniżyć wiarygodność przyjętego założenia, że istnienie jest z natury moralnie dobre.

Nie wydaje mi się, aby ta kwestia była rzeczywistym problemem. Bez trudu mogę wyobrazić sobie sytuację, w której jakaś osoba jest w pełni zadowolona z własnego istnienia, lecz pomimo tego ma nieodparte poczucie, że rezygnacja z dalszego życia nie stanowi dla niej wielkiej straty czy nieszczęścia, a nawet, że byłoby dla niej lepiej, gdyby je jak najszybciej zakończyła. Tak jest na przykład wówczas, gdy prowadząc całkiem znośne życie, obawiamy się o to, co przyniesie nam przyszłość. Ludzie starzy bądź chorzy, którzy są zadowoleni z przebiegu ich aktualnego życia, mogą dojść do wniosku, że choć ich dotychczasowe życie było w pełni udane, to jednak ze względu na ich podeszły wiek lub chorobę nie czeka ich już nic, co mogłoby im sprawić przyjemność bądź zadowolenie, i zdając sobie sprawę z nieuchronności pewnych rzeczy, jakie mogą się im z tego powodu wkrótce przytrafić, będą woleli umrzeć, zanim doznają bólu i cierpienia wynikającego ze spełnienia się ich pesymistycznych przewidywań.

Życie każdego człowieka składa się z odmiennych rodzajów dóbr, które czasami są po prostu w niewłaściwy sposób klasyfikowane. Niektóre z nich, jak choćby zdolność do myślenia oraz działania, odczuwanie czy zmysłowe postrzeganie tego, co się wokół nas dzieje, mają z punktu widzenia wartości naszego życia charakter konstytutywny i mogą być przez nas uznawane za dobre same w sobie bez względu na to, czego za ich pośrednictwem doświadczamy. Treść doświadczeń nie jest w żadnym razie uwarunkowana tym, co utożsamiamy w ten sposób z własnym istnieniem. Zdarza się więc nieraz tak, że gdy doświadczamy rzeczy dobrych, wartość naszego życia wzrasta w zależności od ilości dobra, jaka staje się naszym udziałem za pośrednictwem tego mechanizmu. Jest natomiast odwrotnie, gdy przybywa złych doświadczeń. Między tymi dwoma sytuacjami istnieje jednak istotna różnica. Dobra, które się nam w ten sposób przydarzają, a które z tego powodu nazwać można przygodnymi, powiększając wartość dóbr konstytutywnych, zwielokrotniają tym samym wartość naszego życia. Mamy czasami nieodparte wrażenie, że w odniesieniu do niektórych szczęśliwców pozytywna wartość ich życia może rosnąć w zasadzie w nieskończoność, a jedyną przyczyną, która ogranicza jej zakres, jest ilość wartości dodanej, jaką otrzymują oni w ramach codziennych doświadczeń. Podobna procedura nie może jednak

mieć zastosowania wówczas, gdy wzrasta liczba złych doświadczeń. Jeżeli moralna wartość naszego istnienia nie zależy w całości od dóbr, które przychodzą do nas z zewnątrz, a więc od tego, co nam się w życiu przydarza, lecz jakiś poziom pozytywnej wartości gwarantowany jest w sposób niezależny przez konstytutywne własności samego życia, to wynika z tego nie tylko to, że istnieje dolna, nieprzekraczalna, granica wartości istnienia, która nie zależy od ilości przytrafiającego się nam nieszczęścia, ale również i to, że ustanowiona ona musi być po stronie dobra. Gdy spadają na nas nieszczęścia, których suma zła w długim czasie przeważa nad sumą dobra wynikającą z jakichkolwiek innych doświadczeń, nie musi to oznaczać, że w kategoriach bezwzględnych nasze życie jest bez reszty złe, lecz jedynie, że mamy pecha w tym względzie, iż pozytywna wartość dodana, związana z przygodnymi elementami naszego doświadczenia, nie rekompensuje już jej negatywnego odpowiednika. Jeśli w tych okolicznościach weźmiemy pod uwagę wyłącznie treść naszych doświadczeń, to dojdziemy być może do wniosku, że nie warto prowadzić dalej takiego życia. Nie wynika z tego jednak w żadnym razie, że *summa summarum* nie zawiera ono w sobie dobra.

Wszystko to wiąże się w jakiś sposób ze świadomością. Wartość, jaką mają dla mnie konstytutywne własności mojego życia oraz dobra, których doświadczam na co dzień za ich pomocą, zależy głównie od tego, czy uświadamiam sobie, że życie, które prowadzę, jest w znacznej mierze przejawem istnienia oraz funkcjonowania tych własności oraz tego typu doznań. Rację zapewne mają ci, którzy uważają, że ocena życia z jednostkowego punktu widzenia nie może zależeć wyłącznie od biologicznego istnienia. Gdybyś uległ wypadkowi, w wyniku którego twój mózg zostałby całkowicie i nieodwracalnie zniszczony, to byłoby ci zapewne obojętne, czy po zajściu takiego zdarzenia organy i komórki w twoim ciele stały się martwe natychmiast, czy dopiero po jakimś dłuższym czasie, powiedzmy po pięciu latach. Ten jednostkowy punkt widzenia można by uogólnić, zakładając, że są podstawy, aby tak samo sądzić również w odniesieniu do innych ludzi. Tak więc, gdybyśmy zapytali jakąś osobę, która rozumie przyjęte tu znaczenie świadomości dla oceny życia, czy byłaby za odstąpieniem od pomocy ludziom, których dotknęło tego rodzaju nieszczęście, to odpowiedź byłaby prawdopodobnie taka sama jak wówczas, gdybyśmy zapytali ją o jej własne życie. To, że nie widzimy nic złego w natychmiastowym ustaniu procesów biologicznych zachodzących w ciele tak tragicznie doświadczonej przez los osoby, wynika z przekonania, że bezpowrotne ustanie funkcjonowania

całego jej mózgu oraz mająca z tego powodu miejsce nieodwracalna utrata świadomości, uniemożliwiają ustalenie przez tę osobę wartości jej obecnego istnienia. Skoro życie, które trwa w ciele tej osoby, nie może już stanowić dla niej żadnej pozytywnej wartości, to nie ma powodu, abyśmy za wszelką cenę próbowali z zewnątrz taką wartość życiu temu przypisać.

To wszystko powoduje, że oceniając nasze życie jako dobre, albo jako warte tego, by dalej je przeżywać, nie musimy jednocześnie zakładać, że stan bycia martwym byłby dla nas czymś złym lub że byłoby dla nas gorzej, gdybyśmy umarli. Prawidłowa ocena toczącego się życia nie wymaga porównania między tym, jak to byłoby dla nas, gdybyśmy żyli, a tym, jak byłoby, gdybyśmy przestali istnieć. Jeśli ktoś zastanawia się nad wartością, jaką ma dla niego jego własne życie, to nie musi podlegać żadnej nieuchronnej presji, aby porównywać to, co się w nim znajduje i co stanowi dla niego jakąś wartość, z tym, jak to byłoby dla niego, gdyby z powodu jego śmierci wszystko to przestało istnieć. Nie musi tego robić – wystarczy, że w tym celu rozważy, czy dobre jest dla niego to, co przeżywa, i co go może czekać w tej mierze w przyszłości.

Takiego sposobu oceniania nie możemy zastosować do naszej śmierci. Choć zdajemy sobie doskonale sprawę z możliwości nieistnienia, nie potrafimy jednak sensownie myśleć o tym, jakby to było, gdybyśmy byli martwi. Jeżeli myśl o własnym nieistnieniu miałaby pełnić jakąś istotną rolę w tego rodzaju ocenianiu, to musiałaby to być transcendentna refleksja na temat tego, jaką wartość miałyby dla nas nasze nieistnienie po tym, jak przestalibyśmy istnieć. Rodzi to jednak nierozwiązywalny problem, komu mielibyśmy tę wartość przypisać, gdybyśmy byli już martwi. Skoro nie potrafimy wyobrazić sobie, jakby to było nie istnieć, nie możemy oceniać własnego stanu nieistnienia tylko ze względu na ten stan. Z tego powodu większość z nas dochodzi do wniosku, iż w ostatecznym rozrachunku oznacza to, że dokonanie oceny naszego nieistnienia bez powołania się na wartość życia leży poza granicami naszych możliwości.

Ważne jest, by uświadomić sobie, co jest ostatecznie właściwym i jedynym przedmiotem oceny, gdy w taki sposób próbujemy wydawać osąd na temat wartości własnego nieistnienia. Dotychczasowe rozważania sugerują, że może nim być nasza śmierć lub, mówiąc inaczej – stan nieistnienia. Taki pogląd utrzymuje faktycznie bardzo wielu ludzi. Choć zgadzają się z tym, że nie tylko nikt z nas nigdy nie doświadczył własnej śmierci, ale również, że nie możemy nawet wyobrazić sobie, jakby to było, gdybyśmy nie istnieli,

nie rezygnują jednak z przypuszczenia, że gdy mówimy, iż nasza śmierć jest zła, to bezpośrednim i faktycznym przedmiotem naszej wypowiedzi jest stan nieistnienia. Czy to możliwe? Na ogół sądzimy, że jedyna właściwa do zastosowania w tym przypadku procedura oceniania z oczywistych względów musi mieć charakter komparatystyczny. Obejmuje ona jednostronne porównanie stanu nieistnienia ze stanem istnienia, ustalenie występującej między nimi zależności i wyciągnięcie na tej podstawie wniosków odnośnie do moralnego statusu naszej śmierci. Stosując się do tych zaleceń, niektórzy uznaliby zapewne za słuszne następujące rozumowanie: „Jeżeli uważam, że moje życie jest warte przeżycia ze względu na dobra, jakie się z nim w sposób nieodłączny wiążą, a które bezpowrotnie utracę, gdy przestanę istnieć, to na tej podstawie mogę ocenić moje nieistnienie jako złe”. Dla tych ludzi nasza aksjologiczna refleksja nad światem, w którym nikt z nas nigdy nie był, wydaje się w pełni uprawniona na podstawie posiadanej wiedzy o zupełnie innym, obecnie zamieszkiwanym przez nas, świecie, z którym ten pierwszy łączymy za pomocą zasady przeciwieństwa i kontrastu.

Chociaż tak właśnie myślimy, nie jest to prawidłowe rozumowanie. Jeśli nigdy nie znajdowałem się w stanie śmierci, a ponadto nie potrafię wyobrazić sobie, jak to jest być martwym, to z pewnością nic sensownego nie mogę powiedzieć na temat własności, jakie przysługują mojemu stanowi nieistnienia, bez odwołania się do własności, które cechują moje życie. Dotyczy to również wartości, jaką dla mnie ma ten stan z mojego własnego punktu widzenia. Co więc tak naprawdę stwierdza osoba, która mówi, że jej śmierć jest zła? Ponieważ jedyną podstawą jej osądu jest jej wiedza o tym, że stan nieistnienia nie obejmuje dóbr, ze względu na które uważa ona swoje życie za warte przeżycia, to wypowiedzenie przez nią prywatnego w istocie rzeczy stwierdzenia o złu jej śmierci nie dotyczy niczego więcej niż sąd, że złe jest pozbawienie jej dóbr, które nadają taką wartość przeżywanemu przez nią życiu. Oznacza to, że między osądem życia a oceną naszej śmierci istnieje ważna asymetria: możemy twierdzić, że dobrze jest być żywym niezależnie od wartości, jaką ma nasza śmierć, jednak nie potrafimy w taki sam niezależny sposób osądzić wartości naszego nieistnienia. Osoby, które w ten sposób osądzają własną śmierć nie odnoszą się jednak bezpośrednio do swojego nieistnienia. Stosując tego rodzaju parabolę, stwierdzają tylko, że chciałyby po prostu dłużej korzystać z dóbr, które niesie ze sobą ich życie, oraz wyrażają nadzieje, że byłoby to możliwe.

Nie jest to idea nowa. Tego rodzaju jednostronna zależność zawsze odgrywała istotną rolę w próbie wyjaśnienia strachu odczuwanego przed własnym nieistnieniem ze względu na błędne wyobrażenie śmierci jako stanu, w którym nadal zachowujemy świadomość przydarzających się nam doświadczeń. W tak zdefiniowanym nieistnieniu strach przed śmiercią ma wymiar czysto eschatologiczny i jest interpretowany w kategoriach niezadowolonia, jakie odczuwa zmarła osoba wobec niezwykle przykrych doznań wynikających z niezaspokojenia własnych pragnień oraz z bezsilności, które to uczucia stają się jej udziałem, gdy bezpowrotnie traci dobra, z jakich korzystała za życia. Zwolennicy takiego poglądu nie tylko stoją na stanowisku, że strach przed śmiercią wynika ze strachu przed doświadczeniami, jakie możemy mieć po śmierci – co spotkało się swego czasu ze słuszną ripostą ze strony Epikura i Lukrecjusza – ale zakładają też, że sama śmierć nie może generować takiego strachu bez pierwotnej i niezależnej postawy, jaką mamy w stosunku do własnego życia. Bardziej realistyczne i bezosobowe rozumienie nieistnienia mogłoby prowadzić do wniosku, że ten strach jest irracjonalny i nieuzasadniony nie tylko dlatego, że nie ma nikogo, kto mógłby być podmiotem tego rodzaju doświadczeń, ale również dlatego, że jego przedmiotem w żadnym razie nie może być to, co sugeruje powszechnie przyjęta interpretacja wyrażenia „strach przed śmiercią”, tj. stan bycia martwym, lecz co najwyżej niewystarczające zadowolenie wynikające ze zbyt krótkiego bądź pobieżnego doświadczenia pewnych dóbr, ich utrata, czy cokolwiek innego, co mieści się w granicach naszego istnienia.

Dobłą egzemplifikacją takiego właśnie podejścia do zagadnienia moralnej wartości śmierci może być stanowisko Bernarda Williamsa, które wygląda mniej więcej tak:

1. Gdy ludzie czegoś pragną, to wołają taki stan rzeczy, w którym ich pragnienia zostają zaspokojone, od tego, w którym pozostają niezaspokojone.
2. Posiadanie pragnienia oznacza zatem, że ma się powód, aby unikać tego, co utrudnia bądź uniemożliwia ich zaspokojenie.
3. Ponieważ jedną z rzeczy, które uniemożliwiają zaspokojenie naszych pragnień jest śmierć, to fakt, że się czegoś pragnie, stanowi powód, aby unikać śmierci.

4. A zatem z punktu widzenia każdego człowieka, którego pragnienia mogą być zaspokojone jedynie za jego życia, śmierć musi być postrzegana jako zło.

Pogląd ten, o ile go dobrze rozumiem, zakłada, że powody, jakie miałby jakiś człowiek, aby unikać śmierci, opierają się na posiadanych przez niego pragnieniach, które charakteryzują się tym, iż w taki sposób związane są z jego istnieniem i działaniem, że choć ich powstanie nie zależy w żadnej mierze od życia tego człowieka, niemniej jednak same warunkują jego dalsze trwanie. Ze względu na te pragnienia nie tylko on traktować może swoją śmierć jak zło, którego należy unikać, ale taki sam status mogą jej przypisać również inni ludzie, pod warunkiem że potrafiliby spojrzeć na całą sprawę z jego własnego punktu widzenia. Oznacza to, że posiadanie takich pragnień stanowi jednocześnie rację praktyczną za tym, aby w odpowiedni sposób postępować, oraz kryterium moralne, ze względu na które ustala się wartość różnych rzeczy. Przy tym założeniu przyczyna, dla której moglibyśmy dłużej żyć i unikać śmierci, staje się zarazem racją za tym, aby za złe uważać własne nieistnienie. Każdy, kto próbuje ten pogląd, musi zakładać, że osoba, która ze wskazanego powodu uważa swoje nieistnienie za złe, wolałaby z tego samego powodu dalej żyć – wskazanie innych przyczyn dla tego rodzaju decyzji wydaje się w tej perspektywie mało zrozumiałe – a także, iż nie ma innego sposobu na uzasadnienie tej preferencji niż ten, że tak negatywnie ocenia ona własną śmierć. Mam jednak wątpliwości, czy te założenia są prawidłowe. Wydaje mi się bowiem, że nie zawsze da się utrzymać zawarte w nich twierdzenie, które tak ściśle wiąże ze sobą wolę życia z przekonaniem o złu śmierci. Co więcej, uważam, że te rzeczy z powodzeniem można od siebie uniezależnić, robiąc w ten sposób miejsce dla dwóch, jak się wydaje, sensownych idei, które nie znajdują zastosowania w ramach tego poglądu, a mianowicie, że chęć dalszego życia nie musi wypływać z tego samego źródła co przekonanie o złu nieistnienia, oraz że można żywić takie przekonanie i jednocześnie chcieć własnej śmierci.

Obie kwestie pokrótce już rozważałem, teraz chciałbym poświęcić im nieco więcej miejsca, aby pokazać, jaką rolę mogą odgrywać w ustalaniu wiarygodności tezy, że zło śmierci najlepiej jest wyjaśniać w kontekście udaremniania niektórych naszych pragnień. Doszedłem do wniosku, że na wartość naszego życia zasadniczo składają się dwie grupy dóbr: te, które życie konstytuują, i te, które się nam przydarzają. Obojętnie, do której z nich

zaliczymy tego rodzaju pragnienia kategoryczne, na podstawie których próbuje się zbudować argument uzasadniający zło naszej śmierci, w ten sposób nie dowiedzimy słuszności leżącego u jego podstaw twierdzenia, że powód, dla którego chcemy dłużej żyć, jest w rzeczy samej tym samym powodem, dla którego uważamy, że nasza śmierć jest zła. Preferowanie życia może wynikać z przyczyn, które nie muszą prowadzić do takiej oceny nieistnienia. Ktoś, kto lubi doświadczać pewnych dóbr tylko dlatego, że sprawia mu to przyjemność, może uważać to za dobry powód do tego, aby doświadczać ich częściej i w dłuższym czasie, niemniej jednak trudno byłoby dowieść, że z tego samego powodu może on w tak zdecydowany sposób twierdzić, iż rzeczą złą dla niego jest to, że umrze. Rozumiem, że pragnienia kategoryczne stanowią istotną różnicę dlatego, że ich zaspokojenie zakłada z konieczności wymóg odnoszący się do przyszłości – naszą świadomość zajścia stanu rzeczy, który stanowi przedmiot tego rodzaju pragnienia. A to z kolei implikuje konieczność, aby nasze życie ciągle trwało. Z tego punktu widzenia nikt nie mógłby zaspokoić własnych pragnień, gdyby o tym nie wiedział, a może to wiedzieć tylko wtedy, gdy istnieje. Problem jednak w tym, iż nie zawsze jest tak, że posiadanie pragnienia z konieczności generuje wolę, aby je zaspokoić. Można wyobrazić sobie osobę, która pragnie, aby jak najszybciej umarło jej nieuleczalnie chore, zniedołężniałe, niedorozwinięte i cierpiące dziecko, jednak wolałaby zajście takiego stanu rzeczy, w którym jej pragnienie nie zostałoby zaspokojone, od tego, w którym zostałoby zaspokojone. Podobnie dzieje się również w innych sytuacjach – na przykład wówczas, gdy chcemy iść do dentysty, poddać się skomplikowanej operacji plastycznej lub wykonać skok na bungee. Istnieje wiele przypadków, w których nasze pragnienia są w ten sposób nieefektywne. W żadnym jednak ich posiadanie nie musi stanowić istotnej racji za tym, aby przedsięwziąć zdecydowane kroki w celu uniknięcia tego, co utrudnia bądź uniemożliwia ich zaspokojenie. Przeciwnie – fakt, że czegoś chcemy, może nie tylko przyczynić się do tego, że z ulgą przyjmujemy zajście okoliczności uniemożliwiających zgodne z nim postępowanie, ale może nawet motywować nas do wyszukiwania powodów, dla których należałoby takiemu postępowaniu zapobiec. A zatem pomimo tego, iż może zdarzyć się tak, że posiadanie i realizowanie pragnień będzie uważane przez ludzi za rzecz godną pożądaną, a nawet dobrą, oraz stanowić będzie mocne oparcie dla przyjętej preferencji w odniesieniu do aktów woli, nie należy na tej podstawie uzasadniać wniosku, że niemożność zaspokojenia

tych pragnień musi oznaczać dla kogokolwiek jakiś rodzaj nieszczęścia, a wszystko, co ją powoduje, powinno się uznawać za złe.

Argumenty mające na celu uzasadnienie wartości śmierci w oparciu o posiadane pragnienia zwykle zakładają wnioskowanie wykluczające paradoksalną na pozór sytuację, w której można by wybrać własną śmierć, żywiąc jednocześnie przekonanie o jej złu. Wydaje się, że tak jest również w analizowanym przypadku. Przyjmuje się tu bowiem, że gdy ktoś ma tego typu pragnienie, to na ogół woli, aby zostało ono zaspokojone, i z tego powodu unika rzeczy, które stoją temu na przeszkodzie, postrzegając je tym samym jako złe. Jeżeli jedną z tych rzeczy jest jego śmierć, to na podstawie tego rozumowania trzeba by dojść do wniosku, że musi być ona dla niego niechybnie czymś złym. Większość z nas bez kłopotu akceptuje aksjologiczną racjonalność, na jakiej opiera się ten pogląd, a mianowicie, że należy postępować w oparciu o posiadane przekonanie odnośnie do tego, co jest lepsze lub dobre. Zgodzimy się zapewne, że w normalnych sytuacjach niepowściągliwe z tego punktu widzenia postępowanie jest raczej rzadkością. Co z tego wynika dla oceny zaprezentowanej argumentacji? Wydaje się, że zakładana w niej relacja między pragnieniami a stanem nieistnienia jest zbyt wąska i przez to niewystarczająca, aby uzasadnić twierdzenie o konieczności występowania tego typu racjonalności w odniesieniu do własnej śmierci. Nie neguję w ten sposób tezy, że z punktu widzenia posiadanych pragnień można dojść do przekonania o takiej wartości śmierci, jaką przyjmują zwolennicy tego rodzaju wnioskowania, sądzę jednak, że jest to możliwe tylko w przypadku, gdy całkowita wartość życia, obejmująca również pozostałe jego składniki oraz to, co nam się przydarza, współgra z jego wartością pochodzącą z ich zaspokojenia. Nie zawsze jednak tak się dzieje. Możemy mieć tego typu pragnienia, o których mówił Williams, i uważać, że ich zaspokojenie jest dla nas dobre i korzystne, niemniej jednak nie będziemy w stanie zaprzeczyć, że zło pochodzące z pozostałej części życia może być tak duże, dojmujące i zniewalające, że w efekcie tego nasze życie stanie się dla nas wielkim nieszczęściem, nawet gdy uda się nam te pragnienia zaspokoić. Zło śmierci, wynikające z posiadania pragnień kategoriycznych, może być zatem – wbrew temu, co głosi ten argument – harmonijnie powiązane z naszą wolą, aby raczej umrzeć niż dalej żyć, gdy znajdziemy się w okolicznościach, w których nasze życie będzie dla nas jeszcze większym złem.

Ocena nieistnienia w kontekście posiadanych pragnień napotyka ponadto na trudności związane z brakiem wymaganej wiedzy na temat

przyczyn ich niezaspokojenia. Jeżeli zakłada się, iż negatywna wartość własnej śmierci wynika z faktu, że uniemożliwia ona osiągnięcie celów będących przedmiotem tego rodzaju pragnień, to tym samym przyjmuje się, że śmierć stanowi jedyną przeszkodę na drodze do ich zaspokojenia. Oznacza to, że gdybym chciał w ten sposób wyjaśnić zło czyjejś śmierci, nie mógłbym zakładać, iż pragnienia, jakie miała ta osoba przed śmiercią, mogłyby pozostać niespełnione nawet wówczas, gdyby nie umarła ona w czasie, w którym faktycznie umarła. Nie można jednak skutecznie obronić twierdzenia, że jakieś pragnienia nie zostałyby spełnione z powodu śmierci, gdyby nie można poważnie osłabić lub odeprzeć przypuszczenia, że nie mogłyby one zostać zaspokojone także pod nieobecność śmierci. Kiedy umiera człowiek, który napisał rozprawę z zakresu metaetyki, gdyż bardzo chciał zostać doktorem filozofii, to nie moglibyśmy sensownie stwierdzić, że to śmierć uniemożliwiła spełnienie jego pragnienia, jeśli po przeczytaniu manuskryptu zgodnie doszlibyśmy do wniosku, że nikt, kto się na tym zna, nie napisałby o tej pracy pozytywnej recenzji. W tej sytuacji rodzi się pytanie, czy w odniesieniu do tego z natury hipotetycznego stanu rzeczy, jakim jest możliwość spełniania i niespełniania się naszych pragnień z punktu widzenia śmierci, potrafimy zdobyć taki stopień pewności, który dawałby szansę na wiarygodne uzasadnianie sądów o wartości naszego nieistnienia. Nie potrafię udzielić w tej sprawie jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje mi się, że każda próba zdobycia jakiejś prawomocnej wiedzy na ten temat musi zmierzyć się z faktami, z którymi większość z nas ma do czynienia we własnym życiu, a mianowicie, że wiele naszych pragnień pozostaje niespełnionych z powodu obiektywnych trudności, pomimo iż byliśmy przekonani, że ich urzeczywistnienie nie będzie dla nas stanowić większego problemu, oraz że stosunkowo łatwo przychodzi nam zrezygnować nawet z tych, które wydawały nam się kiedyś najważniejsze w życiu. Naturalna konstatacja jest więc taka, że często nie zostają zaspokojone nawet najmocniejsze pragnienia, i że w momencie posiadania tych pragnień nie potrafimy tak naprawdę precyzyjnie określić, które z nich w ten sposób zakończą swój żywot, gdyż nie mamy żadnej wiedzy na temat tego, czy jest możliwe, czy też nie jest możliwe, aby zdarzyło się coś, co spowoduje taki właśnie, a nie inny, obrót rzeczy. Od tego rodzaju problemów nie jest wolna żadna próba określenia, które z naszych pragnień zostaną niezaspokojone z powodu śmierci, a które z jakichś innych przyczyn. Aby to dobrze zrobić, musielibyśmy najpierw nabyć wiarygodnego przekonania na temat tego, co by się zdarzyło, gdyby jakaś osoba nie umarła

wtedy, kiedy umarła, i z tego punktu widzenia dojść w jakiś sposób do wiedzy o tym, które z jej pragnień zostałyby spełnione, gdyby mogła żyć dłużej. Nie potrafię przedstawić wiarygodnego dowodu na to, że jest to niemożliwe, niemniej zakładam, że każdy z nas zdaje sobie sprawę, jak mało prawdopodobne i całkowicie niesprawdzalne jest spełnienie tych warunków.

Rozumowaniu temu stawia się niekiedy zarzut, iż jest zbyt restrykcyjne, gdyż podważając powyższy argument, prowadzi z konieczności do wniosku, że status nieistnienia należy rozpatrywać wyłącznie z punktu widzenia żyjącego i pojedynczego podmiotu, a to oznaczałoby, że zło śmierci może przypadać w udziale konkretnej osobie jedynie z powodu doznań, jakie można jej przypisać, i stanu, w jakim aktualnie się znajduje. Ci, którzy podtrzymują ten pogląd, są na ogół przekonani, że nadawana własnej śmierci wartość musi wynikać z jakichś konkretnych doświadczeń, które przynosi nam życie, i przez to nie może odnosić się bezpośrednio do jej faktycznego przedmiotu, czyli naszego nieistnienia. Jednak w rzeczywistości to, czego doświadczamy, i to, w jakim jesteśmy stanie, dla oceny naszego życia i śmierci może nie być aż tak ważne, jak się przypuszcza. Zamiast więc mówić, iż śmierć jest zła dlatego, gdyż doświadczamy wielkiego nieszczęścia, uświadamiając sobie, że w stanie nieistnienia nie będziemy mogli korzystać z dóbr, jakie obejmuje nasze życie, powinniśmy być może twierdzić, że uświadomienie sobie tego wszystkiego czyni nas nieszczęśliwymi po prostu dlatego, że źle jest być martwym.

Tego typu uwagi mogą prowadzić do wniosku, że dla ustalenia moralnego statusu śmierci nie mniej ważne znaczenie ma wybór właściwej perspektywy, z której można dokonać jej oceny. Jest rzeczą naturalną, że gdy ktoś zastanawia się nad wartością, jaką ma dla niego jego własna śmierć, czy nad tym, jaką wartość może mieć śmierć innych ludzi dla nich samych, to stara się rozpatrywać tę kwestię niejako od wewnątrz, a to znaczy, że uwzględnia tylko te oceny, jakie na temat swojej śmierci wydają, lub mogłyby wydać, ludzie z ich własnego punktu widzenia. Wskazywałem na konsekwencje, jakie rodzi ten pogląd. Jeśli słuszne jest to, co powiedziałem, to należałoby zgodzić się co do tego, że zwolennicy wewnętrznego punktu widzenia nie tylko nie mogą wypowiedzieć sądu o stanie nieistnienia, ale ponadto każda wypowiedziana w ten sposób ocena śmierci odnosi się w rzeczywistości do dóbr, z których składa się czyjeś życie. Z tego między innymi powodu niektórzy decydują się na przyjęcie odmiennej, zewnętrznej, perspektywy. Charakteryzuje się ona tym, że w jej ramach można oceniać śmierć,

abstrahując od doświadczeń i stanu, w jakim znajduje się martwa osoba. Oznaczałoby to jednak, że wartość, jaką śmierć konkretnej osoby miałyby dla niej samej, mogłaby zostać ustalona jeszcze za jej życia, że mogłyby ustalić ją osoby trzecie, i wreszcie, że obowiązywałaby tę osobę niezależnie od wartości, jaką ona sama przypisywałaby swojemu własnemu nieistnieniu.

Ten trop został w interesujący sposób podjęty przez Thomasa Nagela, który bronił poglądu, że dobro lub zło może stać się udziałem jakiejś osoby nie tylko dlatego, że jest ona zdolna do cierpienia lub odczuwania przyjemności, ani też ze względu na stan, w jakim się faktycznie znajduje, ale także z powodu oczekiwań, jakie może żywić w stosunku do siebie samej lub otaczającego ją świata, czy też możliwości, jakimi rozporządza. Zgodnie z tym założeniem, gdy dorosłemu, inteligentnemu człowiekowi przydarzy się uraz mózgu, i w efekcie tego zostanie on sprowadzony do stanu umysłowego kilkuletniego dziecka, to taki obrót rzeczy powinien być uznawany za zło nie tylko dla członków jego rodziny czy przyjaciół, ale również dla niego samego. Dzieje się tak pomimo tego, że człowiek ten nie zdaje sobie kompletnie sprawy ze stanu, w jakim się znalazł (co dla tego rodzaju sceptyków może stanowić wystarczającą podstawę, aby wątpić, czy w ogóle należałoby mówić o nim jako o istniejącej osobie), i niezależnie od faktu, że mając zaspokojone wszystkie swoje potrzeby i pragnienia, a więc prowadząc całkowicie beztroskie życie, może być w swoim obecnym położeniu w pełni zadowolonym – bądź nawet szczęśliwym – dzieckiem. Główną przeszkodę dla tego typu argumentacji stanowi przypuszczenie, że zło może przypadać komuś w udziale tylko z powodu stanu, w jakim się aktualnie znajduje, i doznań, których w tym stanie doświadczą. Jeżeli jednak w analizowanym przypadku nie będziemy traktować tych czynników jako warunku jedyne lub wystarczającego, lecz skupimy się również na tym, jaką osobą mogłoby być dziecko, którym stał się ten człowiek, gdyby nie przydarzyło mu się to, co mu się faktycznie przydarzyło, dość łatwo pojmujemy, że zło tego, co się stało, jest również udziałem tego człowieka. Ponieważ według Nagela wniosek ten jest narażony na te same zarzuty co pogląd odnoszący się do problemu podmiotowości zła w stanie nieistnienia, to jeśli uważamy, że nie są one ani konkluzywne, ani pod żadnym innym względem wystarczające do obalenia tego wniosku, musimy je traktować podobnie także w odniesieniu do tego poglądu.

Niektórzy być może doszliby do wniosku, że nie ma powodów, aby przeczyć, że są takie sytuacje, w których związek między dobrymi i złymi

rzeczami a osobą, której się one przytrafiają, jest czymś więcej niż tylko relacją między stanem, w jakim się ona znajduje, jej doświadczeniami, a przypadającymi jej w udziale wartościami dobra i zła. Przypadek człowieka z urazem mózgu mógłby wówczas stanowić dla nich przykład takiej sytuacji. Gdyby w analogiczny sposób można było dowieść tego dla osób, które przestały istnieć, to ograniczenie zła śmierci do tego, co się nam przydarza za życia, byłoby z pewnością zwykłym uproszczeniem. Rzecz jednak w tym, że taka analogia w żadnym razie nie może być prawomocna. Różnica między osobą, która po urazie mózgu popadła w stan kilkuletniego dziecka, a osobą, która przestała istnieć, jest z grubsza taka, że w odniesieniu do przypadku pierwszego można przynajmniej przyjąć jakieś kryteria tożsamości osobowej, na podstawie których inteligentna dorosła istota ludzka i dziecko, jakim się później stała, są ciągle jedną i tą samą osobą, natomiast w drugim przypadku o numerycznej identyczności w ogóle nie może być mowy. Znalezienie się nagle w stanie nieodwracalnej demencji nie przerywa ciągłości istnienia w czasie; niezależnie więc od tego, jak bardzo się ta osoba zmieni, nadal będzie żyła, jeśli istnieje ktoś, kto jest tą osobą. Pomimo że nie zdaje sobie sprawy ze stanu, w jakim się znalazła – i pod tym względem rzeczywiście podobna jest do istoty martwej – nadal jednak istnieje, i z tego powodu można sensownie zakładać, że to, co się stało, przytrafiło się osobie, która *kiedyś* była niezwykle inteligentna, a *teraz* ma umysł małego dziecka. Takiej ciągłości istnienia nie ma jednak w przypadku osoby, która zakończyła swoje życie. Choć prawdą jest, że gdyby nie umarła, to żyłaby dalej, nie sposób jednak zakładać, że istnieje ktoś, komu przysługuje jakieś miejsce w czasie i przestrzeni, i tym kimś jest ta właśnie osoba. Po śmierci nie mamy do czynienia z tą samą osobą, jaką była ona przed swoim zgonem – tak naprawdę z nikim nie mamy do czynienia. Dlatego nie można powiedzieć, że zło nieistnienia jest jej udziałem również wtedy, gdy jest martwa.

Rozważania te pokazują, że przypadki, w których moralna wartość jakiegoś nieszczęścia dałaby się ustalić z zewnętrznego punktu widzenia, tj. niezależnie od doznań i stanu, w jakim znajduje się jego podmiot, nie mogą stanowić wystarczającej podstawy dla argumentu *per analogiam* na rzecz twierdzenia, że w taki sam sposób można ustalić wartość śmierci dla osoby, której się ona przytrafia. Przyczyny, dla których tak się dzieje, nie sprowadzają się tylko do braku między nimi wymaganego podobieństwa, ale dotyczą również rozbieżności, jakie istnieją między zwolennikami obu koncepcji co do podstawowych założeń, na których powinna opierać

się ocena stanu nieistnienia. Jedno z nich dotyczy kwestii świadomości przytrafiającego się nam zła. Trzeba rozstrzygnąć problem, czy dla kogoś może być złe pozbawienie go pewnego dobra, gdy nie jest możliwe, aby mógł on kiedykolwiek sam doświadczyć tego pozbawienia lub w jakiś inny sposób się o nim dowiedzieć. Myślenie potoczne w tej sprawie jest na ogół jednomyślne i opiera się na podobnej intuicji, co argumenty Lukrecjusza – że żaden czyn nie może być zły dla człowieka, który nic nie wie o jego wykonaniu. Na tej podstawie uważamy na przykład, że nie ma dobrych racji, aby mówić o krzywdzie osoby, którą zdradza żona, jeżeli poza nią i jej kochankiem nikt więcej o tym fakcie nie wie i nigdy się nie dowie. Z podobnego powodu nie będziemy też podzielać zdania, że Franzowi Kafce dzieje się jakieś szczególnie zło, ponieważ jego najbliższy przyjaciel, Max Brod, postąpił wbrew jego woli, i po śmierci pisarza doprowadził do opublikowania największych jego powieści.

Ci, którzy zgadzają się z takim poglądem, odwołują się najczęściej do *epistemologicznej tezy*, zgodnie z którą zajście pewnych zdarzeń oraz działań może być moralnie złe dla jakiejś osoby tylko wówczas, gdy uzmysławia ona sobie, że miały one faktycznie miejsce. Na tej podstawie można wyrazić dużo mocniejszą obiekcję wobec stanowiska, które dopuszcza ocenę własnego nieistnienia. Mogłaby ona wyglądać na przykład tak: „Utrata dobra, jakie stanowi dla mnie moje życie, może dokonać się tylko wtedy, gdy nastąpiła już śmierć. Po śmierci nie ma jednak podmiotu, który mógłby uzmysłowić sobie ten fakt. Tak więc moje nieistnienie nigdy nie będzie dla mnie złe, gdyż martwy człowiek nie może uzmysłowić sobie tego, że umarł, i że w wyniku tego bezpowrotnie utracił jakieś dobro”.

Chociaż większość z nas prawdopodobnie podziela zawarty w konkluzji pogląd, to jednak niektórzy mogą mieć wątpliwości co do sposobu jego uzasadnienia. Analizując okoliczności, w jakich znalazł się człowiek, któremu przydarzył się uraz mózgu, można dojść do wniosku, że tego rodzaju zastrzeżenie, jakie zawiera teza epistemologiczna, jest w istocie rzeczy zbyt mocnym wymogiem. Wydaje się bowiem, że da się sformułować wiele wiarygodnych kontrprzykładów zakładających istnienie zdarzeń oraz działań, które uznalibyśmy za złe dla ludzi, którym się przydarzają, nawet jeśli ci ludzie byłiby całkowicie nieświadomi tego, że mają one miejsce lub że ich konsekwencje znajdują się w obrębie ich życia. Dotyczyć mogłyby one między innymi takich kwestii, jak zdrada, kłamstwo, oszustwo czy zniesławienie. Niektórzy być może uważaliby, że w tego typu przypadkach

ograniczenie moralnej wartości rzeczy, jakie spotykają człowieka, do spowodowanego przez ten fakt doznania bądź stanu umysłu, byłoby zbyt dużym uproszczeniem. Gdy oszukuje cię twój partner w interesach to, zgodnie z tą opinią, można sensownie powiedzieć, że dzieje ci się krzywda, nawet jeśli nie zdajesz sobie sprawy, że pozbawiony zostałeś jakiejś części należnego ci zysku. Jest tak dlatego, ponieważ zakłada się, że jako normalna osoba pragniesz, aby człowiek, który jest twoim współnikiem, nie zachowywał się wobec ciebie w ten sposób. Tego rodzaju pragnienie nie ma instrumentalnego charakteru, co oznacza, że nie pojawiło się przypadkowo bądź na skutek tego wydarzenia, lecz, tak jak w przypadku każdego innego człowieka, który w poważny sposób zajmuje się biznesem, jest ono uznawane za immanentną cechę twojej tożsamości. Zakłada się również, że oszustwo nie zmieniło twojej tożsamości w czasie i że ta rzetelna osoba, którą byłeś przed tym haniebnym skądinąd zdarzeniem, oraz wyrolowany przez współnika przedsiębiorca, to jeden i ten sam człowiek. Oba założenia stanowiłyby dla ciebie mocny powód, aby każde oszustwo tego rodzaju traktować jako zło, którego należały unikać, a my, patrząc na to wszystko z punktu widzenia osoby akceptującej tego rodzaju racjonalną preferencję, mielibyśmy równie mocny powód, aby podobnie interpretować to, co się faktycznie stało.

Wynikałoby z tego, że tak sformułowaną tezę epistemologiczną niekoniernie trzeba stosować do każdej sytuacji, w której zachowana jest ciągłość istnienia osób posiadających tego rodzaju pragnienia. I nie ma znaczenia, czy utrata możliwości uświadomienia sobie nieszczęścia ma w tych okolicznościach charakter tymczasowy czy trwały. Uniwersalne zastosowanie może ona mieć jedynie w obliczu śmierci, gdy brak tego rodzaju świadomości wiąże się ponadto z nieistnieniem. Przy takim zastrzeżeniu zajście pewnych zdarzeń oraz działań nie mogłoby być ani złe, ani dobre *tylko* dla osoby, która jest martwa, i która *z tego powodu* nie ma możliwości uświadomienia sobie, że miały one miejsce. W ramach tej interpretacji można w jakimś sensie mówić o nieszczęściu dorosłego, inteligentnego człowieka, którego spotyka udar mózgu, oraz o krzywdzie męża, który nie jest świadomy niewierności swojej żony, nie ma jednak żadnej podstawy ku temu, aby Franzowi Kafce przypisać zło wynikające z postępowania Maxa Broda.

Pogląd ten zakłada, że sąd dotyczący wartości, jaką ma śmierć dla osoby, która umiera, nie stanowi w żadnym razie immanentnej części ogólnego sądu, który mówi o tym, jaką wartość może mieć dla nas to, co się nam przydarza. Wynikałoby z tego, że konieczne jest istnienie co najmniej dwóch

niezależnych od siebie sposobów wyjaśnienia tego, co mamy na myśli, gdy stwierdzamy, że coś jest dla kogoś złe: jednego w odniesieniu do śmierci oraz drugiego dla wszystkich pozostałych przypadków.

Gdy tłumaczymy, co znaczy przekonanie, że jakieś zdarzenie ma dla kogoś taką lub inną wartość, możemy mieć na myśli zupełnie różne rzeczy. Niektórzy na przykład stoją na stanowisku, że nie znaczy ono niczego więcej niż to, że wartość, jaką ma ono dla tej osoby, można określić jedynie z punktu widzenia tej osoby. Tak więc, jeśli twierdzi się, że zajście jakiegoś zdarzenia jest dla niej złe, to tym samym utrzymuje się, że tak właśnie wygląda sprawa z jej własnego punktu widzenia ze względu na doznania, jakich doświadcza, lub stan, w jakim się znajduje. Inni mogą się z tym nie zgadzać. Będą to ci, którzy uważają, iż to, co się wydarzyło, może być dla tej osoby złe również dlatego, że w wyniku tego znalazła się ona w gorszej sytuacji od tej, w której byłaby, gdyby zdarzenie to w ogóle nie miało miejsca. Tutaj zakłada się z kolei, że określenie wartości, jaką pewne zdarzenie może mieć dla jakiejś osoby, będącej jego podmiotem, możliwe jest także z bardziej zewnętrznego punktu widzenia aniżeli ten, z którego wartość tego zdarzenia określa ona sama w pierwszym przypadku. Przyjęcie takiej możliwości powoduje, że szczególnego znaczenia nabiera kwestia wzajemnej zależności między jedną i drugą perspektywą, a mówiąc dokładniej – nasza zdolność do oszacowania, na ile słuszne jest przeświadczenie, że wartość pewnych zdarzeń dla określonych osób może być prawidłowo wyznaczona niezależnie od tego, czy wiedzą one o ich zajściu, a w konsekwencji również niezależnie od tego, w jakim znajdują się stanie oraz czego w związku z tym doświadczają. Gdy słyszymy, jak ktoś się zastanawia, czy byłoby dla jego córki rzeczą złą wyjść za mąż za mężczyznę starszego od niej o dwadzieścia lat, to najczęściej przyjmujemy, iż rozważa on, czy wychodząc za niego za mąż znalazłaby się ona w gorszej sytuacji, niż byłaby wówczas, gdyby za niego nie wyszła. Istniejące podobieństwo między sposobem myślenia, który uważamy w tym przypadku za zupełnie naturalny i prawidłowy, a procedurą wnioskowania, jaką zawiera zewnętrzny punkt widzenia, może wielu z nas doprowadzić do wniosku, że każdy ojciec z własnego punktu widzenia potrafi w ten sposób ocenić wartość, jaką dla jego córki będzie miał ślub z dużo starszym mężczyzną.

Byłoby to jednak błędne mniemanie. Rozmyślając nad wartością, jaką dane zdarzenie ma lub miałoby dla innej osoby, nie możemy całkowicie pominąć stanu świadomości ani doznań tej osoby w odniesieniu do tego, co

się jej przydarzyło lub co mogłoby się jej przydarzyć. Inne postępowanie byłoby możliwe oraz zrozumiałe wówczas, gdybyśmy zastanawiali się nad całkowicie odrębną kwestią, a mianowicie nad tym, jaką wartość ma dla nas samych to, co przydarza się innym. Jeśli jednak zainteresowani jesteśmy ustaleniem wartości, jakie pewne rzeczy mają wyłącznie dla ludzi, którym się przydarzają lub którym mogłyby się przydarzyć, to musimy przyjąć, że sąd: „zdarzenie x jest lub byłoby złe dla osoby A”, nie znaczy, tak naprawdę, niczego więcej niż sąd: „x jest lub byłoby złe z punktu widzenia A”, który z konieczności uwzględniać musi stan, w jakim znajduje się lub mogłaby znajdować się ta osoba w wyniku zajścia tego zdarzenia. Stwierdzenie zatem, że poślubienie przez kobietę mężczyzny starszego o dwadzieścia lat mogłoby być uznane za złe dla tej kobiety przez jej ojca, możliwe jest pod warunkiem, że kobieta ta jest przekonana, iż znalazłaby się w gorszej sytuacji, gdyby wyszła za niego za mąż, niż wówczas, gdyby za niego nie wyszła, a to można powiedzieć tylko wtedy, gdy pod uwagę weźmie się to, czego ona pod wpływem tego faktu faktycznie doświadcza lub czego mogłaby doświadczać, oraz w jakim jest lub byłaby stanie. Podobnie przedstawia się sprawa z wieloma innymi rzeczami, które przydarzają się ludziom, i dotyczy to również przedstawionego przypadku demencji. A zatem niezależnie od różnicy zdań co do tego, w jakim stopniu zewnętrzny punkt widzenia powinien uwzględniać warunki, które są konieczne dla dokonania prawidłowej oceny od wewnątrz, sam fakt, że w jego granicach trzeba uwzględniać niektóre z tych warunków, nie może podlegać wątpliwości. Zbliżone zasady mają zastosowanie również w odniesieniu do śmierci. Dokonana z zewnętrznej perspektywy ocena wartości, jaką nieistnienie miało lub mogłoby mieć dla osoby będącej jej podmiotem, musiałyby więc zakładać analogiczną wiedzę na temat doznań, których ta osoba doświadcza lub których mogłaby doświadczać, oraz wiedzę o tym, w jakim jest lub w jakim byłaby stanie, z powodu własnej śmierci.

Istniejąca różnorodność opinii na temat możliwości ustalenia aksjologicznego statusu śmierci oraz jej rzeczywistej wartości, a także zdarzające się nierzadko kontrintuicyjne osądy w tej sprawie, zwykle nie wynikają z nieprawidłowej oceny faktów czy błędnych porównań, lecz spowodowane są przyjęciem odmiennych punktów widzenia przy dokonywaniu tego typu ocen bądź brakiem należytej konsekwencji w odniesieniu do zastosowanej w tym celu metodologii. Ustalając wartość śmierci, trzeba najpierw zbadać, jakie istnieją możliwości dokonywania tego typu ocen i osądzić, która

z nich jest najbardziej pożądana bądź interesująca, a następnie, po wyborze perspektywy, w ramach której formułowana będzie jej ostateczna wartość, trzeba pamiętać, aby zastosowana w tym celu argumentacja nie prowadziła do wniosków wychodzących poza jej zakres. To wszystko wydaje się oczywiste, dlatego szczególne zdumienie może budzić fakt, że zalecenia te nie są na ogół przestrzegane. Najczęściej występująca nieścisłość w tej sprawie polega na tym, że prawie każdy, kto analizuje pod tym kątem problem śmierci, rozpoczyna od słusznego skądinąd założenia, iż rzeczą najważniejszą i najczęściej wymaganą w tego rodzaju rozważaniach jest określenie wartości, jaką ma śmierć *dla osoby będącej jej podmiotem z jej własnego punktu widzenia*, lecz we wnioskach, do których dochodzi, przedstawia tę sprawę nieco inaczej, a mianowicie jako określenie wartości, jaką śmierć osoby będącej jej podmiotem ma *dla niej z punktu widzenia osób trzecich*. Na początku mówi się zatem, że perspektywa, z której dokonuje się oceny jakiejś konkretnej śmierci, jest czysto internalistyczna, i w tym sensie nie uwzględnia opinii na ten temat żadnych ludzi poza osobą, która jest podmiotem ocenianej śmierci, niemniej jednak na końcu prawie zawsze wprowadza się nieznaczną modyfikację przyjętych założeń, polegającą na tym, że choć nadal przyjmuje się, że przedmiotem rozważań jest wartość, jaką ma śmierć dla osoby będącej jej podmiotem, to jednak próbuje się ją ustalić z innego punktu widzenia niż ten, z którego wartość własnej śmierci ustalałaby ta osoba.

Brak rozróżnienia między dwoma niezależnymi perspektywami może być niekiedy błędem, który mimochodem wkradł się w rozumowanie prowadzące do oceny wartości śmierci; znane są jednak i takie przypadki, w których powoływanie się raz na jedną, a raz na drugą perspektywę stanowi istotę świadomie przyjętej strategii w celu obalenia konkurencyjnych poglądów.

Gdy Thomas Nagel stwierdza, że nie interesują go ani rozważania na temat wartości, jaką śmierć jakiejś osoby może mieć dla innych ludzi, ani też jej wartość sama w sobie, lecz jedynie to, jaką wartość ma śmierć dla osoby będącej jej podmiotem – gdyż wydaje mu się, że jest to problem podstawowy, który ponadto nastręcza w filozofii największych trudności – to tak naprawdę nie wiemy w tym momencie, czy chodzi mu o wartość, jaką dla tej osoby może mieć jej śmierć z jej własnego punktu widzenia, czy też o wartość, jaką może mieć dla niej jej własna śmierć z punktu widzenia osób trzecich. Śledząc jego dalsze rozważania na ten temat, można dojść do wniosku, że do końca nie wie tego również on sam, pomimo iż w swojej

argumentacji zamiennie posługuje się jednym i drugim punktem widzenia. Prawdopodobnie jest tak dlatego, gdyż nie dopuszcza on myśli, że wartość śmierci dla osoby będącej jej podmiotem może być różna w zależności od tego, kto ją ustala, i że ocena, jaką śmierć ma dla tej osoby, dokonana z jej własnego punktu widzenia, nie musi wykluczać oceny, jaką dla tej osoby ma śmierć z punktu widzenia innych ludzi. W ramach analizowanego już wcześniej rozumowania dotyczącego analogii istniejącej między przypadkiem demencji a nieistnieniem, możliwość uzasadnienia tezy, że śmierć każdej osoby jest zawsze zła z punktu widzenia osób trzecich, stanowi wystarczający argument zarówno za możliwością uzasadnienia tezy, że jej wartość nie może być dobra z punktu widzenia osoby, która jest jej podmiotem, jak i tezy, że nie jest prawdą, jakoby osoba będąca podmiotem śmierci nie mogła ustalić wartości, jaką dla niej samej ma jej własna śmierć. Tak więc, gdy Nagel wyraża przekonanie, iż dowiódł w ten sposób, że wartość śmierci każdej osoby będącej jej podmiotem jest zła dla tej osoby zarówno z jego własnego punktu widzenia, jak i z punktu widzenia czytelnika, to wydaje mu się również, że tym samym dowiódł słuszności dwóch innych twierdzeń, a mianowicie, że istnieje wiarygodna metoda umożliwiająca ustalenie wartości własnego nieistnienia z punktu widzenia osoby będącej podmiotem śmierci oraz że w przyjętej perspektywie jej własna śmierć nigdy nie może być dla niej dobra.

Podobne rozumowanie spotyka się także w wielu argumentach krytycznych. Dobrym przykładem może być zaproponowany przez Freda Feldmana tok myślenia mający doprowadzić do wykazania niesłuszności *Poglądu opartego na utracie dóbr*, zgodnie z którym śmierć jest zła dla osoby będącej jej podmiotem, gdyż pozbawia ją dóbr, które mogłyby być jej udziałem, gdyby nie umarła. Przebiegające w jego ramach wnioskowanie wygląda mniej więcej tak:

1. Pogląd ten wymaga przeprowadzenia porównania między tym, jak by to było dla tej osoby, gdyby żyła dalej, a tym, jak by to było dla niej, gdyby umarła.
2. Na tej podstawie jego zwolennicy dochodzą do wniosku, że śmierć jest dla tej osoby zła dlatego, gdyż z punktu widzenia przyjętego założenia o skutkach, jakie miałyby dla niej pozbawienie jej dóbr, których doświadcza za życia, znalazłaby się z pewnością w gorszej sytuacji, gdyby umarła niż wówczas, gdyby żyła.

3. Takie porównanie wymaga zestawienia ze sobą doznań, jakie miałyby ta osoba, gdyby żyła, oraz doznań, które miałyby, gdyby umarła.
4. Będąc martwa, nie może ona mieć jednak żadnych doznań. Porównanie to jest zatem niemożliwe.
5. Ponieważ przeprowadzenie takiego porównania stanowi konieczny warunek słuszności utrzymywanego w tej sprawie poglądu, to niemożliwość jego przeprowadzenia przekreśla tym samym wiarygodność tego, co pogląd ten głosi.

Twierdzenia 3–5 świadczą bez wątpienia o tym, iż u podstaw przedstawionego argumentu leży przekonanie, że *Pogląd oparty na utracie dóbr* sformułowany został w oparciu o założenie, zgodnie z którym określenie wartości, jaką śmierć ma dla osoby będącej jej podmiotem, dokonuje się wyłącznie z punktu widzenia tej osoby. W takiej perspektywie rzeczy złe przypadają w udziale danej osobie jedynie z powodu stanu, w jakim się ona znajduje, oraz doznań, których doświadcza. Gdyby tak było, zaprezentowane rozumowanie byłoby niewątpliwie słuszne. Rzecz jednak w tym, że najbardziej znani zwolennicy rozważanego poglądu, jak choćby wspomniany już Thomas Nagel czy Bernard Williams, a także Jeff McMahan, Roy Perrett oraz Douglas Walton, inaczej rozumieją jego treść, a kluczowe w jego ramach wyrażenie: „śmierć osoby A jest zawsze dla niej zła” interpretują na ogół z zewnątrz i w kategoriach wartości, jaką z punktu widzenia osób trzecich może mieć śmierć dla osoby będącej jej podmiotem. W tej perspektywie definiowanie udziału w złych rzeczach, które mogą przydarzyć się człowiekowi, poprzez odwoływanie się do stanu, w jakim się on znajduje w określonym czasie, bądź do własności, jakie można mu przypisać, już nie wystarcza i dlatego nie może stanowić istoty argumentu przeciwko temu pogładowi. Zamiast tego wskazuje się, że przypisywanie zła możliwe jest wówczas, gdy za punkt odniesienia bierze się czynniki pozwalające na przekroczenie granic konkretnego ludzkiego życia – jak choćby zdolności, oczekiwania czy pragnienia – które ponadto mają tę właściwość, że w pewnych warunkach mogą być zaspokojone, natomiast w innych nie. Jest tak dlatego, ponieważ ta radykalna zmiana perspektywy oznacza, że realizacja takiego lub innego scenariusza niekoniecznie musi dokonywać się w obrębie świadomości osoby, do której tę wartość odnosimy. To właśnie mają najczęściej na myśli ci, którzy upierają się, iż jest sens mówić o tym, że śmierć może być dobra

lub zła dla kogoś, kto już nie istnieje. W ten sposób chcą nam powiedzieć, że choć tej osoby już nie ma, to jednak gdy mówimy, że śmierć jest dla niej zła, mamy na myśli człowieka, który żyłby, gdyby nie umarł, i który urzeczywistniałby swoje cele i zaspokajał marzenia.

Takie opinie prowadzą zazwyczaj do wniosku, iż nie można całkowicie wykluczyć, że przeświadczenie, iż śmierć jest zła dla istoty, która kiedyś żyła, a teraz jest martwa, może nie być bezzasadne, gdy pojawia się w umysłach osób trzecich. Nie mam wątpliwości, że stanowisko takie jest mało wiarygodne i że nie ma większego znaczenia dla nikogo poza uczestnikami prowadzonego na ten temat dyskursu filozoficznego. Dzieje się tak dlatego, gdyż każda próba określenia wartości, jaką śmierć osoby będącej jej podmiotem ma dla niej z punktu widzenia innych żyjących ludzi, dokonuje się na podstawie porównania ze sobą co najmniej dwóch stanów, z których jeden na pewno nigdy się nie zdarzy. Najzgorzalsi protagoniści tej metody dzielą się zasadniczo na dwie grupy. Ci, którzy popierają *Pogląd oparty na utracie dóbr*, porównują najczęściej ze sobą dobra, jakich doświadczała ta osoba za życia z ich utratą po jej śmierci lub dobra, jakich mogłaby ona doświadczać, gdyby nie umarła, z ich utratą. Z kolei zwolennicy *Poglądu opartego na wartościowaniu życia* porównują w tym celu albo życie, jakim ta osoba żyła do momentu śmierci, z życiem, jakie mogłaby wieść, gdyby nie umarła, albo też życie, którym żyła do momentu śmierci, z życiem, na które składa się zarówno jej faktyczne życie, którym żyła do momentu śmierci, jak i jej życie hipotetyczne, tj. to, które mogłaby wieść, gdyby nie umarła.

W pierwszym przypadku, gdy porównuje się doznania konkretnej osoby ze względu na dobra, jakich doświadcza za życia z utratą tych dóbr, która ma miejsce po jej śmierci, zakłada się, że ich utrata jest zła dla osoby, która umarła. Co jednak musi być przedmiotem takiego porównywania, aby uzasadnione było przekonanie, że śmierć tej osoby jest zła dla niej samej? Nie sposób zakładać, że można porównywać ze sobą wartość posiadania tych dóbr z wartością ich utraty niezależnie od tego, co sądzi na ten temat osoba ze względu na doznania, jakich doświadcza w obu przypadkach, gdyż wówczas odbiera się znaczenie powszechnie uznanemu sposobowi ustalania wartości śmierci, który uważany jest za najważniejszy, i który prowadzi do wyznaczenia wartości, jaką śmierć tej osoby miałaby dla niej wyłącznie z jej własnego punktu widzenia. W tej perspektywie śmierć nie może być dla nikogo ani zła, ani dobra, gdy założy się, że jej wartość ustala się *post factum*. Jeśli z kolei porównanie to zakłada wartość, jaką te dobra mają dla

tej osoby z powodu doznań wynikających z doświadczania przez nią tych dóbr za życia, to drugi człon porównania obejmujący wartości wynikające z braku tych dóbr nie może w żadnym razie pomijać analogicznych doświadczeń i doznań tej osoby wynikających z faktu utraty tych dóbr po jej śmierci. Każdy tego rodzaju zabieg prowadzi do zmiany przyjętego punktu widzenia i oznacza ostatecznie, że wartość śmierci dla kogoś, kogo już nie ma, ustalamy z innej perspektywy niż ta, która właściwa jest osobie będącej jej rzeczywistym podmiotem. Wśród osób uwzględniających słuszność tego zastrzeżenia znajdują się również i takie, które utrzymują absurdalną tezę, że nieistnienie innych osób potrafimy wyobrazić sobie niejako od wewnątrz ich życia, a następnie formułują na tej podstawie wnioski, które przedstawiają jako załączek jakiejś zgrabnej i spójnej teorii aksjologicznej dotyczącej wartości, jaką dla tych osób ma ich własna śmierć.

We wszystkich pozostałych przypadkach mamy do czynienia przede wszystkim z koniecznością określenia tego, co by się działo, gdyby ta osoba nie umarła. Oznacza to, że porównania te mogą zostać prawidłowo przeprowadzone tylko wtedy, gdy będziemy w stanie rozwiązać pewien złożony problem dotyczący niemożliwej do zaistnienia przyszłości, a polegający na dokonaniu wyboru spośród wszystkich możliwości, na jakie mogłaby żyć osoba, która teraz jest martwa, takiego sposobu jej życia, który najbardziej odpowiadałby jej rzeczywistemu istnieniu, i który z tego powodu mógłby być uznany za odpowiedni z punktu widzenia dokonywanego porównania. Ten, kto podejmuje się tego zadania, musi zdawać sobie sprawę, że istnieje nieskończenie wiele możliwości, jakie w tym celu należałoby wziąć pod uwagę, gdyż dowolnej osobie, która by żyła, gdyby nie umarła, mogłoby przytrafić się masę rzeczy, które nie tylko powodowałyby, że konkretne życie tej osoby – którego możliwość zaistnienia nie byłaby mniejsza niż możliwość zaistnienia przypadająca w udziale jakemukolwiek innemu jej życiu – byłoby ontologicznie odmienne od każdego innego jej życia, lecz w znacznym stopniu przyczyniałyby się również do tego, że to życie różniłoby się od wszystkich pozostałych również pod względem wartości. Nie dysponujemy zdolnościami ani narzędziami, które umożliwiłyby rozwiązanie tego problemu. Nie możemy więc ostatecznie zdawać sobie sprawy, który z możliwych sposobów przeżycia naszego życia byłby naszym udziałem, gdybyśmy nie umarli. Ponadto, nie wiedząc, co konkretnie działałoby się w każdym możliwym dla nas życiu, nie możemy wiedzieć, co działałoby się w tym konkretnym życiu, którym żylibyśmy dalej, gdyby nie nastąpiła śmierć.

Choć wszyscy zdajemy sobie sprawę, że jest to rzeczywisty problem, którego nie można uniknąć, rozważając w ten sposób wartość śmierci, niemniej jednak niektórzy nie wyciągają z tego faktu oczywistego zdawałoby się wniosku, że ocena śmierci jest całkowicie niemożliwa, lecz jedynie, że jest bardzo utrudniona i w związku z tym musi mieć charakter wysoce probabilistyczny. Cała kwestia dotyczy więc ustalenia granicy wyznaczającej minimalny warunek uzasadniania wartości czyjegoś nieistnienia. Kiedy tak naprawdę należałoby definitywnie stwierdzić, że ustalenie wartości czyjejs śmierci jest niemożliwe – czy już wtedy, gdy przy jej formułowaniu nie można uniknąć tego rodzaju problemów – w rezultacie czego przewidywania o tym, jak wyglądałoby czyjeś życie, gdyby nie nastąpiła śmierć, są niepewne i niesprawdzałne – czy dopiero wtedy, gdy nie można sformułować jakichkolwiek przypuszczeń na ten temat (co mogłoby mieć miejsce na przykład wówczas, gdyby nieznane były fakty dotyczące podstawowego punktu odniesienia dla tego rodzaju przypuszczeń, jakim jest historia życia, które ta osoba prowadziła przed śmiercią)? Wydaje się, że ocenę wartości śmierci należałoby zawiesić bądź uznawać za niewiarygodną w każdej sytuacji, w której ustalenie kryteriów potrzebnych do jej sformułowania staje się przedmiotem całkowicie arbitralnej decyzji, a tak jest wówczas, gdy nie potrafimy rozwiązać wskazanych problemów odnoszących się do przyszłego życia, które nigdy nie będzie miało miejsca. Rozważając wszystkie możliwe dla śmierci alternatywy, aby w ten sposób dojść do wyboru tej, która wydaje się najbardziej prawdopodobna, stajemy w końcu w obliczu trudności, których nikt nie zdoła pokonać, a mianowicie, jak określić różnice występujące między prawdopodobieństwem zajścia przepowiadanych scenariuszy dalszego życia. W tych okolicznościach wszelkie przewidywania na ten temat mogą być obarczone błędem, którego nie da się ani przewidzieć, ani nawet odkryć, czy wyeliminować, za pomocą jakiegokolwiek praktycznego testu, i nie zmieni tego nawet słuszne skądinąd przekonanie, że tego rodzaju przewidywania leżą zazwyczaj u podstaw większości opinii, jakie na co dzień wydajemy w tej sprawie. Tak duża dowolność przy określaniu, jak wyglądałoby życie jakiejś osoby, oraz niemożliwość zweryfikowania tego typu przewidywań, stanowią, jak się zdaje, wystarczającą rację za tym, aby nie traktować poważnie nie tylko opartego na nich sądu dotyczącego wartości, jaką dla tej osoby miałyby jej śmierć z zewnętrznego punktu widzenia, ale również sądu, jaki o wartości własnej śmierci wydają za życia osoby będące jej podmiotem.

Na koniec nie można pominąć sytuacji, co do której wysuwa się niekiedy przypuszczenie, że pomimo tych wszystkich zastrzeżeń potrafimy w jej ramach dość rozsądnie określić wartość, jaką miałyby dla nas śmierć z naszej własnej – wewnętrznej – perspektywy. Wskazywałem już, że gdy rozpatrujemy na przykład wartość naszego własnego nieistnienia, biorąc za punkt odniesienia *Pogląd oparty na utracie dóbr*, to może się wydawać, że mamy możliwość sformułowania na ten temat wiarygodnego osądu, gdy porównamy oszacowaną przez nas wartość życia, wynikającą z faktycznego doświadczania tych dóbr, z wartością, jaką byłyby dla nas ich utrata. Na tej podstawie niektórzy mogą dojść do dużo bardziej wysublimowanego wniosku, że metoda ta pozwala na ocenę wartości własnej śmierci bez konieczności formułowania twierdzeń o tym, jak wyglądałoby nasze życie w świecie, o którym nikt nie może powiedzieć nic sensownego. Stanowisko to zakłada, że jeśli ktoś zastanawia się nad wartością własnej śmierci, nie musi dokonywać porównań zakładających, co by się w jego życiu działo, gdyby nie umarł. Przyjmuje się tu bowiem, że osoba ta może dojść do wiarygodnych wniosków na ten temat ze względu tylko na wartość, jaką mają dla niej jej bieżące doświadczenia, i na podstawie tego podjąć decyzję o tym, czy chce, czy też nie chce doświadczać dalej tego, co faktycznie przeżywa. Czy taki sposób oceny własnej śmierci należałoby uważać za wystarczający? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z podobnym przeoczeniem, jaki jest udziałem zwolenników definiowania zła śmierci w kategoriach naszych pragnień i dążeń. Pomija się tu fakt, że wartości własnego nieistnienia nie można w sposób wiarygodny określać w ramach tak wąskiej i wyidealizowanej perspektywy. Nawet stosunkowo wysoka ocena dóbr, w jakie obfituje obecne nasze życie, nie chroni nas przed możliwością wystąpienia zdarzeń, które mogłyby spowodować, że śmierć uznalibyśmy w tej sytuacji za największe wybawienie. Takiej ewentualności zapobiegałoby jedynie założenie, że nasze obecne życie jest tak dobre, że jest lepsze od wszystkiego, co mogłoby się nam przydarzyć. Jeśli jednak przyjmujemy, że końcowa ocena życia ustalana jest na drodze kalkulacji obejmującej wartości, jakie mają dla nas jego składniki konstytutywne, oraz wartości tego wszystkiego, co nam się przydarza, to nie możemy uznać tego twierdzenia za sensowne. Oznacza to, że ostatecznie nie powiedzielibyśmy niczego wiarygodnego o całkowitej wartości naszej śmierci, jeśli osąd w tej sprawie wyrazilibyśmy jedynie w oparciu o posiadaną wiedzę na temat tej wartości, na którą składają się wartości poszczególnych dóbr, w jakie

obfituje nasze obecne życie, i z pominięciem oceny tego wszystkiego, co mogłoby się w jego obrębie zdarzyć, gdyby zamiast tej konkretnej śmierci nastąpiła jakakolwiek inna.

Niektórzy mogą pójść jeszcze dalej i optymistycznie zakładać, że jest pewien sposób, w jaki można by przypisać wartość śmierci osobie będącej jej podmiotem bez odwoływania się do oceny, jaką ta śmierć ma dla tej osoby z jej własnego punktu widzenia. Na pewno nie polegałby on na robieniu tego, co obecnie jest powszechną praktyką, a mianowicie na ustalaniu wartości, jaką śmierć tej osoby ma dla niej z punktu widzenia innych ludzi. Na tej drodze główną przeszkodę stanowi bowiem nie tylko problem związany z koniecznością dokonywania stosownych porównań, które wymagają nieosiągalnej dla nikogo wiedzy o alternatywnych sposobach życia oraz mających w nich miejsce wydarzeniach, ale również zupełna nieistotność formułowanych w tej perspektywie wniosków dla oceny wartości, jaką śmierć jakiejś osoby miałyby dla niej samej. Nawet jeśli założy się, że raczej mają zwolennicy *Poglądu opartego na utracie dóbr* bądź zwolennicy *Poglądu opartego na wartościowaniu życia*, i że w związku z tym w jakiś sposób uda im się pokonać trudności, które przed nimi stoją, i w końcu dojść do określenia wartości, jaką dla mnie miałyby moja śmierć, to przecież nie można na tej podstawie sensownie twierdzić, iż dowodzi się przez to, że taką samą wartość moja śmierć musiałaby mieć również dla mnie. Wydaje się, że w tej sytuacji jedynym sposobem obejścia tej dychotomii i, przy okazji, zapobieżenia trudnościom wynikającym z oceny własnego nieistnienia, byłoby określenie wartości, jaką ma śmierć z obiektywnego, czyli bezstronnego i bezosobowego punktu widzenia.

Jedną z takich możliwości stanowiłoby określenie wartości, jaką ma śmierć sama w sobie, tj. określenie jej wartości ze względu na posiadane przez nią własności i niezależnie od cech przysługujących wszystkim możliwym jej podmiotom oraz osobom, które wypowiadają na ten temat jakikolwiek osąd. Oznacza to, że powiedzenie, iż śmierć jest dobra lub zła, nie jest tym samym co powiedzenie, że jakaś osoba – obojętnie, czy jest ona podmiotem tej śmierci, czy tylko jej zewnętrznym obserwatorem – związana jest z tą śmiercią jakąś relacją, która polegałaby na przykład na tym, że z powodu jej zajścia osoba ta ma jakieś uczucia lub że myśli coś na jej temat. Wynika z tego także, iż żaden, nawet najlepiej potwierdzony, fakt o tym, że jakaś konkretna śmierć pozostaje w takiej lub innej relacji do jakiejś osoby lub grupy osób, nie może stanowić racji, która byłaby wystarczająca

do tego, by dowieść wartości, jaką miałyby ona dla jej podmiotu. Uzależniając w ten sposób ocenę śmierci od jej wewnętrznej natury, dowodzi się tym samym, że śmierć może być bezwzględnie zła lub bezwzględnie dobra. Gdyby zatem w tak absolutny sposób można było określić wartość śmierci, to należałoby przypuszczać, że dla każdej osoby jej śmierć musiałaby mieć taką samą wartość, jak ta, która jest jej wartością wewnętrzną – niezależnie od tego, co na ten temat myślałaby taka osoba i niezależnie od tego, co z zewnętrznego punktu widzenia mieliby na ten temat do powiedzenia poszczególni ludzie. Niestety, w odróżnieniu od tego wszystkiego, co przydarza się nam za życia i co nie przerywa ciągłości naszego istnienia, śmierć z oczywistych powodów nie może być dla kogokolwiek zła bądź dobra jedynie ze względu na to, co w sobie zawiera. Wiemy, że tego typu nicomość nie może mieć dla nikogo żadnych własności wewnętrznych; rozumiemy też, że każda próba przypisania śmierci takich własności musiałaby zakończyć się fiaskiem, i z tego powodu powinna być uznawana za przedsięwzięcie całkowicie niedorzeczne.

Inną możliwością, z której niektórzy mogliby skwapliwie skorzystać, jest odwołanie się do klasycznych odmian myślenia utylitarystycznego, które zakładają tak wysoki poziom abstrakcji w decyzjach aksjologicznych, że można pomijać w nich nie tylko tożsamość ludzi, ale również ich jednostkowość i odrębność. W tej perspektywie ocena jest na ogół całkowicie niezależna od własności cechujących konkretnego człowieka, jego faktycznych związków z innymi ludźmi oraz miejsca, jakie zajmuje on w świecie. Podstawowym nośnikiem wartości są tu najczęściej założone z góry, zdepersonalizowane stany rzeczy, i nie ma najmniejszego znaczenia, kto je wytwarza oraz na kogo one oddziałują. Choć teorie te nie mogą obejść się bez konkretnych osób, gdyż to ich doznania ostatecznie konstytuują całkowitą wartość takiego lub innego nośnika, to jednak nie wykazują one w żadnym razie zainteresowania jakimkolwiek indywidualnym istnieniem, traktując je wyłącznie jako konieczny element szerszych i zazwyczaj niezwykle skomplikowanych kalkulacji. Z tego punktu widzenia odpowiedź na pytanie, czy moje nieistnienie jest dobre czy złe, wymaga przede wszystkim precyzyjnych ustaleń co do tego, jaki stopień zmaksymalizowania użyteczności całkowitej osiągnął w wyniku mojej śmierci stan rzeczy, który w ramach tej procedury służy do oceny. I w zależności od osiągniętych wyników ustala się ostatecznie jej wartość. W takich okolicznościach każda bez wyjątku

śmierć może być poddana szczegółowej ocenie, szkopał jednak w tym, że obiektywny charakter ustalonej w ten sposób wartości nie da się przełożyć w żadnym razie na tę konkretną wartość, jaką nieistnienie miałyby dla osoby będącej jej podmiotem z jej własnego punktu widzenia. Jeśli czyjaś śmierć spowodowałaby zajście takiego stanu rzeczy, że należałoby ją ocenić negatywnie, to powinna zostać uznana za złą niezależnie od tego, jak bardzo pragnęłaby umrzeć ta osoba i niezależnie od tego, jak wielkie wybawienie i dobro widziałyby w jej nadejściu. Choć sprzeczność ta nie zawsze jest nieunikniona, to jednak byłoby rzeczą niezrozumiałą przekonywanie nas do tego, aby wartości własnego nieistnienia nie oceniać ze względu na samego siebie, lecz ze względu na jakiś stan rzeczy, który nas w ogóle nie dotyczy.

Ostatecznie należałoby dojść do wniosku, iż nie da się osądzić wartości swojego własnego nieistnienia, ani w taki sposób przypisać komukolwiek wartości wynikającej z utraty przez niego życia, żeby miało to dla tej osoby jakieś istotne znaczenie. Nie sposób jest zatem sensownie powiedzieć nie tylko tego, że moja śmierć jest dla mnie zła, ale również i tego, że mam przekonanie, iż byłoby dla ciebie czymś złym, gdybyś teraz umarł. Niektórzy uznają te twierdzenia za zbyt szerokie. Nie zawierają one bowiem jedynie tezy, że nie można głosić, iż nasza własna śmierć jest zła, ani też tezy, że z tego samego powodu nie można głosić, iż śmierć jakiejś osoby jest dla niej zła z jej własnego punktu widzenia, lecz dużo mocniejszą ideę, a mianowicie, że nie sposób wypowiedzieć jakiegokolwiek wartościującego sądu na temat śmierci nie tylko w stosunku do innych ludzi z ich własnego punktu widzenia, ale również w odniesieniu do samego siebie. Taka idea wydaje się jednak w pełni uzasadniona. Jeśli czyjeś życie skończyło się nieodwracalnie i ta osoba nigdy już nie zaistnieje, to podstawą przypisania wartości, jaką ta śmierć miałyby dla tej osoby (obojętnie, czy dokona jej ta osoba, czy inni ludzie), nie mógłby być ani przeszły, ani obecny stan, w jakim się ona znajduje, lecz jedynie fakt, że jest martwa. Może on stanowić dla wielu powód do płaczu i rozpacz lub być przyczyną mniejszego dobra w świecie, lecz w żadnym razie nie można go przedstawiać jako czegoś, co jest dobre lub złe dla kogoś, kogo nie ma.

Wykorzystana literatura

- Benatar D. (2006), *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, New York: Oxford University Press.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa: PWN.
- Feinberg J. (1987), *Harm to Others*, New York: Oxford University Press.
- Feldman F. (1994), *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Feldman F. (1991), *Some Puzzles about the Evil of Death*, „The Philosophical Review” 100.
- Fischer J.M. (2009), *Our Stories: Essays on Life, Death, and Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Heyd D. (1992), *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, Berkeley: University of California Press.
- McMahan J. (2012), *Etyka zabijania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- McMahan J. (1988), *The Evil of Death*, „Ethics” 99.
- Moore G.E. (1959), *Is Goodness a Quality?*, [w:] tegoż, *Philosophical Papers*, London–New York: Allen and Unwin, Macmillan.
- Nagel T. (1997), *Śmierć*, [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Nagel T. (1998), *Co to wszystko znaczy?*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Perrett R. (1987), *Death and Immortality*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Parfit D. (2012), *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchala, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Smilansky S. (2009), *Wolałbym się nigdy nie urodzić*, [w:] tegoż, *10 moralnych paradoksów*, tłum. W. Kostrzewski, Kraków: WAM.
- Suits D.B. (2001), *Why Death is not Bad for the One Who Died*, „American Philosophical Quarterly” 38.
- Titus Lucretius Carus (1957), *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa: PWN .
- Walton D. (1979), *On Defining Death*, Montreal: McGill-Queen’s University Press.

- Williams B. (1999), *Sprawa Makropulos: refleksje nad nudą nieśmiertelności*, [w:] tegoż, *Ile wolności powinna mieć wola*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Williams B. (1998), *Resenting One's Own Existence*, [w:] tegoż, *Making Sense of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wollheim R. (1984), *The Thread of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ziemiński I. (1999), *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

THE VALUE OF ONE'S OWN DEATH

Summary

In the article I defend the view that nobody can appraise the value of his own death.

KATARZYNA GUCZALSKA*

AMARTYA SEN O PRAWACH CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: prawa człowieka, liberalizm, państwo opiekuńcze, możliwości ludzkie, wolność negatywna i pozytywna, demokracja, sprawiedliwość
Keywords: human rights, liberalism, welfare state, capabilities, negative and positive freedom, democracy, justice

1. Wprowadzenie

Artykuł poświęcony jest refleksji Amartyi Sena na temat praw człowieka. W ujęciu Sena prawa człowieka są ideą uniwersalną i jednoznacznie pozytywną. Celem niniejszego tekstu jest wykazanie, że tak nie jest. Prawa człowieka propagowane przez Sena nie są bezdyskusyjnym katalogiem moralnym, lecz argumentem na rzecz lewicowych rozwiązań politycznych, co do których nie istnieje powszechna zgoda. Polemikę z Senem zaczynam w punkcie 2. od wskazania na napięcie istniejące w ramach zachodniego paradygmatu praw człowieka, którego teoria Sena nie likwiduje, a wręcz

* Katarzyna Guetzalska – adiunkt w Zakładzie Etyki i Filozofii Społecznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Zajmuje się filozofią Hegła, liberalizmem, libertarianizmem, feminizmem, etyką społeczną. E-mail: k.guczalska@gmail.com.

Address for correspondence: Katarzyna Guetzalska, Department of Philosophy, University of Economics in Cracow, ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków, Poland. E-mail: k.guczalska@gmail.com.

je zwiększa. Następnie przedstawiam (punkt 3.), czym w ujęciu Sena są prawa człowieka oraz omawiam (punkt 4.) niesatysfakcjonujące odparcie przez niego trzech rodzajów krytyki praw człowieka. Kwestionuję (punkt 5.) uznanie praw socjalnych za prawa człowieka w ramach debaty demokratycznej, starając się jednocześnie wykazać (punkt 6.), że uznanie to jest skutkiem Senowskiego rozumienia wolności. Zwracam uwagę (punkt 7.), że koncepcja Sena prowadzi do niebezpiecznych konsekwencji zwiększania w nieskończoność zobowiązań jednych ludzi wobec innych. Twierdzę (punkt 8.), że Senowska teoria praw człowieka nie jest wolna od wywierania presji moralnej na potencjalnych oponentów. Nie jest to teoria neutralna i obiektywna, ponieważ (punkt 9.) możliwości życiowe postulowane przez Sena odbierają innym uczestnikom życia społecznego preferowane przez nich możliwości. Ostatecznie, wskazuję na słabości koncepcji Sena (punkt 10.), a jej ważności dopatruję się we wzmocnieniu instytucji państwa opiekuńczego, a nie w oryginalnej i uniwersalnej idei praw człowieka. W artykule bronię poglądu, że poszerzanie listy praw człowieka grozi ich postępującą dewaluacją. Inną słabością teorii Sena jest również bagatelizowanie konfliktu w obrębie systemu praw człowieka jako całości. Z tego powodu refleksji Sena przeciwstawiam aprobowany przez Locke'a minimalny pakiet praw naturalnych (prawo do wolności, własności i życia). Liberalna koncepcja człowieka i społeczeństwa nie jest jednak przedmiotem niniejszej analizy.

2. Pozorna jedność paradygmatu praw człowieka

„Prawa człowieka” to pojęcie związane z określoną wizją życia społecznego, a nawet całościowym dorobkiem cywilizacji Zachodu. Nie jest to jedna idea, lecz wiązka idei o różnorodnym rodowodzie ideowym¹. Prawa człowieka są wspólnie tematem szeroko dyskutowanym, a jednocześnie budzącym

¹ Mówiąc o różnych „generacjach” praw człowieka, nawiązuję do rozróżnienia dokonanego przez francuskiego prawnika Karela Vasaka. Prawa pierwszej generacji to m.in. prawo do życia, wolności osobistej, wolności wyznania, sumienia, religii, myśli, wyrażania poglądów, zrzeszania się, posiadania równego prawa wyborczego czy równego prawa w dostępie do urzędów publicznych. Prawa drugiej generacji obejmują prawo do pracy, świadczeń socjalnych (np. opieki zdrowotnej), prawo do nauki (wykształcenia). Prawa trzeciej generacji to prawo mniejszości narodowych do kultywowania własnego języka, prawo narodów do samostanowienia, prawo do pokoju czy do rozwoju

wiele kontrowersji. Wystarczy przywołać słynną *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku. Dla jednych dokument ten jest symbolem zwycięstwa praw jednostki nad tyranią, a dla innych symbolem kompromitacji idei praw człowieka, maskującym nierówności między ludźmi ze względu na płeć, rasę czy religię². Warto również przypomnieć, że idea „praw człowieka” pojawiła się wyraziście po drugiej wojnie światowej jako reakcja na zbrodnie wojenne i ochronę praw jednostki. Koncepcja ta była próbą przywrócenia w świecie poczucia sprawiedliwości i wrażliwości etycznej – zwłaszcza w sytuacji bezsilności prawa stanowionego wobec ideologii totalitarnych.

Współcześnie problem w debacie dotyczącej „praw człowieka” polega na tym, że treść samej kategorii staje się coraz bardziej niejasna i dyskusyjna. Pod wzniosłymi hasłami wolnościowymi i postulatami uniwersalistycznymi skrywają się interesy określonych jednostek lub grup społecznych. W poszczególnych koncepcjach, deklaracjach czy konwencjach kryje się założenie, że ich autorzy wnoszą się na neutralny i obiektywny punkt widzenia – reprezentując i wypowiadając się w imieniu całej ludzkości (uniwersalizm praw człowieka). Krytyczna analiza pokazuje jednak, że liczne rezolucje forsują prawa, będące odpowiedzią na potrzeby konkretnych ludzi, w konkretnych sytuacjach życiowych – niekoniecznie przedstawiają one wartości podzielane przez całą ludzkość. Co więcej, pod hasłem „praw człowieka” jedne prawa są proklamowane, a inne ograniczane (prawo do zasiłku dla bezrobotnych ogranicza na przykład prawo do własności). Innym problemem jest również to, że tzw. prawa ekonomiczno-socjalne pojawiają się obok fundamentalnych praw do życia i wolności, dewaluując i obniżając rangę tych ostatnich.

Krytycy współczesnego katalogu praw człowieka piszą:

ideologia praw człowieka, mimo całego swojego dogmatyzmu i rygoryzmu doktrynalnego, wcale nie uchroniła wyznających je społeczeństw przed zniewoleniem ukrytym pod pozorami demokratycznych procedur, o czym zaświadcza choćby skala podatkowa w krajach Unii Europejskiej (Wielomski, Bała 2008: 7).

gospodarczego, a także prawo wspólnot do niezniszczonego środowiska naturalnego. Współcześnie mówi się już o czwartej i piątej generacji praw człowieka.

² Jako że idea równouprawnienia z *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* dotyczyła jedynie mężczyzn i wykluczała kobiety, w 1971 r. powstała *Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki*.

W jednym zdaniu poświęconym idei „praw człowieka” możemy przeczytać, że idea ta to „ideologia”, „dogmatyzm”, „rygoryzm doktrynalny”, „ukryte zniewolenie” oraz – jak wynika z sensu wypowiedzi – „dotkliwe opodatkowanie”. Co istotne, krytycy piszą również, że: „nie jest dobrze widziane debatowanie o prawach człowieka i ideologii demokratycznej” (demokracja to również ideologia) oraz pozostawiają nas ze zdaniem, które ma wstrząsnąć sumieniami: „Czyż można mówić o prawach człowieka w świecie zachodnim, gdy miliony nienarodzonych dzieci jest barbarzyńsko mordowanych?”.

Problem polega na tym, że żyjemy w czasach, w których wszyscy próbują wstrząsnąć nawzajem swoimi sumieniami. Prawica jest zatrwożona rozrostem przywilejów socjalnych, a sama pod szyldem praw człowieka próbuje narzucić całkowity zakaz aborcji. Lewica jest zatrwożona zbyt daleko idącą ingerencją w życie obyczajowe, a sama próbuje narzucić jako prawa człowieka coraz większe zobowiązania finansowe – choć dla wielu uczestników życia społecznego są to postulaty niesprawiedliwe i niemoralne. Widać, że kwestie kontrowersyjne, złożone, będące wyrazem podziałów społecznych, są ogłaszane jako uniwersalne „prawa człowieka”, obligujące wszystkich.

Aporia występująca w obrębie współczesnego paradygmatu praw człowieka polega na tym, że z jednej strony został on oparty na nielicznych (liberalnych) prawach fundamentalnych (prawa o charakterze negatywnym), a z drugiej strony został rozbudowany w szeroki system praw/uprawnień socjalnych (prawa o charakterze pozytywnym). Prowadzi to do konfliktów wewnątrz coraz dłuższej listy praw człowieka. Zarówno tradycja liberalna, jak i lewicowa pociągają za sobą określoną wizję życia społecznego. Liberalizm postuluje istnienie państwa minimalnego, które stoi na straży wolności, życia i własności, lewica natomiast postuluje istnienie państwa opiekuńczego, które zaspokaja coraz większe potrzeby ludzi w oparciu o rozbudowany aparat urzędniczy i wysokie podatki – pod patronatem idei sprawiedliwości społecznej. Tych wizji społecznych pogodzić się nie da – są konfliktogenne.

Problem niespójności i napięcia w ramach idei „praw człowieka” można dostrzec, kontrastując koncepcję Amartyi Sena z liberalizmem klasycznym Johna Locke’a³. Sen za prawa człowieka uznaje prawa socjalne

³ Sen odrzuca wizję państwa, którą znajdziemy u Locke’a. Nie jest również przychylny teoriiom Rousseau, Kanta i Rawlsa. Nawiązuje natomiast do myśli społecznej Smitha, Milla, Marksa, Wollstonecraft (Sen 2012).

i uznaje je za wiążące rządy i obywateli dyrektywy normatywne. Umocnia tym samym dominujące współczesne interpretacje praw człowieka, które nie rozróżniają „praw najbardziej niezbędnych dla ludzkiej egzystencji” (Szymaniec 2010: 72) od uprawnień „wtórnych”, socjalnych, będących efektem rozwoju cywilizacyjnego. Jeśli obie teorie (Sena i Locke’a) pretendują do bycia teoriami wchodzącymi w skład współczesnego paradygmatu „praw człowieka”, to trzeba sobie uświadomić, że są one ze sobą nie do pogodzenia ze względu na swoje konsekwencje. Liberalizm:

daje się pojęciowo łatwo pogodzić z kategorią praw człowieka, ale prowadzi on do radykalnych konsekwencji politycznych, tj. zakłada moralną konieczność ustanowienia państwa minimalnego (a ta idea jest zdecydowanie odrzucana przez większość współczesnych zwolenników praw człowieka) (Machaj 2010: 27).

Sen postuluje istnienie państwa opiekuńczego oraz praw człowieka. Programowo nie przedstawia jednak konkretnej listy praw człowieka. Jego pomysł na nowy sposób ujęcia praw człowieka polega na mówieniu o nich w języku ludzkich możliwości (*capabilities*), których jest nieskończenie wiele⁴. Refleksja Sena ewokuje zatem istnienie... nieskończonej listy praw człowieka. Jego myśl należy uznać za ilustrację tendencji do ciągłego powiększania liczby praw człowieka.

Słabością projektu Sena jest m.in. to, że nie rozwiązuje on konfliktu między prawami człowieka różnych generacji. Kłopot z oceną teorii Sena polega również na tym, że jej autor używa atrakcyjnego języka – nawet dla ucha liberała, który postuluje ograniczenie praw człowieka do praw pierwszej generacji. Sen nie sprzeciwia się liberałom wprost: prawa przez nich postulowane istnieją (wolność, własność, życie). Nie zgadza się z nimi natomiast, kiedy zaprzeczają istnieniu praw człowieka rozumianych jako prawa socjalne. Podobnie jak liberałowie, Sen jest także zwolennikiem wolności, gdyż podstawową funkcją praw człowieka jest stanie na straży wolności. Ocena stanowiska Sena powinna zatem zależeć od uchwycenia tego, co konkretnie rozumie on pod pojęciem „wolności”, czyli kategorii, do której uciekają się chętnie filozofowie z różnych opeji ideowych. Jeśli zrozumiemy, jaką treść Sen wpisuje w kategorię „wolności”, będziemy

⁴ Na czym polega podobieństwo, a na czym różnica pomiędzy prawami człowieka a *capabilities* (Sen 2005).

mogli odpowiedzieć na pytanie: kogo i do czego zobowiązuje Senowska teoria praw człowieka?

3. Czym są prawa człowieka?

Prawa człowieka są pozytywnymi i domagającymi się urzeczywistnienia postulatami etycznymi. W Senowskich rozważaniach na temat praw człowieka można wyróżnić kilka wątków⁵. Na pierwszy plan wysuwa się próba zbudowania teorii praw człowieka czy też rozumienia praw człowieka jako ideałów etycznych, które są przeciwstawione prawom stanowionym. Sen podkreśla etyczny charakter praw człowieka i sprzeciwia się ujmowaniu ich jako żądań prawnych (*legal demands*) czy oczekiwań prawnych (*legal pretensions*). Określa prawa człowieka prawami etycznymi (*ethical rights*), propozycjami moralnymi (*moral propositions*) oraz roszczeniami etycznymi (*ethical claims*). Sen w prawach człowieka dostrzega przede wszystkim ideały etyczne, dlatego – jak twierdzi – ich obowiązywanie w prawie stanowionym jest obojętne dla ich natury (Sen 2009: 362)⁶. Oznacza to, że brak wyrazu legislacyjnego określonego prawa człowieka nie neguje ani nie umniejsza wartości tego prawa. Prawa człowieka i prawa stanowione nie są całkowicie rozbieżnymi sferami, z drugiej jednak strony nie należy ich utożsamiać. Można podać szereg argumentów na rzecz tezy o konieczności rozdzielenia praw człowieka i praw stanowionych. Konieczność tę dobrze ilustruje przykład podany przez samego Sena. Jest nim afirmowane przez niego prawo żony do współpodejmowania decyzji w rodzinie. Jak wiadomo, prawo to jest łamane w społeczeństwach tradycjonalistycznych i paternalistycznych. Sen zdaje sobie jednak sprawę, że gdyby wspomniane prawo stało się obowiązującym przepisem prawnym, mogłoby to pociągnąć za sobą niepożądane, a wręcz absurdalne konsekwencje, na przykład aresztowanie męża, który nie skonsultował z żoną określonych wydatków. Dlatego Sen konstatuje:

⁵ W odniesieniu do fenomenu prawa jako takiego, Sen wyróżnił trzy sfery: formalną strukturę praw; realizację przyznanych praw; inicjację procesu stanowienia praw (Sen 2004a: 444).

⁶ Prawa i swobody nie zawsze równają się realnym możliwościom, jakie mają ludzie – nawet w kraju, w którym prawodawstwo te swobody gwarantuje (Sen 2004: 29–47).

Konieczne zmiany muszą być wprowadzone innymi sposobami, w tym na drodze medialnego nagłaśniania i krytyki tych spraw, na drodze kampanii społecznych i debat publicznych (Sen 2009: 365).

Prawa człowieka *mogą* stanowić podstawę, czy punkt wyjścia, dla rozwiązań legislacyjnych (Sen 2009: 363). Są one pewną potencjalnością dla legislacji, same natomiast nie mogą być rozumiane jako roszczenia legislacyjne (*legal demands*), lecz jako tezy moralne (*moral propositions*) (Sen 2009: 363). Prawa człowieka mogą „dostarczać impulsu dla rozwiązań legislacyjnych” czy inspirować formułowanie prawa. Mogą one również bezpośrednio warunkować czy wręcz określać przypisy prawa stanowionego. Sen nie kwestionuje takiego przypadku.

W odniesieniu do wielu konkretnych praw człowieka (rozumianych jako roszczenia etyczne) nie istnieją mocne kontrargumenty ku temu, by je kwestionować. Przeciwnie, prawa człowieka stanowiły dla ludzi istotny impuls do wprowadzenia określonych zmian w ustawodawstwie (Sen 2009: 359). Dlatego też:

wiele społeczeństw wprowadziło nową legislację w zakresie praw człowieka i uznało obrońców praw człowieka, na przykład takich konkretnych praw, jak zakaz dyskryminacji rasowej i płciowej czy wolność wypowiedzi. Oczywiście zwolennicy poszerzenia koncepcji praw człowieka kontynuują stosowanie nacisków, przez co dążenie do [pełni] praw człowieka jest procesem trwałym i interaktywnym (Sen 2009: 386).

Sen uważa, że zbyt ściśle łączenie perspektywy etycznej i prawnej jest błędne. W szczególności twierdzi, że:

idea praw człowieka może być – i jest – stosowana nie tylko w charakterze impulsu motywującego rozwiązania legislacyjnie. Jedną rzeczą jest przyznać, że uznanie praw człowieka może zainspirować sformułowanie prawa stanowionego, inną uznawać wagę praw człowieka za polegającą wyłącznie na tym, że poprzez nie zostają określone przepisy obowiązującego prawa stanowionego (Sen 2009: 364).

Prawa stanowione sprzeczne z prawami człowieka nie tracą ważności, choć można je poddawać krytyce pod kątem moralnym. Legislacja nie jest również sposobem na promowanie i poszerzanie wiedzy o prawach człowieka. Prawo to jeden z elementów szeregu uzupełniających się strategii popularyzowania

i ochrony praw człowieka (Sen 2009: 366). Innymi sposobami unaocznienia „etycznej siły” praw człowieka są ruchy społeczne: (kiedyś) działania sufrażystek i walka o prawa wyborcze kobiet czy (współcześnie) działania organizacji pozarządowych, takich jak: Human Rights Watch, Amnesty International, OXFAM, Lekarze bez Granic, Save the Children, Czerwony Krzyż czy Action Aid. Senowi zależy na popularyzowaniu dyskusji dotyczącej praw człowieka. Pragnie on, aby idea tych praw stała się stałym elementem szeroko rozumianej debaty społecznej. Postuluje nagłaśnianie przykładów łamania praw człowieka oraz kładzie nacisk na konieczność organizowania kampanii społecznych na rzecz gwarancji swobód społecznych.

4. Krytyka praw człowieka

Sen stara się ustosunkować do krytyki praw człowieka i podejmuje się ich obrony. Krytyka kulturowa, legitymizacji oraz koherencji to trzy rodzaje krytyki praw człowieka, którym się przeciwstawia.

4.1. Krytyka legitymizacji.

Skąd prawa człowieka czerpią moc obowiązywania?

Sen stara się wykazać błędność stanowiska stwierdzającego, że żadne przyrodzone człowiekowi prawa nie istnieją. Polemizuje tym samym z tą krytyką praw człowieka, która stwierdza, że nadanie prawom człowieka szczególnego statusu może prowadzić do podważenia obowiązującego systemu prawnego (chodzi zatem o sytuację, w której prawa człowieka zostają uznane za *normy fundamentalne*). Odpierając ten zarzut, Sen przywołuje poglądy Karola Marksa czy Jeremy’ego Benthama. Przypomina stanowisko Marksa, który twierdził, że wszelkie prawa pojawiają się jedynie w wyniku *stanowienia* prawa, a zatem istnienie praw poza ustrojem państwa oraz poza systemem prawnym nie jest możliwe. Podobnie, Bentham o obowiązywaniu praw mówił wyłącznie w kontekście instytucji, utrzymując równocześnie, że prawa naturalne to „wierutne bzdury” (Sen 2002: 246)⁷.

Sen odrzuca tezę o istnieniu praw człowieka jedynie w kontekście praw stanowionych. Aby uzasadnić swoje poglądy, nie ucieka się w zasadzie do

⁷ Dosłownie „nonsens na szczydach” – ang. *nonsense of stilts* (Sen 1999: 211).

żadnej argumentacji. W książce *Rozwój i wolność*, zamiast argumentów, stawia szereg następujących po sobie deklaracji:

- prawa człowieka istnieją i przysługują wszystkim ludziom;
- prawa człowieka wykraczają poza prawa stanowione (aktualne i potencjalne);
- prawa człowieka stanowią podstawę do dyskusji politycznych.

Dlaczego tezy te miałyby być słuszne i dlaczego ktoś miałby się godzić na ich przyjęcie? Zdaniem Sena obowiązywanie praw człowieka bierze się z rozumowania etycznego. Etyczne rozpoznanie – oto punkt dojścia, który przydaje prawom człowieka należytą godność, ma podważyć istniejącą krytykę i przekonać nas, że prawa przysługujące wszystkim ludziom istnieją. Nie wiadomo, czym etyczne rozpoznanie jest i dlaczego wszyscy mają ideę praw człowieka tak samo „etycznie rozpoznawać”. Sen nie tłumaczy, dlaczego rozumowanie, czy też rozpoznanie etyczne, miałyby być wspólne wszystkim ludziom, ani co robić w sytuacji niezgody czy różniących się między sobą „etycznych rozumowań”.

Sen pragnie przekonać do istnienia praw człowieka również w inny sposób. W książce *The Idea of Justice* odwołuje się do tzw. testu bezstronnego obserwatora (idea Adama Smitha). Jeśli bezstronny obserwator uzna jakieś prawo za społecznie ważne, to staje się ono niejako automatycznie prawem człowieka. Prawem człowieka nie mogą zostać jednak błahostki, a jedynie takie uprawnienia, którym można przypisać ważność społeczną (*social importance*). Dzięki odwołaniu się do idei bezstronnego obserwatora Sen stara się przekroczyć czysto subiektywny charakter własnych deklaracji. Powstaje jednak pytanie: dlaczego bezstronny obserwator (obecny w refleksji Sena) twierdzi to samo, co twierdzi Sen? Może bezstronny obserwator nie jest bezstronny? Sen i bezstronny obserwator uznają na przykład prawa socjalne za prawa człowieka. A przecież uznanie to nie jest ani niczym oczywistym, ani bezstronnym. Na jakiej zatem podstawie i dlaczego jakieś uprawnienie ma być w ogóle uznane za prawo człowieka (zob. też uwagi o demokracji, punkt 5.)? Sen stosuje w swoim wywodzie różne strategie retoryczne, które mają przekonać czytelnika do akceptacji danego punktu widzenia. Wprowadzenie do wyводу idei „bezstronnego obserwatora” nie oznacza jednak bezstronności samego Sena, lecz strategię retoryczną, która ma przekonać, że Sen przyjmuje bezstronny punkt widzenia.

4.2. Krytyka koherencji: kto posiada obowiązek realizacji praw człowieka?

Kolejny problem, z którym stara się zmierzyć Sen, dotyczy pytania: „kogo i do czego zobowiązują prawa człowieka?”. Sen przyznaje: „prawo jest podstawą do roszczenia, z którym związane jest pewne zobowiązanie” (Sen 2002: 245). Jeśli w stosunku do danego prawa nie pojawia się konkretne zobowiązanie, to prawo wydaje się być jedynie pustą formułą. Przeciwnicy praw człowieka tak właśnie twierdzą: „prawa człowieka” nie są prawami z tego powodu, że ich uznaniu nie towarzyszy żadne konkretne zobowiązanie. Przeciwnicy praw człowieka utrzymują zatem, że w przypadku idei praw człowieka nie mamy do czynienia z rzeczywistymi prawami, lecz ze wzniosłymi deklaracjami i z pustosłowiem. Skoro ktoś twierdzi, że: „każdy człowiek ma prawo do opieki medycznej”, to powstaje pytanie, kto ma tę opiekę zapewnić i sfinansować?

Jak na zarzut niemożności egzekwowania praw człowieka odpowiada Sen? Stara się zbagatelizować, czy wręcz pominać, problem niemożliwości wskazania konkretnych podmiotów odpowiedzialnych za realizację tych praw (Sen 2002: 245). Sen przyznaje:

w przypadku praw człowieka ma się na myśli takie prerogatywy, z których powinni korzystać wszyscy, chociaż od żadnej konkretnej osoby nie można się domagać, aby zapewniła komuś realizację jego prawa (Sen 2002: 247).

Jednocześnie jednak dodaje:

można się z takim wymaganiem zwracać do tych, których społeczna funkcja umożliwia takie zapewnienie, a przynajmniej pomoc w jego uzyskaniu (Sen 2002: 247).

Mówiąc o ludziach, do których możemy zwracać się z wymaganiem realizacji praw człowieka, Sen ma na myśli polityków. To oni pełnią w głównej mierze „funkcje społeczne”. W jaki jednak sposób (na przykład) politycy podejmą się realizacji określonych praw człowieka? Czy przekażą oni z własnej woli własne pieniądze na zapewnienie różnym ludziom realizacji ich praw? Oczywiście, „prerogatyw, z których powinni korzystać wszyscy”, politycy nie sfinansują z własnych pensji. Pozyskają oni pieniądze na cele społeczne od podatników. O ile zatem wszyscy są przymuszeni do płacenia

podatków, o tyle wszyscy są zmuszeni do realizacji praw człowieka. Oznacza to, że od każdej osoby indywidualnie, państwo, czyli *de facto* politycy domagają się realizacji czyjegoś prawa, choć Sen przyznał, że tego robić *nie można*.

Sen twierdzi, że społeczna ważność praw człowieka: „wytwarza zobowiązanie, by inni wspomagali konkretną jednostkę w osiągnięciu owej swobody” (Sen 2009: 367). Nie ukrywa również, że: „zwolennicy poszerzenia koncepcji praw człowieka kontynuują *stosowanie nacisków* [podkr. – K.G.], przez co dążenie do [pełni] praw człowieka jest procesem trwałym i interaktywnym” (Sen 2009: 386). Realizacja socjalnych praw ekonomiczno-społecznych wymaga zatem aktywnego zaangażowania i pomocy obywateli. Na czym jednak konkretnie ma polegać pomoc? Pomoc musi być zorganizowana i ktoś musi za nią zapłacić. Kto konkretnie pomoc tę zorganizuje i kto za nią zapłaci? Dobrowolne świadczenie pomocy dla innych to pierwszoplanowy postulat liberałów. Sen nie ma jednak wcale na myśli dobrowolnej filantropii i nie propaguje wizji liberalnej. Przeciwnie, ma na myśli stworzenie systemowych rozwiązań *gwarantowanych przez państwo*. Państwowy system pomocy utrzymywany jest z podatków. Oto zatem Sen werbalnie deklaruje, że do spełniania roszczeń jednych ludzi przez innych nie należy zmuszać (wizja liberalna), *de facto* jednak chodzi mu o zrealizowanie systemu opartego na szeregu zobowiązań moralnych oraz przymusowym opodatkowaniu. Sen boi się tego jednak powiedzieć wprost. Zdaje sobie sprawę, że do zagwarantowania realizacji praw i przywilejów – uzyskanych dzięki „stosowaniu nacisków” oraz finansowanych z podatków – najlepiej przekonywać pod hasłem wolności, a nie przymusu.

Na pytanie: „kto i w jakim zakresie posiada obowiązek realizacji praw człowieka?” warto również spojrzeć z perspektywy uwag zawartych w książce *The Idea of Justice*. Sen utrzymuje, że prawa, które są jedynie częściowo realizowalne, nie tracą statusu praw (Sen 2009: 38). Nie zauważa jednak, że nawet częściowa realizowalność praw socjalnych z konieczności opiera się na przymusie (płacenia coraz wyższych podatków) i może być konfliktogenna. Aby uniknąć zarzutu uciekania się do przymusu, Sen, nawiązując do Kanta, ucieka się do rozróżnienia istnienia obowiązków zupełnych i niezupełnych (*perfect and imperfect obligations*). Te pierwsze szczególnie precyzyjnie, jakie i w jakim zakresie obowiązki posiadamy

wobec innych, a te drugie – nie⁸. Dzięki takiemu rozróżnieniu Sen może utrzymywać, że obowiązki w stosunku do praw człowieka istnieją – odpiera dzięki temu zarzut, że jeśli nie ma zobowiązań, to nie ma również praw. Jednocześnie jednak Sen może utrzymywać, że jego ujęcie praw człowieka nikogo do niczego nie zmusza (gdyż prawa człowieka to obowiązki niezupełne), a jedynie dopuszcza pewne możliwości. Otóż tak nie jest. Wszelkie zabezpieczenia społeczne, które propaguje Sen, to znaczy: „stałe rozwiązania instytucjonalne, jak zasiłki dla bezrobotnych czy renty dla inwalidów” (Sen 2002: 55) pociągają za sobą przymusowe opodatkowanie, dotyczą zatem konkretnych ludzi i konkretnych pieniędzy.

Czy prawa socjalne są prawami człowieka? Nie, ich uznaniu nie towarzyszy bowiem żadne *konkretne* zobowiązanie (np. prawo do pracy nie nakłada na nikim obowiązku zatrudnienia danej osoby). Sen zdaje się zgadzać z tym punktem widzenia, gdyż twierdzi, przypomnijmy, że „od żadnej konkretnej osoby nie można się domagać, aby zapewniła komuś realizację jego prawa”. Z drugiej jednak strony, popadając w sprzeczność sam ze sobą, zakłada, że jedni ludzie są zobowiązani, czy wręcz zmuszeni (państwo dystrybuuje środki pieniężne, które pozyskuje w ramach opodatkowania), do zaspokajania praw innych ludzi. Żeby uniknąć zarzutu zmuszania jednych ludzi do zaspokajania potrzeb innych, Sen mówi, że nie można tego robić, że prawa człowieka przynależą do sfery moralnej i „rzuca” swoje tezy w bliżej niedookreślonej przestrzeni społecznej. Nie ukrywa jednak wcale, że ostatecznie to państwo, czyli *de facto* podatnicy (konkretni ludzie) zapłacą za wdrażanie w życie jego wizji społecznej i szeregu ujawnianych w debacie demokratycznej praw. Ta ostatnia kwestia wydaje się być szczególnie dyskusyjna, ponieważ pod hasłem uniwersalistycznej etyki praw człowieka propaguje się koncepcję sprawiedliwości dystrybutywnej oraz rozwiązania społeczne, co do których nie istnieje powszechny konsensus.

4.3. Krytyka kulturowa. Czy prawa człowieka są prawami uniwersalnymi?

Dyskusja na temat praw człowieka toczy się zawsze w relacji do określonej etyki społecznej. Ważność praw człowieka zależy tym samym od

⁸ Prawom człowieka, w tym prawom socjoekonomicznym, odpowiadają raczej obowiązki o charakterze niezupełnym (Scheppele 2012: 24–26).

obowiązującej w danej wspólnocie etyki. Czy nie może być zatem tak, że w jakiejś kulturze określone wartości mają wartość większą niż prawa człowieka? Hierarchie wartości są przecież różne: Zachód preferuje określoną aksjologię, wspartą na wolności i prawach obywatelskich; Azja natomiast opiera się bardziej na porządku, hierarchii i lojalności. Czy prawa człowieka posiadają treść i uzasadnienie znajdujące się ponad czy poza prawem stanowionym? Czy można mówić o uniwersalizmie praw człowieka? Wszelkie prawa przynależą przecież do określonego kręgu kulturowego.

Sen zgadza się, że określone uprawnienia mogą istnieć jedynie w ramach konkretnego społeczeństwa. Z drugiej jednak strony nie godzi się na podważenie uniwersalizmu praw człowieka i twierdzi, że kultura Azji była nazbyt często interpretowana w sposób jednostronny (autorytarny). W rzeczywistości „prymat wolności i demokracji” nie charakteryzuje jedynie kultury zachodniej. „Stanowisk ceniących wolność” jest na świecie wiele. Kultury nie są „samotnymi wyspami” i nie są samowystarczalne. Sen określa swoje stanowisko jako „silnie uniwersalistyczne” (Sen 2002: 261). Prawa człowieka przynależą do sfery moralnej i są traktowane przez niego jako prawa uniwersalne i niezbywalne. Przekraczają one swoistość kultury zachodnioeuropejskiej i dotyczą wszystkich kultur⁹. Ostatecznie, Sen stoi na stanowisku, że:

różni ludzie z różnych kultur mogą opowiadać się za tymi samymi wartościami i uznawać te same powinności (Sen 2002: 261).

Jak ocenić tego typu stanowisko? Piotr Augustyniak wpisuje Sena do szeregu myślicieli, którzy umacniają to, co dla myśli zachodniej specyficzne.

Znajdujemy się oto w obszarze oddziaływania sposobu myślenia, który zdaje sobie sprawę, że przerażająca ksenofobia, która objawiała się przez wieki w zachodniej kulturze, wcale nie skończyła się wraz z oświeceniem i nowoczesnością. Jest ona wciąż integralną częścią myślenia, stawiającego w centrum samorealizujący się podmiot, którego roszczenie do tolerancji i poszanowania własnych praw jest jeszcze jednym obliczem tego samego totalizmu i totalitaryzmu, którym od początku był Zachód (Augustyniak 2014: 334).

⁹ Wartości równości czy wolności nie są specyficzne jedynie dla kultury Zachodu (Sen 2007).

Osoby nienależące do zachodniego kręgu cywilizacyjnego mogą ideę „praw człowieka” odbierać jako próbę narzucania – jako powszechnie obligującego – zachodniego zespołu wartości. Mogą zatem postrzegać ideę „praw człowieka” jako nową formę ideologii czy kolonializmu:

często propagowanie praw człowieka przez obywateli i instytucje zachodnie jest odbierane w Azji jako ekspansja Zachodu. Zresztą niejedni zachodni działacze na polu upowszechniania i obrony praw człowieka uważa za konieczną w tym celu westernalizację Wschodu (Augustyniak 2014: 327).

Trzeba pamiętać, że dyskusje na temat represyjności czy misyjności praw człowieka podnoszą często przedstawiciele państw i politycy, wypowiadający się w imieniu autorytarnych rządów. Z drugiej jednak strony, kiedy mówi się o „łamaniu praw” człowieka, to ma się na myśli łamanie tych praw, które zostały uznane za fundamentalne przez liberalizm. Są to prawa: do wolności i życia, nienaruszalności ciała i dobytku. Poszerzanie katalogu praw człowieka obniża rangę tych właśnie praw.

Wydaje się, że uznając za prawa człowieka prawa socjalne, Sen chce przeszczepić na grunt innych kultur osiągnięcia cywilizacyjne i standardy kultury zachodnioeuropejskiej. Nawet jeśli prawa socjalne są obecne w innych kulturach, nie bardzo wiadomo, dlaczego miałyby być one uznane za „prawa człowieka”. Sen ułatwia sobie sprawę i chętnie mówi o uniwersalności *liberalnego* prawa „do wolności”. Trzeba jednak pamiętać, że pod hasłem „wolności” propaguje określoną wizję życia społecznego z państwem opiekuńczym na czele. Co do słuszności i powszechnej ważności tej właśnie wizji – nie ma w tym względzie zgody nawet w kręgu cywilizacji zachodnioeuropejskiej.

5. Prawa człowieka i demokracja

Sen twierdzi, że konieczne jest poddanie praw człowieka debacie publicznej (Sen 2009: 365–366). Mówiąc precyzyjniej, debata demokratyczna ujawnia i aktualizuje prawa człowieka (demokracja jest narzędziem ustalania obowiązującej listy praw człowieka).

Jeśli uważamy, że jakieś prawo ma charakter uniwersalny, oraz przedstawimy nasze przekonanie na forum publicznym i w wyniku publicznej debaty zostanie ono podtrzymane, wówczas uniwersalność owego prawa zostaje potwierdzona (Kwarciński 2011: 149).

W tradycji liberalnej państwo – którego organami mogą być różne formy rządów (nie tylko demokracja) – jest powołane w celu ochrony praw naturalnych, które nie podlegają negocjacji (Locke). Prawa takie, jak życie człowieka, wolność wyboru i poszanowanie dla uczciwie nabytej własności prywatnej nie zależą od debaty publicznej. Wartości tych nie można ani nikomu przydać, ani nikomu odebrać. Wartości te są warunkami granicznymi życia społecznego i debaty społecznej jako takiej – nie podlegają zatem dyskusji¹⁰. Jeśli większość w debacie publicznej zadecyduje, że należy eksterminować jakąś grupę społeczną, albo że ludzie mają prawo narzucić innym ludziom określoną religię, to nie można tych postulatów zrealizować. Podobnie, jeśli prawem człowieka zostanie ogłoszona zasada: „pieniądze bogatych należą do biednych”, w innym sformułowaniu „grab zagrabione” (Lenin), to będzie to karygodne i niedopuszczalne złamanie zasad warunkujących życie społeczne – choćby większość tym hasłem chętnie przyklasnęła. Demokratyczna większość nie zawsze ma rację. Nie można przemocą odebrać majątku Warrenowi Buffetowi i rozdać go biednym – nawet jeśli tak zadecydują wszyscy obywatele Stanów Zjednoczonych albo biedota na całym świecie. Sytuacja taka oznaczałaby koniec praworządności i nastanie rządów motłochu oraz przemocy.

W ramach debaty demokratycznej ludzie deklarują wiele różnych rzeczy – zwłaszcza korzystnych dla siebie czy dla grup społecznych, które reprezentują. Trzeba pamiętać, że nie tylko jednostka, ale również większość może kierować się w życiu społecznym egoistycznym interesem – z problemu tego zdawał sobie sprawę na przykład Jan Jakub Rousseau, postulując istnienie tzw. woli powszechnej. Tymczasem dla Sena debata demokratyczna jest kryterium tego, co rozumiemy pod pojęciem sprawiedliwości społecznej. Co jednak wynika z tego, iż *demos* potwierdził istnienie określonych praw – na przykład takich, które obiecują ludziom lepszy standard życia?¹¹. Uznanie

¹⁰ Warto zapytać, czy i jakie istnieją *granice* debaty demokratycznej? (Guczalska 2014: 89–100).

¹¹ „Aby wprowadzić socjalizm, należy wprowadzić demokrację” – autorem tej znanej maksymy jest Marks, ale pasuje ona również do refleksji Sena.

praw socjalnych za prawa człowieka nie będzie przecież automatycznie prowadziło do zagwarantowania wszystkim tego typu praw. Jest to jedynie deklaracja, którą szczególnie łatwo poczynić w sytuacji, którą akceptuje Sen: *gdy nie wymagamy* wskazania konkretnego podmiotu, który będzie gwarantował spełnienie roszczenia etycznego.

Trzeba pamiętać, że funkcjonowanie rządów demokratycznych zależy w dużej mierze od rozwoju cywilizacyjnego danego kraju. Wprowadzanie demokracji napotyka w kulturach pozaeuropejskich na wiele problemów – łącznie z ofiarami przemocy politycznej. Dzieje się tak, na przykład, w Bangladeszu, gdzie debata demokratyczna nie polega na pogłębionym dyskursie społecznym – poświęconym na przykład tematowi „praw człowieka” – lecz gdzie wśród ofiar przemocy próbuje się z wysiłkiem zastępować jednych skorumpowanych polityków – drugimi¹².

Sen kładzie nacisk na edukację, dyskusję, działalność organizacji społecznych, powolną zmianę w mentalności i obyczajach społecznych. Wydaje się jednak, że pokłada on zbyt dużą wiarę w zdolność debaty demokratycznej do ujawniania uprawnień o charakterze etycznym (nie prawnym). W dyskusji zbyt wiele spraw można uznać za ważne, co chętnie potwierdzi *demos*, a nawet Senowski „bezsronny obserwator”.

Sen zdaje się afirmować demokrację z wielu powodów, także gospodarczych. Nie kwestionuje wolności gospodarczej, choć twierdzi, że powinny ją poprzedzać – gwarantowane przez ustrój demokratyczny – swobody obywatelskie. Te ostatnie generują bowiem pozytywne zmiany gospodarcze, o czym świadczy przykład Japonii (Sen 2002: 55). Poglądy Sena w tej materii nie oddają całej różnorodności i złożoności problemu. Wszystko zależy od tego, jaki dobierzemy zestaw przykładów – a Sen zawsze dobiera takie przykłady, które wspierają jego tezy. Nie tylko w systemie demokratycznym możliwy jest wzrost gospodarczy, zaś forma rządów nie przekłada się automatycznie na wolność gospodarczą. Sen nie zauważa, że „standard życia w takich niedemokratycznych krajach jak Tajwan, Singapur czy Korea Południowa jest o wiele wyższy niż w wielu demokratycznych krajach zachodnich” (Juruś 2003: 165).

¹² Podczas wyborów parlamentarnych w Bangladeszu w 2014 r., przy niskiej frekwencji wyborczej, doszło do zamachu stanu, terroru i śmierci wielu obywateli.

6. Wolność jako realizacja ludzkich możliwości

Głównym pojęciem i *novum* myśli Sena jest termin *capabilities*. Słowo to można tłumaczyć jako „możliwości”, „możliwości ludzkie”, „zdolności” czy „potencjał”. Wydaje się, że dwa pierwsze warianty przekładu tego terminu na język polski są najlepsze. Słowo „zdolności” to jedynie wąsko rozumiane „uzdolnienia”, zaś „potencjał” brzmi nazbyt psychologizycznie i może błędnie sugerować, że *capabilities* dotyczą wyłącznie dyspozycji osobistych. W rzeczywistości termin „możliwość” jest fundamentalnym określeniem człowieczeństwa czy podmiotu ludzkiego jako takiego. Sen pisze: „Możliwość jest w istocie główną cechą życia ludzkiego” (Sen 2009: 295). Możliwość to: „wolność wyboru pewnego sposobu życia, który osoba uznałaby nie bez racji za wartościowy” (Sen 2000: 101). Wydaje się, że można próbować interpretować możliwość jako *prawo człowieka* do podejmowania wolnych wyborów, przy aktywnym wsparciu ze strony państwa. Jest to zgodne z zamysłem Sena w tym sensie, że dla niego popularyzacja praw człowieka poszerza i umożliwia realizację *capabilities*. Z kolei same *capabilities* przybierają postać praw. Są to zatem różne nazwy tego samego fenomenu, który Sen nazywa wolnością.

Sen często powraca do myśli, że prawa człowieka są ściśle związane z wolnością. Przedstawia siebie jako zwolennika ludzkich możliwości i zasady wolności, choć nie uznaje tej ostatniej za zasadę priorytetową (Sen 2000: 107). W ujęciu Sena wolność uzasadnia istnienie praw człowieka – a nie odwrotnie. Prawa człowieka służą jedynie artykulacji fenomenu bardziej fundamentalnego, jakim jest wolność. Sen pisze na przykład: „istotność praw ostatecznie wiąże się z ważnością wolności” (Sen 2009: 372) lub przekonuje, że mówiąc o prawach człowieka, „musimy za punkt wyjścia przyjąć wagę swobód uzasadniających te prawa” (Sen 2009: 367). Wolność jest również dla Sena składową teorii sprawiedliwości (Sen 2000: 107).

Prawa człowieka stoją na straży ważnych dla człowieka wolności¹³. Esencji praw człowieka – swobodom i wolnościom – Sen przeciwstawia korzyść i interes. Te ostatnie nie mogą służyć za podstawę i uzasadnienie żadnych praw, w tym praw człowieka. To właśnie prawa człowieka są tym społecznym instrumentem, który pozwala na przekroczenie egoizmu

¹³ Wydaje się, że prawa człowieka są nie tylko formą wolności, lecz również innych wartości: równości, tolerancji czy autonomii.

i myślenia w kategoriach własnego interesu. Zdaniem Sena ku etyce i zachowaniom bezinteresownym nie potrafi tymczasem wyjść utylitaryzm, który zainteresowany jest głównie „spełnianiem pragnień” (Sen 2009: 367).

Wolność jest pojęciem, do którego chętnie odwołują się różni myśliciele – także ci należący do rozmaitych nurtów ideowych. Bez uściślenia tego, co Sen dokładnie rozumie pod hasłem „wolności”, wypowiedzi dotyczące praw człowieka pozostaną zbyt ogólnikowe. Trzeba zapytać: co tak naprawdę oznacza Senowskie przekonanie, że wolność jest integralną składową praw człowieka? Co konkretnie wynika z refleksji łączącej wolność i prawa człowieka? Jeśli powiemy (ogólnikowo), że prawo człowieka ma swoje uzasadnienie w wolności wyboru i każdy człowiek powinien mieć możliwość kształtowania własnego życia (Sen 2009: 357–358, 376–379), będzie to liberalny postulat wolności negatywnej. Czy jest to ta forma wolności, którą przede wszystkim afirmuje Sen?

Pomimo tego, że Sen nie stosuje pojęcia wolności negatywnej i pozytywnej w sposób identyczny jak Isaiah Berlin (Berlin 1991: 114), to jednak chętnie ucieka się do tego rozróżnienia. Podziela on intuicje Berlina co do konieczności „rozdzielenia” różnych aspektów pojęcia wolności. Sen pisze na przykład:

Rola całkowitej wolności osiągnięcia nie może przekreślić specjalnego znaczenia wolności negatywnej (Sen 2000: 107).

Pomimo powyższej deklaracji wydaje się, że u Sena wartość wolności negatywnej jest podporządkowana wolności pozytywnej. Dzieje się tak dlatego, ponieważ głównym pojęciem refleksji Senowskiej są „ludzkie możliwości”. A możliwości to ten aspekt ludzkiej wolności, który należy określić jako wolność „w zakresie szans” (wolność pozytywna) (Kwarciński 2011: 147). Formę tę należy z kolei odróżnić od tej formy wolności, którą jest niepodlegający naciskowi zewnętrznemu proces realizacji celów (wolność negatywna).

Argumentem na rzecz tezy o podporządkowaniu wolności negatywnej wolności pozytywnej jest to, że u Sena wolność jednostki posiada zawsze uzupełnienie w *zobowiązaniu* znajdującym się po stronie społeczeństwa. Realizacja praw człowieka nie jest bynajmniej ograniczona do wysiłku indywidualnego, w który nie ingerujemy (wolność negatywna). Przeciwnie, kluczowa rola w szerzeniu nowego konceptu społecznego przypada państwu (Sen 2002: 139). Sen jest zwolennikiem interwencjonizmu państwowego, systemu powszechnych ubezpieczeń, powszechnej służby zdrowia czy

sprawiedliwości społecznej (dystrybucyjnej), rozumianej jako równość szans. Sen podkreśla, że w krajach rozwijających się:

bardzo istotne są polityczne poczynania na rzecz stworzenia takiego systemu (Sen 2002: 162).

Sfera praw człowieka przynależy zatem do sfery moralnej, która z kolei ma stać się częścią „publicznych poczynaniań” i „systemem społecznych sposobności, które zabezpiecząby społeczną sprawiedliwość” (Sen 2002: 162)¹⁴.

Sen podkreśla konieczność poddania praw człowieka debacie publicznej (Sen 2009: 365–366). Opowiada się za publiczną – państwową, a nawet ponadpaństwową – kontrolą nad realizacją praw człowieka, podkreślając konieczność „społecznej podbudowy praw człowieka”. „Społeczna podbudowa” oznacza przede wszystkim zgodę i akceptację konkretnych praw człowieka przez ludzi tworzących wspólnotę (państwo). Sen prawom człowieka stawia istotny warunek: ich etycznemu uznaniu ma sprostać wymaganie bycia fenomenem „społecznie ważnym”. Warto jednak podkreślić, że w sytuacji, w której warunek ten jest spełniony, etyczne roszczenia zamieniają się w społeczne zobowiązania – są bowiem skierowane do konkretnych ludzi: obywateli, podatników. Prawo człowieka rozumiane jest zatem jako „zobowiązanie” (*obligation*) i pojawia się w sytuacji, w której następuje społeczne rozpoznanie, iż dane prawo człowieka (a mówiąc precyzyjniej: określona swoboda jednostki) posiada „ważność społeczną”. Na czym polega owo zobowiązanie? Nie jest to „wolność od”, lecz rodzaj imperatywu etycznego skierowanego do wspólnoty, który polega na podjęciu się obowiązku wspierania konkretnej jednostki w osiągnięciu określonej swobody (Sen 2009: 367). Prawa człowieka *rozumiane jako ludzkie możliwości* nie oznaczają zatem dla Sena jedynie wolności negatywnej, lecz w dużo większym stopniu wolność pozytywną. Świadczy o tym również akceptacja – jako praw człowieka – praw o charakterze socjalnym. Sen uważa, że prawa człowieka obejmują nie tylko swobody polityczne i obywatelskie, lecz dodatkowo również prawa ekonomiczne i socjalne:

Wyłączenie wszelkich ekonomicznych i społecznych praw ze ścisłego *sanctum* praw człowieka, trzymając to miejsce zarezerwowane

¹⁴ Kierując się intuicją liberala, Karla R. Poppera, można zapytać: czy koncepcji Sena bliżej jest do upolitycznienia moralności, czy do umoralnienia polityki?

wyłącznie dla wolności i innych praw pierwszogeneracyjnych, usiłuje zaznaczyć linię na piasku, którą trudno jest utrzymać (Sen 2009: 385).

Mówiąc o prawach socjalnych, przypomnijmy charakterystyczny sposób wyrażania się Sena: jeśli człowiek jest ubogi, oznacza to, że nie jest wolny, ponieważ nie posiada takich samych możliwości, jakie posiada osoba bogata. Państwo – czyli *de facto* inni ludzie (podatnicy) – posiadają obowiązek moralny te nierówności wyrównać. Podobnie brakiem wolności (czyli zniewoleniem) jest brak powszechnej edukacji, opieki medycznej czy brak możliwości podjęcia pracy. Przed uczestnikami życia społecznego stoi zatem cały szereg – teoretycznie nieskończonych – powinności etycznych (ujawnia je debata demokratyczna), które domagają się realizacji. Jak pamiętamy, Sen programowo nie precyzuje obowiązków jednych obywateli wobec drugih. Nie zmienia to jednak faktu, że wytycza jasne dyrektywy postępowania dla rządu oraz obywateli. Poza tym głosi idee, które ogłasza jako postulaty etyczne. Roztacza zatem przed ludźmi określoną wizję aksjologiczną, która domaga się spełnienia. Całościowa koncepcja Sena *zakłada* zatem dążenie ludzi do realizowania wolności pozytywnej, którą w życie społeczne *powinny* wcielać rządy obraz obywatele.

7. Prawa człowieka jako ludzkie możliwości

Ważny komentarz do refleksji Sena na temat praw człowieka można znaleźć w jednym z artykułów Marthy Nussbaum (Nussbaum 2005: 35–61). Autorka ta stara się doprecyzować stanowiska Sena i uściśla, co konkretnie ma na myśli Sen, wypowiadając ogólne hasło „prawa człowieka”¹⁵. Nussbaum twierdzi, że Senowski termin „możliwości” oznacza *de facto* prawa człowieka¹⁶. Pisze ona:

¹⁵ „Jednak czytelnik, który poszukuje w pełni sformułowanego wyjaśnienia sprawiedliwości społecznej [...] nie znajdzie go w pracach Sena, i będzie musiał wyprowadzić je z dawanych przez Sena sugestii” (Nussbaum 2005: 36). Sen przyznaje wolności priorytet, „choć nie wymienia w sposób wyczerpujący, jakie swobody mogłyby podpadać pod tę zasadę” (tamże: 45).

¹⁶ Prawa i swobody nie zawsze równają się realnym możliwościom, jakie mają ludzie – nawet w kraju, w którym prawodawstwo te swobody gwarantuje (Sen 2004: 47).

Pośród możliwości, które Sen wzmiankuje dla zilustrowania swojego podejścia, oraz tych, które składają się na moją wprost sformułowaną listę, są liczne prawa, na które zwraca się uwagę także w ruchu [obrony] praw człowieka: swobody polityczne, wolność zrzeszania się, wolność wyboru zajęcia [zawodu] oraz rozmaite prawa ekonomiczne i socjalne [...]. Zatem możliwości [*capabilities*] i prawa człowieka, jak się je rozumie współcześnie w dyskusjach toczonych na skalę globalną, są sobie bliskie. W istocie pokrywają się zarówno z tym, co nazywamy ‘prawami [człowieka] pierwszej generacji’ (swobody polityczne i obywatelskie), jak i z tym, co nazywamy ‘prawami [człowieka] drugiej generacji’ (prawa ekonomiczne i socjalne) (Nussbaum 2005: 38).

Pod określeniem „możliwości” kryją się prawa człowieka. Pragnąc podać wyczerpującą listę praw człowieka, wystarczy podać najważniejsze „ludzkie możliwości”. Nussbaum podaje taką listę, powiększając jednocześnie katalog praw człowieka o nietypowe elementy (np. zabawę)¹⁷.

Nie jest do końca jasne, jak należy interpretować podany przez Nussbaum katalog: czy tworzy on listę wartości, które składają się na ludzki dobrostan (rodzaj idei regulatywnej), czy są to roszczenia, którym – jako prawom człowieka – odpowiadają po stronie wspólnoty etyczne zobowiązania domagające się realizacji. W ujęciu Nussbaum prawa człowieka tworzą zamknięty katalog, który inni ludzie powinni przyjąć, co jest sporym problemem dla tych, którzy rozumieją prawa człowieka inaczej niż ona. Sen nie podaje podobnej listy, ponieważ jego zdaniem żadnego katalogu praw człowieka podać się nie da. Każda sytuacja ludzkiego życia jest inna, swoista, i nie podlega schematyzacjom.

Jakiego rodzaju zobowiązania posiadamy wobec innych ludzi? Czy i na jakiej podstawie jeden człowiek jest coś winny drugiemu? Problematyczność ujęcia praw człowieka jako ludzkich możliwości staje się widoczna, kiedy przyjmiemy, że różnorodne ludzkie możliwości domagają się realizacji. Jak wiadomo (przykład ten dobrze ilustruje teorię Sena), ciężka choroba może na różne sposoby ograniczyć ludzkie możliwości. Może na przykład ograniczyć możliwość prowadzenia satysfakcjonującego życia seksualnego, czy – innymi słowy – wolność wyboru seksualnego stylu życia. Skoro funkcją praw człowieka jest ochrona ludzkiej wolności, to prawo takie

¹⁷ Katalog Nussbaum: 1. Life; 2. Bodily Health; 3. Bodily Integrity; 4. Sensens, Imagination, and Thought; 5. Emotions; 6. Practical Reason; 7. Affiliation; 8. Other Species; 9. Play; 10. Control Over One’s Environment.

powinno chronić możliwość/wolność do czerpania przyjemności z życia erotycznego – możliwość ta wydaje się zresztą należeć do podstawowych potrzeb ludzkich. Powyższy problem przedstawia film pt. *Sesje* z 2012 roku (reż. Ben Lewin, z Helen Hunt i Johnem Hawkesem w rolach głównych), opowiadający historię dotkniętego paraliżem mężczyzny, który postanawia zrealizować swoje potrzeby seksualne, jednak w obawie o swoją sprawność fizyczną wynajmuje terapeutkę, która specjalizuje się w leczeniu zahamowań seksualnych u osób sparaliżowanych. Kto w takim przypadku jest zobowiązany do zapewniania choremu mężczyźnie możliwości spełniania jego potrzeb seksualnych? On sam? Jego rodzina? A może podatnicy, finansujący różnorodne funkcje państwa, w tym funkcje zdrowotno-opiekuńczo-rehabilitacyjne?

8. Presja moralna

Jakie jest przełożenie teorii praw człowieka Sena na praktykę społeczną? Co z teorii tej konkretnie wynika? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba wrócić do podstawowego *novum* myśli Sena, a mianowicie do koncepcji możliwości ludzkich. Jak liczne są te możliwości? Teoretycznie rzecz biorąc, liczba możliwości jest nieskończona. Ludzie posiadają przecież nieskończenie wiele szans/możliwości realizowania swoich życiowych celów. Teoria Sena nie podaje, i nie jest w stanie podać, wszystkich ludzkich możliwości. Jest ona jedynie szkicem, czy modelem, nieskończonej i niedookreślonej liczby postulatów/praw człowieka do realizowania (głównie) w ramach wolności pozytywnej.

Ocena tego typu koncepcji zależy od tego, jak zinterpretujemy jej podstawowe założenia i na co położymy nacisk. Po pierwsze, można stać na stanowisku, że różne deklaracje Sena nie mają mocy prawnej oraz, rzecz jasna, że nikt nie posiada obowiązku przyjmowania tychże deklaracji jako własnych poglądów. W takim ujęciu w Senowskich postulatach dotyczących praw człowieka należy widzieć pozbawione ideologicznego zacięcia przesłanie (dla jednego bardziej pozytywne, dla drugiego bardziej negatywne), które nikogo do niczego nie zobowiązuje i z którym nikt nie musi się zgadzać.

Kłopotliwe w przyjęciu powyższej interpretacji jest to, że prawa człowieka w ujęciu Sena mają charakter uniwersalny – dotyczą zatem wszystkich

ludzi w sposób bezwarunkowy. Problem rodzi również fakt, że prawa te są zobowiązaniami etycznymi. Co prawda zobowiązania etyczne nie pokrywają się ze zobowiązaniami prawnymi, jednak obowiązki moralne nie są czymś całkowicie dobrowolnym w przyjęciu. Nie są bowiem prawami, które bez żadnych konsekwencji można odrzucić. Odrzucenie obowiązku moralnego to przecież czyn niemoralny! Imperatywy etyczne domagają się realizacji, zwłaszcza w sytuacji, w której są proklamowane jako wartości obligujące wszystkich (uniwersalizm wartości). Prawa człowieka są postulatami bezwarunkowymi, to znaczy są związane z człowieczeństwem jako takim i dlatego – co trzeba podkreślić – „nie muszą być skodyfikowane lub uchwalone, aby należało ich przestrzegać” (Kwarciński 2011: 146). Nie godząc się zatem z poglądami Sena, jego przeciwnik ideowy naraża się na zarzut nieprawdziwego rozpoznania rzeczywistości (tkwienia w fałszu) oraz braku wypełnienia ciężącego na nim zobowiązania moralnego (adwersarz jest niemoralny).

W przypadku Sena mamy do czynienia z dyskursem, który generuje presję moralną: określonych praw *należy* przestrzegać, ponieważ są zobowiązaniami moralnymi. Jeśli ktoś nie godzi się na uznanie prawa socjalnego za prawo człowieka to – zgodnie z założeniami teorii Sena – odmawia ludziom człowieczeństwa (uprawnienia bezwarunkowego). Warto zatem podkreślić: ktoś, kto nie godzi się na uznanie praw socjalnych za prawa człowieka, nie odmawia nikomu człowieczeństwa. Można dysponować innym ujęciem praw człowieka, można starać się rozwiązywać problemy społeczne w inny sposób, niż głosząc, że prawami człowieka są prawa socjalne (których nie da się całkowicie zrealizować)¹⁸.

¹⁸ John Rawls uważa, że teoria dotycząca życia społecznego powinna kłaść nacisk na budowanie stabilnego, sprawiedliwego społeczeństwa, z uwzględnieniem tego, że obywatele podzielają różne poglądy i systemy wartości. Presja moralna nie jest sposobem na zdobycie uznania wszystkich obywateli. Chodzi raczej o zbudowanie modelu społecznego, który pozwala na współistnienie różnych wizji moralnych. Przedmiotem konsensusu rozległych rozumnych doktryn jest koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności (Rawls 1998: 218). Co znamienne, Sen dystansuje się od teorii Rawlsa, której wyróżnikiem jest rezygnacja z doktryny społecznej wyrażającej całościową wizję moralną. Sen nazywa koncepcję Rawlsa „bezstronnością zamkniętą”, a swoją koncepcję „bezstronnością otwartą” (*open impartiality*).

9. Co ogranicza ludzkie możliwości?

Zmiana generowana refleksją Sena prowadzi do zmiany języka. Mówimy na przykład: „wolność to poszerzanie ludzkich możliwości”, „sprawiedliwość to równość możliwości”, „ubóstwo to niedostatek możliwości”. Same prawa człowieka mają stać na straży wolności ludzkiej, zaś wolność (jak pamiętamy) obejmuje sobą różne aspekty życia: związana jest albo z konkretną realizacją możliwości, albo z budowaniem takich szans. Dlaczego jednak Sen koncentruje się zasadniczo na takich ograniczeniach ludzkich możliwości, jak choroba, niedożywienie, kalectwo czy płeć? Dlaczego nie eksponuje innych istotnych ograniczeń ludzkich możliwości – na przykład wysokiego opodatkowania? Ktoś może twierdzić, że ograniczenia wskazywane przez Sena są bardziej dotkliwe dla ludzi niż te wskazywane przez liberałów. Trudno jednak w tym aspekcie zmierzyć ludzkie odczucia. Wiele zależy od tego, jak dany człowiek postrzega swoje położenie i co odczuwa, doświadczając różnych sytuacji życiowych.

Podajmy przykłady kilku czynników, które ograniczają ludzkie możliwości (wolności). Są to czynniki inne niż te, które dominują u Sena¹⁹. Powiedzmy, że dana osoba zamiast – zgodnie z własnym życzeniem – gromadzić pieniądze na leczenie w prywatnej klinice i odkładać oszczędności na wysoką emeryturę w indywidualny sposób (założmy, że cele te są dla kogoś bardzo ważne), jest *zmuszona* przez państwo do przeznaczania części swoich oszczędności na utrzymywanie niewydolnej jej zdaniem służby zdrowia²⁰. Osoba ta odczuwa istnienie publicznej służby zdrowia jako *ograniczenie* własnych możliwości. Jako że nie stać jej na usługi prywatne, korzysta z oferty medycznej, do której finansowania zmusza ją państwo, i zna z własnego doświadczenia wiele przykładów karygodnych zaniedbań, przyczyniających się nie tylko do trwałego kalectwa, lecz nawet śmierci

¹⁹ Sen koncentruje się na fizjologii (choroba, płeć, wiek), warunkach środowiskowych (zanieczyszczenie) i społecznych (edukacja, opieka zdrowotna) oraz różnicach w wykorzystaniu danych środków (np. dochodu) (Sen 2009: 255).

²⁰ Nawet gdyby publiczna służba zdrowia funkcjonowała bez zarzutu we wszystkich państwach, nie pociągałoby to za sobą tezy, że wszyscy bez wyjątku chcieliby z niej korzystać. Istota sprawy leży w wolnym wyborze. Ograniczenie swobody decydowania o sobie jest ograniczeniem ludzkich możliwości. Dyskutując o różnych formach przymusu państwa, należy brać pod uwagę nie tylko względy pragmatyczne, lecz również moralne.

ludzi²¹. Inna osoba płaci przymusowe składki na rzecz ZUS, czego robić nie chce. Zważywszy na źle funkcjonujący w Polsce system emerytalny, osoba ta podejrzewa, że być może emerytury w ogóle nie otrzyma. Sprawia to, że życie tej osoby jest gorsze, niż mogłoby być. Osoba ta jest podenerwowana, czuje się oszukiwana przez państwo, odczuwa bezradność wobec systemu, który ją okrada (tak to „odczuwa”), pragnie wyjechać z kraju, lecz z drugiej strony obawia się podjęcia tak radykalnego kroku.

Próżno szukać tego typu przykładów w refleksji Sena, choć możliwości, które stoją przed obywatelami – których oni sami pragną – są przez państwo w znaczący sposób i permanentnie ograniczane. Czynniki ograniczające ludzkie możliwości są bardzo różne: dla kogoś przeszkodą w realizowaniu życiowych możliwości będzie płęć, dla kogoś innego klimat, a w jeszcze innym przypadku wysokie koszty pracy. Wizja Sena jest jednostronna. W swojej refleksji preferuje on określone czynniki, określone sytuacje, zwraca uwagę na określone potrzeby ludzkie i dobiera określony zestaw przykładów. Dodatkowo poglądy Sena uwikłane są w sprzeczność: deklaruje on, że nie można zmuszać jednych ludzi do zaspokajania potrzeb (praw) innych, z drugiej jednak strony przymusza jednych obywateli do zaspokajania żądań innych obywateli (za pomocą podatków i presji moralnej)²².

Trudno jednoznacznie ocenić preferowane przez Sena czynniki ograniczające ludzkie możliwości. Czy słabe zdrowie lub choroba są w ostatecznym rozrachunku życiowym złem czy dobrem? Czy powiększa on czy pomniejsza ludzkie możliwości? Czy ślepotą piosenkarza Stevie Wondera powiększyła czy zmniejszyła jego możliwości życiowe? Słabe zdrowie, a nawet choroba mogą być czynnikami zwiększającymi motywację do pracy i wysiłku (za przykład może posłużyć droga życiowa sportowca Roberta Korzeniowskiego). Trudno zmierzyć, które czynniki w ostatecznym bilansie życiowym przyczyniają się do jednostkowych sukcesów i realizacji marzeń,

²¹ Oto przykładowe nagłówki gazet: *W kolejce do lekarza. Endokrynolog? Proszę przyjść za dwa lata; Na wyniki badań czekała prawie rok, okazało się, że ma raka. Jest kontrola; 96 proc. opinii biegłych sprzyja lekarzom; W szpitaliku brakuje ortopedów. Dziecko ze złamaniem czekało kilka godzin* itd. Oto przykładowy fragment tekstu poświęcony służbie zdrowia: „Na depresję, według ostrożnych szacunków, cierpi od 1,5 do 3 mln Polaków. Ale leczy się tylko ok. 700 tys. W większości prywatnie. Bo w ramach NFZ to właściwie nie jest możliwe” (Sowa 2014).

²² Zob. punkty w niniejszym artykule: *Krytyka koherencji: kto posiada obowiązek realizacji praw człowieka? i Presja moralna*.

a które nie. Można również spojrzeć na analizowane zagadnienie z jeszcze innego punktu widzenia. Jest czymś oczywistym, że ludzie od czasu do czasu chorują. Czy na przykład należy tak kształtować stosunki pracy, aby starali się oni jak najszybciej pojawić w miejscu pracy, czy też należy ochraniać ich zatrudnienie i fundować hojne zasiłki chorobowe? Które z tych rozwiązań zwiększą, a które zmniejszą możliwości ludzkie? Odpowiedź zależy od poglądów – osoba posiadająca poglądy bardziej liberalne, będzie optowała za rozwiązaniem pierwszym, osoba posiadająca poglądy bardziej lewicowe – za rozwiązaniem drugim. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że rozwiązania lewicowe przyczynią się do wyższej zachorowalności pracowników i w bilansie ogólnym zmniejszą możliwości życiowe obywateli danego kraju. Pomimo tego państwo opiekuńcze, którego istnienie postuluje Sen, wspiera rozwiązania chroniące chorujących pracowników.

Warto również zwrócić uwagę, że w swojej refleksji Sen popełnia pewien istotny błąd. „Miesza” on nierówność z niesprawiedliwością. Zdaniem Dariusza Jurusia słabe zdrowie należy uznać za przykład nierówności, gdyż posiada ono raczej charakter naturalny (może, na przykład, wpływać z genetyki danego człowieka). Czymś innym jest natomiast brak realizowania możliwości ludzkich wynikających z wysokiego opodatkowania. Ograniczenie ludzkich możliwości uwarunkowane opodatkowaniem jest bowiem generowane w sposób sztuczny i jest przykładem nierówności. Sen pragnie natomiast:

zniesić granicę pomiędzy niesprawiedliwością a nierównością. Zniesienie tej granicy ma mu umożliwić częściowe leczenie niesprawiedliwości [...] za pomocą państwowego interwencjonizmu (Jurusi 2012: 240).

Założenia, które przyjmuje Sen, uderzają w jego własną teorię. Niesprawiedliwość, marnotrawstwo, paternalizm, ograniczenie ludzkich możliwości – to również dzieła państwa opiekuńczego. Interwencjonizm państwa, wraz z jego licznymi funkcjami, opłacanymi z wysokich podatków, może prowadzić do braku przejrzystych reguł życia społecznego, bezrobocia, korupcji, oszustw podatkowych czy rozrostu szarej strefy, które to czynniki są jednymi z największych w ograniczaniu ludzkich możliwości. Tego typu powiązań i przykładów u Sena brak.

10. Słabe punkty koncepcji Sena

Kłopot z oceną i zaszerogowaniem myśli Sena polega na tym, że nie atakuje on gospodarki wolnorynkowej wprost. Dodatkowo formułuje on wiele myśli bliskich liberałom. Pisze na przykład: „Im więcej wolności, tym bardziej ludzie potrafią pomagać samym sobie” (Sen 2002: 68). Pomimo akceptacji wielu narzędzi myślenia liberalnego, koncepcja Sena dotycząca praw człowieka nie jest wąsko rozumianą filozofią człowieka z minimalnym pakietem praw fundamentalnych, lecz szeroko zakrojonym pakietem rozwiązań społecznych z interwencjonizmem państwowym na czele. Pod hasłem „prawa człowieka” skrywa się w rzeczywistości szereg „działań publicznych, łącznie z państwową pomocą”. Wydaje się, że wystąpienie Sena można uznać za nową wersję myślenia lewicowego, która – jak słusznie zauważył Leszek Kołakowski – „godziwe życzenia” próbuje podnieść do rangi uniwersalnych praw człowieka (Kołakowski 2003)²³.

Jednym z problemów interpretacyjnych stanowi abstrakcyjność wywodów Sena. Zapewne wszyscy jesteśmy zgodni z Senem, że świat wymaga naprawy i byłoby dobrze, gdyby obrońcy praw człowieka nie mieli nic do roboty. Zgodna diagnoza nie oznacza jednak zgody na aplikację środków zaradczych w zwalczaniu zła na świecie. Zwłaszcza że myśl Sena charakteryzuje nadmierna ogólnikowość, jeśli chodzi o zagadnienie praw człowieka, problem zobowiązań wobec innych czy *novum* jego refleksji, czyli kategorię ludzkich możliwości (Vizard 2005: 45). Sen identyfikuje i wybiera te nierówności, które wspierają jego punkt widzenia, a nie zauważa, że ograniczenia związane z preferowanymi przez niego czynnikami generują inne ograniczenia. Mówi o niesprawiedliwości życia ludzkiego, jednak nie stara się, i nie jest w stanie, przedstawić całej złożoności życia ludzkiego: „dlaczego ludzie żyją tak, a nie inaczej?”; „kto za to odpowiada?”; „jak odróżnić tych, którym warto pomagać, od tych, którzy nie chcą pracować i są nastawieni roszczeniowo?” Uwarunkowań życia ludzkiego jest zbyt wiele. Wbrew oczekiwaniom Sen nie wnika zresztą głęboko w życie ludzkie i w tropieniu niesprawiedliwości zatrzymuje się zawsze na pewnym satysfakcjonującym go poziomie (Juruś 2012: 13).

²³ Uznanie Sena za myśliciela lewicowego zostaje uzasadnione m.in. w tekście *Amartya Sen i ekonomia feministyczna* (Guczalska 2014).

Refleksja Sena dotyczy w dużej mierze obszarów postkolonialnych. Jego konstatacje i wnioski odnoszą się do krajów i miejsc postrzeganych przez Europejczyków jako egzotyczne. W jakiej mierze perspektywa, którą zajmuje się Sen, może być interesująca dla rozwiązywania problemów specyficznych dla kultury Zachodu czy Polski? W naszym kręgu cywilizacyjnym coraz większym problemem staje się kryzys gospodarczy, a nawet (szerzej) kryzys cywilizacyjny (wyczerpanie kultury), bezrobocie, spadek populacji, starzejące się społeczeństwo, nieasymilujące się grupy religijne i etniczne, ociążałość rozbudowanego aparatu państwowego, nieefektywna służba zdrowia. W Polsce do dziś nie udało się stworzyć dobrze funkcjonującego i wiarygodnego systemu emerytalnego. Mówi się coraz częściej o czekającej Polaków „katastrofie demograficznej i emerytalnej”. Jak zaradzić tym wszystkim złożonym problemom? Nawet jeśli ktoś uzna, że diagnozy Sena są w jakiejś mierze słuszne, to recepty na uzdrowienie tych problemów – to znaczy poszerzanie funkcji państwa opiekuńczego i aparatu urzędniczego – mogą wydawać się dyskusyjne, zaś dla osób o innych poglądach – jednostronne i chybione.

Dyskusyjność koncepcji Sena polega również na tym, że uznaje on za oczywistość finansowanie jednych ludzi kosztem drugich. Co prawda, większość społeczeństwa godzi się (na przykład) na istnienie podatków, jednak, jak zawsze, „diabeł tkwi w szczegółach”. Odwołajmy się do przykładu:

Czy osoby, które nie chcą brać zasiłku, gdyż nie pozwala im na to poczucie godności, i pracują za 1200 zł, winny łożyć na tych, którym się nie chce pracować za 1200 zł i wolą zasiłek w wysokości 600 zł? W kategoriach dochodu ci pierwsi mają pułap dwukrotnie wyższy od tych drugich (Juruś 2012: 241–242).

Zgodnie z rozumowaniem przedstawionym przez Sena, osoby pracujące powinny łożyć na osoby, którym nie chce się pracować²⁴. Sen jest zwolennikiem uprzywilejowania jednych ludzi kosztem innych jedynie z tego powodu, że jedni coś posiadają, a inni nie. Znamienny jest w tym kontekście przykład związany z dylematem, które z trójki dzieci powinno dostać flet (Sen 2009: 12–13). Samo postawienie problemu wydaje się zaskakujące, ponieważ jedno z dzieci samo flet zrobiło, a więc flet należy do niego (inne dziecko jest bied-

²⁴ Zob. przykład podany przez Sena (Sen 2000: 171–172). Komentarz (Juruś 2012: 13–14).

ne, inne z kolei potrafi grać na tym instrumencie). Dlaczego dziewczynka, która dzięki własnej pracy i zaangażowaniu coś osiągnęła (zrobiła flet), ma tę rzecz przekazywać innej osobie? Oczywiście, jeśli jakieś dziecko pragnie dzielić się zabawkami, które samo wykonało (posiada dobre serce i chce się dzielić), to może to robić i należy takie postępowanie chwalić. Nie jest to jednak punkt widzenia Sena. On sam twierdzi, że w analizowanej sytuacji nie istnieje jeden dobry wybór. Wydaje się również, że Sen chętnie zabrałby flet dziewczynce, która flet wykonała, i oddał go biednemu chłopcu, który nie posiada żadnych zabawek. Sen w całym swoim projekcie społecznym przyjmuje wygodną (i najczęściej przyjmowaną) perspektywę osób pozyskujących dobra (możliwości), a nie finansujących te dobra (możliwości). Słabość jego teorii polega na tym, że nie wiadomo, jak precyzyjnie wytyczyć w niej linię demarkacyjną pomiędzy tymi, którym należy pomagać – gdyż nie ze swojej winy nie potrafią realizować możliwości – a tymi, którzy z własnej winy są w trudnej sytuacji życiowej.

Wbrew temu, co Sen sam deklaruje, wolność pozytywna nie oznacza dla niego suwerennej decyzji w podjęciu możliwości wyboru własnych celów życiowych. Z góry zakłada ogólne warunki organizacji życia społecznego. Przyjmuje dla wszystkich obywateli określony sposób funkcjonowania państwa oraz rolę poszczególnych instytucji życia społecznego (istnieje publiczna służba zdrowia, powszechne ubezpieczenia społeczne, prawo do pracy, rozbudowany pakiet praw socjalnych itp.). Całemu projektowi Sena patronuje państwo dobrobytu, a w związku z tym wiele rozwiązań zostało przez niego przyjętych *a priori*. Sen nie dostrzega, że jego ujęcie ludzkich możliwości wchodzi w konflikt czy, mówiąc łagodniej, odbiera (lub ogranicza) komuś innemu jego preferencje i życiowe możliwości. W koncepcji wolności Sena chodzi w istocie o znalezienie środków do celów z góry założonych. Sen twierdzi, że nie neguje wolności o charakterze negatywnym, jednak *de facto* nie zostawia człowiekowi możliwości wyboru środków prowadzących do uprzednio zdefiniowanych celów (lewicowy pakiet społeczny).

Sen programowo rezygnuje ze wskazania, jak w szczegółach ma wyglądać model życia społecznego. Generuje zatem bliżej niedookreśloną konieczność spełniania przez jednych ludzi roszczeń innych ludzi. Wydaje się, że niejednoznaczność dyskursu (kto i za co jest w modelu Sena konkretnie odpowiedzialny) utrzymywana jest celowo. Dzięki dystansowi i ogólnikowym wypowiedziom Sen unika zarzutu, że kogokolwiek do

czegokolwiek zmusza (stawia przecież jedynie postulaty etyczne). Jednak nawet jeśli prawa człowieka nie znajdują wyrazu w prawie stanowionym, to nie zmienia to faktu, że Sen generuje dyskurs, który od konkretnych ludzi wymaga, by roszczenia innych ludzi zostały zaspokojone (presja moralna). Jego wypowiedzi są zatem wewnętrznie sprzeczne. Twierdzi on bowiem, że nie możemy od kogoś domagać się realizacji prawa innej osoby, z drugiej jednak strony formułuje określone wymagania związane z funkcjonowaniem państwa (choćby istnienie powszechnej opieki społecznej), które konkretni ludzie muszą realizować za konkretne pieniądze.

Czy istnieje powód, dla którego Sen opiera swoją teorię na idei państwa opiekuńczego? Dzieje się dlatego, ponieważ system podatkowy i prawo stanowione przez państwo są lepszymi narzędziami do wprowadzania w życie przywilejów socjalnych niż apelowanie do „rozmytych” powinności moralnych, którymi są na przykład obowiązki niezupełne. Trzeba pamiętać, że państwo jest *podmiotem* specyficznym, różniącym się w istotny sposób od *podmiotu* indywidualnego. W ramach instytucji państwa wolność jest ograniczona w dużo większym stopniu niż w ramach życia jednostkowego. Jak należy to rozumieć?²⁵ Otóż jeśli urzędnik państwowy – zatrudniając kogoś na określone stanowisko – dyskryminuje kandydata ze względu na jego rasę lub płeć, to łamie prawa człowieka. Tymczasem ten sam urzędnik jako osoba prywatna może kandydatów na żonę lub męża wybierać wyłącznie z osób (na przykład) o białym kolorze skóry, pomimo tego nie narazi się na zarzut dyskryminacji ludności kolorowej. Inny przykład: państwo łamie prawa człowieka, zakazując małżeństw ludzi różnych ras lub małżeństw osób tej samej płci. Tymczasem jednostka o preferencjach *stricte* heteroseksualnych nie łamie praw człowieka, wybierając na męża lub żonę wyłącznie partnerów płci przeciwnej (tak samo zresztą jak osoba o preferencjach homoseksualnych nie łamie praw człowieka, preferując na męża lub żonę jedynie osoby takiej samej płci co jej własna). Okazuje się zatem, że w wymiarze indywidualnym konflikt obowiązków zupełnych i niezupełnych z wolnością jednostki jest mocno widoczny. Inaczej jest jednak w ramach instytucji państwa, gdyż wolność w państwowym wymiarze życia społecznego jest ograniczona w dużo większym stopniu niż w wymiarze jednostkowym. Z tego właśnie powodu Sen główną odpowiedzialność za realizację praw socjalnych przypisuje państwu, to znaczy podmiotowi, który nigdy

²⁵ Problem i przykłady analizuje Scheppele (2012: 26).

się nie poskarży: „ależ twoja koncepcja ogranicza moją wolność!”. Dzięki temu zabiegowi trudno na pierwszy rzut oka dostrzec w koncepcji Sena jej immanentną konfliktogenność, przymus, ograniczenie praw negatywnych oraz wolności negatywnej. To rozmycie problemu nie oznacza jednak, że Sen rozwiązał konflikt istniejący w ramach paradygmatu praw człowieka. Przeciwnie, problem jedynie narasta: państwo opiekuńcze realizuje coraz dłuższą listę praw socjalnych, zmuszając jedne jednostki do zaspokajania roszczeń innych jednostek w ramach (coraz bardziej prosocjalnego) prawa stanowionego oraz systemu podatkowego.

Słabością projektu Sena jest typowy i nieuzasadniony przeskok od imperatywu pomagania biednym i słabym ku rozbudowanemu systemowi państwa opiekuńczego. Z faktyczne ciężkich sytuacji życiowych określonych ludzi – niech to będzie na przykład przypadek wrodzonego kalectwa czy starczego znieдоłężnienia – nie wynika idea mocno rozbudowanego państwa opiekuńczego, wysokiego opodatkowania czy istnienia dużej liczby urzędników państwowych. Przeciwnie, można wyobrazić sobie świat, w którym *wszystkie podatki* zostają przeznaczone wyłącznie na finansowanie biednych, leczenie osób chorych i starych, a nie na rozrost państwa i jego biurokracji. W takim świecie pomagamy grupom upośledzonym w pełniejszy i bardziej produktywny sposób, niż chce to robić Sen, ponieważ wszystkie podatki są przeznaczane na pomoc dla potrzebujących. Tymczasem u Sena pomagamy wszystkim i decydujemy za wszystkich. Po co jednak pomagać zdrowym i zaradnym ludziom? Zwłaszcza w sytuacji, w której część z nich żadnej pomocy nie oczekuje czy wręcz jej sobie nie życzy? Sen pisze o wolności, *de facto* jednak zmusza część osób do uczestniczenia w systemie, w którym osoby te uczestniczyć nie chcą. Można zatem powiedzieć, że państwowy system pomocy socjalnej preferowany przez Sena nie jest optymalny, ponieważ obejmuje wszystkich – również tych, którzy pomocy nie potrzebują. Jest on również niemoralny, gdyż – obejmując wszystkich – opiera się na przymusie.

11. Zakończenie

Prawa człowieka są ujmowane we wzniosłych formach (np. *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*). Lista coraz dłuższych deklaracji generuje z pewnością lepsze samopoczucie i oczyszcza sumienia (świat jest urządzony

w sposób niesprawiedliwy – zrobmy coś!). Tak naprawdę jednak „prawa człowieka” to twór coraz bardziej abstrakcyjny i heterogeniczny. Ponieważ lista praw staje się coraz dłuższa, znaczenie tych praw maleje. Prawa najistotniejsze, takie jak prawo do życia, wolności czy nietykalności cielesnej, ulegają dewaluacji, ponieważ miesza się je z prawami socjalnymi czy z prawem ochrony konsumentów. Poszerzanie listy praw człowieka obniża wagę praw fundamentalnych, zaś usilne forsowanie ciągle powiększanej grupy uprawnień może być odczuwane jako presja ideologiczna i szantaż moralny²⁶.

Nie wszystkie prawa zasługują na miano praw człowieka, nie wszystkie prawa ujawnione w debacie demokratycznej są prawami człowieka. Na miano tychże praw zasługują raczej prawa o charakterze negatywnym, czyli prawa niekonfliktogenne²⁷. Współcześnie, w duchu rehabilitacji praw naturalnych i ograniczania praw człowieka, utrzymana jest na przykład refleksja Johna Finnis’a, który jako szczególnie ważne wyróżnia prawo do życia²⁸.

Sen nie przedstawia listy praw człowieka, jednak samo zbliżenie praw człowieka i możliwości ludzkich ewokuje nieskończoną listę takich praw, którą w danym czasie historycznym ujawni debata demokratyczna. Potencjalnie nieskończona liczba praw człowieka wymaga w swojej realizacji pomocy państwa. Jak ocenić koncepcję społeczną, w której państwo opiekuńcze zajmuje się wspomaganiem realizacji (potencjalnie) nieskończonej liczby praw? Jak ocenić teorię społeczną, w której jedni ludzie zaspokajają (potencjalnie) nieskończone roszczenia innych ludzi?

²⁶ Prawa człowieka nie są tylko ideą etyczną, lecz także kartą przetargową polityki. Niestety, moralność upolityczniona staje się zarzewiem podziałów i konfliktów. Z tego powodu prawa człowieka są źródłem wzajemnej niechęci i oskarżeń. Przystają być katalizatorem pozytywnej zmiany społecznej, przybierając charakter ideologiczny.

²⁷ Czy prawa człowieka ugruntowane w ramach wolności negatywnej (wolność od, swobody podmiotowe) nie są konfliktogenne? Odwołując się do różnych tradycji filozoficznych, można argumentować, że tak właśnie jest (Guczalska 2012: 107–134; Steiner 1977).

²⁸ Problematyczność „prawa do życia” zdaje się nasilać. Prawica oraz konserwatyści pod hasłem „prawa do życia” zaczynają propagować zakaz aborcji nawet w przypadku, gdy ciąża prowadzi do zgonu matki (konflikt: prawo do życia matki/prawo do życia płodu). Z tego powodu „prawa do życia” staje się coraz bardziej konfliktogenne.

Koncepcja Sena nie rozwiązuje problemów wiązanych wspólnie z prawami człowieka. Sen nie odpira w sposób zadowalający i przekonujący krytyki idei praw człowieka; nie stawia problemu niesprawiedliwości prawa, nie mówi również, które prawa są najważniejsze. Nie wiadomo, co robić w przypadku konfliktu różnych praw – konfliktu pomiędzy prawami różnych generacji Sen zdaje się w ogóle nie dostrzegać. Jego teoria nie tylko nie rozwiązuje dysharmonii w obrębie listy „praw człowieka”, a nawet, poszerzając tę listę, aporie zwiększa. Poszerzanie katalogu praw człowieka oznacza postępującą dewaluację, niejasność oraz zwiększenie kontrowersyjności idei „praw człowieka”. Sen jest wyczulony na negatywne konsekwencje przestrzegania liberalnych praw jednostkowych, jednak pozostaje niewzruszony niesprawiedliwością, jaką generuje – wzmocniona przez niego – instytucja państwa opiekuńczego. Na koniec warto również przywołać opinię Piotra Szymańca, który stwierdza, że Senowski:

rozważania o prawie i prawach człowieka stanowią najmniej interesujący z punktu widzenia filozofii prawa element tej teorii, niewykraczający zasadniczo poza pozytywistyczną koncepcję prawa w bogatszy sposób rozwiniętą już wcześniej zwłaszcza przez Herberta Harta (Szymaniec 2014: 75).

Czy istnieje pozytywny wkład refleksji Sena do debaty na temat „praw człowieka”? Tak. Na zarzut nierozwiązania konfliktu istniejącego w obrębie praw człowieka można odpowiedzieć: musimy nauczyć się żyć w sytuacji konfliktu, gdyż nie istnieją sytuacje bezkonfliktowe. Natomiast jedynym narzędziem rozładowywania napięć społecznych w odniesieniu do praw człowieka jest debata demokratyczna. Z lewicowego punktu widzenia mocną stroną teorii Sena jest wzmocnienie jednej ze stron ideowego sporu w ramach paradygmatu praw człowieka. W społecznym modelu Sena afirmowane są przede wszystkim instytucja państwa i wolność pozytywna. Afirmacja praw człowieka nie jest tutaj niczym innym jak konsekwencją przyjęcia *możliwości* jako aspektu czy przejawu wolności pozytywnej. Specyfika i znaczenie Senowskiej koncepcji ludzkich możliwości polegają zatem na tym, że ujęcie to stanowi alternatywę dla rozumienia praw człowieka wypływających z tradycji liberalnej. Ta ostatnia tradycja za punkt wyjścia i swoją podstawę przyjmuje wolność o charakterze negatywnym.

Literatura

- Augustyniak P. (2014), *Jakiej podmiotowości potrzebuje nowoczesny świat. Wokół Senowskiej refleksji na temat wartości azjatyckich*, „Prakseologia” 156, s. 325–335.
- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Warszawa: Res Publica.
- Finnis J. (2001), *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Guczalska K. (2012), *Koncepcja własności absolutnej Murraya Rothbarda w kontekście pomocy i ubóstwa*, „Prakseologia” 153, s. 107–134.
- Guczalska K. (2014), *Demokracja i prawa gejów*, „Liberte!” XVI, s. 89–100.
- Guczalska K. (2014) *Amartya Sen i ekonomia feministyczna*, „Prakseologia” 156, s. 225–250.
- Juruś D. (2003) (rec.), *Rozwój jako wolność, A. Sen. Poznań: Zysk i S-ka, 2002, przeł. J. Łoziński*, „Przegląd Polityczny” 61, s. 164–165.
- Juruś D. (2012), *Sen o sprawiedliwości*, [w:] *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, red. W. Kaute, T. Słupik, A. Turoń, Katowice: Wydawnictwo Remar, s. 231–244.
- Kołakowski L. (2003), *Po co nam prawa człowieka?*, „Gazeta Wyborcza”, 24 października.
- Kwarciński T. (2011), *Równość i korzyść. Amartyi Kumar Sena koncepcja sprawiedliwości dystrybutywnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.
- Machaj Ł. (2010), *Liberalizm a prawa człowieka*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” IV (*Prawa człowieka – idea, instytucje, krytyka*), s. 27–41.
- Nussbaum M.C. (2005), *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, [w:] *Amartya Sen’s Work And Ideas. A Gender Perspective*, B. Agarwal, J. Humphries, I. Robeyns (red.), London–New York: Routledge, s. 35–61.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sen A. (1999), *Development as Freedom*, New York: Oxford University Press.
- Sen A. (2000), *Nierówności. Dalsze rozważania*, tłum. I. Topińska, Kraków: Znak.
- Sen A. (2002), *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań: Zysk i S-ka.
- Sen A. (2004), *On Ethics and Economics*, Malden–Oxford: Blackwell.

- Sen A. (2004a), *Rationality and Freedom*, Cambridge MA–London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen A. (2005), *Human Rights and Capabilities*, „Journal of Human Development” 6, 2, s. 151–166.
- Sen A. (2007), *Human Rights and Asian Values*, New York.
- Sen A. (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Sen A. (2012), *Values and Justice*, „Journal of Economic Methodology” 19, 2, s. 101–108.
- Scheppele K.L. (2012), *Thirteenth Annual Grotius Lecture Response: Amartya Sen’s Vision for Human Rights – and Why He Needs the Law*, „American University International Law Review” 27, s. 17–35.
- Sowa A. (2014), *Dom wariatów*, „Polityka” 22, s. 22–25.
- Steiner H. (1977), *The Structure of a Set of Compossible Rights*, „Journal of Philosophy” 74, 12, s. 767–775.
- Szymaniec P. (2010), *Uprawnienia pierwotne (naturalne) w myśli polityczno-prawnej oświecenia szkockiego*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” IV (*Prawa człowieka – idea, instytucje, krytyka*), s. 43–75.
- Szymaniec P. (2014), *Amartyi Sena teoria sprawiedliwości i jej znaczenie dla filozofii prawa*, „Prakseologia” 156, s. 47–77.
- Vizard P. (2005), *The Contributions of Professor Amartya Sen in the Field of Human Rights*, CASEpaper 91, Centre for Analysis of Social Exclusion, London School of Economics, s. 1–55.
- Wielomski A., Bała P. (2008), *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów nowożytnych*, Warszawa: Wydawnictwo Fijor.

Źródła internetowe

- 96 proc. opinii biegłych sprzyja lekarzom, www.tokfm.pl/Tokfm/1,103085,15955817,_96_proc_opinii_bieglych_sprzyja_lekarzom_Kiedys.html#BoxSlot13img.
- Na wyniki badań czekała prawie rok, okazało się, że ma raka. Jest kontrola, http://trojmiasto.gazeta.pl/trojmiasto/1,35636,15601331,Na_wyniki_badan_czekala_prawie_rok_okazalo_sie_ze.html#TRrelSST.
- W kolejce do lekarza. Endokrynolog? Proszę przyjść za dwa lata, http://wyborcza.pl/TylkoZdrowie/1,137474,15832634,W_kolejce_do_lekarza_Endokrynolog

[_Prosze_przyjsc.html?utm_source=HP&utm_medium=AutopromoHP&utm_content=cukierek1&utm_campaign=wyborcza#Cuk.](#)

W szpitaliku brakuje ortopedów. Dziecko ze złamaniem czekało kilka godzin,
[http://kielce.gazeta.pl/kielce/1,47262,16014373,Znow_problem_w_szpitaliku_Chirurg_zastapi_ortopede_.html#BoxSlotI3img.](http://kielce.gazeta.pl/kielce/1,47262,16014373,Znow_problem_w_szpitaliku_Chirurg_zastapi_ortopede_.html#BoxSlotI3img)

AMARTYA SEN ON HUMAN RIGHTS

Summary

The article discusses the idea of ‘human rights’ and the Amartya Sen’s reflections on that topic. By assumption, Sen does not present a catalogue of human rights, yet he claims that the language of human rights can be used to talk about the so-called human capabilities (the main concept of Sen’s theory). The aporia that exists in the current paradigm of human rights consists in the fact that it has been based on a few (liberal) foundations, while, on the other hand, it has been extended into a broad system of individual rights/entitlements conflicting with their foundation. Each of those systems of rights entails a specific vision of social life. The liberal tradition postulates the existence of a minimal state, which guards freedom, life and property. In the leftist tradition, in contrast, there is postulated the existence of a welfare state, which satisfies people’s ever growing needs, based on an extensive bureaucracy and high taxes – under the patronage of the idea of social justice. Those social visions cannot be reconciled – they lead to conflicts. In this text, I present the problem of inconsistency and tension within the ‘human rights’, contrasting Amartya Sen’s theory with classical liberalism of John Locke. I claim that assessment of the contemporary ‘human rights’ theory should depend on whether a given theory is capable of proper determination and – at least to some extent – solving the problem of incoherence and tensions present in the Western ‘human rights’ paradigm. It seems that Sen’s conception cannot meet that challenge.

NATALIA STALA*

WIEDZA, KTÓRA TRANSFORMUJE. TEORIOPOZNAWCZE ZAGADNIENIA JOGI KLASYCZNEJ

Słowa kluczowe: joga klasyczna, prawdziwe poznanie, niewiedza, błąd poznawczy, umysł, przytomność
Keywords: classical yoga, valid knowledge, ignorance, erroneous knowledge, mind, mindfulness

W artykule przedstawiam teoriopoznawcze zagadnienia jogi klasycznej. We wprowadzeniu wyjaśniam, czym jest joga klasyczna i jakie zajmuje miejsce wśród nurtów wschodniej myśli. Następnie wyjaśniam sens sutry I.2., w której Patańdzali zdefiniował jogę jako samadhi (*samādhi*) skutkujące całkowitym wyzwoleniem. Omawiam koncepcję umysłu i uciążliwych oraz nieuciążliwych zjawisk świadomościowych. Koncepcja Patańdzalego jest przeciwieństwem twierdzenia Kartezjusza *cogito ergo sum*, gdyż w identyfikacji z procesami mentalnymi upatruje on źródła cierpienia, co znamionuje utrzymywanie się stanu niewiedzy. A konceptualne myślenie (*vikalpa*) jest narzędziem, za pomocą którego można osiągnąć jedynie błędne poznanie.

* Natalia Stala – mgr filozofii, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. E-mail: stala.natalia@gmail.com.

Address for correspondence: Natalia Stala, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland. E-mail: stala.natalia@gmail.com.

W jogicznej teorii umysłu jest ono jednym z pięciu opisanych przez Patańdzalego writti (*vr̥tti*) – zjawisk świadomościowych. Źródłem tych zjawisk są uciążliwości, takie jak niewiedza (*avidyā*), świadomość „jestem” (*asmitā*), Ignięcie (*rāga*), niechęć (*dveṣa*), przywiązanie do życia i lęk przed śmiercią (*abhiniveśa*). Z tego punktu widzenia nasza tożsamość jest zbudowana wokół błędu poznawczego, którego efektem jest utożsamianie zmiennych zjawisk mentalnych z trwałą i niezmienną jaźnią. Cały nasz tryb funkcjonowania w świecie jest oparty na epistemicznej pomyłce – z tego względu cierpienie jest tak powszechne. Czujące istoty ujmują świat w kategoriach „ja”, (*ahaṁkāra*) „mnie”, „moje” (*mamakāra*), co jest rodzajem konceptualizacji i źródłem udręki. Zasadniczymi pojęciami są tutaj niewiedza oraz wiedza wyzwalająca (*rtambharaprajñā, vivekakhyāti*).

Po omówieniu uciążliwych zjawisk przedstawiam koncepcję prawdziwego poznania, którego najwyższym stopniem jest bezpośredni, intuicyjny wgląd (*pratyakṣa*). Pełne wyzwolenie jest osiąganę przez zachowywanie obojętności wobec medytacyjnych osiągnięć. W stanie samadhi świadomość funkcjonuje w modalności receptywnej, która, według Arthura Deikmana, jest odmiennym trybem niż ten właściwy zwykłej świadomości, w modalności działania nastawionej na zmienianie świata i manipulowanie obiektami¹. Następnie omawiam termin „nirodha”, który jest kluczowy w procesie medytacji, gdyż odnosi się do zjawiska polegającego na oczyszczaniu umysłu z uciążliwości poprzez koncentrowanie się na odpowiednim obiekcie. W znacznej mierze proces ten zachodzi na poziomie podświadomości, dlatego też wyjaśniam jogiczną koncepcję dyspozycyjnej sfery świadomości (nieświadomości).

Joga klasyczna zaliczana jest do ortodoksyjnych (*āstika*) systemów filozofii indyjskiej obok takich nurtów jak njaja, wajsieszika, wedanta, mimansa oraz sankhja. Każdy z nich uznaje doktrynę prawa karmana (*kriyāvādin*), czyli warunkującego egzystencję czujących istot prawa moralnego. Charakterystyczne jest również przekonanie o istnieniu podstawowych idei-sił (jak nazywa je Mircea Eliade), takich jak sansara, moksza (*mokṣa, nirvana, kaivalya*), reinkarnacja oraz duhkha (*duḥkha*). Zasadniczym rysem indyjskiej filozofii jest podkreślanie obecności cierpienia jako nieodłącznej cechy uwarunkowanej egzystencji. Patańdzali pisze, że tylko mędrzec jest

¹ A. Deikman, *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*, tłum. P. Kołyszko, [w:] K. Jankowski (red.), *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa: Czytelnik 1990.

w stanie dostrzec to wszechobecne cierpienie². A gdy już osiągnie ostateczny cel, spogląda na ludzi niczym ze szczytu góry, obserwując ich uwikłanie w niekończącą się udrękę. To cierpienie jest dla mędrca absurdalne, gdyż nie ogranicza się do jednej egzystencji, ale zgodnie z doktryną reinkarnacji jest kontynuowane przez wiele przyszłych wcieleń. Taka perspektywa wyjaśnia, dlaczego dla jogina wyzwolenie jest najdonioślejszym celem. Adept jogi wierzy (*śraddhā*), że istnieje możliwość uwolnienia się z niekończącego się kręgu życia i śmierci.

Drogę umożliwiającą osiągnięcie tego stanu wolności opisał Patańdzali w Jogasutrach. Jest to najważniejsze dzieło szkoły filozoficznej jogi. Powstało najprawdopodobniej w II lub III wieku n.e. W indyjskiej tradycji pojawia się trzech Patańdzalich: lekarz, gramatyk i autor podręcznika jogi. Badacze nie są zgodni co do tego, czy są oni jedną osobą, czy może trzema różnymi postaciami, toteż nie ma jednomyślności co do datowania powstania tej szkoły. Jednakże najczęściej przyjmuje się, że autor Jogasutr był również gramatykiem żyjącym ok. II wieku n.e. Jogasutry składają się ze 195 sutr, czyli lapidarnych wersów podzielonych na cztery rozdziały (*pāda*). Pierwsze trzy zakończone są słowem „iti”, co może wskazywać na to, że tworzą one części współtworzące całość, a czwarta (*kaivalyapāda*) być może została dopisana później. Ma ona nieco odmienny charakter od pozostałych. Patańdzali używa w niej licznych metafor i jego język jest bardziej wyrafinowany, a ponadto porusza wątki filozoficzne, m.in. polemizując z tradycją buddyjską (dokładniej z jogaczarą). Na literaturę źródłową tej darśany składają się również komentarze, takie jak: Yogabhāṣya Wjasy (Vyāsa), Pātañjalayoga sūtrabhāṣyavivarāṇa Śankary (Śaṅkara), Tattvavaiśārādī Waczaspatimiśry (Vācaspati[miśra]), Rājamārtāṇḍa króla Bhodży (Bhoja), Yogavārttika Wiḍźnianabhikṣu (Vijñānabhikṣu) itd.

Joga klasyczna jest szkołą filozoficzną, jednakże filozofia jest tutaj rozumiana w sposób specyficzny, raczej jako ćwiczenie duchowe niż sama teoria (*śuśkatarka*) oderwana od praktyki. Tak rozumiana filozofia nie jest czymś obcym na gruncie zachodnim, a jej odpowiedniki można odnaleźć chociażby u wczesnych sceptyków, stoików, epikurejczyków czy u Platona. Podstawa teoretyczna jogadarśany pełni swoją funkcję, którą można ująć

² Jogasutra II.5 (dalej Js.). L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu I Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa: PWN 1986.

metaforycznie jako przeprowadzanie na drugi brzeg. Nie ma charakteru absolutnego, a raczej instrumentalny. Można tu przywołać buddyjską metaforę tratwy czy, jak u Wittgensteina, drabiny. Ta filozofia nie może być ostatecznym rozwiązaniem, gdyż poznanie jogiczne ma charakter metaracjonalny, poza-konceptualny.

W drugiej sutrze Patańdzali podaje definicję jogi, pisząc *jogaścittawrittinirodhah* (*yogaścittavṛttinirodhah*). Jest to opis stanu medytacyjnej absorpcji – sampradźniata samadhi (poznawcze samadhi, *saṃprajñāta samādhi*) oraz asampradźniata samadhi (ponad-poznawcze samadhi, *asaṃprajñāta samādhi*). Sampradźniata samadhi jest to joga z uświadomieniem, stan, w którym jest obecne bezpośrednie poznanie. Gdy jogin staje się obojętny wobec tego stanu, pojawia się asampradźniata samadhi – tzn. joga bez uświadomienia. By wyjaśnić sens tej sutry, należy przeanalizować ją dokładnie, gdyż niestety bardzo często jest błędnie rozumiana. Jest to jedno z najważniejszych zdań, jakie pada w traktacie Patańdzalego, gdyż podając definicję terminu „joga”, jednocześnie opisuje cel praktyki. W tym krótkim zdaniu pojawia się termin „czitta”, którego znaczenie obejmuje kilka elementów. Odnosi się on do świadomości intuicyjnej (*buddhi*), świadomości „jestem” (*asmitā*; lub „ja-działającego”, *ahaṃkāra*) oraz umysłu (*manas*). Marzenna Jakubczak oddaje ten termin jako „intencjonalną świadomość empiryczną”. Czitta podlega nieustannym modyfikacjom i fluktuacjom, które Patańdzali nazywa wirami świadomościowymi (czittawritti). Owe wiry mogą być uciążliwe (*kliṣṭa*) i nieuciążliwe (*akliṣṭa*), co oznacza, że ich aktywność może prowadzić do cierpienia bądź do szczęścia. Te pierwsze są wynikiem obecności w umyśle splamień (*kleśa*), których wyeliminowanie wiąże się z pozbyciem się uciążliwych stanów mentalnych. Warto podkreślić, że nie pojawia się tu kategoria dobra ani zła, lecz pojęcie szkodliwości i tego, co sprzyja wyzwoleniu. Upraszczając, można rzec, że proces medytacji polega na zastępowaniu szkodliwych stanów tymi stanami, które są pozytywne. Odbywa się to zarówno na poziomie świadomym (czittawritti), jak i nieświadomym (*cetas*), gdzie głęboko zakorzenione nawyki i wzorce postępowania są, jak pisze Wjasa, przepalane jak ziarna ryżu, z których już nic nie wykiełkuje. W jodze klasycznej pojawia się następująca kategoryzacja wirów świadomościowych: (1) przyjemne, które kończą się Ignieciem; (2) nieprzyjemne, kończące się niechęcią; (3) łudzące, które kończą się niewiedzą (Jogabhaszja I.11. [dalej Jbh.]).

W sutrze I.6. Patañdzali wymienia pięć rodzajów zjawisk świadomościowych: (1) prawdziwe poznanie (*pramāṇa*), błąd poznawczy (*viparyaya*), konceptualizacja (*vikalpa*), głęboki sen (*nidrā*) oraz przytomność (*smṛiti*). Leon Cyboran tłumaczy te terminy jako: poznanie prawdziwe, wypaczenie, fantazjowanie, sen głęboki i przypomnienie³. Proponuję oddać „smṛiti” jako „przytomność”, gdyż wydaje mi się to bardziej adekwatne. Tradycyjnie badacze oddają ten termin jako pamięć i nie zestawiają go z buddyjskim pojęciem przytomności. Jednakże, jak pokazują to Swami Hariharananda oraz Tamara Ditrich, oddanie smṛiti jako przytomności jest prawidłowe i ma uzasadnienie w Jogasutrach i Jogabhaszji⁴. Wjasa pisze, że smṛiti jest dyspozycją, która może się ujawnić – co ma swój odpowiednik w abhidammicznej koncepcji pięćdziesięciu sanskar, z których jedna to właśnie smṛiti. Ditrich analizuje smṛiti pojawiające się w sześciu sutrach i na tej podstawie wysuwa tezę, iż jest to praktyka przytomności. W Js. I. 20. praktyka ta wyliczona jest w zestawieniu czynników prowadzących do ponadpoznawczego samadhi (ang. *supra cognitive*)⁵: wiary, wigoru, skupienia i poznania prawdy. W Js. I. 43. mowa jest o oczyszczaniu poprzez przytomność, które prowadzi do stanu nirwitarka samadhi (*nirvitarka samādhi*). Według Ditrich widoczna jest tutaj analogia do buddyjskiej czwartej dhjany (*dhyaṇa*), która jest charakteryzowana przez czystość przytomności⁶. Wskazywałoby to, iż smṛiti/sati było praktyką dobrze wówczas znaną i cieszącą się estymą.

Wspomniane wiry świadomościowe (czittawritti) można zestawić w pary i przypisać każdemu z nich przeciwieństwo, co jest typowe dla indyjskiej filozofii, w której często pojawia się kategoria „dwandwa” (*dvandva*) oznaczająca dualizm. Uciążliwe zjawiska są eliminowane pod wpływem praktyki i zastępowane pożytecznymi zjawiskami. Błąd poznawczy wykorzeniany jest przez prawdziwe poznanie. Konceptualizacja jest wyciszana przez przytomność. Głęboki sen jest stanem, w którym zanika „ja” empiryczne, można założyć, że przeciwieństwem tego stanu jest świadomość w stanie czuwania obarczona niewiedzą (*vyutthāna*), o której

³ Tamże, s. 9.

⁴ T. Ditrich, *The Concept of smṛiti in the Yogasūtra: Memory or Mindfulness?*, „Asian Studies” I (XVII), 1 (2013), s. 45–62.

⁵ I. Whicher, *Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of The Mind*, „Journal of Indian Philosophy” 25 (1997), s. 16.

⁶ T. Ditrich, *The Concept of smṛiti in the Yogasūtra*, dz. cyt., s. 13.

Wjasa pisze, komentując sutry I.3-4. Jest to świadomość skierowana ku światu fenomenalnemu, ku obiektom, świadomość, która wiąże się z procesem konceptualizowania. Dyspozycje, które aktywują tę świadomość, to wjutthana-sanskara (*vyutthāna-saṁskāra*; Jbh. I.14).

Wjasa pisze, że strumień mentalny może kierować się ku dobru (*kalyāna*) oraz ku złu (*pāpa*; Jbh. I.12.). Pod wpływem niewiedzy umysł kieruje się ku splamieniom, natomiast pod wpływem praktyki oczyszcza się i kieruje ku wyzwoleniu. Błąd poznawczy, konceptualizacja, to kierowanie umysłu w szkodliwą stronę, ku cierpieniu. Źródłem tych stanów mentalnych jest niewiedza. Wiążą się one z dualistycznym postrzeganiem świata, w którym „ego” stanowi centrum, co powoduje jego swoiste wyodrębnienie. Znaczenie przypisywane wikalpie wskazuje, że Patańdzali interesował się językiem. Jednocześnie to w niej widział przeszkodę w osiągnięciu stanu samadhi. Człowiek funkcjonuje w relacji „ja-świat”, tymczasem według jogi to „ego” jest fałszywym centrum. Pojawia się w pewnych okolicznościach, ale nie jest trwałą, istotną Jaźnią, ma zmienną naturę. Człowiek funkcjonujący w tym nieoświeconym trybie nieustannie konceptualizuje i postrzega świat w kategoriach „ja”, „mnie”, „moje”. Włącza innych do własnej reprezentacji „ja”, postrzegając ich przymioty jako swoje własne. Jest to bardzo silny nawyk, a jogiczna praktyka wiąże się z oduczaniem się myślenia w takich kategoriach. Buddyjski nauczyciel, Joseph Goldstein, opisuje to w następujący sposób:

W przypadku percepcji silniejszej od przytomności rozpoznajemy pozory zewnętrzne i tworzymy pojęcia takie, jak „ciało”, „samochód”, „dom” czy „osoba”, aby te domniemane elementy rzeczywistości opisać. Następnie bierzemy pojęcia za rzeczywistość i zaczynamy żyć w ich świetle, tracąc z oczu ukrytą pod nimi nietrwałą naturę zjawisk. W ten sam sposób, poprzez brak starannego badania złożonej natury tego, co zwiemy „ja”, przywiązujemy się do owego pojęcia i zaczynamy wierzyć, iż posiada ono samoistny byt. Nie dostrzegamy, że w istocie jesteśmy konstelacją gwałtownie zmieniających się elementów. Życie to proces stawania się, to zespół pojawiających się i ginących warunków [...]. Każdy z nas jest konstelacją procesów umysłowych i fizycznych. Rozpoznajemy znajomy wzorec, nazywamy go, po czym utożsamiamy się z pojęciem tak dalece, iż wpadamy w wielką iluzję wiary, że kryje się za nim jakiś samoistny byt. „Joseph” jest tym samym co „Wielka Niedźwiedzica”, jest pojęciem, nazwą nadaną określönemu układowi

elementów, tak samo jak „Wielka Niedźwiedzica” jest nazwą nadaną układowi gwiazd⁷.

Świadomość bez przeszkadzających, uciążliwych writti jest czystą – w ujęciu fenomenologicznym – świadomością, która obejmuje rzeczywistość tak, jak ta się jawi, jako „nie-obrobione” doświadczenie. Stan ten osiąga się poprzez praktykę kolejnych etapów jogangi (*yogāṅga*). Przeciwnością konceptualizacji jest „przytomność” (*smṛiti*), jest to jednoupunktowanie umysłu, pełna koncentracja na obiekcie. Umysł, zamiast tworzyć koncepcje, skupia całą swoją uwagę w jednym miejscu. Nie jest to jednak proces spoczynku umysłu, wręcz przeciwnie – proces wyostrzonej aktywności. Jest to koniecznym warunkiem do wejścia w stan medytacyjnej absorpcji, gdyż dzięki przytomności umysł osiąga stabilność. O przytomności Patańdzali wspomina w sześciu sutrach, m.in. w I.14., gdzie używa terminu „satkara” (*satkāra*).

Wiparjaja, czyli błąd poznawczy, odnosi się do wiedzy zmysłowej, do rzeczywistości empirycznej. Patańdzali pisze, że wiparjaja jest czymś nieczystym (*aśuddhi*), co oznacza, że jest stanem szkodliwym. Podkreśla, że usunięcie wiparjaji prowadzi do prawdziwego poznania (*samyagjñāna*), a osiągnąć to można poprzez praktykę ośmiocłonowej ścieżki jogi. Błąd poznawczy polega na nie-ujmowaniu natury rzeczywistości (*mithyājñāna*; Js. I.8.). Wjasa wyjaśnia, co to znaczy, pisząc, że jest to synonim pięciocłonowej niewiedzy (Jbh. I.8.). Zjawisko świadomościowe, jakim jest wiparjaja, to baza innych zjawisk świadomościowych i przyczyna stawania się (Jbh. IV.30.), co oznacza, że mędrzec znalazł wyjście z bezsensownej sansarycznej wędrówki. Epistemiczne zniekształcenie powoduje, że nie doświadczamy rzeczywistości takiej, jaką ona faktycznie jest.

Przeciwnością błędowi poznawczemu jest prawdziwe poznanie (*prama*). W Js. I.7. Patańdzali opisuje trzy rodzaje prawdziwego poznania: (1) poznanie bezpośrednie (naoczność, s. *pratyakṣa*); (2) poznanie pośrednie (wnioskowanie, *anumāna*); (3) przejęcie poznania od innej osoby (*āgama*). Istotą poznania jest wgląd w istotną naturę Jaźni, intuicyjne i bezpośrednie rozpoznanie, że nie jest się „ja-empirycznym”, ale puruszą. Patańdzali dopuszcza poznanie oparte na wnioskowaniu, które może prowadzić do

⁷ J. Goldstein, *Medytacja wglądu*, tłum. J. Markuszewska, Wrocław: Pracownia Borgis 1997, s. 125–126.

intuicyjnego wglądu, oraz poznanie, które pojawia się podczas słuchania osoby, która tego doświadczyła, bądź podczas czytania. Każde z nich ma charakter intuicyjny i przedmiotem poznania jest to, co realnie istniejące (*tadartha*). Pratijsza jest najwyższym stopniem poznania, gdyż wgląd jest pełny i całkowity. Wgląd pojawia się w trakcie zachodzenia stanu sampradźniata samadhi, a w stanie asampradźniata jest pogłębiany. Stopnie poznania przedstawiane są w następujący sposób:

I. Podczas jogi z uświadomieniem:

a. *wivekakhjati* (*vivekakhyaṭi*, bez błędu poznawczego; wolność od pragnień, poznanie [*jñāna*], wielkie intuicyjne rozpoznanie [*s. prasamkhyāna*], które przepala załączki splamień, osłabienie splamień prowadzi do b.)

b. *ritambharapradźnia* (= *pratijsza*; *ṛtambharāprajñā*, Js. I.48.)

II. Podczas jogi bez uświadomienia:

a. czysty widz (*wivekakhjati* nie jest przedmiotem lgnięcia)

b. *dharma-megha-samadhi*, *kaiwalja* (nie ma szkodliwych *sanskar*, pragnień, całkowity zanik uciążliwości i złoza karmicznego).

Przedmiotem poznania różniącego jest czysty widz, absolutny podmiot, oddzielony od zmiennej natury. *Ritambharapradźnia* to poznanie całej rzeczywistości i praw nią rządzących. *Rita* jest to bezosobowe prawo kierujące procesami zachodzącymi w świecie, swoisty naturalny porządek rzeczy. *Pratijsza* i *ritambharapradźnia* to podobne pojęcia. Daniel Raveh twierdzi, że różnią się tym, że *pratijsza* jest bezpośrednim poznaniem skierowanym na zewnątrz, tymczasem *ritambharapradźnia* – skierowanym do wewnątrz⁸. W stanie *samadhi*, gdy umysł jest wolny od splamień i uciążliwości, jest jednoupunktowiony, jogin doznaje intuicyjnego poznania prawdy (*pradźnialoka*, *prajñāloka*), polegającego na poznaniu rzeczy takimi, jakie są (*bhūtārtha*), bez błędu poznawczego, niewiedzy i cierpienia. Wjasa pisze, że doświadczenie to przekracza następstwo czasowe (Jbh. I.47.), co oznacza, że adept ma poczucie zakorzenienia w teraźniejszości. Nie kieruje umysłu ku przyszłości czy przeszłości, ale jest w pełni obecny tu i teraz. Cały przebieg wyzwalaającego poznania to transformacja na poziomie percepcji. *Pradźnia*, według Patańdzalego, składa się z siedmiu stopni, które opisuje Wjasa (Jbh. II.27.). Gdy z umysłu znikają nieczystości (*aśuddhi*), zasłony

⁸ D. Raveh, *Exploring the Yogasutra. Philosophy and Translation*, New York: Continuum 2012, s. 61–70.

(*āvaraṇa*) i zamącenia (*mala*), pojawia się poznanie prawdy: (1) niewygodna przyszła (*heya*), została rozpoznana, innymi słowy polega to na dostrzeżeniu we wszystkim dyszatisfakcji jako nieodłącznej cechy egzystencji, czyli na rozpoznaniu natury sansary; (2) przyczyny (*hetu*) niewygody zostały zniweczone, tzn. ustąpiła niewiedza; (3) jogin poznał, że skupienie typu *nirodha* prowadzi do usunięcia (*hāna*) awidji; (4) pojawił się środek do usunięcia, jakim jest poznanie rozróżniające (*wiwekakhjati*). Widoczna jest tutaj analogia do Czterech Szlachetnych Prawd: (1) o istnieniu cierpienia, (2) o przyczynie cierpienia, (3) o ustaniu cierpienia, (4) o ścieżce prowadzącej do ustania cierpienia. Dalsze trzy stopnie opisują rozpuszczenie się *gun* (*guṇa*), których dalsze funkcjonowanie nie ma już sensu, gdyż ich cel został osiągnięty. W owej sutrze mowa jest o rozpuszczaniu się i zaniku *gun* (*pratiprasava*), co z punktu widzenia nieoświeconej osoby może jawić się jako śmierć. Jednakże jogin uwolnił się już z cyklu sansary, wyszedł poza dualizm życia i śmierci. Ciało rozpada się, ale wyzwolony jogin nie umiera, gdyż osiągnął swoistą nieśmiertelność. Ian Whicher oddaje powyższe pojęcie jako powrót do prapodstawy, do źródła, gdy już nie ma w umyśle żadnych splamień, żadnej niewiedzy⁹.

Pramana nie polega na tym, że jogin wytwarza przedmiot wiedzy, ale zostaje on dla niego odsłonięty. Dysfunkcyjny umysł nie może ujrzeć tego, jak rzeczy faktycznie są. Jogin bezpośrednio, intuicyjnie poznaje sposób funkcjonowania rzeczywistości, przemiany natury i rytm świata. Poglębienie wglądu wiąże się z tym, że jogin nie łączy się do tej wiedzy, nie przywiązuje się do tych stanów poznawczych. Zachowywanie obojętności jest niezmiernie istotnym elementem praktyki. Patañdzali pisze również o wyższej bezpragnieniowości (Js. I.16.). Gdy jogin nie pragnie niczego, wchodzi na najwyższy stopień *samadhi*, czyli tzw. *dharmameghasamadhi* (*dharmameghasamādhī*). Określane jest ono jako „spłukiwacz cech” i oznacza wyzwolenie.

Patañdzali używa terminu „*pratjaja*” (*pratyaya*), by opisać sposób istnienia świadomości empirycznej. Najczęściej ta świadomość spoczywa na obiekcie. Jest to intencjonalna świadomość. Jednakże tak funkcjonująca świadomość jest świadomością zjawiskową, zawsze jest to świadomość „czegoś” i jest ściśle związana z funkcjonowaniem zmysłów. Georg Feuerstein używa określenia „*root-consciousness*”, by oddać czystą świadomość tożsamą z puruszą, za pomocą której odbywa się czyste, zakotwiczone

⁹ I. Whicher, *Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of The Mind*, dz. cyt., s. 35.

w terażniejszości, doświadczenie rzeczywistości¹⁰. Te dwa rodzaje świadomości można również przedstawić, odwołując się do naukowej narracji. Przywoływany wyżej Arthur Deikman, po długich badaniach nad jogiczną i buddyjską medytacją, wyróżnił dwa tryby działania świadomości: modalność działania oraz modalność receptywną. Ta druga pojawia się, gdy następuje proces deautomatyzacji, czyli zawieszenia normalnych sposobów postrzegania i myślenia spowodowanego specyficznym sposobem posługiwania się uwagą¹¹. Konieczność odejścia od skłonności i nawyków jest elementem niezbędnym, aby adept zakończył proces transformacji umysłu sukcesem. Modalność działania to stan, w którym człowiek może z sukcesem manipulować otoczeniem. Tymczasem modalność receptywna to stan, którego celem jest odbieranie otoczenia. Jak pisze Deikman:

Zazwyczaj dominującym czynnikiem jest układ zmysłowo-postrzeniowy, a nie układ mięśniowy. Napięcie mięśni ulega obniżeniu w porównaniu z napięciem stwierdzonym w modalności działania, EEG zaś ma tendencję do wskazywania niższych częstotliwości, takich jak alfa i theta [...]. Dominujący charakter modalności działania będzie oczywisty, jeśli zdamy sobie sprawę, iż język jest podstawowym jej składnikiem. Posługujemy się językiem do analizowania, różnicowania i dzielenia świata na części i przedmioty, które możemy następnie uchwycić – w sensie bądź psychologicznym, bądź fizycznym – by na nie oddziaływać¹².

Zwykły tryb funkcjonowania świadomości charakteryzuje się rozproszeniem, które poprzez medytację zamienia się w jednopunktowienie. Stan samadhi jest doświadczeniem mistycznym, w którym rzeczywistość doświadczana jest w sposób bezpośredni, a podział na „podmiot” i „przedmiot” ulega rozmyciu. Jest to odmienny stan świadomości, który może być błędnie interpretowany. Nie jest to stan transu, gdyż umysł jogina zachowuje pełną kontrolę nad samym sobą, w przeciwieństwie do umysłów osób pozostających w tym pierwszym stanie. Również hipnoza jest stanem, którego nie można kontrolować, toteż nie należy mylić jej z samadhi. Towarzysząca pewnym zaburzeniom psychicznym katatonia także nie powinna

¹⁰ G. Feuerstein, *The Yogasutra of Patanjali. A New Translation and Commentary*, Vermont: Inner Traditions International 1989, s. 6.

¹¹ A. Deikman, *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*, dz. cyt., s. 219.

¹² Tamże, s. 224–226.

być porównywana do medytacyjnej absorpcji. Zasadniczą różnicą jest to, że samadhi jest stanem wyostrejzonej uwagi, pełnej świadomości i zakotwiczenia w terażniejszości, w tym stanie jogina ogarnia spokój i błogość, toteż nie jest to zaburzenie psychiczne, któremu najczęściej towarzyszy dezorientacja, lęk, napięcie i osłabienie.

Pratjaja to sposób istnienia świadomości. W Jogasutrach to przede wszystkim zjawiska świadomościowe (czittawritti). W przytoczonej wyżej definicji Patańdzali pisze o jodze: czittawrittinirodha. Po przedstawieniu terminów czitta i writti, przybliżam termin nirodha. Jest to bardzo ważny element definicji jogi, gdyż wskazuje on na proces prowadzący do stanu samadhi. Jest to zarazem swoista instrukcja dla adepta, wskazująca mu, co zrobić ze szkodliwymi wirami świadomościowymi. Analizując sutry opisujące instrukcje do medytacji, można dostrzec to, że Patańdzali przede wszystkim zaleca skierowanie uwagi do wewnątrz, wyciszenie pracy zmysłów (pratyahara) i skupienie się na jednym obiekcie (dharana), by osiągnąć jednoupunktowanie i wejść w medytacyjną absorpcję (dhjanę). Moim zdaniem nirodhę należy interpretować jako proces polegający na porzucaniu czy odsuwaniu tych elementów aktywności umysłowej, które skupieniu przeszkadzają, tzn. proces polegający na pozwalaniu uciążliwym stanom mentalnym przeminąć, wygasnąć i zrobić tym samym miejsce dla stanów pożytecznych. Whicher wyjaśnia, że nirodha oznacza skierowanie strumienia świadomości ku dobru, ku wyzwoleniu. Nie oznacza to jedynie samotnego siedzenia w medytacji i osiągnięcia ekstazy, ale wiąże się także z wymiarem etycznym. Praktyka jogi obejmuje również aktywność w społeczeństwie i właściwe postępowanie jest jednym z elementów sprzyjających oczyszczeniu umysłu.

Kiedy świadomość jest w stanie ekstremalnej przytomności, można określić ją jako „ultra-świadomość”, gdyż nie pojawia się już jakiegokolwiek rozproszenie. Jest to całkowita koncentracja na mentalnym obiekcie. Podkreślam, że Patańdzali, pisząc „jogaścittawrittinirodhah” (Js. I.2.), miał na myśli stan głębokiej medytacyjnej absorpcji, czyli samadhi. Etymologicznie „nirodha” oznacza, oprócz „powściągnięcia”, „zapobieganie”, „ujarzmianie”. Ten termin oddaje, czym jest proces jogi – zapobieganiem wikłaniu się w uciążliwe zjawiska świadomościowe i pozwoleniem na przejawienie się czystej świadomości – zachodzenie czystego doświadczenia. To przejawienie się Patańdzali opisał w kolejnej sutrze: „Wtedy – stan widza w swojej własnej

naturze”¹³ (Js. I.3.). Zgodnie z komentarzem Wjasy, ta sutra dotyczy stanu wyzwolenia (kaiwalja). Ten sam komentator wymienia pięć stopni świadomości – (1) rozproszenie (*kṣipta*), (2) omamienie (*mūḍha*), (3) skupienie chwilowe ze skłonnością do rozproszenia (*vikṣipta*), (4) jednolitość (*ekāgra*), (5) ujarznienie (*nirodha*). Owo ujarznienie wiąże się z utrzymywaniem stanu jednolitości czy jednoupunktowania.

Badacze myśli wschodniej różnie wyjaśniają ten termin, najczęściej jednak wiążąc go z procesem zatrzymywania treści mentalnych (jak tłumaczy M. Monier-Williams¹⁴). Mircea Eliade mówi o tłumieniu czy kontroli, o swoistym powściągnięciu procesów umysłowych. Według niego joga polega na kontroli aktywności mentalnej¹⁵. Podobne stanowisko utrzymuje Erich Frauwallner¹⁶. Georg Feuerstein oraz Edwin Bryant oddają ten termin jako ograniczenie (ang. *restriction*)¹⁷. A sutrę I.2. ten pierwszy badacz wyjaśnia jako początek procesu hamowania zjawisk świadomościowych. Gerald Larson używa terminu „zaprzestanie” (ang. *cessation*)¹⁸. To, co łączy te interpretacje, to przedmiot nirodhy, jakim są, według powyższych badaczy, wszystkie zjawiska świadomościowe. Feuerstein wyróżnia trzy stopnie nirodhy¹⁹, których kulminacją jest sarwanirodha (*sarvanirodha*) – ograniczenie wszelkich treści mentalnych świadomych i podświadomych. Jakubczak pisze o powściągnięciu wszelkich uciążliwych i nieuciążliwych zjawisk świadomościowych, świadomość empiryczna ulega swoistej inwolucji²⁰. Zasadniczy problem polega na nierozstrzygalności tej kwestii

¹³ *Tadā draṣṭuḥ svarūpe, vasthānam.*

¹⁴ M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*, Oxford: Clarendon Press 1899, s. 395.

¹⁵ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa: PWN 1984, s. 62.

¹⁶ E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. I, tłum. L. Żylicz, Warszawa: PWN 1990, s. 396.

¹⁷ G. Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Vermont: Inner Traditions International 1996, s. 71; E. Bryant, *The Yoga Sūtras of Patañjali. A New Edition, Translation, and Commentary*, New York: North Point Press 2009, s. 10.

¹⁸ G. Larson, *Patañjala Yoga in Practice*, [w:] D.G. White (red.), *Yoga in Practice*, Princeton: Princeton University Press 2012, s. 89.

¹⁹ G. Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, dz. cyt., s. 72.

²⁰ M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków: Nomos 1999, s. 62.

na gruncie teoretycznym, gdyż jest to zagadnienie związane z osobistym, subiektywnym doświadczeniem. Jednakże przyjęcie powyższych interpretacji rodzi szereg problemów i może powodować dyskredytację metod jogicznych, z czym wiąże się to, iż nie będzie prób osobistego zrozumienia owej kwestii, gdyż joga może zostać uznana za metodę niewyzwalającą, za praktykę siłowego kontrolowania umysłu i niszczenia go. Konsekwencje tej interpretacji są paradoksalne. Czym taki stan różniłby się od stanu śmierci, stanu wegetatywnego czy oglupienia? Jogin nie wiedziałby, gdzie się znajduje ani kim był wcześniej – trudno uznać taki stan za pełnię wiedzy, o której pisze Patañdzi. Poza tym, czym taki stan różniłby się od stanu uszkodzenia mózgu? Z punktu widzenia nieoświeconej osoby różnica jest niedostrzegalna. Jak wyzwolony jogin mógłby nauczać? Czy mógłby w ogóle rozpoznać swoich uczniów? W stanie asampradźniata samadhi umysł jest całkowicie oczyszczony i wolny od wszelkich treści mentalnych. Jednak nie jest to trwała zmiana, a jedynie okresowe zawieszenie, podczas którego następuje powrót do prapodstawy. Po wyjściu z asampradźniata samadhi umysł funkcjonuje, jednak już w odmienny sposób, gdyż pozbawiony jest błędu poznawczego, co wiąże się z nową jakością życia jogina – wolnością od cierpienia. Asampradźniata samadhi to przeżycie wymykające się jakiegokolwiek opisowi. Paradoksalność doświadczenia mistycznego trafnie oddaje buddyjska *Sutra Diamentowa*:

I Błogosławiony rzekł do Subhutiego te słowa: – „Tu, Subhuti, ten, kto wstąpił na wóz bodhisattwów, w ten sposób niechaj wzbudza myśl: ‘Ile jest istot objętych zbiorowo nazwą istot, czy to powstałych z jaja, czy to powstałych z łona, czy to powstałych z ciepła i wilgoci, czy to powstałych w nadnaturalny sposób, czy to mających postać, czy to niemających postaci, czy to obdarzonych świadomością, czy to nieobdarzonych świadomością, czy też ani obdarzonych, ani nieobdarzonych świadomością; ile jest światów istot rozpoznawalnych jako światy istot – te wszystkie istoty ja doprowadzę całkowicie do nirwany, w sferę nirwany pozbawionej jakichkolwiek pozostałości zespołów elementów istnienia’.

Doprowadziwszy w ten sposób całkowicie niezmiernie liczne istoty do nirwany, żadna istota nie jest doprowadzona całkowicie do nirwany – tak niechaj wzbudza myśl²¹.

²¹ Sutra Diamentowa, http://mahajana.net/teksty/sutra_diamentowa/html/Diamentowa_Sutra.html (dostęp: 2.02. 2014).

Doświadczenie mistyczne z definicji jest nieopisywalne i pozakonceptualne. Aczkolwiek z traktatu Patańdżalego można wyciągnąć pewne wnioski, z których powstanie przybliżony obraz stanu samadhi. Jednak przyjęcie interpretacji głoszącej, że wszystkie zjawiska mentalne są ujarzmione, jest błędem, na co wskazuje kilka argumentów przedstawionych przez Iana Whichera. Pierwszy z nich nawiązuje do koncepcji satkarjawady (*satkāryavāda*), zgodnie z którą nic nie może przestać istnieć, zamienić się w niebyt. Jest raczej tak, że zjawiska, czy to na poziomie fizycznym (*sthūla*), czy subtelnym (np. mentalne, *sūkṣma*), wchodzą w stan uśpiania albo przechodzą swoisty proces inwolucji. W każdym razie nie ulegają anihilacji, ale zmieniają się w inne zjawiska, procesy czy dyspozycje²². Również „ja-empiryczne” nie może ulec anihilacji, o czym pisze Cyboran²³. Ten badacz zauważa, że joga klasyczna nie optuje za destrukcjonizmem (*ucchedavada*; Jbh. II.15.). Drugi argument, jaki przytacza Whicher, odnosi się do teorii trzech gun – podstawowych pierwiastków, z których zbudowana jest cała rzeczywistość, zarówno na poziomie materialnym, jak i subtelnym. Każda z gun ma swoje cechy: sattwa (*sattva*, od sat – istniejący, dobry, prawdziwy) umożliwia poznanie, jest związana z czystością umysłu, inteligencją, intuicją; radžas (*rajas*) – jego naturą jest aktywność, zmiana; tamas (*tamas*) – odpowiada za bierność, inercję, trwanie. Whicher zauważa, że gdyby proces jogi polegał na zatrzymaniu aktywności umysłu, Patańdźali napisaliby, że ma charakter tamasowy (bierny). Jednakże Patańdźali nieustannie podkreśla, że to sattwa jest dominującą guną w procesie poznania. Jest to zatem stan aktywności umysłu, intensywnego działania, a nie inercji. Tamas i radžas są związane z pojawianiem się splamień, podczas medytacji umysł się oczyszcza z ich wpływu. Nie jest to dezintegracja umysłu czy stłumienie. Ale to radykalna dekonstrukcja błędnego obrazu jaźni, ja oraz świata, spowodowanego niewiedzą²⁴. Zjawiska świadomościowe związane z tamasem są określane jako łudzące czy powodujące ułudę. Tamas to również apatia, niemoc, bezsilność, ale i brak cnoty, szkodliwe postępowanie. Na pewno nie to miał na myśli Patańdźali, pisząc „*czittawrittinirodhah*”. Whicher upatruje źródeł błędnego pojmowania jogi w dziełach Swamiego Vivekanandy, który pierwszy pisał,

²² I. Whicher, *Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of The Mind*, dz. cyt., s. 38.

²³ L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, dz. cyt., s. 83.

²⁴ Tamże, s. 13.

że samadhi to zniszczenie myśli²⁵. Podkreślał, że wygaszenie umysłu jest drogą do poznania istotnej jaźni. W XIX wieku Vivekananda przybył na Zachód i rozpoczął działalność polegającą na przybliżaniu filozofii indyjskiej. Jednakże był to zmieniony obraz, oderwany od religii i rytuałów. Dziwi zatem fakt, że jego pojmowanie jogi jako stłamszenia umysłu na tak długi czas zachowało się w jogicznej narracji.

Nirodha oznacza działanie intencjonalne, oczyszczanie świadomości z tych szkodliwych stanów. Jest to rafinacja umysłu, pozwalająca ujawnić się czystemu światłu faktycznej jaźni, prapodstawy. Whicher odnosi nirodhę do konkretnego zjawiska wymienionego przez Patańdzalego, do wiparji, błędu poznawczego. Według tego badacza polega to na usunięciu niewiedzy, na zatrzymaniu wpływu błędu poznawczego na funkcjonowanie jogina – nie ma już on nad nim władzy. Zjawiska świadomościowe zostają pozbawione epistemologicznej mocy, nie stanowią już centrum tożsamości jogina, nie identyfikuje się on ze zmiennymi stanami mentalnymi²⁶. Badacz ten podkreśla, że nirodha jest aktem poznawczym, ale i praktyką, w której wybiera się obiekt koncentracji, by uniemożliwić pojawienie się uciążliwych writti. Nie polega to na ontologicznej negacji zjawisk świadomościowych, co jest zasadniczą różnicą między Whicherem a badaczami, których wymieniłam. Niewiedza zostaje usunięta, jednak pozostałe zjawiska świadomościowe funkcjonują, chociaż w odmienny sposób. W umyśle nie ma już poznawczych zniekształceń, uciążliwych zjawisk, pragnień, zniechęcenia. Pogłębianie stanu bezstronności i bezpragnieniowości sprzyja medytacyjnej absorpcji, której kulminacyjnym momentem jest dharma-megha-samadhi.

Moim zdaniem jest to interesująca interpretacja, aczkolwiek Patańdzali wymienia pięć zjawisk świadomościowych, tymczasem Whicher podkreśla, że to jedno z nich ma być usunięte. Bardziej adekwatne wydaje się mówienie o zastępowaniu jednych zjawisk drugimi, aż do momentu, w którym pojawia się jedynie czystość atmana (*adhyātmoprasādah*, Js. I.47.). Nie ulegają one anihilacji, ale podczas swoistej jogicznej rafinacji są wymieniane na stany pozytywne. Konceptualizacja zastępowana jest przytomnością (*smṛiti*), błąd poznawczy – prawdziwym poznaniem. Nie dotyczy to wszystkich zjawisk mentalnych, tylko tych uciążliwych, które zastępowane są w trakcie praktyki pozytywnymi. W toku tego procesu umysł oczyszcza się ze zniekształceń

²⁵ Tamże, s. 10.

²⁶ Tamże, s. 4.

i przestaje funkcjonować w sposób dysfunkcyjny, poczucie „ja” nie stanowi już centrum tożsamości.

Podczas medytacji jedne zjawiska mentalne zastępują drugie. To znaczy gdy w umyśle nie ma już błędnego poznawania, gdyż właściwe poznanie je eliminuje, czy też uciążliwości, takie jak pragnienie/Ignięcie, zastępowane są obojętnością. Proces ten w pewnej mierze odbywa się na poziomie podświadomym. W jogicznej koncepcji umysłu podświadomość określana jest jako „cetas”. Są w niej „zapisywane” wszystkie zjawiska świadomościowe w postaci sanskar (dyspozycyjnych tworów świadomości, utrwalonych w nieświadomości śladów czynów, uczuć, pragnień czy myśli) oraz wasan (*vāsana*, skłonności, nawyków, czyli mocno utrwalonych sanskar), a z drugiej strony te zjawiska warunkowane są przez sanskary i wasany. Patañdzali określa ten proces jako *writtisanskaracakram anīṣam* (*vṛttisamskāracakram anīṣam*), czyli permanentnie obracające się koło zjawisk świadomościowych i dyspozycyjnych tworów świadomości. Celem ascezy i ćwiczenia jogicznego jest uwolnienie od przeszkód, które tkwią w podświadomości. Krzysztof Pawłowski zwraca uwagę, że nie jest to charakterystyczne jedynie dla jogi klasycznej:

Jednak również praktyka odkrywania żywej obecności Boga w każdej tradycji religijnej musi się wiązać z jednoczeniem rozumu, uczuć i woli, a ten proces w sposób nieuchronny wymaga konfrontacji z treściami ukrytymi w dyspozycyjnej sferze świadomości i niejako „przepalania” ich ogniem ascezy. Dlatego też w pismach rozmaitych mistyków odnajdujemy wiele praktycznych uwag dotyczących przepracowania „utajeń”, tkwiących w podświadomości²⁷.

Najprościej rzecz ujmując, sanskary i wasany są pewnymi skłonnościami, nawykami czy wzorcami zachowań, które „zapisują się” w podświadomości. Przebieg medytacji ma polegać na osłabianiu sanskar i zastępowaniu ich właściwymi, nieuciążliwymi. Deikman zgrabnie oddał to jako „deautomatyzacja” i właściwie do tego się sprowadza ten proces. Istnieją sanskary odpowiedzialne za pojawianie się świadomości skierowanej na zewnątrz, na obiekty. Wjasa określa je jako *wjutthanasanskara* – sanskary

²⁷ K. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2007, s. 154.

wyłaniania. Utrudniają one koncentrację, gdyż świadomość w modalności działania potrzebuje bodźców i ciągłej aktywności.

Najtrudniej usunąć wasany uciążliwe, które na poziomie świadomości ujawniają się jako podstawowe splamienia: niewiedza (awidja), świadomość „jestem”, pragnienie, niechęć, przywiązanie do życia i lęk przed śmiercią. Zgodnie z jogiczną psychologią to, co jest fundamentem naszej tożsamości, jest jedynie nawykowym sposobem myślenia o nas samych. Istotną jaźnią jest purusza, widz absolutny. Świadomość „jestem” pojawia się, gdyż następuje błędna identyfikacja ze zjawiskami mentalnymi, które są przemianami natury (prakriti). Wyrażone zostało to zwięźle w Sankhyakarice Iśwarakriszny: „nāsmi, na me, nāham”²⁸, co można przetłumaczyć jako: „Przez skupienie się na pierwiastkach rzeczywistości (tattwa) rodzi się poznanie: **nie jestem** (działającym lub tym ciałem), **nie moim** (jest ciało, nie moją czynność), **nie ja** (jestem działaczem), poznanie zupełne, wolne od błędu, jedyne”. Niewiedza polega na owej błędnej identyfikacji z ciałem, myślami czy umysłem w ogóle. Uznaje się ją za źródło owego wielkiego agregatu niewygod. Awidja nie oznacza braku wiedzy, ale posiadanie błędnej wiedzy. Błąd poznawczy wiąże się z dualistycznym postrzeganiem świata opartym na relacji podmiot–przedmiot, a ściślej mówiąc, z nieustannym konceptualizowaniem. Zjawiska świadomościowe są zakorzenione w splamieniach, najbardziej rdzennym z nich jest właśnie niewiedza. Co za tym idzie, cechują się nietrwałością (*anitya*), nieczystością (*aśuci*), cierpieniem (*duḥkha*) i brakiem trwałej jaźni (*ātman*). Jest to charakterystyka uciążliwych i nieuciążliwych stanów mentalnych. Tylko świadomość podstawowa (ang. *root-consciousness*), czysty fakt świadomości czy, jak określa to Pawłowski, prapodstawa, jest trwała i wolna od cierpienia.

Zaprzestanie tej błędnej identyfikacji jest równoznaczne z osiągnięciem stanu wyzwolenia. Pawłowski zwraca uwagę na prostotę tego doświadczenia, polegającego na odrzuceniu budowanej przez lata misternej architektury konceptualizacji. Jest to powrót świadomości do prapodstawy, osiągnięcie granicznego doświadczenia, jednoczącego wszystkie aspekty świadomościowe w źródłowy, dany od zawsze prosty stan, który stanowi naszą istotną naturę²⁹. Podczas medytacji umysł oczyszcza się ze wszystkiego, co fałszywe, złudne, nierzeczywiste.

²⁸ Sankhyakarika 64.

²⁹ K. Pawłowski, *Dyskurs i asceza*, dz. cyt., s. 163.

Literatura

- Bryant E. (2009), *The Yoga Sutras of Patanjali. A New Edition, Translation, and Commentary*, New York: North Point Press.
- Cyboran L. (1986), *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patañdzalemu I Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa: PWN.
- Deikman A. (1990), *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*, tłum. P. Kołyszko, [w:] K. Jankowski (red.), *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa: Czytelnik.
- Ditrich T. (2013), *The Concept of smṛti in the Yogasūtra: Memory or Mindfulness?*, „Asian Studies” I (XVII), 1.
- Eliade M. (1984), *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa: PWN.
- Feuerstein G. (1989), *The Yogasutra of Patanjali. A New Translation and Commentary*, Vermont: Inner Traditions International.
- Feuerstein G. (1996), *The Philosophy of Classical Yoga*, Vermont: Inner Traditions International.
- Frauwallner E. (1990), *Historia filozofii indyjskiej*, t. I, tłum. L. Żylicz, Warszawa: PWN.
- Goldstein J. (1997), *Medytacja wglądu*, tłum. J. Markuszewska, Wrocław: Pracownia Borgis.
- Jakubczak M. (1999), *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków: Nomos.
- Larson G. (2012), *Patanjala Yoga in Practice*, [w:] D.G. White (red.), *Yoga in Practice*, Princeton: Princeton University Press.
- Monier-Williams M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*, Oxford: Clarendon Press.
- Pawłowski K. (2007), *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Raveh D. (2012), *Exploring the Yogasutra. Philosophy and Translation*, New York: Continuum.
- Whicher I. (1997), *Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of The Mind*, „Journal of Indian Philosophy” 25.

THE TRANSFORMING KNOWLEDGE.
THE EPISTEMOLOGICAL ISSUES OF CLASSICAL YOGA

Summary

This article is about the epistemological issues of classical yoga. In the introduction I explain what is classical yoga and its relation to eastern philosophies. Then I explain the meaning of the sutra I.2., in which Patanjali defined yoga as samadhi. I discuss the concept of the mind, the subconscious and detrimental and non-detrimental states of mind. After discussing the troublesome states, I introduce the concept of valid knowledge, which highest degree is a direct, intuitive insight (*pratyakṣa*). Full release is achieved through renunciation of meditative achievements. The opposite of valid knowledge is erroneous cognition, the core of which is ignorance. Yogi can get rid of this epistemic distortions by insight. Due to this erroneous knowledge “ego” is center of our identity and unawakened person perceive it as true self. But from the point of view of yoga it’s merely an impermanent condition, which is a manifestation of Nature (*prakṛti*), and – like everything – will pass away. Only Purusha (*puruṣa*) is permanent self – it’s the source, pure fact of consciousness. It’s a state which can be experienced through training the mind and purifying the detrimental mental states.

MAREK SZYMAŃSKI*

BUDDYJSKIE POJĘCIE PRADŹŃAPTI I JEGO WYKŁADNIA W FILOZOFII NAGARDŻUNY

Słowa kluczowe: pradźńapti, intencjonalny korelat aktu świadomości, przedmiot czysto intencjonalny, abhidharma, Nagardżuna

Keywords: prajñapti, an intentional object of an act of consciousness, a purely intentional object, abhidharma, Nāgārjuna

Wstęp

Założyciel szkoły madhjamaki, indyjski filozof Nagardżuna (II w. po Chr.), uchodzi za jednego z najbardziej wpływowych myślicieli w dziejach ludzkości. Wywarł znaczący wpływ na buddyzm Wielkiego Wozu i na kultury pozostające pod wpływem tej religii (m.in. chińską, tybetańską i japońską). Zaskakiwać może to, że teksty przypisywane Nagardżunie interpretowano w skrajnie odmienny sposób. Fundamentalnie odmienne bywają nawet

* Marek Szymański – dr hab., historyk filozofii indyjskiej i religioznawca zatrudniony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Specjalizuje się w historii filozofii buddyjskiej. Wydał m.in. monografię pt. *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomej istoty w filozofii buddyzmu indyjskiego* (Lublin 2010). E-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl.

Address for correspondence: Marek Szymański, Institute of Philosophy, Maria Curie Skłodowska University, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland. E-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl.

wykładnie przyjmowane przez buddyjskich zwolenników tego myśliciela. Można wskazać dwie przyczyny tego stanu rzeczy: radykalizm poglądów oraz niewystarczająca klarowność tekstów założyciela madhjamaki. Radykalizm przesłania Nagardżuny polega na tym, że godzi ono w założenia zgodnie przyjmowane przez zwolenników rozmaitych koncepcji filozoficznych. Co więcej, przesłanie to dezawuuje powszechne i podstawowe nawyki poznawcze, które stanowią źródło owych założeń. W niewystarczającej klarowności wywodu Nagardżuny widzieć można nieodzowny koszt takiego radykalizmu, czyli skutek odwołania się do sposobu wypowiedzi, który nie suponuje niewłaściwych przekonań. Istotnie różni się także współczesne wykładnie pism Nagardżuny dokonane przez badaczy akademickich. Zwykle mają oni świadomość radykalizmu przesłania Nagardżuny. Radykalizm ów jest jednak rozmaicie odczytywany. Bodaj podstawowym przedmiotem kontrowersji jest zagadnienie metafizycznego wymiaru przesłania Nagardżuny. Część badaczy widzi w założycielu madhjamaki zwolennika określonego stanowiska metafizycznego oraz krytyka (niezgodnej z tym stanowiskiem) indyjskiej ontologii¹. Inni postrzegają Nagardżunę jako myśliciela, który dążył do wykazania, że formułowanie jakichkolwiek opinii o charakterze metafizycznym jest bezcelowe (bowiem generuje antynomie). Zwolennicy tego drugiego modelu interpretacyjnego dzielą się na badaczy czytających teksty Nagardżuny w duchu kantyizmu oraz na tych, którzy są przekonani o podobieństwie poglądów założyciela madhjamaki i późnej filozofii Wittgensteina².

¹ Zob. np. R. Takeda, J. Cobb, *‘Moṣa-Dharma’ and Prehension: Nagarjuna and Whitehead Compared*, „Process Studies” 4/1 (1974), s. 26–36; R.C. Neville, *Buddhism and Process Philosophy*, [w:] *Buddhism and American Thinkers*, red. K. Inada, N.P. Jacobson, Albany: State University of New York Press 1984, s. 121–142; T.J. McFarlane, *Process and Emptiness: A Comparison of Whitehead’s Process Philosophy and Mahayana Buddhist Philosophy*, www.integralscience.org/whiteheadbuddhism.html.

² Klasykiem „kantowskiego” paradygmatu interpretacyjnego jest T.R.V. Murti (m.in. tegoż, *The Central Philosophy of Buddhism*, London: George Allen & Unwin 1955). Model „Wittgensteinowski” jest realizowany m.in. w tekstach F. Strenga, Ch. Gudmunsena i C.W. Huntingtona (F. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville: Abingdon Press 1967; Ch. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism*, London-Basingstoke: Macmillan Press 1977; C.W. Huntington, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press 1989). Omówieniu wybranych wykładni tekstów Nagardżuny poświęcił książkę A.P. Tuck (tegoż, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, New York–Oxford: Oxford University Press 1990).

Jeszcze inni historycy filozofii buddyjskiej twierdzą, że autor *Podstawowych strof madhjamaki* był sceptykiem³.

Poniżej przedstawiono interpretację wybranych wątków filozofii Nagardżuny, która wpisuje się w pierwszą ze wskazanych tradycji interpretacyjnych. Zgodnie z proponowaną wykładnią, założyciel madhjamaki dokonał krytyki pryncypiów indyjskiej ontologii z powodu jej niezgodności ze sposobem rozumienia rzeczywistości, który sam uznawał za właściwy. Nagardżuna został potraktowany jako zwolennik jednego z funkcjonujących w myśli buddyjskiej paradygmatów ontologicznych, tj. paradygmatu procesualistycznego⁴. Wiążąc filozofię Nagardżuny z określonym modelem ontologicznym, nie twierdzą, że stanowi ona próbę systematycznej interpretacji rzeczywistości. Chodzi wyłącznie o podkreślenie tego, że u podstaw zasadniczo destrukcyjnego dyskursu Nagardżuny leżą określone przeświadczenia o charakterze metafizycznym. Wydaje się, że przeciwnicy takiej opcji interpretacyjnej w niedostatecznym stopniu uwzględniają historyczny kontekst rozważań założyciela madhjamaki. Nagardżuna, przedstawiając poglądy kontrowersyjne z punktu widzenia jego niebuddyjskich i buddyjskich oponentów, uwzględniał kategorie i punkty odniesienia od dawna funkcjonujące w obrębie buddyjskiego dyskursu. Nie należy przypisywać Nagardżunie intencji zerwania z określonymi elementami tradycji, o ile nie wymusza tego analiza tekstu. Wydaje się, że niektórzy badacze ponad akceptację tego postulatu przedkładają wzgląd na własne preferencje filozoficzne lub religijne, badawcze trendy czy oryginalność wykładni. Omówienie stanowiska Nagardżuny zostało poprzedzone rekonstrukcją znaczeń słowa „pradźnapti” (*prajñapti*) w tekstach abhidharmicznych. Oryginalność poglądów założyciela madhjamaki można bowiem sprowadzić do radykalnego poszerzenia zakresu pojęcia pradźnapti. Przedstawiona interpretacja nie ma charakteru rewolucyjnego. Piszący te słowa ma jednak nadzieję, że niektóre kwestie udało mu się ująć w nowy, bardziej przekonujący sposób. Uzyskanie tego efektu stało się możliwe dzięki uwzględnieniu wybranych kategorii Romana Ingardena oraz dystynkcji między aktem świadomości, jego intencjonalnym korelatem a fragmentem rzeczywistości, który takiemu

³ Por. B.K. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press 1986, s. 46–57.

⁴ Dwa pozostałe były realizowane w: (1) abhidharmie (w jej dominującej postaci) i tzw. jogaćarze klasycznej, oraz w (2) tradycji *natury buddy* (*tathāgatagarbha*).

korelatowi odpowiada. Celem, jaki stawia sobie autor, jest zdefiniowanie spójnego modelu interpretacyjnego, a nie dokonanie szczegółowej wykładni dzieł Nagardżuny.

Pojęcia pradźnapti w abhidharmie

Już we wczesnym buddyzmie ważną rolę odgrywało przeciwstawienie tego, co rzeczywiste (i dostępne w ramach doświadczenia), oraz tego, co istnieje pozornie, chociaż jest powszechnie uważane za realne (jak substancjalna dusza czy Bóg). W obrębie tej drugiej klasy przedmiotów szczególnie zajmowały buddystów takie, które uważali za rezultat błędnej interpretacji czegoś rzeczywistego. O tych zainteresowaniach decydowały względy soteriologiczne. Buddyści przyjmowali, że warunkiem wyzwolenia się od konieczności kolejnych narodzin jest eliminacja błędu, który polega na traktowaniu własnej osoby jako substancjalnego podmiotu własności. Istoty ludzkie uważano za zespoły realnych i dostępnych doświadczeniu czynników (*dharm*) psychicznych i materialnych. Eksponowano nietrwałość wszystkich składników istoty ludzkiej, twierdząc zarazem, że mogą one po swym zaniku zostać zastąpione przez dharmy podobne do nich. Dzięki takiej wymianie możliwe jest trwanie osoby jako całości, która zachowuje strukturalną tożsamość i podstawowe własności. W przypisywaniu zespołom dharm substancjalnej jedności buddyści widzieli rezultat głęboko zakorzonej, poznawczo nieadekwatnej i szkodliwej aktywności umysłu. Podkreślano, że aktywność ta znajduje wyraz w słownictwie i składni języka potocznego⁵.

Sensu słowa „pradźnapti” w najstarszych buddyjskich tekstach nie sposób określić w sposób precyzyjny⁶. Upraszczając, można byłoby powiedzieć,

⁵ Na temat sposobu rozumienia dharm we wczesnym buddyzmie (rekonstrukcja tego sposobu pozostaje kwestią sporną) zob. np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2010, s. 26–36. Na temat wczesnobuddyjskiej koncepcji świadomej istoty jako zespołu dharm zob. tamże, s. 51–86, 109–135.

⁶ Sanskryckie słowo „pradźnapti” (*prajñapti*) jest derywatem pierwiastka czasownikowego „jñā” poprzedzonego przedrostkiem „pra-” (‘rozumieć’, ‘poznawać’). Etymologiczne znaczenie słowa to ‘to, co czyni (coś) zrozumiałym’, ‘to, co czyni (coś) znanym’. Palijskim odpowiednikiem słowa jest „paññatti”. By ułatwić czytelnikom śledzenie

że nazwa ta oznacza słowa. Problem polega na tym, że słowa nie odróżniano wyraźnie ani od związanego z nim pojęcia, ani od przedmiotu przedstawienia (w przypadku przedmiotów nierzeczywistych), które towarzyszy użyciu słowa⁷. Buddyści eksplikujący przesłanie Śakjamuniego chętnie posługiwali się nazwą „pradźnapti” pomimo jej znaczeniowej niedookreśloności. Wcześniej przyjęło się określać tym słowem egzystencjalny status substancjalnych osób⁸. Brak wyraźnej dystynkcji między nazwą, pojęciem oraz nierzeczywistym korelatem nazwy wydaje się stanowić jedną z przyczyn uchylania się od kategoriycznego stwierdzenia, że nierzeczywiste obiekty określane mianem „pradźnapti” (takie jak substancjalne osoby) nie istnieją. Unik ten stanowi jednak również świadectwo obawy przed zrównaniem statusu tych przedmiotów przedstawiń, które powstają wskutek błędnej interpretacji materiału empirycznego (chodzi przede wszystkim o konkretne substancjalne osoby), z przedmiotami przedstawiń nieposiadającymi żadnego realnego (nawet niewłaściwie rozpoznawanego) odpowiednika (z przedmiotami takimi, jak wszechmocny Bóg czy róg zająca).

Pierwsze próby namysłu therawadinów nad pojęciem pradźnapti znalazły wyraz w tekstach zaliczonych do kanonicznego *Kosza abhidharmy*. Wydaje się, że użyty w nim termin „pradźnapti” w wielu przypadkach najlepiej oddawać słowem „pojęcie” (pamiętając jednak, że kategorii pojęciowych nie odróżniano wyraźnie od słów, których znaczenia stanowią). W *Puggalapaññatti* wyróżniono sześć rodzajów pojęć (*pradźnapti*), tj. pojęcia skupiska (*khandha*), dziedziny (*āyatana*), elementu (*dhātu*), prawdy (*sacca*), zdolności (*indriya*) i (substancjalnej) osoby (*puggala*). Pierwszych pięć kategorii odgrywało ważną rolę w nauczaniu Buddy. Autor tekstu uznał więc, że odnoszą się do tego, co rzeczywiste (choć niekoniecznie proste), i przeciwstawił je pojęciu osoby jako tego, co nie może istnieć

wyvodu, posługując się terminem „pradźnapti”, również mówiąc o tekstach palijskich. Z tego samego powodu nadaje słowu postać spolszczoną.

⁷ Por. np. *Saṃyuttanikāya* (*Saṃyutta-nikāya*, red. L. Feer, t. 1–5, London: Pali Text Society 1884–1898) III.71–72, IV.38–40; *Dīghanikāya* (*Dīgha-nikāya*, red. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, W. Stede, t. 1–3, London: Pali Text Society 1890–1911) I.202. W przekładach najstarszych tekstów buddyjskich na angielski słowo „pradźnapti” jest zazwyczaj oddawane rzeczownikiem „designation” (określenie).

⁸ Por. *Niddesa* (*Niddesa. Mahāniddesa*, red. L. de La Valée Poussin, E.J. Thomas, t. 1–2, London: Pali Text Society 1916–1917) I.124, 127, 140; II.77.

realnie⁹. W *Kathāvatthu* stwierdzono, że pradźnapti osoby ma charakter ufundowany (*upādā*), tj. posiada podstawę w realnie istniejących, ale błędnie interpretowanych, *skupiskach*¹⁰. Paul Williams wykazał, że w tym kontekście słowo „pradźnapti” oznacza nie pojęcia, ale (nierzeczywiste) przedmiotowe korelaty nazw¹¹.

W postkanonicznych tekstach therawady wiele uwagi poświęcono funkcji kategorii pojęciowych (pradźnapti) jako narzędzi interpretacji buddyjskich tekstów. Powstały rozbudowane klasyfikacje, w których ważną rolę odgrywał podział na pojęcia posiadające egzemplifikację w postaci przedmiotów rzeczywistych (*vijjamāna paññatti*) oraz na pojęcia (z pojęciem substancjalnej osoby na czele) takiej egzemplifikacji nieposiadające (*avijjamāna paññatti*). Wyróżniono pojęcia własności, pojęcia funkcji, pojęcia będące znaczeniami nazw własnych oraz pojęcia względne (*upanidhi*), takie jak pojęcie drugiego, dalekiego czy długiego. Utrzymywała się jednak dwuznaczność słowa „pradźnapti”. Buddhaghosa odnosił je zarówno do pojęć, jak i do nierzeczywistych (jego zdaniem) korelatów nazw takich, jak „osoba”, „wóz” czy „garnek”. Właśnie takich korelatów dotyczy stwierdzenie, zgodnie z którym pewne pradźnapti (*pradźnapti o charakterze ufundowanym*) są nie instrumentem umożliwiającym zrozumienie czegoś (*paññāpana*), ale tym, co samo powinno być (właściwie) zrozumiane (*paññāpetabba*)¹². Buddhaghosa identyfikował tego rodzaju pradźnapti ze złożonymi przedmiotami, które są substancjalnymi całościami i których składniki posiadają realne odpowiedniki w postaci elementów uniwersum (tj. dharm). Zdaniem therawadinów przedmiotom o takiej charakterystyce nie można przyznać statusu tego, co rzeczywiste¹³.

⁹ A.K. Warder, *The Concept of Concept*, „Journal of Indian Philosophy” 1 (1971), s. 185.

¹⁰ *Kathāvatthu*, red. A.C. Taylor, t. 1, London: Pali Text Society 1894, s. 34–45. *Skupiska* to części organizmu psychofizycznego, z których każda stanowi zbiór podstawowych składników innego rodzaju. Por. np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości...*, dz. cyt., s. 51–60.

¹¹ P.M. Williams, *Some Aspects of Language and Construction in the Madhymaka*, „Journal of Indian Philosophy” 8 (1980), s. 3.

¹² *Puggala-paññatti-atthakathā*, red. G. Landsberg, R. Davids, „Journal of the Pali Text Society” 7 (1913–1914), s. 171–176.

¹³ Celne uwagi dotyczące sposobu rozumienia opozycji *dharma-pradźnapti* w therawadzie zawiera praca: Y. Karunadasa, *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, „The Wheel Publication” No. 412/413 (korzystam z wersji

Therawadini wyróżnili klasę obiektów pradźnapti w ramach przyjętej klasyfikacji przedmiotów poznania. Włączyli w ten sposób pojęcie pradźnapti w epistemologiczny schemat eksplanacyjny, który wywodził się z tekstów kanonicznych. Zgodnie z tym schematem poznanie stanowi skutek związku umysłu (mówiąc dokładniej, elementu świadomości [*citta*]) z odpowiednim przedmiotem¹⁴. W przypadku tych aktów poznania, którym odmawiano rzeczywistego przedmiotu, therawadini uczynili zadość wymaganiom schematu, wskazując na odpowiednie przypadki pradźnapti. Budhadatta twierdził, że przedmiotem aktu świadomości mogą być dharmy (tj. minione, aktualne albo przyszłe elementy materialne; także elementy psychiczne albo wieczny element nirwany) albo pradźnapti¹⁵. Przedmioty reprezentujące ostatnią klasę są nierzeczywiste (wyszczególnione klasy dharm wyczerpują, zdaniem therawadinów, zbiór rzeczywistych składników uniwersum). Zastosowanej strategii można zarzucić, że wyjaśnia przebieg poznania, odwołując się do wpływu nierzeczywistego przedmiotu na umysł. Ten stan rzeczy wydaje się stanowić rezultat braku wyraźnej dystynkcji między przedmiotowym korelatem nazwy, samą nazwą i związanym z nią pojęciem. Brak takiego rozróżnienia pozwalał ukryć paradoksalny charakter sposobu traktowania pewnych przedmiotów jako zarazem obiektów nierzeczywistych (przeciwstawianych realnym składnikom uniwersum) i jako czynników determinujących treść aktów poznawczych (choć przedmioty pewnych aktów poznania nie istnieją, to istnieją nazwy owych przedmiotów wyposażone w określone znaczenie).

W XII wieku tzw. Anuruddha II wprowadził rozróżnienie między *pradźnapti jako nazwą* (*nāma-paññatti*) oraz *pradźnapti jako przedmiotem* (*attha-paññatti*). Dystynkcja odzwierciedla niewyartykułowaną wcześniej w sposób wyraźny dwuznaczność słowa „pradźnapti”. Zakres kategorii *pradźnapti jako nazwy* obejmuje wszelkie nazwy. Do zakresu pojęcia

internetowej dostępnej pod adresem: www.bps.lk/olib/wh/wh412.pdf [por. s. 16–19]). Na precyzję wypowiedzi autora negatywnie wpływa jednak brak wyraźnej dystynkcji między (nierzeczywistymi) przedmiotowymi korelatami nazwy oraz jej znaczeniem.

¹⁴ Przywołany kanoniczny model poznania jest modelem z zakresu metafizyki poznania. Przyjmowano, że poznanie stanowi skutek wystąpienia odpowiedniej relacji między umysłem i rzeczywistym przedmiotem. Nie chodzi tu więc o oczywistą zasadę, zgodnie z którą każdemu aktowi poznania jest przyporządkowany odpowiedni intencjonalny korelat. Por. np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁵ *Abhidhammāvatāra*, red. A.P. Buddhadatta, London: Pali Text Society 1915, s. 43–48.

pradžñapti jako przedmiotu Anuruddha II zaliczył te przedmioty aktów poznania, które posiadają nazwy, nie będąc realnymi przedmiotami elementarnymi (dharmami). Anuruddha II przeciwstawił więc nazwy, wyposażone w określone znaczenia, ich przedmiotowym korelatom. Korelatami tymi mogą być realne dharmy albo *pradžñapti jako przedmioty*¹⁶. Dystynkcja między dwoma rodzajami *pradžñapti* stanowi świadectwo uzyskania jasnej świadomości różnicy między nazwą o określonym znaczeniu a przedmiotowym korelatem nazwy również w takich przypadkach, w których nazwy nie posiadają realnych korelatów. Therawadini uzyskali jednak tę świadomość stosunkowo późno¹⁷.

W soteriologicznie zorientowanej retoryce therawady ważną rolę odgrywa przeciwstawienie substancjalnych przedmiotów złożonych (przede wszystkim osób) realnym przedmiotom elementarnym. Wszystkie przedmioty pierwszego rodzaju są uważane za nierzeczywiste. Anuruddha II przyznał tym obiektom status *pradžñapti jako przedmiotu*. Status taki mają posiadać również te przedmioty proste (np. dharmy wyróżniane w innych szkołach buddyjskich), którym therawadini odmawiali realnej egzystencji. Koncepcja *pradžñapti jako przedmiotu* czyni zadość wymaganiom tradycyjnej indyjskiej semiotyki, w której posiadanie przedmiotowego odpowiednika uznawano za warunek bycia nazwą¹⁸. Pozostawiona przez Anuruddhę II typologia *pradžñapti jako przedmiotów* jest raczej chaotyczna. Do rozpatrywanej kategorii zaliczono wszelkie przedmioty wytwarzane przez intencje aktów świadomości. W grę wchodzi zarówno te wytwory i korelaty aktów poznania, które posiadają odpowiednik w postaci błędnie interpretowanych elementów realnych (pojedynczych dharm albo ich zespołów), jak i te, które owego odpowiednika są pozbawione. Jednym z wyróżnionych typów *pradžñapti jako przedmiotów* są wierne „kopie” spostrzeganych obiektów. Pisząc o *pradžñapti jako przedmiotach*, Anuruddha II zdaje się ignorować dystynkcję między realnymi przedmiotami złożonymi oraz tymi wytworami

¹⁶ *Paramatthavinicchaya*, red. A.P. Budhadatta, „Journal of the Pali Text Society” 10 (1985), s. 114–118.

¹⁷ A.K. Warder widzi w dziele Anuruddhy II kulminacyjny punkt rozważań therawadinów na temat *pradžñapti* (tegoż, *The Concept of Concept*, dz. cyt., s. 194).

¹⁸ P. Williams, *Some Aspects of Language...*, dz. cyt., s. 4–5.

i korelatami aktów poznawczych, które się „pokrywają” z realnymi całościami¹⁹.

Tradycyjna niechęć do kwestionowania egzystencji pradźnapti była związana z brakiem wyraźnej dystynkcji między nierzeczywistym przedmiotem, jego nazwą i odpowiednim pojęciem. Można by się więc spodziewać, że posunięcie Anuruddhy II (przeciwstawienie *pradźnapti jako przedmiotów* nazwom wyposażonym w określone znaczenia) prowadziło do uznania nieredukowalnego charakteru nie-nieistniejących przedmiotów zwanych „pradźnapti” jako odpowiedników Ingardenowskich przedmiotów czysto intencjonalnych²⁰. Tak by się zapewne stało, gdyby intencjonalny korelat aktu poznania był w sposób konsekwentny przeciwstawiany samemu aktowi poznania (uniemożliwiałoby to traktowanie *pradźnapti jako przedmiotu* jako aspektu aktu świadomościowego). Nie wydaje się jednak, by Anuruddha II zachował w tej sprawie konsekwencję. Wprowadzenie dystynkcji między dwoma rodzajami pradźnapti nie skłoniło go do modyfikacji tradycyjnych schematów ontologicznych. Pojęcie *pradźnapti jako przedmiotu* nie jest kategorią ontologiczną. Znany jest therawadin, który przeniósł rozważania na temat pradźnapti na płaszczyznę ontologiczną. Tak zwany Anuruddha I wydaje się twierdzić, że pradźnapti stanowią odrębną klasę dharm. Ten pogląd

¹⁹ Zdaniem therawadinów, realne obiekty proste (dharmy) mogą pozostawać ze sobą w związkach jedno- lub dwustronnej zależności, stanowiąc zbiory bytowo równorzędnych elementów cechujące się większym lub mniejszym stopniem integralności. Therawadini nie kwestionowali realnego istnienia takich całości, o ile są one pozbawione struktury *podmiot-własności* (o ile egzemplifikują klasową koncepcję przedmiotu). Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2/1, Warszawa: PWN 1987, s. 63–74 (o strukturze *podmiot-własności*), s. 152–161 (o klasowej koncepcji przedmiotu).

²⁰ Przedmiotem (czysto) intencjonalnym jest, według Ingardena, każdy wytwór i korelat aktu świadomości, czyli przedmiot „wytworzony bezpośrednio lub pośrednio przez akt świadomościowy lub przez mnogość takich aktów wyłącznie dzięki immanentnej im intencjonalności, tak iż w aktach tych ma źródło swego bytu i zupełnego swego wyposażenia” (R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa: PWN 1988, s. 179). Ingarden przeciwstawiał przedmioty intencjonalne zarówno wytwarzającym je aktom poznania, jak i przedmiotom radykalnie transcendentnym wobec tych aktów (bytowo autonomicznym wobec świadomości). Przyznał przedmiotom intencjonalnym status odrębnej podklasy bytu. Choć bowiem przedmioty intencjonalne otrzymują swe istnienie i uposażenie od wytwarzających je aktów poznania (posiadają w nich swój fundament bytowy), to są czymś różnym od niebytu. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 185–203.

nie mógł jednak zyskać uznania jako ewidentnie niezgodny z kanonicznymi tekstami therawady i z tradycją egzegetyczną²¹.

Myśliciele ze szkoły sarwastiwady interpretowali buddyjską tradycję z większą śmiałością niż therawadini. Nie mieli oporów przed wyróżnieniem wielu sposobów istnienia. Podstawowe dystynkcje z tym związane wprowadzono już we wczesnym okresie istnienia szkoły. Sarwastiwadini bardzo poważnie traktowali kanoniczną tezę, zgodnie z którą warunkiem zachodzenia aktu poznania jest związek umysłu (dokładniej: elementu świadomości) z realnym przedmiotem. Rozumieli ją w ten sposób, że w przypadku autentycznego poznania przedmiot poznawany musi istnieć w chwili zachodzenia aktu jego poznawania. Dochowując wierności temu przekonaniu, sarwastiwadini byli gotowi narazić się na zarzut herezji. Nie wahali się uznać (wbrew buddyjskiej doktrynie nietrwałości), że każdy z elementów uniwersum (*dharma*) istnieje zawsze. Przyjmowali co prawda, że egzystencja każdej z tzw. dharm uwarunkowanych (*samskṛta-dharma*) charakteryzuje się momentalnością²². Obowiązywanie tej zasady ograniczali jednak do egzystencji aktualnej („mocnej”). Sarwastiwadini twierdzili, że dharmy uwarunkowane muszą w pewien sposób istnieć zarówno przed swą niepowtarzalną manifestacją w ramach pewnego momentalnego *teraz*, jak i po niej. Uzasadniali tę tezę, wskazując na to, że elementy (nawet dawno) minione i przyszłe mogą stanowić przedmioty poznania aktualnego. By wchodzić w związki z aktualnymi elementami świadomości, przedmioty minione i przyszłe muszą istnieć równocześnie z tymi elementami (choć jest to sposób istnienia odmienny od egzystencji elementów istniejących aktualnie)²³. Oddziaływań między dharmami o odmiennej charakterystyce

²¹ Zob. A.K. Warder, *The Concept of Concept*, dz. cyt., s. 193.

²² Por. A. von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995, s. 20–28, 39, 96–104.

²³ *Abhidharmakośabhāṣyam* V.25–27 (‘*Abhidharmakośabhāṣyam*’ by Louis de La Vallée Poussin, tłum. L.M. Pruden, t. 3, Berkeley 1988, s. 806–820). Por. C. Cox, *On the Possibility of Nonexistent Object of Perceptual Consciousness: Sarvāstivādin and Dārśānīka Theories*, [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, red. P. Williams, t. 4, London–New York: Routledge 2005, s. 84–87, 91–95, 103–104; P. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, „*Journal of Indian Philosophy*” 9 (1981), s. 229–230. Wkroczenie pewnej dharmy w aktualność stanowić ma skutek działania określonych przyczyn (utożsamianych z innymi dharmami). Bezzwłocznemu uzyskiwaniu przez dharmę uwarunkowaną statusu tego, co minione, przypisywano charakter spontaniczny

temporalnej, które nie sąsiadują ze sobą w czasie, nie sprowadzono zresztą do wpływu na przebieg poznania²⁴. Egzystencję dharm uwarunkowanych (w trzech temporalnie określonych, kolejno osiąganym postaciach) wyraźnie odróżniano przy tym od sposobu istnienia wiecznych elementów uniwersum (*asamskrta-dharma*), które nie podlegają oddziaływaniom o charakterze przyczynowym i nie mają charakteru temporalnego²⁵.

Sarwastiwadini wyróżniali klasę przedmiotów złożonych, które nazywali „bytami stanowiącymi pradźnapti” (*prajñapti-sat*). Sposób istnienia tych przedmiotów przeciwstawiali zarówno egzystencji prostych składników uniwersum (*dharma*), jak i egzystencjalnemu statusowi przedmiotów powszechnie uznawanych za fikcyjne (takich, jak włos żółwia czy róg zajęcia)²⁶. *Byty stanowiące pradźnapti* są całościami, których podstawowe części odpowiadają elementarnym składnikom uniwersum. Są przedmiotowymi korelatami nazw języka potocznego, takich jak „osoba”, „wóz”, „dzban”, „armia”, „sukno” itp.²⁷. W literaturze przedmiotu termin „pradźnapti-sat” jest często oddawany zwrotem „byt nominalny”. Takie tłumaczenie jest dopuszczalne zarówno ze względów etymologicznych (słowo „pradźnapti” tradycyjnie oznacza nazwy), jak i rzeczowych (do rozważanej kategorii przedmiotów zaliczano wyłącznie przedmiotowe korelaty nazw). Tłumaczenie owo zwykle stanowi jednak wyraz (być może również sposób pośredniego uzasadnienia) postawy, która polega na ograniczeniu rozważań dotyczących „bytów nominalnych” do perspektywy semiotycznej i na ignorowaniu nasuwających się

i nieunikniony. Sanghabhadra różnicę między temporalnymi postaciami istnienia próbował definiować funkcjonalnie (C. Cox, *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's 'Nyāyānusāra'*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1995, s. 141–145; P. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, dz. cyt., s. 246–248).

²⁴ Np. *Abhidharmakośabhāṣyam* V.25c (*'Abhidharmakośabhāṣyam'*..., dz. cyt., t. 3, s. 807).

²⁵ Tamże I.5c-6 (*'Abhidharmakośabhāṣyam'*..., dz. cyt., t. 1, s. 59–61).

²⁶ C. Cox, *On the Possibility*..., dz. cyt., s. 120, przyp. 82.

²⁷ *Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra* (J. Takakusu, K. Watanabe [red.], *Taishō shinshū Daizōkyō*, Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 1924–1932, t. 27) 9, s. 42a24–42b4 (wskazany fragment w przekładzie na język angielski został przytoczony w pracy: C. Cox, *From Category to Ontology: The Changing Role of 'Dharma' in Sarvastivāda Abhidharma*, „Journal of Indian Philosophy” 32 (2004), przyp. 119, s. 590); *Abhidharmakośabhāṣyam* I.20a-b (*'Abhidharmakośabhāṣyam'*..., dz. cyt., t. 1, s. 79).

pytań metafizycznych. Tymczasem posłużenie się przez sarwastiwadinów terminem *sat* (byt) włącza klasę przedmiotów zwanych „pradźhapti-sat” w obręb dyskursu metafizycznego²⁸. Określenie metafizycznego statusu „bytów nominalnych” wydaje się niezbędne. Utożsamienie ich z przedmiotowymi korelatami pewnych nazw jest niewątpliwie słuszne. Taki krok niewiele jednak wyjaśnia bez umiejscowienia owych korelatów w obrębie akceptowanej przez sarwastiwadinów struktury uniwersum. Określenie bytowego statusu „bytu nominalnego” nie może polegać na stwierdzeniu, że chodzi o pewną wielość dharm. Pytanie o ów status jest bowiem pytaniem o status całości, tj. o rację jedności przedmiotu złożonego.

Sarwastiwadini odnosili nazwę „pradźhapti-sat” do określonej klasy tych przedmiotów, które Ingarden nazywał „czysto intencjonalnymi”. Przyjmowali, że *byt stanowiący pradźhapti* jest takim wytworem wadliwego aktu poznania, który „zasłania” pewien radykalnie transcendentny przedmiot, zamiast się z nim „pokrywać”²⁹. Tym radykalnie transcendentnym przedmiotem jest pewna wielość realnych składników uniwersum, tj. niepodzielnych dharm. Przyjmowano, że *byt stanowiący pradźhapti* powstaje w efekcie aplikacji do materiału poznawczego unifikującego schematu pojęciowego, który jest związany z pewną nazwą³⁰. Sarwastiwadini postulowali korektę takiego sposobu poznawania. Ma ona prowadzić do adekwatnego spostrzegania rzeczywistości jako mnogości oddziałujących na siebie bytów elementarnych (*dravya-sat*). Rezultaty poznania uzyskane w takiej perspektywie nazywano „prawdą ostateczną” (*paramārtha-satya*) i przypisywano im funkcję zbawczą³¹. Twierdzono, że warunkiem poznania realnego świata jest zawieszenie wytwarzania *bytów stanowiących pradźhapti*³².

²⁸ Paradygmat badawczy sarwastiwady sprowadza się do wyróżniania elementów rzeczywistości i określania związków między nimi (psychologia sarwastiwadinów jest teorią przyczynowo-skutkowych oddziaływań zachodzących między umysłem a światem oraz pomiędzy elementami umysłu, zaś epistemologia jest metafizyką poznania).

²⁹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 191–192.

³⁰ *Abhidharmakośabhāṣyam* IX (‘*Abhidharmakośabhāṣyam*’..., dz. cyt., t. 4, s. 1319).

³¹ Tamże VI.4 (‘*Abhidharmakośabhāṣyam*’..., dz. cyt., t. 3, s. 910–911).

³² Funkcjonowanie na poziomie *prawdy ostatecznej* nie wyklucza jednak wytwarzania przez poznający podmiot *bytów stanowiących pradźhapti*. Podmiot ten musi posiadać źródłową wiedzę na temat statusu owych przedmiotów (ich stosunku do tego, co istnieje realnie). Por. P.M. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, dz. cyt., s. 237–239.

Sarwastiwadini przyjmowali, że każdy *byt stanowiący pradźnapti* posiada odpowiednik w postaci pewnego zbioru realnie istniejących dharm³³. Nazwy takie, jak „osoba”, „wóz”, „dzban”, mają posiadać odpowiedniki w postaci (złożonych) części realnego świata. Co więcej, takim częściom przypisywano rzeczywistą jedność:

1. Sarwastiwadini zadali sobie wiele trudu, by wykazać, że równoczesne (i nie tylko) dharmy mogą być połączone różnymi związkami zależności. Przypisywali rozmaitym zbiorom takich elementów pewien stopień (odmienny w różnych przypadkach) integralności niezależnej od aktywności poznawczej. Szczególnie dużo uwagi poświęcono integralności osoby rozumianej jako zespół (równorzędnych bytowo) elementów materialnych, psychicznych oraz takich, które nie są ani materialne, ani psychiczne (*citta-viprayukta-saṃskāra*)³⁴.

2. Chociaż *bytom stanowiącym pradźnapti* odmawiano realnego istnienia, to perspektywie poznawczej, w ramach której takie przedmioty są manifestowane, przyznawano względną wartość, a rezultaty uzyskane w ramach owej perspektywy również określano mianem „prawdy (potocznej)” (*samvṛti-satya*). Takie stanowisko było możliwe dzięki przekonaniu, że *bytom stanowiącym pradźnapti* odpowiadają pewne obiektywne całości³⁵.

Powyższe konstatacje pozwalają stwierdzić, że sarwastiwadini wyróżniali dwie postaci jedności przedmiotów złożonych. Jedna z nich ma charakter subiektywny, a druga obiektywny. W grę wchodzi tutaj dystynkcja między całościami substancjalnymi (tj. wyposażonymi, mówiąc językiem Ingardena, w strukturę *podmiot–własności*) oraz przedmiotami, które stanowią zespoły bytowo równorzędnych elementów. Sarwastiwadini zdecydowanie krytykowali substancjalistyczny sposób rozumienia przedmiotu, opowiadając

³³ Właśnie dlatego sarwastiwadini mogli twierdzić (niezbyt precyzyjnie), że *byt stanowiący pradźnapti* to przedmiot, który podlega podziałowi na drodze analizy myślowej lub rzeczywistego podziału. W drugim przypadku właściwie chodzi o podział zespołu realnych dharm, który uniemożliwia dalsze traktowanie tego zbioru jako określonego *bytu stanowiącego pradźnapti*. Wasubandhu odnosił przywołaną definicję do przedmiotów, które nazywał „bytami potocznymi” (*samvṛti-sat*). Sanghabhadra nie miał wątpliwości co do tożsamości zakresów nazw „byt potoczny” i „byt stanowiący pradźnapti”. Zob. *Abhidharmakośabhāṣyam* VI.4 (*‘Abhidharmakośabhāṣyam’...*, dz. cyt., t. 3, s. 910–911); C. Cox, *Disputed Dharmas...*, dz. cyt., s. 138–139.

³⁴ Np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości...*, dz. cyt., s. 208–213.

³⁵ *Abhidharmakośabhāṣyam* VI.4 (*‘Abhidharmakośabhāṣyam’...*, dz. cyt., t. 3, s. 910–911).

się za koncepcją klasową. *Byty stanowiące pradźhapti* są przedmiotami substancjalnymi (np. osoba) albo przedmiotami, w skład których wchodzi przedmioty substancjalne (np. armia). Zdaniem sarwastiwadinów wszystkie przedmioty tego rodzaju są wytworami i korelatami aktów poznania. Posiadają jednak realne odpowiedniki w postaci obiektów, które egzemplifikują klasową teorię przedmiotu.

Sarwastiwadini wyróżniali kolejne klasy realnych bytów elementarnych (dharm), jeśli tylko sądzili, że pozwala im to rozwiązać określone problemy natury metafizycznej lub egzegetycznej. W innych szkołach znaczną część pozycji tego wykazu uznano za przedmioty nierzeczywiste (za rezultat hipostazowania stosunków, stanów czy zdarzeń). Tego rodzaju kontrowersje wzbudzała m.in. grupa momentalnych elementów niemających charakteru materialnego ani psychicznego (*citta-viprayukta-saṃskāra*). Sautrantikowie zdecydowanie odrzucali obiektywny charakter tych przedmiotów, widząc w nich wytwory aktów świadomości. Wtwory takie określali tradycyjnym mianem „pradźhapti”³⁶.

Stanowisko Nagardżuny

Jednym z najważniejszych punktów odniesienia w rozważaniach założyciela madhjamaki jest model ontologiczny dominujący w abhidharmie. Nagardżuna zakwestionował jedno z głównych założeń tego modelu: przypisał jednakowy status bytowy dharmom (elementarnym składnikom uniwersum) oraz korelatom nazw języka potocznego, takim jak „osoba”, „wóz”, „dzban” itp. Najważniejszymi określeniami tego statusu w tekstach Nagardżuny są przymiotnik „pusty” (*śūnya*) i jego derywat „pustość” (*śūnyatva*)³⁷. „Pusty” jako *terminus technicus* znaczy ‘pobawiony natury (*svabhāva*)’³⁸.

³⁶ C. Cox, *Disputed Dharmas...*, dz. cyt., s. XXII.

³⁷ Na temat semantycznej różnicy między terminami *śūnya*, *śūnyatva* i *śūnyatā* zob. D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harasowitz 1981, s. 44–45.

³⁸ M.in. *Vigrahavyāvartanīkā* 22 (*Wigrahawjāwartinīkā*, czyli traktat odpierający krytykę, [w:] K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2010, s. 211); *Mūlamadhyamakākārikā* XIII.3, XXVII.29 (*Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakākārikā with an Introductory Essay*, red. i tłum. K.K. Inada, Tokyo: The Hokuseido Press 1970, s. 92, 171).

Filozofowie reprezentujący abhidharmę uważali, że w *naturę* wyposażone są wyłącznie dharmy. Obecność *natury* stanowi, ich zdaniem, kryterium podziału przedmiotów na dharmy oraz obiekty zwane „pradźnapti”. Rozważania Nagardżuny na temat *pustości* wszystkich przedmiotów można rozumieć jako rozszerzenie zakresu pojęcia pradźnapti poprzez zaliczenie do niego (wyróżnianych przez abhidharmików) elementarnych składników uniwersum. Dlatego właśnie późniejsi madhjamikowie twierdzili, że wszystko jest (wszystkie przedmioty są) pradźnapti (*prajñapti-mātra*)³⁹. Ta teza wydaje się wyrażać stanowisko założyciela madhjamaki, nawet jeśli on sam niechętnie posługiwał się terminem „pradźnapti”⁴⁰.

Abhidharmicy rozumieci *naturę* jako to w przedmiocie, co jest odpowiedzialne za jego: realne istnienie, tożsamość stanowiącą podstawę zaklasyfikowania, całkowitą niezmienność w całym okresie istnienia oraz niesprowadzalność do układu przedmiotów prostszych. To właśnie obecność *natury* ma pozwalać odróżnić dharmy zarówno od wytworów aktów poznania, jak i od przedmiotów wyższego rzędu (złożonych z dharm), które są bytowo autonomiczne względem aktywności poznawczej⁴¹. Nagardżuna uważał podział na przedmioty proste i złożone za ontologicznie nieistotny. W związku z tym posługiwał się pojęciem *natury* nieco odmiennym od abhidharmicznego. *Natura* w rozumieniu Nagardżuny jest tym, co nadaje dowolnej treści status rzeczywistego przedmiotu, tj. tym, co jest odpowiedzialne za (1) posiadanie określonej tożsamości (rozumiane jako egzemplifikowanie pewnej kategorii pojęciowej oraz jako bycie czymś odrębnym względem innych przedmiotów) oraz (2) istnienie autonomiczne względem aktów poznania. Założyciel madhjamaki łączył też posiadanie *natury* z jakością niezmiennością, tj. zakładał (zgodnie z buddyjską tradycją krytyki substancjalistycznego modelu zmiany), że realny przedmiot w okresie swego istnienia nie może się zmieniać⁴². Nagardżuna nie odmawiał *natury*

³⁹ Śikṣāsamuccaya of Śāntideva, red. P.L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute 1961, s. 137.

⁴⁰ Przyczyną tej niechęci może być obawa przed nieporozumieniem. Wyżej wykazano, że abhidharmicy przeciwstawiali pradźnapti realnym dharmom. Nagardżuna pogląd o istnieniu dharm uważał za fałszywy.

⁴¹ Np. P.M. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, dz. cyt., s. 240–246.

⁴² Bez uwzględnienia tego kontrowersyjnego założenia nie sposób uznać za przekonujące pewnych argumentów sformułowanych przez Nagardżunę. Por. przypis 44.

żadnym obiektom *a priori* (kierując się definicyjnymi ustaleniami). Brak *natury* starał się wykazać na drodze analizy.

Wskazana dwubiegunowość pojęcia *natury* pozwala prowadzić analizę w sposób dwutorowy i tak właśnie postępował Nagardżuna. Z jednej strony starał się przekonać czytelnika, że żaden przedmiot (coś, co posiada określoną tożsamość) nie może być rzeczywisty. Z drugiej zaś strony próbował wykazać, że to, co rzeczywiste, nie może być przedmiotem wyposażonym w określoną tożsamość (a więc czymś odrębnym od innych przedmiotów)⁴³. Pierwsza strategia argumentacyjna polega na wykazaniu, że przedmioty nie mogą powstawać i nie są wieczne. Nagardżuna odrzucał tezę o wieczności przedmiotów jako niezgodną z doświadczeniem i buddyjską tradycją⁴⁴. Pogląd o możliwości powstawania dyskwalifikował natomiast, sprowadzając go do czterech wariantów (tj. do poglądów o powstawaniu: (1) z samego siebie; (2) z czegoś innego; (3) z siebie i zarazem z czegoś innego; (4) ani z siebie, ani z czegoś innego) i wykazując ich antynomialny charakter lub niezgodność z doświadczeniem⁴⁵. Ważniejszą rolę odgrywa druga strategia argumentacyjna. Znaczącą część tekstów przypisywanych założycielowi madhjamaki zajmuje demonstracja tego, że tożsamości żadnego przedmiotu nie można określić w oderwaniu od innych obiektów. Nagardżuna brał pod uwagę wyłącznie przedmioty będące korelatami nazw. Posiadanie określonej tożsamości identyfikował bowiem z egzemplifikowaniem określonej kategorii pojęciowej, która odpowiada znaczeniu pewnej nazwy⁴⁶. Nagardżuna był przekonany o relacyjnym charakterze wszystkich pojęć. Relacyjność ta polegać ma na tym, że treści żadnego pojęcia nie sposób

⁴³ Realizacja wskazanych strategii nie wyczerpuje przedstawionej przez Nagardżunę argumentacji na rzecz tezy o uniwersalnym braku *natury* (por. np. D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School...*, dz. cyt., s. 39–41).

⁴⁴ Do założeń tego argumentu należy przekonanie, że fundamentem tożsamości przedmiotu nie może być trwały podmiot rozumiany jako podłoże zmieniających się cech. Po przyjęciu tego założenia trzeba uznać, że świat złożony z wiecznych przedmiotów byłby światem statycznym we wszystkich swych aspektach (duchowy rozwój oraz osiągnięcie nirwany byłyby niemożliwe). Por. *Mūlamadhyamakakārikā* XIII.3; XXIV.24, s. 38–39 (*Nāgārjuna...*, dz. cyt., s. 92, 149, 152).

⁴⁵ Tamże I (s. 39–42).

⁴⁶ Analiza założeń drugiej strategii argumentacyjnej pozwala uznać, że zestawianie poglądów Nagardżuny na temat języka z późną filozofią Wittgensteina jest bezzasadne. Por. P. Williams, *Some Aspects of Language...*, dz. cyt., s. 7, 13–14; K. Jakubczak (tegoż, *Madhjamaka Nagardżuny...*, dz. cyt., s. 153–154).

pomyśleć w abstrakcji od innych pojęć, które są przeciwstawiane danemu. Każde pojęcie stanowi niesamodzielną część większej struktury i nie może funkcjonować w oderwaniu od niej. Nagardżuna starał się to wykazać, analizując treść wielu zespołów (zwykle par) pojęć (ojciec/syn, skutek/przyczyna, akt poznania/przedmiot poznania, byt/niebyt itd.). Z tych analiz Nagardżuna wnosił, że tożsamość konkretnego przedmiotu (stanowiącego egzemplifikację jakiegoś pojęcia) jest w każdym przypadku powiązana z tożsamością innych przedmiotów w sposób, który wyklucza odrębność tych przedmiotów względem siebie⁴⁷. Tym samym Nagardżuna wykluczał możliwość występowania takiej struktury formalnej, która nadaje czemuś rzeczywiście określoną tożsamość i konstytuuje jego odrębność względem innych bytów. Rozpatrywany w tej perspektywie pogląd o istnieniu przedmiotów (o *niepustym* charakterze jakiegokolwiek przedmiotu) jest wewnętrznie sprzeczny. Rzeczywistość jest nazywana przez Nagardżunę *pustką* (*śūnyatā*), bowiem nie występują w niej żadne przedmioty *niepuste*, czyli wyposażone w naturę.

Założyciel madhjamaki nie kwestionował tego, że przedmioty naszych przedstawień są przedmiotami o określonej tożsamości (odrębnymi od innych). Nie wątpił w to, że większość ludzi wierzy w ich realny charakter. Sądził jednak, że wszelkie ujmowane przez nas przedmioty są wytworami aktów poznania, które „zasłaniają” to, co jest radykalnie transcendentne względem tych aktów (rzeczywistość)⁴⁸. Nagardżuna nie podawał w wątpliwość przekonania, że przedmioty naszych przedstawień mogą odpowiadać pewnym fragmentom obiektywnego uniwersum w zakresie jakościowego

⁴⁷ Por. np. D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School...*, dz. cyt., s. 38–39.

⁴⁸ Implementację do rozważań Nagardżuny fundamentalnej dystynkcji między aktem poznania, jego intencjonalnym wytworem oraz rzeczywistością radykalnie transcendentną wobec poznania, uważam za niezbędną do klarownej rekonstrukcji interpretowanego stanowiska (por. niżej). Należy jednak pamiętać, że z punktu widzenia Nagardżuny *pusty* jest zarówno przedmiot, ku któremu kieruje się intencja aktu poznania, jak i sam akt poznania (nie mówiąc o poznającym podmiocie). Takie stanowisko nie świadczy o ignorowaniu różnicy między aktywnością poznawczą i tym, co się dzięki niej manifestuje. Jest wyrazem radykalnej krytyki sposobu, w jaki dwie dziedziny są zwykle rozumiane. Założenia ontologii Ingardena są zasadniczo zgodne z tym sposobem i choćby dlatego próba interpretacji przedmiotów *pustych* z przedmiotami czysto intencjonalnymi byłaby nadużyciem. Poza tym celem Nagardżuny nie jest wyróżnianie dziedzin bytu, ale krytyka powszechnych przekonań na temat rzeczywistości. Bardziej na miejscu byłoby więc zestawienie pojęcia przedmiotu *pustego* z epistemologicznym pojęciem zjawiska.

uposażenia. Odnosił się natomiast krytycznie do takiego sposobu traktowania materiału poznawczego, który utożsamiał z implementacją schematu *natury*. Twierdził, że kluczową rolę w tego rodzaju interpretacji odgrywają pojęciowe schematy, których nosicielem jest język⁴⁹. Pozwalało to uważać znaczną część przedmiotów przedstawięń za wytwory o charakterze (potencjalnie) intersubiektywnym⁵⁰.

Z powodu przekonania o możliwej materiałowej odpowiedniości przedmiotów przedstawięń oraz pewnych fragmentów realnego świata, Nagardżuna przyznał względną wartość takiej postawie, w ramach której manifestowane przedmioty są uznawane za rzeczywiste. „Prawdą światową” (*saṃvṛti-satya*) nazywał (względnie) wartościowe rezultaty poznawcze uzyskane przez osoby w ramach tej właśnie perspektywy. Rezultaty poznawcze w pełni odpowiadające temu, co rzeczywiste, to *prawda ostateczna* (*paramārtha-satya*)⁵¹. Nagardżuna dawał do zrozumienia, że perspektywa poznawcza, która umożliwia uzyskanie takich rezultatów, kulminuje w konsekwentnym powstrzymaniu się od interpretowania treści poznawczych jako odrębnych przedmiotów (co uniemożliwia aktywność werbalną)⁵². Wiedza o powszechnej *pustce* nie uniemożliwia jednak myślenia i mówienia o przedmiotach. Mogą one przecież być poznawczo manifestowane i nazywane, ale z towarzyszącą temu świadomością, że stanowią wytwory aktów poznawczych i nie odpowiadają temu, co rzeczywiste. Wiarygodne nauczanie o *pustce* wymaga takiej właśnie postawy. O *pustce* nie sposób mówić inaczej, jak odnosząc się do (stanowiących korelaty nazw) przedmiotów powszechnie uznawanych za rzeczywiste i starając się zmienić sposób ich traktowania przez słuchacza⁵³. Można chyba powiedzieć, że *prawda światowa* wzbogacona o jasną świadomość jej zasadniczej nieadekwatności (zasadniczej wadliwości stosowanych schematów poznawczych) staje

⁴⁹ O poprawności takiej interpretacji stanowiska Nagardżuny świadczy m.in. zdecydowane przeciwstawianie przez niego poznania *pustki* wszelkim przypadkom aktywności poznawczej, które wykorzystują schematy pojęciowe (*Mūlamadhyamakakārikā* XVIII.5 [*Nāgārjuna*..., dz. cyt., s. 114]).

⁵⁰ Rekonstrukcji poglądów madhjamików na temat wpływu języka na sposób porządkowania materiału poznawczego dokonał P.M. Williams (tegoż, *Some Aspects of Language*..., dz. cyt., s. 23–34).

⁵¹ Por. *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV.8 (*Nāgārjuna*..., dz. cyt., s. 146).

⁵² Tamże XVIII.7–9 (s. 115).

⁵³ Tamże XXIV.10 (s. 146).

się *prawdą ostateczną*. Obecność owej świadomości pozwala twierdzić, że osoba poznaje rzeczywistość w sposób adekwatny. Różnica w zakresie uposażenia między przedmiotami wytwarzanymi przez intencje aktów świadomościowych (chodzi o akty, których rezultaty można uznać za *prawdę światową*) a odpowiednimi fragmentami rzeczywistości ma bowiem polegać na tym (pomijam kwestę aspektowości poznania), że w tych drugich występuje struktura nieobecna w pierwszych.

Krytykując przedstawioną wykładnię dzieł Nagardżuny, ktoś mógłby powoływać się na ważne ich fragmenty. W jednym z nich założyciel madhjamaki pisze, że *pustka* nie jest różna od przedmiotów (*bhāva*) i żaden przedmiot nie istnieje bez *pustki* (*bhāvebhyaḥ śūnyatā nānya na ca bhāvo 'sti tām vinā*)⁵⁴. Mogłoby się wydawać, że formułując to twierdzenie, Nagardżuna kwestionował istnienie różnicy między przedmiotami i rzeczywistością. Przyznać trzeba, że Nagardżuna bodaj nigdzie nie mówi wprost o różnicy między przedmiotami, które są wytwarzane przez akty świadomości, a odpowiednimi częściami realnego świata. Sądzę jednak, że badacz, który nie odwołuje się do takiej dystynkcji, nie jest w stanie przedstawić przekonującej wykładni głównych komponentów filozofii Nagardżuny. Rozważmy dwa przypadki: (1) taką wykładnię koncepcji *prawdy ostatecznej* i *prawdy światowej*, która przypisuje wypowiedziom Nagardżuny na temat przedmiotów sens metafizyczny, ignorując pojęcie (przeciwstawianego rzeczywistości) przedmiotu wytwarzanego przez akt świadomości; (2) taką interpretację, zgodnie z którą Nagardżuna z zasady nie odnosi się do tego, co bytowo autonomiczne względem poznania, ograniczając się do analizy wytworów aktów świadomości i do postulatów modyfikacji tych wytworów. W pierwszym przypadku należałoby przyjąć, że *prawda ostateczna* to rezultaty poznawcze zgodne z rzeczywistością. Jaka byłaby jednak natura *prawdy światowej*? Do czego, jak nie do przedmiotów wytwarzanych przez akty świadomości, mógłby odnosić się Nagardżuna, dokonując dekonstrukcji i dyskredytacji rozmaitych przedmiotów? Wydaje się, że rzecznik pierwszej strategii interpretacyjnej nie byłby w stanie dać satysfakcjonującej odpowiedzi na te pytania. Zwolennik drugiej wykładni twierdziłby natomiast, że Nagardżuna nie uwzględniał odniesienia do rzeczywistości ani w przypadku *prawdy światowej*, ani w przypadku *prawdy*

⁵⁴ *Acintyastava* 43 (*Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, red. i tłum. Ch. Lindtner, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1982 [repr.], s. 154).

ostatecznej. Powody uznania wyższości *prawdy ostatecznej* nad *prawdą światową* musiałyby mieć charakter czysto pragmatyczny (tylko pierwsza prowadzi do wyzwolenia od cierpienia) lub czysto logiczny (tylko pierwsza unika sprzeczności). Główny powód nie był jednak ani logiczny, ani pragmatyczny. Uwzględnienie historycznego kontekstu rozważań Nagardżuny prowadzi do wniosku, że reprezentuje on podejście typowe dla buddyzmu mahajany. Elementem tego podejścia jest przekonanie, że „[...] chociaż ostatecznej rzeczywistości nie można nazwać ani ująć pojęciowo, to można ją poznać w sposób bezpośredni i natychmiastowy”⁵⁵.

W przywołanych słowach Nagardżuny proponowałbym zatem widzieć nie deklarację tożsamości *pułki* i przedmiotów, ale tezę, która eksponuje związek między nimi. Związek ten polega na tym, że fragmenty realnego świata odpowiadają (w zakresie jakościowego uposażenia, ale nie struktury) przedmiotom wytworzonym przez akty świadomości (te, których rezultaty stanowią *prawdę światową*). Trudno rozstrzygnąć, czy brak precyzji stanowi celowy zabieg, czy świadczy o niefrasobliwości w doborze słów. W pierwszym przypadku mielibyśmy chyba do czynienia ze świadectwem skłonności do paradoksu. W drugim rozpatrywaną tezę można uznać za uproszczenie, które na gruncie założeń przyjmowanych przez Nagardżunę jest częściowo usprawiedliwione. Zdaniem założyciela madhjamaki, o rzeczywistości autonomicznej wobec poznania nie sposób bowiem mówić inaczej, jak za pośrednictwem słów, których przedmiotowymi korelatami są wytwory aktów poznania. Rzecz w tym, by wytwarzaniu takich przedmiotów towarzyszyła świadomość ich nierzeczywistego charakteru.

Jestem daleki od kwestionowania metafizycznego sensu wypowiedzi Nagardżuny na temat przedmiotów wytwarzanych przez intencje aktów świadomościowych. Odmawiając realnej egzystencji wszelkim przedmiotom właśnie dlatego, że są przedmiotami, buddyjski filozof odnosi się przecież w sposób pośredni do natury samej rzeczywistości. Krytykując sposób traktowania konkretnych przedmiotów przedstawień, mówi, jak nie należy rozumieć odpowiadających im fragmentów rzeczywistości. Kwestionuje nie tyle przypisywanie tym fragmentom pewnego uposażenia jakościowego, ile sposób interpretowania tego uposażenia. W tej perspektywie interpretacyjnej

⁵⁵ D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School...*, dz. cyt., s. 35. Na temat katafaticznego i apofaticznego sposobu traktowania rzeczywistości w tekstach przypisywanych Nagardżunie zob. tamże, s. 33–36.

możliwa jest klarowana wykładnia paradoksalnej deklaracji, która polega na równoczesnym odmawianiu rzeczom istnienia i nieistnienia. Nagardżuna może odmawiać uznania istnienia czegokolwiek, gdyż zakres orzekania pojęcia istnienia ogranicza do przedmiotów, a te uznaje za nierzeczywiste⁵⁶. Może zarazem odrzucać twierdzenie o nieistnieniu przedmiotów, mając na uwadze fragmenty rzeczywistości, które odpowiadają przedmiotom wytworzonym przez akty świadomości⁵⁷.

Gdzie indziej to sama *pustka* została uznana za pradžñapti⁵⁸. Nagardżuna ani nie kwestionował w ten sposób istnienia tego, co różne od przedmiotów wytwarzanych przez akty świadomości, ani nie przyznawał owym wytworom statusu tego, co rzeczywiste. Słowo „pustka” odnosi się tu bowiem do sposobu traktowania rzeczywistości w obrębie dyskursu. O ile w innych kontekstach *pustka* to rzeczywistość przeciwstawiana wszelkim wytworom poznania, o tyle tutaj Nagardżuna zwraca uwagę na paradoks, który polega na tym, że myśląc i mówiąc o rzeczywistości, musimy odwołać się do pośrednictwa aktów poznania, a tym samym do pośrednictwa intencjonalnych korelatów owych aktów. W tekstach Nagardżuny świadomość użyteczności dyskursywnego poznania jest nierozzerwalnie spleciona z krytyką dyskursu. Założyciel madhjamaki podkreślał, że akceptacja nauki o *pustce* (nauki rozumianej jako zbiór sformułowanych wyżej tez) nie jest zadowalającym sposobem poznania *pustki*. Tego rodzaju poznanie nie pełni funkcji zbawczej. Uważane jest za ledwie wstępną fazę praktyki religijnej. Funkcję gnozy pełnić ma poznawczy kontakt z *pustką*, który nie jest zapośredniczony przez żadne schematy pojęciowe⁵⁹. Jego uzyskanie wymaga odpowiedniej praktyki medytacyjnej⁶⁰. Bez odniesienia do takiej źródłowej

⁵⁶ Por. K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny...*, dz. cyt., s. 180. Interpretator madhjamaki nie jest oczywiście zobligowany do akceptacji wskazanego ograniczenia.

⁵⁷ Unikający dwóch skrajności (tj. realności przedmiotów i nicości), prawdziwy status rzeczywistości to *droga środkowa* (*madhyamā pratipad*) utożsamiana z *pustką*. Por. *Mūlamadhyamakakārikā* XV.6–7, XXIV.18 (*Nāgārjuna...*, dz. cyt., s. 99, 148). Nagardżuna odwołał się do starobuddyjskiej figury retorycznej (polegającej na odmawianiu rzeczom zarówno istnienia, jak i nieistnienia), wykorzystując ją do wyrażenia własnego stanowiska.

⁵⁸ Tamże XXIV.18 (s. 148). Nagardżuna pisze tu, że *pustka* to pradžñapti o charakterze zależnym (*prajñapti upādāya*).

⁵⁹ *Yuktiśāstika* 56 (*Nagarjuniana...*, dz. cyt., s. 116).

⁶⁰ *Mūlamadhyamakakārikā* XXVI.11 (*Nāgārjuna...*, dz. cyt., s. 163).

wiedzy korelatem naszych wypowiedzi o *pustce* jest nie realny świat, ale pewien schemat pojęciowy. W przekonaniu Nagardżuny dyskursywna wiedza na temat *pustki* może wręcz stanowić egzystencjalną pułapkę, rodząc jałowe zadowolenie z pozornego osiągnięcia celu⁶¹.

Trudno nie zastanawiać się nad powodami zasadniczej nieufności założyciela madhjamki wobec możliwości poznania wykorzystującego schematy pojęciowe. Kluczem do rozwiązania tej zagadki wydaje się być teza o tożsamości *pustki* i *zależnego powstawania* (*praṭītya-samutpāda*)⁶². Teza ta wyraża przekonanie o dynamicznym charakterze rzeczywistości. Nagardżuna, podobnie jak abhidharmicy, wykluczał możliwość zmiany rozumianej jako powstawanie i zanik pewnych własności substancjalnego podmiotu. Odrzucał również abhidharmiczny model zmiany, twierdząc, że żaden przedmiot nie może powstać. Zdaniem Nagardżuny dynamicznego charakteru rzeczywistości nie sposób więc sprowadzić do następstwa (powstających i spontanicznie ulegających zanikowi) obiektów, które w okresie swego istnienia są całkowicie niezmiennie. W tej sytuacji dynamiczny charakter rzeczywistości musi być rozumiany procesualistycznie. Rzeczywistość musi być zmianą o charakterze ciągłym, w obrębie której nie zaznacza się odrębność żadnych przedmiotów – ani tych stanowiących podmioty zmieniających się cech, ani tych całkowicie niezmiennych, chociaż nietrwałych⁶³. Nagardżuna sądził, że posługiwanie się schematami pojęciowymi prowadzi w sposób nieunikniony do manifestowania przedmiotów, które należą do pierwszej albo drugiej klasy. Również współcześni procesualiści traktują język potoczny i tradycyjną terminologię filozoficzną jako instrument nieadekwatny do wyrażenia swoich poglądów. Starają się wypracować nową

⁶¹ Por. tamże XXIV.7, 11–12 (s. 145, 146).

⁶² Np. tamże XXIV.18 (s. 148).

⁶³ Zdaniem części badaczy, składnikiem wczesnego przesłania buddyjskiego było przekonanie, że sposób, w jaki zmieniają się treści naszego doświadczenia, wyklucza możliwość rozumienia rzeczywistości jako procesu, którego fazy pozostają odgraniczone (por. np. N. Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, London–New York: RoutledgeCurzon 2005, s. 36–42). Abhidharmiczna nauka o odrębnych, krótkotrwałych i jakościowo niezmiennych elementach, mogła więc być postrzegana przez pewne środowiska (konserwatywnie nastawione) jako egzegetycznie nieuzasadniona i nieadekwatna. W ten sposób interpretować można motywy samego Nagardżuny. Por. A.K. Warder, *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?*, [w:] *The Two Truths in Buddhism and Vedānta*, red. M. Sprung, Dordrecht–Boston: D. Reidel Publishing Company 1973, s. 77–87.

terminologię⁶⁴. Nieufność Nagardżuny jest dalej posunięta. W dyskursie i języku widzi on instrumenty poznania ułomne w sposób nieprzekraczalny.

Zakończenie

W najstarszych tekstach buddyjskich słowo „pradźnapti” odnosi się do nazw, związanych z nimi pojęć i nierzeczywistych przedmiotów, o których orzekane są nazwy pozbawione realnych korelatów przedmiotowych. Słowo zaczęło odgrywać ważną rolę ze względu na przekonanie, że rozpoznanie prawdziwego statusu pewnych przedmiotów nierzeczywistych (substancjalnych osób) stanowi warunek osiągnięcia nirwany. Buddyjscy myśliciele próbowali precyzować sensy wieloznacznego słowa. Tendencja do utożsamiania przedmiotów zwanych „pradźnapti” z wytworami intencji aktów świadomości jest zrozumiała. Tego rodzaju wytwory nie zawsze były jednak wyraźnie odróżniane od wytwarzających je aktów, od nazw i związanych z nimi pojęć czy od realnych całości złożonych z dharm. W sarwastiwadzie przedmiotom wytwarzanym przez akty świadomości, a właściwie pewnej ich klasie wyróżnionej ze względów soteriologicznych, przyznano status przedmiotów czysto intencjonalnych w rozumieniu Ingardena, tj. status odrębnej dziedziny bytu. Taki status przyznano *bytom stanowiącym pradźnapti*, tj. tym wytworom i korelatom poznania, które są wyposażone w strukturę *podmiot–własności* i posiadają radykalnie transcendentne odpowiedniki w postaci (interpretowanych przez sarwastiwadinów zgodnie z klasową koncepcją przedmiotu) zbiorów bytów elementarnych (dharm). Therawadin Anuruddha II nazwał wytwory i korelaty aktów poznania „pradźnapti jako przedmioty”. Wydaje się, że aplikowanie do jego poglądów kategorii bytu czysto intencjonalnego byłoby nadużyciem. Anuruddha II nie odróżniał bowiem w sposób wyraźny *pradźnapti jako przedmiotu* od wytwarzającego go aktu świadomości, co stanowi warunek przyznania pierwszemu z nich szczególnego sposobu istnienia. Nie operował również wyraźną dystynkcją między realnym przedmiotem złożonym, który egzemplifikuje klasową

⁶⁴ Por. np. J. Seibt, *Process Philosophy* (szczególnie fragment zatytułowany: *Beyond Traditional Bifurcations: Process-Philosophical Approaches to Old Questions*), [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy>.

teorię przedmiotu, a „pokrywającym się” z nim przedmiotem wytworzonym przez intencję aktu.

Rozważania Nagardżuny są zgodne z tradycyjnym, gnostycznie zorientowanym buddyjskim modelem dyskursu, który polega na przeciwstawianiu tego, co rzeczywiste, temu, co (wbrew powszechnym mniemaniom) istnieje tylko pozornie (co stanowi pradžñapti). Radykalizm podejścia założyciela madhjamaki polega na tym, że za wytwory aktów poznania są uważane wszelkie przedmioty. Nagardżuna utożsamiał zbiór przedmiotów wytwarzanych przez akty świadomości ze zbiorem przedmiotowych korelatów nazw. Był bowiem przekonany o występowaniu sprzężenia między językiem, kategoryzacją i poznaniem aktowym. Wszelkie schematy pojęciowe (utożsamiane ze znaczeniami nazw) uważał przy tym za nieadekwatne. Sądził, że wytworzenie przez czynność poznawczą jej intencjonalnego korelatu wymaga wykorzystania pewnego schematu pojęciowego. Korelaty naszych przedstawień nie mogą więc „pokrywać się” z tym, co radykalnie transcendentne względem poznania. Poznanie aktowe, kategoryzacja i użycie języka kreują fałszywy obraz rzeczywistości, o ile nie towarzyszy im jasna świadomość ich zasadniczej ułomności. Wydaje się, że u podstaw tego stanowiska leży przekonanie o procesualnym charakterze rzeczywistości, tj. o takiej naturze dynamicznej rzeczywistości, która wyklucza istnienie zarówno zmiennych przedmiotów o strukturze *podmiot–własności*, jak i przedmiotów całkowicie niezmiennych w okresie swego istnienia (dharma).

Literatura

- Abhidhammāvatāra* (1915), red. A.P. Buddhadatta, London: Pali Text Society.
- ‘Abhidharmakośabhāṣyam’* by Louis de La Vallée Poussin (1988), tłum. L.M. Pruden, t. 1–4, Berkeley.
- Cox C. (1995), *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra’s ‘Nyāyānusāra’*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Cox C. (2004), *From Category to Ontology: The Changing Role of ‘Dharma’ in Sarvastivāda Abhidharma*, „Journal of Indian Philosophy” 32, s. 543–597.
- Cox C. (2005), *On the Possibility of Nonexistent Object of Perceptual Consciousness: Sarvastivādin and Dārṣṭānīka Theories*, [w:] *Buddhism. Critical*

- Concepts in Religious Studies*, red. P. Williams, t. 4, London–New York: Routledge, s. 82–126.
- Dīgha-nikāya* (1890–1911), red. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, W. Stede, t. 1–3, London: Pali Text Society.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz.1, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1988), *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa: PWN.
- Jakubczak K. (2010), *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kathāvattu* (1894), red. A.C. Taylor, t. 1, London: Pali Text Society.
- Karunadasa Y. (1996), *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, „The Wheel Publication” 412/413.
- Nagardżuna (1982), *Acintyaśtava*, [w:] *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, red. i tłum. Ch. Lindtner, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers [repr.], s. 140–161.
- Nagardżuna (1982), *Yuktiśaṣṭika*, [w:] *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, red. i tłum. Ch. Lindtner, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers [repr.], s. 102–119.
- Nagardżuna (2010), *Wigrahawjwartanikarika, czyli traktat odpierający krytykę*, [w:] K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 207–220.
- Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Essay* (1970), red. i tłum. K.K. Inada, Tokyo: The Hokuseido Press.
- Niddesa. Mahāniddesa* (1916–1917), red. L. de La Valée Poussin, E.J. Thomas, t. 1–2, London: Pali Text Society.
- Paramatthavinicchaya* (1985), red. A.P. Budhadatta, „Journal of the Pali Text Society” 10.
- Puggala-paññatti-atthakathā* (1913–1914), red. G. Landsberg, R. Davids, „Journal of the Pali Text Society” 7.
- Ronkin N. (2005), *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, London–New York: RoutledgeCurzon.
- Rospatt A. von (1995), *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Ruegg D.S. (1981), *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harasowitz.
- Samyutta-nikāya* (1884–1898), red. L. Feer, t. 1–5, London: Pali Text Society.
- Seibt J., *Process Philosophy*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>.
- Szymański M. (2010), *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Śikṣāsamuccaya of Śāntideva* (1961), red. P.L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute.
- Warder A.K. (1973), *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?*, [w:] *The Two Truths in Buddhism and Vedānta*, red. M. Sprung, Dordrecht–Boston: D. Reidel Publishing Company, s. 78–88.
- Warder A.K. (1981), *The Concept of Concept*, „Journal of Indian Philosophy” 1, s. 181–196.
- Williams P. (1981), *On the Abhidharma Ontology*, „Journal of Indian Philosophy” 9, s. 1–45.
- Williams P.M. (1980), *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, „Journal of Indian Philosophy” 8.

THE BUDDHIST CONCEPT OF PRAJÑĀPTI AND ITS INTERPRETATION IN NĀGĀRJUNA'S PHILOSOPHY

Summary

In Buddhism the word *prajñapti* traditionally refers to unreal objects, which are referents of names without any real referents. The word was important because Buddhists thought the realisation of the status of some unreal objects (primarily one's own substantial self as a basis for personal identity) is a condition for attaining *nirvāṇa*. The tendency to consider objects called *prajñapti* to be products of intentional acts of consciousness is not unexpected. However, the objects created by acts of consciousness were not clearly distinguished from acts of consciousness themselves, names and their meanings, or real compositions of dharmas. Sarvastivadins gave some class of *prajñapti* objects a special mode of being, which is equivalent to that of Ingarden's purely intentional objects. The Theravadin thinker Anuruddha II distinguished between *attha-paññattis* and names and understood

the first as objects created by acts of consciousness. *Attha-paññattis* should not be identified with purely intentional objects because they were not clearly contrasted with cognitive acts creating them. According to Nāgārjuna every object is *prajñapti* because it is unavoidably a product of an act of consciousness. It is an effect of imposition of some concept on cognitive data. Acts of consciousness, conceptualization and language create false impression of reality unless we clearly know they are essentially defective and the way they are defective. The view of Nāgārjuna seems to be a result of his processual beliefs about reality.

PAWEŁ WÓJS*

ODMIANY ROZUMU LUDZKIEGO WEDŁUG EMILA CIORANA

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, negacja, rozum, rzeczywistość, sceptycyzm, świadomość
Keywords: existentialism, negation, reason, reality, skepticism, consciousness

W pracach Emila Ciorana udaje się wyodrębnić pięć odmian rozumu ludzkiego. W artykule staram się pokazać, że są to odmiany ze sobą powiązane i że wolno mówić o ich wyłanianiu się z form wcześniejszych. Wyróżniam rozum naiwny, rozum racjonalistyczny, rozum negujący, rozum wątpiący i rozum rozszerzony.

Książki Ciorana, na które składają się głównie aforyzmy, różne urywki, czasem eseje, a także jego wydane pośmiertnie notatki z wielu lat życia, tworzą labirynt, który przez fragmentaryczność właśnie, wielość tropów, a zwłaszcza przez piękny, poetycki styl, trudny jest do opuszczenia, gdy się

* Paweł Wójs – adiunkt w Katedrze Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autor książki *Rozum w filozofii egzystencji* (Kraków 2013). Zainteresowania: filozofia egzystencji i filozofia umysłu. E-mail: pawelwojs@gmail.com.

Address for correspondence: Paweł Wójs, Institute of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków, Poland. E-mail: pawelwojs@gmail.com.

weń wejdzie. Dlatego w wydobyciu i łączeniu wątków dotyczących rozumu pomocne były mi prace dotyczące filozofii umysłu i filozofii świadomości, które tworzą niejako ramę. Stąd pojawiają się odwołania do tej filozofii. Z drugiej strony rozważania swoje snułem na tle filozofii egzystencji, z którą dostrzegam pewne zbieżności myśli Ciorana, zwłaszcza przez sposób widzenia człowieka i nastrojenie emocjonalne.

Przyjmując współczesne kategorie filozofii umysłu, za Davidem Chalmerssem, i pogląd, że istnieją dwa rodzaje koncepcji umysłu – fenomenalne i psychologiczne, które łącznie wyczerpują zakres tego, co umysłowe, ale żadna z nich nie ma wyłączności na poprawność¹, można powiedzieć, że Cioran stoi po stronie koncepcji fenomenalnych, gdyż rozum, któremu poświęca rozproszone myśli, opisuje przede wszystkim jako świadomie przeżywane stany umysłowe, a nie po stronie koncepcji psychologicznych, przedstawiających umysł jako przyczynową lub eksplanacyjną podstawę zachowania, choć i ta strona nie uchodzi jego uwagi.

Samego siebie, oddającego się namysłowi związanemu z przeżywaniem silnych uczuć, Cioran zwie „myślicielem przypadkowym”, a także „antyfilozofem”². Miana „filozofa” nie przyjmuje, choć uważa się za człowieka przenikliwego i świadomego, ponieważ zbyt mało odnajduje w sobie obojętności. Określenie „filozof” rezerwuje dla myślicieli systematycznych, ceniących ideał obiektywizmu. Z drugiej strony sądzi, że w niedostateczny sposób doświadcza siebie jako skrzywdzonego przez los, by nazywać siebie poetą³. Ponadto profesja filozofa według Ciorana to zawód służący fachowemu zabezpieczeniu rozumu jako dobra najdelikatniejszego, którego podstawowe cechy to bynajmniej nie zalety: zdolność mamienia, serwilizm, nieprzyzwoitość i labilność⁴. Rozum potrafi bowiem być usłużny bez reszty każdemu, kto go pożąda i wystarczająco się stara, by go zdobyć – tak samo

¹ Por. D. Chalmers, *Dwa pojęcia umysłu*, [w:] tegoż, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010, s. 41 i n.

² Por. E.M. Cioran, *Zarys rozkladu* (1949), tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2006, s. 137.

³ Por. tamże, s. 138; E.M. Cioran, *Święci i tży* (1937), tłum. I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003, s. 167.

⁴ Por. E.M. Cioran, *Pokusa istnienia* (1956), tłum. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003, s. 154–155.

zbrodniarzowi, jak świętemu – ale ostatecznie nigdy nie spełni pokładanych w nim nadziei.

Myśl dla Ciorana nie stanowi aktu abstrakcyjnego ducha, lecz akt konkretnego, integralnego, mającego zarówno intelekt, jak i emocje i wolę oraz życie duchowe człowieka, który jest bytem samoświadomym i cierpiącym. Nie oddziela zatem poznania od poznającego podmiotu, rozumu od serca, intelektu od emocji. Według niego poznanie ma źródło w życiu, w przerażeniu, w cierpieniu, w ekstazie, w zachwycie, a nie w chłodnej refleksji. Interesują go więc świadectwa tych autorów, którzy piszą w oparciu o przeżywane cierpienie, którzy piszą na własny temat, czyli o czymś, co znają, nie zaś ci skoncentrowani na ideach. Uważa, że jedynie ci pierwsi mają możliwość znaczącego odkrycia, czy też możliwość sformułowania jakiegoś znaczącego sądu. Mówiąc krótko, Cioran uważa za niestosowne wymienianie jednym tchem nazwisk tak odmiennych postaci jak Pascal i Heidegger i swoją uwagę poświęca tylko tym myślicielom, którzy o swej myśli świadczą całym swoim życiem⁵.

Profesjonalne akademickie filozofowanie, a zwłaszcza podejmowane w nim problemy intelektualne, stanowi, jak zauważa Cioran, zainteresowanie bardzo niewielu osób. Wszyscy zaś troszczą się o „emocjonalną aporię”³⁶ – o to, że uczucia się kończą. Innymi słowy: tragedią każdego człowieka jest przemijanie i związane z nim cierpienie. Dlatego, chcąc się przeciwstawić przemijaniu, konieczne jest zwrócenie się przeciw takiemu rozumowi, który rachuje, który czasowi przypisuje bezwzględną władzę nad człowiekiem i światem. Cioran pisze:

⁵ Por. E.M. Cioran, *Wyznania i anatemy* (1987), tłum. K. Jarosz, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2006, s. 19; tenże, *Zeszyty 1957–1972*, słowo wstępne S. Boué, przełożył i wstępem opatrzył I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 837; tenże, *Księga złudzeń* (1936), tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 23; tenże, *O niedogodności narodzin* (1973), tłum. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2008, s. 230; E.M. Cioran, *Historia i utopia* (1960), tłum. i wstępem opatrzył M. Bieńczyk, Warszawa: Aletheia 1997, s. 86; E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, dz. cyt., s. 80.

Pogląd ten, zanurzonego w życiu i krytycznego wobec myślenia abstrakcyjnego, sytuuje Ciorana w pobliżu takich myślicieli, jak Lew Szestow, Miguel de Unamuno i Mikołaj Bierdiajew.

⁶ Por. E.M. Cioran, *Sylogizmy goryczy* (1952), tłum. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2009, s. 41.

Mimo jego [czasu – P.W.] nietrwałości, jesteśmy tak do niego przywiązani, że chcąc się od niego odwrócić, musielibyśmy nieraz wstrząsnąć naszymi przyzwyczajeniami: zranić umysł, wyżłobić w ‘ja’ szczelinę, przez którą moglibyśmy dojrzeć niezniszczalne i go dostąpić – łaska przyznana kilku jedynie potępieńcom jako zadośćuczynienie za ich zgodę na własny rozpad⁷.

Wielkie znaczenie dla Ciorana ma ruch myśli, dochodzenie do jakiegoś przekonania lub porzucanie jakiegoś poglądu. Bywa tak, że tezy, którymi daną książkę rozpoczyna, zostają zanegowane na jej końcu. Jego piarstwo warto więc traktować jako sprawozdanie ze zmagañ, ekspresję dręczących myśliciela tematów, a nie traktat zawierający „słuszne, stałe poglądy”. Charakterystyczne dla Ciorana jest budowanie kontrastów, eksponowanie opozycji. Przede wszystkim życiu przeciwstawia rozum, bytowi – nicność, światu – świadomość, zmysłom – ducha, myślom zaś przeciwstawia raz doznania, a raz czyny. Przykładowo, w jego wczesnej książce *Na szczytach rozpaczy* czytamy: „Poznanie jest dla życia utrapieniem, świadomość zaś to otwarta rana w rdzeniu życia”⁸. Zarazem jednak taki sposób uprawiania myśli uznaje za bardzo zły. W *Zeszytach* z późnych lat odnotowuje, że o mdłości przyprawiają go dualizmy, świadczące jedynie o dominacji formalizmu i prymacie ducha geometrycznego, niedostrzegającego detali. Ostatecznie myśliciel uważa, że w prawdziwym myśleniu chodzi właśnie o niuans, a nie o ogólne idee⁹.

Podstawową kategorią dla Ciorana jest „doznanie”. To doznanie wiąże człowieka z bytem, to ono stanowi źródło, z którego może potem wypływać myśl. Każde z doznań jest prawdziwe, każde jest odrębne, niepowtarzalne. Nie ma dwóch identycznych doznań. Dlatego Cioran pisze, że chcąc nadać osobną nazwę każdemu doznaniu, konieczny byłby nieskończenie obszerny słownik¹⁰. Któż jednak, poza bytem nieskończonym (pomińmy tutaj problem możliwości istnienia takiego bytu), byłby w stanie znać taki słownik? W związku z tym do opisu różnych doznań, jako ludzie, używamy tych samych określeń. Natomiast dzięki temu, że posługujemy się

⁷ E.M. Cioran, *Historia i utopia*, dz. cyt., s. 82.

⁸ E.M. Cioran, *Na szczytach rozpaczy* (1934), tłum. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2007, s. 88.

⁹ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 836.

¹⁰ Por. E.M. Cioran, *Zarys rozkładu*, dz. cyt., s. 132.

ograniczonym słownikiem, rzeczywistość sprawia wrażenie uchwytnej. Dodatkową korzyścią płynącą z takiego stanu rzeczy jest możliwość porozumiewania się. Cioran zauważa jednak, że porozumienie dotyczy czegoś, co tak naprawdę *nie istnieje* – zatem jest pozorem porozumiewania się: „Nie ma dwóch identycznych dreszczy, które dałoby się do woli odtworzyć: to samo słownictwo kryje w istocie wiele rozbieżnych doświadczeń. Istnieje tysiąc percepcji nicości i jedno słowo, aby ją wyrazić: niedostatek dyskursu sprawia, że świat jest pojmowalny...”¹¹.

Zdaniem Ciorana myślenie powstaje w rezultacie zahamowania doznań, bo działanie umysłu powstaje pod wpływem przeszkody, ograniczenia¹². Skoro tak, to pierwszymi konsekwencjami myślenia są: rozluźnianie więzi człowieka ze światem, zdystansowanie, oddalenie od rzeczywistości, utrata bezpośredniości. Cioran pisze: „To właśnie w chwili poznania człowiek przestaje być częścią *natury*”¹³. Koncepcję myślenia Ciorana można nazwać koncepcją permutacyjną, ponieważ myśleć znaczy dla niego – *przestawiać*: przestawiać rzeczy z ich naturalnego miejsca. Stanowi to duży wysiłek, wymaga siły, a przez to, że myślenie ukierunkowane jest na zmianę naturalnego porządku, który opiera się tej zmianie, w nieunikniony sposób charakteryzuje się przemocą¹⁴. Zarazem czynność myślenia według rumuńskiego myśliciela posiada cechy czynności kompulsywnych – jest *ciągłym* powtarzaniem tego samego, rodzajem obsesji typu ruminacyjnego¹⁵.

Drugim krokiem pogłębiającym w opinii Ciorana oddalenie od rzeczywistości jest taki rodzaj myślenia, który swój przedmiot wartościuje, który „waży rzeczy”. Myślenie tego typu to refleksja. Jest to sposób myślenia opisywany jako autodestrukcyjny, bo odrywa od świata zmysłowego i pozbawia człowieka złudzeń, które pomagały mu żyć. Jak myśl sama miała jeszcze związek z doznaniem, a zatem pozwalała na uczestnictwo w bycie,

¹¹ Por. E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, dz. cyt., s. 132.

¹² Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 256; tenże, *O niedogodności narodzin*, dz. cyt., s. 106.

¹³ Por. E.M. Cioran, *Zmierzch myśli* (1940), tłum. A. Dwulit, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 8.

¹⁴ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 651.

¹⁵ Por. E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, dz. cyt., s. 89–90.

tak uprawianie refleksji tego związku pozbawia. Oceniający rzeczy człowiek wcześniej czy później dochodzi do odkrycia, że są one nicością¹⁶.

Cioran zdaje się sądzić, że woła poznania, dążenie do prawdy, to sposób wyzwolenia się z dyskomfortu doznawania obrzydzenia życiem. Z kolei osoba, dla której życie ma wspaniały smak, nie uprawia refleksji. Samego Ciorana do niekończących się dociekań, jak odnotowuje w *Zeszytach*, motywował strach przed błędem, przed iluzją, dlatego też prawdy znaleźć *nie mógł*¹⁷. W *Brewiarzu zwyciężonych* Cioran pisze: „Myśleć – to zdejmować ciężar z serca. Myślenie jest zaworem bezpieczeństwa, bez niego umysł i zmysły udusiłyby się”¹⁸.

Warunkiem sprawnego myślenia w ogóle, zdaniem Ciorana, jest brak samoświadomości. Jak długo człowiek nie zdaje sobie sprawy, że posługuje się rozumem, tak długo posługuje się nim efektywnie. Myśliciel uważa, że dzięki spontanicznemu ruchowi myśli wchodzimy w związek z życiem, ale wtedy wcale nie zdajemy sobie sprawy z tego, że myślimy. Rozum taki zajmuje miejsce instynktownej reakcji i funkcjonuje na zasadzie ciągle ponawianego doraźnego namysłu. Skupia się przy tym na rzeczach ze świata empirycznego i rozwiązuje problemy, służąc życiu. Funkcjonujący w ten sposób rozum można nazwać rozumem naiwnym, bezkrytycznym lub, jak to czyni Cioran: umysłem naiwnym lub rozsądkiem¹⁹. Gdyby rozum naiwny rozpoczął dociekanie istoty rzeczy, drażnienie, szukanie praw, zapytywanie o siebie itp., przestałby działać zgodnie ze swym przeznaczeniem i zaczął szwankować²⁰. Intuicje Ciorana zdają się być tutaj zgodne ze współczesnymi poglądami na temat świadomości, która nie jest jeszcze nakierowana na samą siebie. Karen Gloy w książce *Wprowadzenie do filozofii świadomości* napisała:

Źródłowe i naturalne zachowanie człowieka wobec świata, jakie ma miejsce w niczym nieskrępowanej codzienności w normalnym

¹⁶ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 697; tenże, Cioran, *Historia i utopia*, dz. cyt., s. 36.

¹⁷ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 843–844.

¹⁸ E.M. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych* (1944), tłum. A. Dwulit i M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 116.

¹⁹ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 559; tenże, *O niedogodności narodzin*, dz. cyt., s. 30.

²⁰ Por. E.M. Cioran, *Zarys rozkładu*, dz. cyt., s. 115.

przednaukowym stosunku człowieka do świata, opiera się na zapominaniu o sobie i oddaniu się światu. Świat dominuje, zaś zanurzony w nim człowiek zatracza się w nim. Zostaje on opanowany przez rzeczy, którym w swoim samozapoznaniu pozwala oddziaływać na siebie. W tym nastawieniu żyje w świecie danych (*Vorgegebenheit*), które stale na nowo urzekają go nowymi doświadczeniami²¹.

Według Ciorana umysł niedbający o zasady, racjonalny-nie-w-pełni, rozstrojony, taki, który zadowala się aproksymacjami, ma tę zaletę, że pozwala człowiekowi istnieć w świecie i być w nim aktywnym. Natomiast wraz ze wzrostem obecności rozumu w życiu człowieka, gdy rozum zwraca się ku samemu sobie, następuje naruszenie więzi człowieka ze światem. Znakem chęci działania ściśle rozumnego jest dla Ciorana ostrożność rozumu, stronienie od decyzji, zajmowanie pozycji w ariergardzie. Chodzi o to, że chwila namysłu, wcześniej bardzo krótka, ulega stałemu wydłużaniu, aż rozum przestaje być sprawcą działania w świecie; namyśla się bez końca i ostatecznie człowieka rozumnego wszystko deprymuje, prowadząc do zawieszenia aktywności. Cioran w *Pokusie istnienia* ujmuje to w następujących słowach: „Rozum – oto rdza naszej żywotności”²².

Rozum racjonalistyczny, bo o nim zaczyna być już mowa, wyłania się z rozumu naiwnego, gdy ten przekracza swoje kompetencje. Rozum racjonalistyczny to rozum, który wycofał się ze świata, rozum, który nie bada, nie myśli, nie szuka, ale w zamian tego wydaje dekryty oraz konstruuje abstrakcyjne kategorie²³. Cechami podstawowymi tego rozumu są jego bezwzględna pewność siebie i brak uczciwości. Rozum racjonalistyczny posiada silną spójność, jest ściśły i konsekwentny. Regułę postępowania takiego rozumu zdaniem Ciorana stanowi obiektywizm, polegający na tworzeniu „pojęć oczyszczonych”, czyli uproszczonych schematów myślenia, które w gruncie rzeczy służą deformacji przedmiotu roztrząsanej kwestii. Praca rozumu racjonalistycznego polega na dokonywaniu dystynkcji, a gdy wresz-

²¹ K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. T. Kubalica, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009, s. 70. Gloy pisze dalej, że człowiek dopiero przez napotkaną przeszkodę zostaje zmuszony do zwrócenia się ku samemu sobie i uprawiania refleksji (tamże, s. 70–71). Z tym Cioran także by się zgodził.

²² E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, dz. cyt., s. 34.

²³ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 796; tenże, *Sylogizmy goryczy*, dz. cyt., s. 35–36.

cie coś uda mu się zadowalająco określić, to później już sztywno trzyma się swych zdefiniowanych kategorii. Jego aktywność jest logiczna, pozbawiona zabarwienia emocjonalnego, oderwana od ludzkiego sposobu istnienia²⁴.

Barwny opis rozumu racjonalistycznego przedstawiony z perspektywy człowieka, który posługuje się tą odmianą rozumu wykształconą w pełni, znajdujemy w książce Ciorana *Brewiarz zwyciężonych*:

Chciałbym uczynić sobie łożę z Idei, zanurzyć się w nim, jego abstrakcyjną poduszką zdusić bełkot mojego serca. Mam go dość, a przede wszystkim mam dość jego *oblicza*: duszy. [...] [P]ragnę zwrócić moją odrębność w stronę umysłu nieskalanego pomyjami życia, oczyszczonego ze zmysłowych osadów, ku myśli białej i chłodnej jak marmur, myśli zerwanej z łańcucha duszy. Niech żaden ślad emocji nie zakłóci spokoju twych sądów [...]. Przyszedł czas, byś znalazł w sobie – wyzbywając się liryzmu – surową moc oddzielania, która uzbroi umysł w kolce. Spójrz na to, co przydarza się innym i tobie samemu, tak jakbyś nie był nikim, jak gdyby nikt nikim nie był; patrz jak diabeł, którego zbrzydziło zło, jak demon, który przekroczył zakaz. A wtedy Stawanie się – przerażone obiektywnym chłodem umysłu – ostatecznie zawiesi swój krok²⁵.

Człowiek posługujący się rozumem racjonalistycznym potrafi afirmować dowolne twierdzenie oraz pojąć wszystko, nawet największą niedorzeczność, nadając jej rozumną formę²⁶. Zdaniem Ciorana rozum racjonalistyczny jest też charakterystyczny dla obszaru poznania naukowego i w nim się sprawdza. Dlatego warto zwrócić uwagę, że ostrej krytyce tej odmiany rozumu towarzyszy krytyczny stosunek do nauki. Cioran sądzi, że nauka skrupowana gorsetem obiektywizmu przyczynia się do rugowania z człowieka wrażliwości metafizycznej. Cioran, podobnie jak wcześniej Lew Szestow, nie akceptuje tego, że nauka odcina się od tematów ostatecznych. Obaj myśliciele są zdania, że wyżej i dalej znajduje się prosty człowiek, którego dręczą sprawy metafizyczne, niż matematyk biegly w swej dyscyplinie – jeśli pozostaje tylko matematykiem²⁷.

²⁴ Por. E.M. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, dz. cyt., s. 115; tenże, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 26.

²⁵ E.M. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, dz. cyt., s. 112–113.

²⁶ Por. E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, dz. cyt., s. 187.

²⁷ Por. E.M. Cioran, *Święci i lzy*, dz. cyt., s. 160; tenże, *Brewiarz zwyciężonych*, dz. cyt., s. 17.

Postawa racjonalistyczna może być utrzymywana tak długo, jak długo – mówiąc potocznie – człowieka „życie oszczędza”. W zderzeniu z tajemnicą postawa ta natychmiast traci swoją wartość. W *Sylogizmach goryczy* Cioran pisze: „[N]iech tylko w naszym życiu nastąpi coś istotnego, a los przestaje być czymś, jak dotąd, abstrakcyjnym i niewyraźnym, ukazuje się nam otoczony nimbem sensacji. I tak każdy z nas wkracza, w swoisty dla siebie sposób, w Irracjonalne”²⁸. Wówczas następuje przemiana postawy. O takim doświadczeniu jako o wejściu w *obszar filozofii tragedii* pisali Szestow oraz Albert Camus, charakteryzując doświadczenie absurdu²⁹.

Zanim przejdę do zaprezentowania kolejnej odmiany rozumu, jaką udaje się wyróżnić w pracach Ciorana, warto odpowiedzieć na pytanie, dlaczego rozum racjonalistyczny zdaniem tego myśliciela jest groźny. Krytykując rozum racjonalistyczny, Cioran posługuje się argumentacją zbliżoną do Szestowa, który podkreślał, że opowiedzenie się za prymatem rozumu wraz z przyznaniem wiedzy statusu niepodważalnej, bezwzględnie pewnej i absolutnie ugruntowanej, wiąże się z konsekwencjami daleko bardziej niebezpiecznymi niż te, jakie wiążą się z relatywizmem, przeciw któremu występowali myśliciele absolutyzujący rozum. Szestow uważał, że „absolutyzować to, co idealne, oznacza relatywizować, a nawet niszczyć wszelką realność”³⁰. Cioran sądzi podobnie i pisze: „Śmiałość naszego umysłu obraca w gruzy istnienie. Lecz jakże delikatnie później stąpamy po jego szczątkach. Jakże rozczulamy się – by ukarać własną zuchwałość i bezwstydną poszukiwanie prawdy – nad okrucami tego istnienia pożartego przez chciwy umysł”³¹. Poznanie swoiste dla rozumu racjonalistycznego okazuje się więc być w tym ujęciu niewoleniem, uśmiercaniem i niszczeniem.

Widzieliśmy wyżej, że zdaniem Ciorana dla rozumu racjonalistycznego charakterystyczna jest afirmacja. Taka afirmacja, która nie stanowi pojedynczego wyboru, lecz ciąg afirmacji prowadzący człowieka do stale pogłębianej rezygnacji z samego siebie. Wyzwolenie człowieka upatruje

²⁸ E.M. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, dz. cyt., s. 158.

²⁹ Por. L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003, s. 116; A. Camus, *Mit Szyzyfa*, [w:] tegoż, *Mit Szyzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa: Muza 2004, s. 73–74.

³⁰ L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tłum. i opr. J. Chmielewski, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2005, s. 181. Argument ten Szestow sformułował polemizując z Husserlem.

³¹ E.M. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, dz. cyt., s. 51.

Cioran w negowaniu, a raczej ciągłej walce o negację, bo negacja raz zdobyta staje się takim samym więzieniem jak afirmacja³².

Tutaj pojawia się kolejna odmiana rozumu – rozum negujący. Ru-muński myśliciel nie stawia na tym samym poziomie afirmacji i negacji. W negowaniu dostrzega silniejsze nasycenie lękiem niż w afirmowaniu, ale przede wszystkim pojawienie się elementu metafizycznego oraz pragnienia indywidualizacji. Cioran pisze: „Otóż zgodnie utrzymujemy, że afirmacja to negacja *à rebours*. Jednakże w negacji jest coś jeszcze – jakiś naddatek niepokoju, wola odszczególnienia się i jakby element nadprzyrodzony”³³. Należy podkreślić trzy istotne cechy wyróżniające zdaniem Ciorana rozum negujący, którego działanie nakierowane jest zawsze na coś zewnętrznego względem niego. Po pierwsze, działanie rozumu w tej odmianie polega na zwracaniu się ku rzeczom z intencją ich zniszczenia³⁴. Po drugie, z negacji rodzi się samoświadomość, a intencji niszczenia towarzyszy pragnienie ochrony własnej egzystencji³⁵. I po trzecie, negowanie w sposób nieunikniony łączy się z cierpieniem³⁶.

Swoją osobistą skłonność do negacji Cioran uznaje za mającą źródło pozaintelektualne. Wkrótce okaże się, że takie umiejscowienie źródeł negacji (a także wątplenia) nie w rozumie, a w sercu, nie w aktywności intelektualnej, a w życiu, ma swoje daleko idące konsekwencje. Dokonując dokładniejszego określenia swej skłonności do negacji, Cioran dostrzega jej początek w doświadczeniu rozpacz. Uzasadnienie negacji, jej racjonalna forma, to proces wtórny, służący wzmocnieniu tego prawdziwego źródła³⁷.

Negacja absolutna okazuje się dla Ciorana niemożliwa, choć jej poszukiwał. Taka negacja nie może istnieć. Cioran pisze: „Negacją czystą, totalną, byłaby taka, która nie samookreślałaby się *przeciwko* czemuś. Ale nie ma negacji samej w sobie. Prawdą jest więc teza, iż negocwać to afirmować *à rebours*. Negacja jest odwróconym potwierdzeniem”³⁸. Człowiek musi podejmować wysiłek przyjmowania swych pojęć jako w pewien sposób

³² Por. E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, dz. cyt., s. 187.

³³ Por. E.M. Cioran, *Upadek w czas* (1964), Warszawa: Aletheia 2008, s. 60.

³⁴ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 720.

³⁵ Por. E.M. Cioran, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 60.

³⁶ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 664.

³⁷ Por. tamże, s. 62; E.M. Cioran, *O niedogodności narodzin*, dz. cyt., s. 43.

³⁸ E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 721.

powiązanych z bytem. Zamierająca wiara w związek rozumu i rzeczywistości doprowadza do popadnięcia w pełną niejasność. Zarówno afirmacja, jak negacja, obie na równi, stają się dla Ciorana nie do przyjęcia³⁹.

Wyłania się tutaj czwarta odmiana rozumu, rozum wąpiący, charakterystyczny dla sceptyka. Człowieka negującego pochłania fascynacja czynienia z siebie kogoś podobnego do demiurga mogącego rozporządzać światem, jako że destrukcja to dla Ciorana odwrócony akt stworzenia – wyraz zazdrości odczuwanej wobec Boga⁴⁰. Wąpienie natomiast zdaniem myśliciela nigdy – w przeciwieństwie do negacji – nie powołuje się na coś, co by je przekraczało. Gdy rozum negujący miał jeszcze więź z bytem, choć było nią jedynie negowanie (zrywanie, niszczenie to w dalszym ciągu więź/dialog/wzajemność/współ-kontakt/oddziaływanie), to rozum wąpiący takiego kontaktu już nie ma.

Rozum wąpiący przypisuje sobie prawo do badania rozumu. Rozum wąpiący zwraca się przeciwko sobie samemu, podważa swe własne przekonania. Wąpienie dotyczy tutaj antagonizmów wewnątrz samego rozumu. Wąpienie stanowi wojnę, jaką rozum wszczyna ze sobą. Rozum wąpiący stara się podważyć własne fundamenty, za cel obierając wolność totalną, odrzucającą wszelkie formy negacji bądź afirmacji. Proces przemiany rozumu negującego w wąpiący opisuje Cioran jako rozdzielenie się rozumu i stanięcie naprzeciw siebie samego. Co ciekawe, rozum może to robić, nadając sobie różne nazwy, np. *ja*, nad którym poddany badaniom rozum jakoby nie miał władzy, lub któregoż to *ja* rozum stanowiłby tylko nieistotną przypadłość. Cioran stwierdza, że nie jest możliwe, aby sędzią rozumu mogło być coś innego niż sam rozum, bo ponad nim nie istnieje żadna instancja. To sam rozum jest trybunałem, powyżej którego nie ma już innego⁴¹. Według Ciorana mechanizm jest taki: rozum zastanawia się nad myśleniem, potem myśli zaczynają się zwalczać i neutralizować, a to prowadzi do opróżnienia świadomości, do stanu jałowego, do dreptania w miejscu.

³⁹ Por. E.M. Cioran, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 59–60.

⁴⁰ Por. E.M. Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty. Eseje i portrety*, tłum. J. M. Kłoczowski, Warszawa: Czytelnik 1998, s. 134; tenże, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 60–61.

⁴¹ Por. E.M. Cioran, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 61.

Stan ten nasuwa Cioranowi skojarzenia ze stanem „oschłości”, o którym pisali mistycy⁴². Jednak podobieństwa, jak sam zauważa, są powierzchowne i mylące, ponieważ następuje tutaj zatopienie w takim wątpieniu, które nie stanowi wyniku własnej decyzji i z którego nie sposób się wyrwać⁴³. Niepewność wyniszcza, stan braku wyboru jest nieznośny i stanowi dla człowieka więzienie, choć posiada ono znamiona uwolnienia: osiąga się wprawdzie dzięki sceptycyzmowi wolność, ale taką jałową, która niczemu nie służy⁴⁴. W *Upadku w czas* Cioran pisze:

Sądziliśmy, że jeszcze krok, a dotkniemy ostateczności i wejdziemy definitywnie w niewysławialne, a oto popadliśmy w niepewność i zżera nas jakaś czczość. Wszystko osiada i kruszy się wskutek konwulsji intelektu goniącego w kółko, we wściekłym osłupieniu. Wątpienie przywała nas niczym kataklizm; bynajmniej nie my je wybieramy, raczej wpadamy w nie. I na próżno usiłujemy wyrwać się z niego, podstępem mu się wymknąć⁴⁵.

Cioran, badając proces prowadzący rozum do sytuacji, w której narusza on własne fundamenty, odkrywa, że rozum wątpiący nie zatrzymuje się na konstatacji niemożliwości uzyskania pewności. Czyni dalsze kroki: odrzuca ideę pewności i wyklucza każdą formę oczywistości, jako że ta musiałaby pochodzić od bytu, z którym rozum wątpiący nie ma kontaktu⁴⁶.

Czy możliwy jest powrót do wcześniejszych odmian rozumu z jego odmiany wątpiącej? Czy istnieje dalsza możliwość przemiany rozumu? Cioran zauważa, że do istoty sceptycyzmu należy jego przekraczanie, zatem dopuszcza drogę powrotną wyjścia ze sceptycyzmu⁴⁷, a także drogę naprzód, ku kolejnej odmianie rozumu.

Aby mógł nastąpić powrót, musi być jednak spełniony jeden warunek: rozum musiał popaść w wątpienie z własnej winy, aktem racjonalnej decyzji. Wówczas powrót poprzez akt woli, która energię do takiego działania

⁴² Por. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: tegoż, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, przekład i opracowanie z hiszpańskiego o. B. Smyrak OCD, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 2010, s. 372.

⁴³ Por. E.M. Cioran, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 62–63.

⁴⁴ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 589–590.

⁴⁵ E.M. Cioran, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁶ Por. tamże, s. 63–64.

⁴⁷ Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 103.

czepie z instynktu, jest możliwy. Cioran wyklucza taki powrót, gdy otchłań wątpienia miała swe źródło poza umysłem. Jego własny przypadek, jak odnotowuje w *Zeszytach*, jest właśnie tego typu – swą skłonność do negocjowania i wątpienia umiejscawia w ciele⁴⁸.

Ostatnią odmianą, którą może przyjąć rozum, nazwałbym rozumem rozszerzonym, bo stanowi postulat rozwinięcia rozumu. Gdy już człowiek wie, że nie ma nic trwałego, a więc również poznanie nie może przynosić trwałych rezultatów, aktywność rozumu musi być szczególnego rodzaju. Ponieważ jedyny rodzaj poznania, jaki akceptować może Cioran, to ten związany z życiem, rezultatem poznania mogą być jedynie prawdy z życiem związane. Prawdy te rodzą się w bólu, ale potem znikają bez żalu.

Obalić przegrody umysłu – pisze Cioran w *Pokusie istnienia* – wstrząsnąć nim, pragnąć jego zniszczenia – oto źródło nowego! [...] Jeśli ma się otworzyć na prawdziwą wiedzę, musi się rozprzestrzenić, przekroczyć granice, przejść przez orgie unicestwienia. Ignorancja nie byłaby naszym losem, gdybyśmy ośmielili się wznieść ponad nasze pewniki i ową skromność, która, nie pozwalając nam dokończyć cudów, sprawia, że grzęźniemy w nas samych⁴⁹.

Widać tutaj wyraźnie odrzucenie obiektywnych prawd w sensie racjonalistycznym i całą długą drogę przemian odbytą już przez rozum. Taki rozum, uwolniony od dogmatów i na nowo aktywny w swym działaniu, nakierowany jest ponownie na rzeczywistość i, co dla Ciorana najważniejsze, rozum ten wchodzi w głęboką więź i jedność ze światem⁵⁰. W *Sylogizmach goryczy* Cioran pisze: „Myśl uwalniając się od wszystkich przesądów rozpada się i naśladuje niespójność oraz rozproszenie rzeczy, jakie pragnie uchwycić. Poprzez idee »płynne« *rozpościeramy się* nad rzeczywistością, zaślubiamy z nią; nie objaśniamy jej”⁵¹. Tutaj jedyną akceptowalną formę pewności stanowi „przybliżenie”⁵². Rozum rozszerzony proponuje „prawdy witalne”, określane przez Ciorana „półprzekonaniami”⁵³. Dzięki nim człowiek i świat mogą tworzyć jedność.

⁴⁸ Por. tamże, s. 113.

⁴⁹ E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, dz. cyt., s. 140.

⁵⁰ Por. E.M. Cioran, *Na szczytach rozpacy*, dz. cyt., s. 196.

⁵¹ E.M. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, dz. cyt., s. 44.

⁵² Por. E.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, dz. cyt., s. 577.

⁵³ Por. tamże, s. 29; E.M. Cioran, *Na szczytach rozpacy*, dz. cyt., s. 181–182.

Droga naprzód, niejako kołem poprzez wszystkie odmiany rozumu, doprowadza do *drugiej* naiwności, do rozumu rozszerzonego. Cioran przeprowadza zatem swe przemyślenia dotyczące ludzkiego rozumu od rozumu naiwnego, który bezrefleksyjnie odpowiada na potrzeby życia, przez rozum racjonalistyczny skłonny do afirmacji każdego swego konstruktów, dalej przez rozum negujący, osiągający samookreślenie w wyniku negocowania bytu, później przez rozum wątpiący, który dąży do unicestwienia samego siebie, aż do rozumu rozszerzonego, który odnajduje sens swojej aktywności i istnienia w więzi z życiem człowieka, sens, który rozum naiwny posiadał w sposób nieświadomy. Według Ciorana każda istota rozumna, kiedy pozwoli sobie na prawdziwe zaangażowanie w myślenie, zapomina, że posługuje się rozumem. *Zapomnienie się* jest tutaj kluczowe. Cioran pisze: „właśnie zapomnienie jest warunkiem płodnego myślenia, ba, myślenia w ogóle. O ile tylko podążamy za spontanicznym ruchem umysłu i dzięki refleksji nawiązujemy ścisły kontakt z życiem, nie potrafimy pomyśleć, że myślimy”⁵⁴. Cel ten zgodny jest z pragnieniem Ciorana, by osiągnąć stan świadomości braku świadomości⁵⁵.

Literatura

- Camus A. (2004), *Mit Syzyfa*, [w:] tegoż, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa: Muza.
- Chalmers D. (2010), *Dwa pojęcia umysłu*, [w:] tegoż, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cioran E.M. (1934/2007), *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E.M. (1936/2004), *Księga złudzeń*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cioran E.M. (1937/2003), *Święci i lzy*, tłum. I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo KR.

⁵⁴ E.M. Cioran, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 61–62.

⁵⁵ Por. E.M. Cioran *Na szczytach rozpacz*, dz. cyt., s. 162: „Biblijny mit o poznaniu jako grzechu jest najgłębszym mitem ze wszystkich, jakie stworzyli ludzie. Bujne, pełne szczęście entuzjastów płynie stąd, że nie znają oni tragedii poznania. [...] W każdej chwili wyrzekłbym się wszystkich problemów tego świata, nieprowadzących do niczego, za słodką i nieświadomą naiwność”.

- Cioran E.M. (1940/2004), *Zmierzch myśli*, tłum. A. Dwulit, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cioran E.M. (1944/2004), *Brewiarz zwyciężonych*, tłum. A. Dwulit i M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cioran E.M. (1949/2006), *Zarys rozkładu*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cioran E.M. (1952/2009), *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E.M. (1956/2003), *Pokusa istnienia*, tłum. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cioran E.M. (1960/1997), *Historia i utopia*, tłum. i wstępem opatrzył M. Bieńczyk, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E.M. (1964/2008), *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E.M. (1973/2008), *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E.M. (1987/2006), *Wyznania i anatemy*, tłum. K. Jarosz, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Cioran E.M. (1986/1998), *Ćwiczenia z zachwyty. Eseje i portrety*, tłum. J.M. Kłoczowski, Warszawa: Czytelnik.
- Cioran E.M. (2004), *Zeszyty 1957-1972*, słowo wstępne S. Boué, przełożył i wstępem opatrzył I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gloy K. (2009), *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. T. Kubalica, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szestow L. (2003), *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Szestow L. (2005), *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tłum. i opr. J. Chmielewski, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Św. Jan od Krzyża (2002), *Noc ciemna*, [w:] tegoż, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, przekład i opracowanie z hiszpańskiego o. B. Smyrak OCD, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

TYPES OF HUMAN REASON ACCORDING TO EMIL CIORAN

Summary

Scattered remarks on different types of reason can be found in Emil Cioran's books. In the here presented essay it was shown that all the distinguished varieties of reason are connected to each other and it is possible to talk about emerging of another type from the previous one. These types are: naïve reason, rationalistic reason, negating reason, doubtful reason and expanded reason. Naïve reason is the one that serves life without self-consciousness. Rationalistic reason makes decrees on reality. In his critical remarks Cioran describes rationalistic reason as being dangerous. Two other types of reason are the negating and the doubtful one. Cioran proves that affirmation leads human beings to giving up themselves and that liberation always comes through constant fight for negation. Negating reason is always turned towards something external to itself. Doubtful reason goes much further by actually turning against itself, it is in constant struggle against itself. Cioran describes this process as separating the reason and standing face to face with yourself. Therefore he is aware that only the reason itself can become a judge of reason.

The fifth type of reason which can be distinguished in Cioran's philosophy might be called the extended reason as it is a demand for unfolding the reason. When one realizes that there is nothing permanent in the world and cognition can't bring any permanent results either, the reason according to Cioran might become active again by turning back towards reality – however without any further dogma of objective truth – and by using “flowing” ideas it can unite with reality.