

WITOLD MACKIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

## NIETZSCHE A „NOWY, SOCJALISTYCZNY WIAT”

Swoją najlepszą książkę wydaną w 1967 roku zatytułowaną *Zmierzch mieszczaństwa*, Janusz Kuczyński zadedykował zamczonym i poległym polskim bojownikom walczącym z okupantem hitlerowskim. Książka jest poświęcona analizie Nietzsche'jskiej idei nadczłowieka, zatem czytelnik może już na wstępie mieć uzasadnione wątpliwości, czy owa kategoria nadczłowieka symbolizuje bojowników Armii Krajowej, czy też ich oprawców i wrogów? Lektura książki, a nawet jej podtytuł: *Immoralizm - Nihilizm - Faszyzm* jednoznacznie rozwiewają wątpliwości: Nietzsche'jski nadczłowiek to pierwowzór hitlerowskiego barbarzyńcy.

Te interpretacje filozofii Fryderyka Nietzsche'a spróbujmy tu przybliżyć, szczególnie młodszemu pokoleniu Polaków, oraz wskazać jej błędne założenia, formułowane „z perspektywy nowego, socjalistycznego wiatu”<sup>1</sup>.

Już w *Przedmowie* autor rozstraca wizję „długotrwałej i męczącej agonii formacji intelektualno-społecznej, którą umownie i najkrócej określa się mianem: mieszczańska (... ) 'zmierzch Zachodu' jest widowiskiem historycznym”, toteż my „jesteśmy świadkami jednego z najbardziej dramatycznych wydarzeń w dziejach europejskiej kultury” (s. 7).

Jeżeli zgodzi się z wiadomym założeniem Janusza Kuczyńskiego, że hitlerowski totalitaryzm był rezultatem „kryzysu zachodniego mieszczaństwa”, to czego rezultatem był totalitaryzm stalinowski? Z całą pewnością nie „kryzysu wschodniego mieszczaństwa”, ale błędnej ideologii politycznej. Przez analogię można więc uznać, choćby i tam makroprocesy społeczne i ekonomiczne były inne, że totalitaryzm niemiecki był również rezultatem błędnej ideologii politycznej, której teoretycznych podstaw Nietzsche przecie nie konstruował.

\*

Rysując teoretyczne pole dla swoich analiz, Janusz Kuczyński rozważa problem treściowej zawartości pojęcia 'humanizm'. Wyróżnia cztery główne rodzaje humanizmów: starożytny, renesansowy, mieszczański i socjalistyczny.

<sup>1</sup> J. Kuczyński: *Zmierzch mieszczaństwa*. Warszawa 1967, s. 9. Cytaty bez odsyłaczy - pochodzą z omawianego tu dzieła.

czny. Ostatniego nie precyzuje, proponując czytelnikowi podane przez Leszka Kołakowskiego wyznaczniki „moralno ci humanistycznej”: człowiek jest jedynym źródłem wartości i ich kryteriów; jest jedynym podmiotem moralnym oraz najwyższą wartością<sup>2</sup>. Ale takie ateistyczne określenie owego pojęcia jest niewystarczające<sup>3</sup>, bo nie uwzględnia religijnych wersji humanizmu. A to dlatego, że zdaniem ówczesnych autorów Leszka Kołakowskiego i Janusza Kuczyńskiego, wiatopogląd religijny humanizmem nie jest, bowiem ponad człowiekiem uznaje inne wartości<sup>4</sup>. Natomiast teoretycy religijni twierdzą, że człowiek jako istota ułomna może się doskonalić tylko w perspektywie uznawania bytu doskonalszego od siebie, który jest dlań wzorem i przewodnikiem; człowiek umieszczony na szczycie hierarchii wartości zamyka przed samym sobą drogę do samodoskonalenia<sup>5</sup>, zatem nie jest w pełni człowiekiem. Spór ten nie ma rozstrzygnięcia, bo różnice tkwią u samych podstaw pojmowania człowieka i wiata, co czyni owe stanowiska równoprawne teoretycznie.

Nierozstrzygalność sporu o humanizm jest też konsekwencją stanowiska, że odmienne opcje teoretyczne - humanizmami nie są, bo może on być tylko jeden (teoria jest, albo nie jest humanizmem). Dlatego rzadziej jest posługiwano się różnymi jego definicjami, nie zakorzenionymi w kontekście czasowym i kulturowym: 1. Człowiek jest wartością najwyższą i twórcą wszystkich kryteriów; dysponuje on nieograniczonymi możliwościami poznawczo-sprawczymi; 2. Człowiek jest osobą ułomną, doskonałość się jedynie w obliczu bytu pozaludzkiego, doskonalszego od siebie; swoje człowieczeństwo buduje w dążeniu do tego bytu; 3. Człowiek jest bytem ułomnym, ale najbardziej sprawnym ze wszystkich znanych sobie rodzajów istnienia. Doskonali się lub degeneruje dysponując możliwością wyboru i oceny swojego działania. Pierwszą propozycję nazw humanizmem immanentnym (ma on swój nazw jako humanizm antropocentryczny); drugą z humanizmem transcendentnym; trzecią to humanizm antropocentryczny umiarkowany.

Jednak i dla tych koncepcji humanizmu nie można znaleźć wspólnej, neutralnej formuły: pierwszy mówi, że „człowiek, to brzmi dumnie”; drugi

<sup>2</sup> Tamże, s. 28. Autor powołuje się na pracę L. Kołakowskiego *wiatopogląd i życie codzienne*. Warszawa 1957, s. 143-144.

<sup>3</sup> Szkoda, że autor pracy *Zmierzch mieszcząca stwa* uznał stanowisko ateistyczne za jedyne poprawne: „(...) problem ateizmu nie interesuje nas w ogóle w niniejszej pracy” (s. 39).

<sup>4</sup> J. Kuczyński: dz. cyt., s. 42. Czytamy tam: „Odrzucili my wersje teocentryczne, uznając antropocentryzm za warunek konieczny humanizmu”.

<sup>5</sup> Zob. np.: Ks. Stanisław Kowalczyk: *Marksistowska koncepcja wyzwolenia człowieka a chrześcijaństwo*. W: *Oblicza dialogu*. Pod red. A. B. Stępnia i T. Szubki. Lublin 1992, s. 154—155; T. Styczeń SDS, A. Szostek MIC: *Liberalizm po marksistowsku*. W: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie do wiadomości*. Praca zbior. pod red. A. B. Stępnia. Lublin 1990, s. 123-143.

- e rezygnacja z uznania boskiej transcendencji „ubestwia” człowieka; trzeci za przyznaj , e Jeste my *tylko* lud mi”.

Janusz Kuczy ski jest humanist antropocentrycznym w wersji skrajnej, aczkolwiek Nietzschemu zarzucił to samo: i niemiecki filozof wybrał absolutyzacj pewnej wersji antropocentryzmu, zaprzeczaj c tym samym jego istocie (s. 42). Pisz cy niniejsze - jest zwolennikiem humanizmu antropocentrycznego umiarkowanego. Jak mo na okre li pogl dy Nietzschego?

W *Zmierzchu mieszczą stwa* jest pomieszczona trafna uwaga, e Nietzschego trudno jest zakwalifikowa do jakiegokolwiek wersji humanizmu, bo przedtem nale ałoby sformułowa jego trafni i wyczerpuj c definicj ; bardziej istotny jest problem stosunku Nietzschego do znanego sobie, ówczesnego humanizmu w kulturze europejskiej.

Janusz Kuczy ski przywołuje opini Jacquesa Maritaina, i humanizm antropocentryczny jest humanizmem ateistycznym, a ten - humanizmem mieszczą skim: ateizm za zrodził immoralizm, w którym kultura mieszczą ska osi gn ła apogeum swojego upadku. Ten e upadek dostrzegł Nietzsche i był jego krytykiem. Czy wi c Nietzsche podj ł krytyk immoralizmu (ateizmu) mieszczą skiego w swoich pracach? Byłby to wniosek paradoksalny: autor omawianej pracy twierdzi, e Nietzsche, podejmuj c krytyk ówczesnego humanizmu, był siewc „ziarna antyhumanistycznej nienawici”, zatem nie był humanist , ale antyhumanist (s. 41). Ale przecie kwalifikacja czyich pogl dów jako antyhumanistycznych jest mo liwa dopiero wówczas, kiedy w miar klarownie okre li si znaczenie poj cia humanizm. Jednak od tego obowi zku Janusz Kuczy ski sam siebie zwolnił, jedynie sygnalizuj c problem.

## U ród eł „antymieszczą skiego paradygmatu”

Poszukuj c intelektualnych i psychologicznych ród eł Nietzschea skiej fascynacji, umiłowania dostojestwa i pot gi kultury, Janusz Kuczy ski wskazuje - odwołuj c si do obfitej literatury - na Jakuba Burckhardta, szwajcarskiego historyka kultury i sztuki, profesora w Bazylei (1818-1897). Zwolennik dawnej arystokracji i miłownik antycznej kultury greckiej oraz wietno ci Renesansu, Burckhardt był przeciwnikiem rozprzestrzeniaj cych si idei demokratycznych i wchodzenia pospółstwa, plebejsko ci i filisterstwa na aren dziejów. Był on tak e pomysłodawc podziału postaw badawczych na „ogldowe” i „analizuj ce”, czym podobno dał Nietzschemu asumpt do bezpardonowej walki z biernym charakterem racjonalistycznej spekulacji (metafizyki), jak i pozytywistycznego scjentyzmu uznaj cego prymat przedmiotu w relacji poznawczej. Ten sam zarzut Nietzsche kierował pod adresem chrześcija stwa, przeciwstawiaj c tym „obserwacyjnym” nur-

tom w kulturze dawn , arystokratyczn niezale no , wyniosło i nieskr -  
powan form aktywno ci yciowej, która le y u podstaw kreowania zarów -  
no teorii, jak i warto ci moralnych.

Jednak Burckhardt, pocz tkowo urzeczony Nietzschem jako „człowie -  
kiem z fantazj ”, z czasem przeraził si jego „intelektualnego radykalizmu,  
wr cz zuchwalstwa” (s. 63). Jednakowo to wła nie Burckhardt zaszczepił  
w Nietzschem podziw dla przeszłych kultur i jednocze nie pogard , a nawet  
l k przed „powstaniem mas”. Zatem Kuczy ski dochodzi do konkluzji<sup>6</sup>, e  
to wła nie Burckhardt po rednio, a pewnie Nietzsche bezpo rednio, przy -  
gotowali grunt na zaszczipienie „bakterii faszyzmu” (s. 63). Wniosek ten  
sformułowany jest jakby mimochodem i na marginesie, z czego nale y  
wnosi , e dla Janusza Kuczy skiego jest on tak oczywisty, i mo na go  
czytelnikowi prezentowa bez uzasadnienia i obawy o dezinterpretacj czy  
wprowadzenie w bł d.

Nietzsche był zafascynowany kultur antycznej Grecji i stamt d - czyta -  
my w rozprawie Janusza Kuczy skiego - zaczerpn ł podstawowe dla siebie  
przeciwstawienie Dionizosa - Apollinowi, Greka - ydowi, za Rzymu -  
Judei. „W miejsce pi kna ustalono moralno , w miejsce natury - etyk ”  
(s. 73). Poprzez ustanowienie „trzeciego wiata” kategorii, zatem wiata  
pozorów, filozofia i religia chrze cija ska doprowadziły do degeneracji  
warto ci autentycznych.

Interesuj ce s uwagi Janusza Kuczy skiego o pogl dach Nietzschego na  
temat „ducha plebejsko ci”, jakim zaowocowały pisma Jean J. Rousseau: owa  
plebejsko rozlała si po Europie za spraw O wiecienia i rewolucji francus -  
kiej. Tak oto pospółstwo, tłum i zasada równo ci doprowadziły do upadku  
rzeczywistej sprawiedliwo ci (równym - równo, nierównym - nierówno).  
Autor rozprawy przytacza opini Nietzschego, e człowiekiem, który trafnie  
odczuł niebezpiecze stwo trywializacji warto ci kultury spowodowane ich  
upowszechnieniem, był Goethe głosz cy pochwał człowieka wysoce spr -  
awnego w obr bie wiadomo ci, woli, wykształcenia oraz kreowania warto ci  
(s. 79). Zadziwiają ce jest wi c, e ten sam autor, w tym samym dziele i nie -  
wiele dalej powiada, e: „ogólne propozycje pozytywne autora *Woli mocy*  
były utopijne, a niekiedy - i to, niestety, do cz sto - wprost zbrodnicze”  
(s. 138). Czytelnik w ten sposób otrzymuje pot ne uderzenie obuchem bo

<sup>6</sup> „Dochodzi do konkluzji” jest okre leniem grubo przesadzonym, bo J. Kuczy ski jedynie przytacza  
mnogo stanowisk i wypowiedzi innych autorów, Z jednymi sympatyzuj c, a inne gani c. Ta cecha  
pisarstwa upodabnia go do manieri literackiej Nietzschego: U J. Kuczy skiego cz stokro własne  
stanowisko ginie pod natłokiem cudzych my li, za u Nietzschego brak wyra nego stanowiska - pod  
natłokiem my li własnych, uj tych w tak oryginaln formuł , e prawie nieczytelnych i umo liwiaj cych  
mnogo interpretacji; taki zreszt był cel Nietzschego: da czytelnikowi czy słuchaczowi szans na  
współkreowanie tre ci jego przem y le .

nie wie, na czym owa zbrodniczo Nietzschego miałyby polegać. Autor wielce dyplomatycznie odkłada uzasadnienie tej opinii.

Utopijno teorii Nietzschego, moim zdaniem, mogła polegać na przyjęciu stanowiska, iż człowiek twórczy (wyszy) winien nieustannie przekraczać samego siebie (permanentne samodoskonalenie) oraz kreować, ustanawiać nowe wartości kultury, odrzucając dotychczasowe. Takiego zaś - nikt nigdy nie widział, bo każdy z nich, nawet najwiskiszy geniusz, **czerpnie** z dóbr kultury, musi w niej istnieć i z nią współdziałać, nawet jeśli ją rewolucjonizuje czy udoskonala. Poza kulturę i całkowicie wbrew niej - istnieć nie sposób. Nietzsche nie był więc na tyle naiwny, by głosić hasła tak w tępocie. Kategorie „leceń strzały” czy „nieustannej walki” można należeć rozumieć jako pewien postulat formalny; podobnie mówił Descartes, że człowiek jest „rzeczą myśliczną” (czystym myśleniem), czy Sartre, że człowiek, by do egzystencji, nie zaś esencji, jest z natury (zatem z istoty?) bytem wolnym. Wiadomo wszak, że człowiek nie tylko myśli, oraz, że jest ograniczony mnogością determinantów przyrodniczych i społecznych, o czym wiedzieli wszyscy trzej.

Uwagi o popospolitanianiu kultury europejskiej w dobie Oświecenia są w książce Kuczyńskiego wyczerpujące i trafne. Jednak w pewnej kwestii zasadniczej nie podzielam wyrażonej tam opinii. Oto czytam, że filister to człowiek, który, wedle Nietzschego, zabiega głównie o swój stan posiadania, nie ma nadmiernie wygórowanych ambicji, zadowala go „mała stabilizacja”, zatem jest to osobnik prezentujący postawę asekurancką, zachowawczą, konserwatywną. Ponieważ kultura mieszczańska została osadzona na idei powszechności i równości, czyli szerokiego dostępu do dóbr konsumpcyjnych i duchowych (z czym wiązało się nakręcanie koniunktury w związku z pojawieniem się niezwykle szerokiego rynku zbytu - dla produktów seryjnych, niskiej jakości, ale łatwo dostępnych). W praktyce więc idee Oświecenia doprowadziły do upowszechnienia dóbr, tak i tych niegdyż zarezerwowanych dla smakoszy, znawców i koneserów. Tak powstało nowe zjawisko: kultura masowa, kultura dla wszystkich. Arystokracja kulturowa utraciła swój monopol na kreowanie wartości, a nowy podmiot - podmiot zbiorowy jako następstwo demokratyzacji życia, obniżył poziom wytwarzania i konsumowania do wymiarów powszednich, codziennych. Ideałem stała się mierność, przeciwko której tak zdecydowanie protestował Ortega y Gasset w *Buncie mas* (z tego powodu - wystąpienia przeciwko masom ludowym - Lukács obarczył Ortę odpowiedzialnością za sianie ziarna faszyzmu). Kuczyński przyznaje więc, że Nietzsche jest pierwszym autorem tak rozległe i głęboko krytykującym kulturę masową - za jej seryjne, przemysłowe zarzucanie rynku tanim towarem, co prowadziło do „banalizacji i wewnętrznego zwyrodnienia humanistycznej kultury” (s. 123). Ale Kuczyński jednocześnie nie utrzy-

muje, e Nietzsche niewła ciwie stosował kryterium kultury masowej, a taki był d powtórzyła Antonina Kłoskowska w pracy *Kultura masowa - krytyka i obrona*.

Janusz Kuczy ski odwołuje si do argumentu, e nie masowo dóbr decyduje o ich trywializacji: oto dzieła Platona i innych twórców, symfonie kameralne słuchane przez miliony ludzi - nic nie trac ze swojej warto ci. Kultura masowa, twierdzi, to nie masowo , ale jej degeneracja: mamy z ni do czynienia wtedy, gdy dochodzi do,, kryzysu i zaniku lub zwulgaryzowania autentycznej kultury, a nie jej upowszechnienia czy umasowienia. Ideałem, ku któremu w zakresie wychowania i kształcenia społecze stwa zmierza ka de rozumne i post powe działanie, jest wszak wła nie umasowienie tzw. wy szej kultury, doprowadzenie jej do jak najwi kszej ilo ci ludzi” (s. 128). A ja wła nie s dz , e w tym tkwi jej banalizacja i zwyrodnienie. Wulgaryzacja warto ci (symboli) kultury mo e by efektem niezamierzonym, i wła nie towarzyszy procesom umasowienia (z czego nie wynika, e kicz zamkni ty w seffie - stanie si dziełem sztuki). S bowiem tre ci kultury zasługuj ce na upowszechnienie i masowo , ale s te i takie, którym masowo nie przy stoi. Wówczas one blakn , zlewaj si z szarym tłem codzienno ci, nie pełni swojej inspiruj cej roli, staj si bezimienne, bezbarwne i anonimowe (np. symbole pa stwowe wywieszane na ka dej cianie, hymny narodowe grane przy ka dej okazji, np. co kwadrans itp. W taki krzykliwy sposób „upowszechniali” swoje insygnia i symbole hitlerowcy). S wi c warto ci kultury, którym przypisana jest dostojno i nale na cze . Unikatowe dzieło sztuki rozpowszechnione na koszulkach czy kalendarzach w milionach egzemplarzy - jest towarem, ale bez warto ci artystycznych (jak ka da kopia dzieła oryginalnego). Tej wła nie unikatowo ci, zatem sztuki ambitnej, niepowtarzalnej - bronił Nietzsche. Masy mog z ni obcowa , ale tworzy mog j tylko nieliczni, nie za maszyna czy ta ma produkcyjna. Dlatego zapewne r kopis *Pa stwa* Platona ma całkiem inn warto kulturow ni seryjny tom tego dzieła, wydrukowanego w dowolnym j zyku wiata.

Janusz Kuczy ski zwraca uwag na zdecydowanie negatywny stosunek Nietzschego do niemieckiego ducha narodowego, który znalazł uciele nienie w szowinistycznym i przesyconym militarystycznym stylu pruskim. Nietzsche s dził - czytamy w omawianej rozprawie - e sukcesy militarne (zaborcze) to rezultat wojskowego drylu i regulaminowej karno ci, podporz dowania, co w konsekwencji prowadziło do wykształcenia postaw uległo ciowych, zwłaszcza wobec władzy (duch niewolniczy). Militarystyka jest wi c zaprzeczeniem warto ci kultury duchowej i jedn z przyczyn jej dekadencji. To po wa ny atut przeciwko próbom pomawiania Nietzschego o zwi zki z bu czn i militarystyczn ideologi faszyzmu. Kolejna konstatacja Kuczy skiego, równie paradoksalna - w wietle programowego wi zania twórczo ci

Nietzschego z niemieckim faszyzmem - głosi, e „nie chodzi tu ju wi c o poszczególne wypowiedzi, które niekiedy potwierdzaj , z reguły jednak w sposób zasadniczy podwa aj próby niemiecko-nacjonalistycznej asymilacji Nietzschego. Najbardziej istotne jest to, e cała struktura jego mentalno ci jawnie nie mie ci si w nacjonalistycznym i faszystowskim wzorze” (s. 95). Nieco dalej czytamy, e „Nietzsche jakby przeczuwał mechanizm psychologiczny rozwoju przyszłego totalitaryzmu faszystowskiego (... ), który musiałby by mu obcy i dlatego jeszcze, e został zrodzony ze słabo ci, jako rekompensata, jako wyraz niewolniczego odruchu” (s. 98).

Janusz Kuczy ski sugeruje, e kultur Nietzsche definiował za pomoc Jedno ci stylu”, w odró nieniu od na ladownictwa czy mechanicznego (u ytkowego) nabywania sprawno ci i umie jtno ci (przeciwstawienie kultury i cywilizacji jako sprawno ci społecznej i indywidualnej). Narzuca si wi c przypuszczenie, i jedno stylu kultury daje si porówna do okre lonego stylu twórcy (artysty), w odró nieniu od na ladowcy, kompilatora, fałszerza, plagiatora i człowieka wysokich sprawno ci realizuj cego zlecenia, ale nie wkładaj cego w nie osobistego pi tna (tym charakteryzuje si kultura masowa; Nietzsche ubolewał nad zanikiem sprawno ci r kodzielniczych, na rzecz produkcji ta mowej, anonimowej). Mo na wi c uzna , e owa kulturowa Jedno stylu” decyduje o odr bno ci i to samo ci ka dej nacji, zbiorowo ci czy jednostki.

Jednak Janusz Kuczy ski wyprowadza z powy szego stwierdzenia Nietzschego całkiem odmienny wniosek: Nietzsche, mówi c o stylu kultury, „przygotował narodziny kategorii totalno ci poprzez postulat badania wewn trznych zwi zków kultur” (s. 149)<sup>7</sup>. Odczytuj t deklaracj jako osobiste „wyznanie wiary” samego Janusza Kuczy skiego, które po latach zaowocuje utopijn , spekulatywn i metafizyczn „teori uniwersalizmu”, której zadaniem jest jakoby „poszukiwanie jedno ci i pojednania z wszechstronno ci , z wszechogarniaj c rozległo ci horyzontu, w tym sensie z całym wiatem”<sup>8</sup>. Bezpodstawno powy szych sugestii Kuczy skiego tycz cych Nietzschea skiego totalizmu (*resp.* uniwersalizmu) wida cho by w wietle przytaczanych przez niego samego my li Nietzschego, np. takich jak ta: „(...) udało si wielkim (...) naturom u y (...) broni samej wiedzy, by ukaza granice i wzgl dno poznania w ogóle i przeto zaprzeczy stanowczo uroszczeniu wiedzy do wa no ci powszechnej i powszechnych celów”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Totalizacja to przeciwie stwo indywidualuacji, ujmowanie zjawisk i problemów z punktu widzenia cało ci. To tak e - mi dzy innymi - kolektywizacja (Zob.: *Mały słownik terminów i poj filozoficznych*. Oprac. A. Podsiad, Z. Wi ckowski. Warszawa 1983).

<sup>8</sup> J. Kuczy ski: *Ró norodno i jedno nauk jako podstawa uniwersalizmu*. W: *O uniwersalno ci i jedno ci nauki*. Pod red. Wł. Krajewskiego i W. Strawi skiego, Warszawa 1993, s. 276.

<sup>9</sup> F. Nietzsche: *Narodziny tragedii*, w przekładzie L. Staffa. Warszawa 1907, s. 125.

Jedno i styl, o których pisze Janusz Kuczyński, w adnym razie w myli Nietzschego nie oznaczają unifikacji, jednolitości i podporządkowania<sup>10</sup>. Społeczeństwo i jego kultura rozwija się dynamicznie tylko w obrębie i za sprawą sprzeczności i nieustannej „walki” różnych jej elementów, zatem „jedno stylu” w kulturze w adnym wypadku nie implikuje u Nietzschego jednolitości i podporządkowania, a takie są, moim zdaniem, konsekwencje opcji totalizującej zjawiska społeczne. W ramach całości istnienia (kategoria „wiecznych powrotów” ma wszak sens kosmiczny) dochodzi do nieustających konfliktów pomiędzy indywidualiami (którymi są także poszczególne zbiorowości ludzkie i ich kultury); nie bez powodu Nietzsche powoływał się na Heraklitejską tezę o powszechnej zmienności. Sugerowany przez Kuczyńskiego „kosmopolityzm” autora *Woli mocy* kłóci się z jego indywidualizmem i przyznaniem jednostce pełnej podmiotowości. „Jedno stylu” w obrębie indywidualium to wszak nie totalizacja, ale integracja osobowości wokół (zmiennych w czasie i w trakcie rozwoju osobniczego) priorytetowych wartości; o unikatowości kultur i jednostek ludzkich nie decydują wszak cechy marginalne, ale konstytutywne, pierwszoplanowe (co nie wyklucza sporadycznego i wymuszonego okolicznościami, jednoczenia się owych odmiennych indywidualiów wokół tych samych wartości).

### **Relacja człowiek - człowiek i człowiek - natura**

Niezwykle w adnym problemem jest podniesiony przez Janusza Kuczyńskiego stosunek Nietzschego do natury i zbiorowości ludzkiej, zatem także do moralności i prawdy naukowej. Autor monografii twierdzi, że „U Nietzschego spotykamy ekstremistyczny wyraz starej antynomii: jednostka - społeczność, a nawet absolutyzację tej antynomii” (s. 190). Zaraz dalej Kuczyński zauważa, że antynomia ta jest wyrazem dezapropraty Nietzschego wobec „moralności stada”. Moralność taka, to wzorzec stosunków społecznych opartych na akceptacji przeciwności, braku osobistych, indywidualnych umiejętności i ambicji, w rezultacie - podporządkowanie zbiorowości, uleganie jej i wyzbycie się niezbywalnych praw ludzkich do osobistej autonomii jednostki. Nietzsche tak w adnym nie traktował ówczesny, niemiecki kultur mieszczaka, dla której „mierność i przeciwność” (s. 192) były zasadami istnienia. Uwagi te wydają się przekonujące i zgodne z duchem filozofii Nietzschego. Ale natychmiast, bez specjalnych uzasadnień, Janusz Kuczyński rekapitułuje je tak: „(...) jedno jest jednak pewne - Nietzsche był wrogiem demokracji” (s. 193).

<sup>10</sup> J. Kuczyński błędnie interpretuje myśl Nietzschego sugerując, że metafora o „dynamicie” oznacza także próbę usankcjonowania „nowego ładu” w jego skrajnej postaci: jako podporządkowanie „tłumu” nadczłowiekowi (s. 151).



Kolejna teza i wypływająca z niej konkluzja są równie ryzykowne: „(...) nietzscheańska krytyka przeciwno ci prowadzi do odkrycia negatywnej strony wi zi społecznej” (s. 193), to znaczy, że zbiorowo zazwyczaj usiłuje, sięgając do arsenału różnych form przymusu, podporządkować sobie jednostki i je kontrolować. Ale wniosek autora jest bardziej radykalny: Nietzsche był czył w swojej teorii skrajny indywidualizm a totalizmem, co nosiło w sobie pierwiastek „prefaszysty” (s. 195), z tego oto powodu, że podobno Nietzsche propagował odrzucenie wszelkich wartości społecznych, deprecjonował każdą moralność, religię i prawdy naukowe. Po co jednak tak drastyczne oskarżenia, skoro autor tu obok, całkiem rozsądnie stwierdza, że „Piękna metaforyczna opowieść o wielbłądzie, lwie i dziecku (...), daje w sugestywnej metaforze szkice owych dróg ku wolności - dróg ku przyrodzie i wartościom, które mają być tworzone przez nową kulturę” (s. 207). Nie jest więc tak, jak znowu sugeruje Kuczyński, że Nietzsche był zwiastunem egzystencjalnie pojmowanego egocentryzmu i „absolutnej samotności” jednostki (s. 201), której pozostaje jedynie instynkt (prawo natury) jako jedyny regulator wi zi z innymi ludźmi.

Wydaje się jednak (w interpretacjach pewno ci ostatecznej nie osiąga się nigdy), że Nietzsche chodziło o to, co tak gorliwie dzisiaj propaguje sam Janusz Kuczyński pod hasłem Federacji życia jako programu obrony naturalnych wi zi człowieka z człowiekiem i z przyrodą. Nietzsche wszak bardzo gwałtownie napisał negatywne, wówczas już przewidywalne, skutki urbanizacji, industrializacji i przemysłowej eksploatacji przyrody. Jego krytyka scjentyzmu, racjonalizmu i tej wersji antropocentryzmu, wedle której człowiek ma czynić sobie Ziemi poddań i być panem istnienia, nie była przypadkowa: była to wersja nauki mająca na celu bezgraniczną, cyniczną i niepojętą grabież i ogołocenie natury ze wszystkiego, co stanowiło jakkolwiek wartość wymienną i konsumpcyjną. Przeciwno takiemu społeczeństwu Nietzsche występował, przeciwko takiej kulturze i takiej moralności, nie zaś - wszelkiej. Moralność, wedle której podstawą i uniwersalną była relacja człowiek - człowiek (lub: człowiek - Bóg), za inne relacje były traktowane jako pochodne, instrumentalne i słabne: wiat zewnętrzny został zdegradowany do poziomu rzeczowego, bo wszystko, co poza-ludzkie jest jednocześnie nie-ludzkie, niższego rzędu. Taka logika kulturowa wiedzie cywilizację przemysłową ku katastrofie i nakazem chwili staje się potrzeba zrewidowania całej dotychczasowej moralności, opartej na skrajnym (wyznanym przez Janusza Kuczyńskiego) antropocentryzmie. Podstaw istnienia nie jest już dla wielu klasyczna, Arystotelesowska teza, że człowiek jest istotą społeczną, ale tak jest to, że jest dzieckiem natury (co nie znaczy przecie, że jest wytworem i niewolnikiem trywialnie pojmowanych instynktów). Relacja *człowiek - człowiek* jako podstaw do-

tychczasowej moralno ci by mo e nale y zast pi inn , humanizuj c człowieka i jego otoczenie: *natura - człowiek - człowiek - natura*. Metafora Nietzschego o trzewiach własnych, których nale y słucha (nie za rozumu tworczo rzeczywistość zast pcz , rzeczywistość pozorów), znaczy wla - nie tyle, e utracenie wi zi z natur , zwrócenie si przeciwko niej - oznacza dla człowieka bezwarunkowy wyrok mierci.

### Nihilizm i mordowanie ludzi kalekich

Janusz Kuczy ski słusznie zauwa a, e ludzie w sposób naturalny, spontaniczny czy przemylany, ujmuj wiat w ró nych jego wymiarach - z własnej perspektywy, ze swojego punktu widzenia. „W istocie ka dy człowiek pragnie innym narzuci swój obraz wiata, swój wizj rzeczywistości” (s. 218). Podwa anie, a nawet negowanie innych systemów teoretycznych i hierarchii warto ci jest wi c naturaln i *twórcz* procedur intelektualn . Taka negacja nie musi oznacza kartezja skiego „punktu zerowego”, cho go nie wyklucza; jednak w realizacji praktycznej owych wizji - nigdy do takiego „nihilistycznego” punktu si nie zbli amy: ka dy, nawet najbardziej buntowniczy program swój sens odnajduje w poszukiwaniu i przewyci aniu istniej cych propozycji przeciwnych, bez których traci racj swego bytu.

Fryderykowi Nietzschemu chodziło jednak o teoretyczne zarysowanie „czystego pola” - celem wykreowania nowego, wiadomego swej odpowiedzialno ci, modelu kultury. Czy wi c Nietzsche-teoretyk miał prawo do takiego eksperymentu? Odpowied Kuczy skiego jest negatywna: nie miał takiego prawa, a je li z niego skorzystał, to z katastrofalnym skutkiem dla Europy i wiata. Dlaczego?

Nietzsche, zapowiadaj c zmierzch dotychczasowo, klasycznie rozumianej prawdy jako zgodno ci teorii ze stanem rzeczy, oraz głoś c zmierzch wiatopogl dów religijnych jako straszków dotychczasowego ładu moralnego (b d czego, jak s dził Nietzsche i czego, jego zdaniem, uczy historia, nieprzerwanym pasmem upodlenia człowieka i pomniejszania jego godno - ci) - „wie ci nadej cie stuleci straszliwych: wojen, kl sk, zniszczenia. Nie myli si - i sam te czasy przygotowuje” (s. 272).

Jednak nieco dalej czytamy co zgoła przeciwnego: „tzw. «klasyczny nihilizm» oznacza ma w koncepcji Nietzschego jego własn , zupełnie now *metafyzyk* , która jest «ruchem przeciwnym» w stosunku do wszelkich dotychczasowych metafizycznych pr dów” (s. 280-281). Powołuj c si na Heideggerowsk interpretacj Nietzschego, Kuczy ski stwierdza, i Nietzsche - ski nihilizm był „przede wszystkim przygotowaniem pola dla nowych warto ci” (s. 281). Bł dem jest te przypisywanie Nietzschemu bezwzgl - dnego indywidualizmu (licz si tylko ja, inni s tłem b d niczym): Nie-

tzschemu wszak szło o to, e „nadczłowiek jest sensem, celem ziemi”, zatem nie celem dla samego siebie: antropocentryzm ma wymiar nie tylko kosmiczny, ale i ogólnoludzki: przecie wyizolowany atom ludzki nie stworzy nowej kultury.

Jednak niezwykle frapuj c , pirotechniczn uwag poczynił Janusz Kuczy ski pisz c, e metafora Nietzschego „jestem dynamitem” - artykułuje jego ch do wznieciania po arów, płomieni i zgliszcz (s. 286). Naley s dzi , e po ród rosz dnych analiz, owa sugestia o płomieniach i zgliszczach była odpowiedzi na konkretne zapotrzebowanie wydawcy. Zwłaszcza, e nieco dalej znajdujemy rzeczowe wyja nienie problemu: Nietzsche, jak ka dy bez mała filozof, usiłował dotrze do „autentycznego bytu” (s. 292), zatem - sił rzeczy - musiał odrzuci te koncepcje, które, jego zdaniem, docierały jedynie do jego pozorów. Czytamy wi c, e „wła nie filozof dokonuje najbardziej zasadniczego dzieła w rewolucji: burzy stare i ustanawia nowe warto ci” (s. 293). Zatem „«klasyczny» nihilizm nietzscheski jest nihilizmem metodycznym, jest wła ciwie narz dziem, które pozwala usun chorob przez brutalny, chirurgiczny zabieg” (s. 299).

Trudno wi c, w wietle powy szych, rzeczowych uwag, zaakceptowa kolejne wnioski Janusza Kuczy skiego, kiedy mówi, e nihilizm faszystowski i nihilizm Nietzscheski oznaczaj to samo: kulturowe barbarzy stwo jako „nihilistyczne podwa enie humanistycznej tradycji”. S d ten autor uzasadnia tak: „Faszyzm był nihilizmem totalnym w najgorszym tego słowa znaczeniu. Słabi, bezbronni, okaleczeni, którym przed niewidoma dziesi cioleciami filozof przepowiadał mier , samobójstwo, namawiał do przej cia od nihilizmu ze słabo ci do nihilizmu czynu, zostali teraz zap dzeni do komór gazowych. Ekstremistyczna logika nihilizmu (czytaj: nihilizmu Nietzscheskiego - W. M. ) znalazła swoje praktyczne zastosowanie w masowym ludobójstwie” (s. 312)<sup>11</sup>. Innymi słowy - Nietzsche chciał fizycznie wyt pi ludzi niepełnosprawnych, „słabych, bezbronych, okaleczonych”. Jednak kalectwo jako ubóstwo duchowe, to nie jest kalectwo fizyczne i stan n dzy materialnej. Podobne ataki znamy z przeszło ci: oto Sokrates tak e o mieszał „duchowe kalectwo” Ate czyków; krytyka takich ułomno ci bardziej krytykowanemu doskwiera ni wytykanie mu braków fizjologicznych. Dlatego Sokrates musiał zapłaci cen najwy sz . Ale filozof schyłku dwudziestego wieku winien ju wi cej i gł biej widzie i rozumie , ni o mieszeni przez Sokratesa i za lepieni do nienawi ci , mieszka cy antycznych Aten.

<sup>11</sup> Wielce wymowny jest fakt, e J. Kuczy ski, autor, który z upodobaniem i obficie cytuje innych autorów, tu swojej my li nie zilustrował adnym odwołaniem si do tekstów Nietzschego.

Wskazując na źródła ideowe i historyczne niemieckiego nacjonalizmu i militarizmu, Janusz Kuczyński przywołał liczne opinie, obarczając odpowiedzialności szerokie spektrum niemieckich twórców kultury, sztuki, intelektualistów, pisarzy oraz filozofów; z tych ostatnich zostali wskazani zwłaszcza: Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer i Nietzsche. Kant zaszczylił w Niemczech ducha bezwzględnego posłusztwa wobec dyktatu rozumu, ale te wszelkiego dyktatu, zwłaszcza prawa i wartości transcendentalnych (uniwersalnych!); Fichte szerzył kult niemieckiej kultury jako najwyższego wykwitu ludzkiej działalności, uprawiając swoisty „filozoficzny imperializm”; Hegel był pieśniarzem kultury, przemocy i wojny; Schopenhauer przemycił poczucie powszechnego zła w dotychczasowe wartości i dał wolną drogę nihilizmowi, który ugruntował i rozświetlił Nietzsche. W konkluzji tych uwag czytamy: „Marksistowska historiozofia i historiografia podnosi bardzo wyraźny motyw centralnej odpowiedzialności kultury i filozofii niemieckiej za nacjonalizm” (s. 343), pielęgnowany od wieków, a w XX wieku zaszczyliany młodzieży niemieckiej szerzeniem kultu do przyrody i jej bezwzględnych praw, w poświęceniu z celowo rozpowszechnianym, wspólnym śpiewaniem przy ogniskach obozowych, dawnych pieśni germańskich plemion, uwspółcześionych w muzyce Richarda Wagnera. Tak oto, na przestrzeni całej niemieckiej przeszłości, dojrzewała postać „zinstytucjonalizowanego diabła”, upamiętnionej maszyny zbrodni - niemieckiego faszyzmu. W artystycznej postaci portret takiej chorej, niemieckiej *psyche* zarysował Thomas Mann w *Doktorze Faustusie* (1947).

Nie sposób w tym kontekście po raz kolejny postawić, retorycznego skądinąd, pytania o mechanizmy zbrodni, w różnym jej wymiarze. Wszak sztuka, literatura, filozofia, a także religia narodu niemieckiego - oddziaływały na wiele pokoleń i rodowisk rozsianych po całej Europie i świecie. Jednak wskazane „zło” znalazło swoje ucieleśnienie w Niemczech. Nawet jeżeli uznać, że przełom antypozytywistyczny, filozofia życia i liczne nurty filozofii naturalistycznych (np. psychoanaliza) - „urobiły” i przygotowały umysły milionów ludzi do zaakceptowania ideologii przemocy, to dodatkowo posiłkując się marksistowską teorią makroprocesów historycznych, ekonomicznych i politycznych - można uznać, że zdejmują odpowiedzialność z prawdziwych twórców i animatorów ideologii faszystowskiej i jej aparatu przemocy. Jednakże, z drugiej strony, owa konkretyzacja, jak wiadomo, zdejmuje ową odpowiedzialność z narodu niemieckiego jako całości. A przecież faszyzm niemiecki był ukoronowaniem całej niemieckiej kultury i niemieckiej przeszłości, zawsze przesyczonej duchem nacjonalizmu, ekspansjonizmu, dominacji i rewansu.

Jednak wniosek to nazbyt ryzykowny - owo obarczanie zbiorów odpowiedzialności całej niemieckiej nacji. Gdyby uznać owo historyczne fatum,

to współczesnych i przyszłych Niemców nale ałoby postrzega jako nie-uchronnie naznaczonych stygmatem nacjonalizmu, zbrodni i wszelkiego zła, wyssanego z krwi praojców. Czytelnik w tym miejscu niech rozwa y w tle, ale jednak jakie , porównanie: odpowiedzialno ci członków rodziny, znajomych, wychowawców, otoczenia i szerszych kr gów, za wyst pki dokonane przez dorosłego osobnika, z pełn wiadomo ci popełnionych czynów. Diagnoza wskazuj ca na „win społecze stwa” jest równie słuszna, co bałamutna; st d jej, wskazany wy ej, retoryczny charakter. Tym samym - nie jestem w stanie jednoznacznie wskaza na ródła owego „zinstytucjonalizowanego zła”, tym bardziej - jednoznacznie obarczy odpowiedzialno - ci konkretnego teoretyka, zwłaszcza tak odległego od idei nacjonalistycznych, jak Fryderyka Nietzschego. Nawet z najbardziej wzniosłych programów mo na sprokurowa zbrodnicz instrukcj , o czym tak e pisze autor *Zmierzchu mieszczą stwa*.

### Zauroczenie ide „nadcześniaka”

Zaratustra-Dionizos-nadcześniak jest, pisze Janusz Kuczy ski, „radykalnym zaprzeczeniem człowieka, ale ulepiono go z wyidealizowanych ludzkich cech (... ) - wyolbrzymia i absolutyzuje cechy pot pione przez dominuj c opini publicznej ” (s. 464). W tym sensie „nadcześniak” symbolizuje twórc nowych warto ci, które szokuj , jest obrazoburc i sprzeniewierc . Taki osobnik, mo na si spodziewa , w stosunkach mi dzyludzkich nie liczy si z nikim i z niczym, innych traktuje instrumentalnie, niczym pionki we własnej grze, albo jako słu alce grono podległych, zawsze gotowych do posłóg wyrobników.

Analiza i przegl d twórczo ci Janusza Kuczy skiego upowa niaj do postawienia hipotezy, e jako autor - pozostaje pod silnym, przytłaczaj cym wpływem Nietzschea skiego Zaratustry, cho formułuje pod jego adresem ostre słowa krytyki. Jest to zauroczenie, rodzaj miłoci negatywnej: widz c w jakim wzorze osobowo ci własne cechy, usiłuje si go zdyskredytowa , ale tak, aby nie zerwa wielce urokliwej, miłosnej i emocjonalnej nici.

Nade wszystko, idea „nadcześniaka” jest konstrukcj utopijn , w ka dym razie zarezerwowan w teorii Nietzschego dla ludzi nieprzeci tnych, zatem nielicznych i b d cych wzorem osobowo ci kreatywnych i odpowiedzialnych za losy kultury. Przeniesienie takiego wzoru na wszystkich ludzi, na ich styl ycia, na sposób funkcjonowania wielkich zbiorowo ci (zrobił to fa-szyzm) -jest pomysłem sprzecznym z t teori . Nieustanna, kreatywna pasja burzenia i przełamywania warto ci, nawet w wielce humanitarnej wersji „homo creator”, lansowanej przez Janusza Kuczy skiego w latach 70., jest zabiegiem utopijnym, osadzonym na intelektualnej mrzonce. Istnienie ludz-

kich osobowo ci w przeważającej mierze polega bowiem na powielaniu, powtarzaniu i konsumowaniu już sprawdzonych wzorów. Kreatywność, jako warunek postępu, czynnik życia istotny i niezwykle ważny, czyli przełamywanie schematów, to dobrodziejstwo artystów, a w życiu codziennym - odkrywców i wirtuozów w wielu dziedzinach, którzy należą do rzadkości: czy po skończonym dniu - mogą wskazać na swój czyn, który jest obiektywizacją całkowicie nowatorskiego pomysłu? Nawet przebłęski mojego „geniuszu” - jaki fascynujący pomysł (zwykle dowiadujesz się o tym po jakim czasie), został już wcześniej zarejestrowany i spopularyzowany przez kogoś innego. Zatem osobowo zwana „homo creator”, nieustannie i we wszystkich dostępnych sobie dziedzinach nowatorska, to maniackalny „innovator” cięgle poprawiający siebie i innych, zatem wprowadzający chaos, zamieszanie i brak konsekwencji w działaniu. Wszelako czyni on tak w dobrej wierze, i jest więc przekonany o swojej nietschejskiej, dziecięcej „niewinności stawania się”, zatem za zamierzony czyniony wokół siebie - nie ponosi odpowiedzialności. Utopizm konstrukcji teoretycznej zwanej „homo creator” potęguje się tym bardziej, że była ona głoszona w czasach, kiedy programowo i instytucjonalnie niweczono wysiłki ludzi odrzucających schematy, za modelem życia była siemierna, „proletariacka przeciwność”, czyli „mizéria codzienna ci”, w cieniu której - ideologom i rzędzycym się dostatanio, nawet ponad stan. Natomiast pomysł, aby uzdolnienia osobnicze modelowa i wzbogacać za pomocą manipulacji genetycznych, nie za doskonalenia ogólnego poziomu życia, do złudzenia przypomina inny - o „hodowli nadczłowieka”<sup>12</sup>.

Ostatnio Janusz Kuczyński propaguje udoskonaloną ideę „homo creator”, już w wymiarze ogólnospołecznym, czy ogólnowiatowym - w ramach propozycji zwanej „filozofią uniwersalizmu”. „Prawdziwy uniwersalizm wyłania się dopiero dzisiaj z wielkiego procesu przechodzenia od ludzkości jako zwykłego zbioru państw i społeczeństw do ludzkości jako wspólnoty mieszkańców jednej planety, wiadomych wspólnej przyszłości”<sup>13</sup>. Ten piękny i szlachetny program ma być realizowany pod sztandarami ruchu ekologicznego w następujący sposób: „Proponuję rozpocząć kampanię wyborczą od kolejnych poziomów federacji ekologicznej. Można by wykorzystać obfitość projektów prawnych, począwszy od ekologicznych (i może także ekonomicznych), przez samorządy w formie zgromadzeń dzielnicowych lub nawet gminnych czy miejskich, a następnie z nich - czy równoległe do nich -

<sup>12</sup> Zob.: J. Kuczyński: *Homo creator*. Warszawa 1979, s. 366 i n. Szerzej na ten temat pisałem w: *Mój wiat warto ci*. Warszawa 1989, s. 98-109, przedruk w: *Ontologia jednostki*. Warszawa 1995, s. 140-144.

<sup>13</sup> J. Kuczyński: *Przeciw katastrofie wiata*. W: J. L. Krakowiak (red.): *Ziemia domem człowieka*. Warszawa 1997, s. 169.

utworzy zgromadzenie krajowe, regionalne, wiatowe”<sup>14</sup>. Tote nie przeciwnik, ale sympatyk filozofii uniwersalizmu, ocenia takie pomysły tak: „Bliska naiwno ci ogólnikowo i zwi zana z ni bezradno oraz nieskuteczno uniwersalizmu proekologicznego wynika mi dzy innymi z tego, e niedostrzegane lub wr cz negowane bywa napi cie, jakie w codziennym yciu powoduje splot pluralizmu z uniwersalizmem. Jest to współczesna odmiana tego napi cia, które tradycja chrze cija ska zna jako napi cie mi dzy faktem egoizmu a ideałem miło ci”<sup>15</sup>.

Enuncjacje na temat rychłego zjednoczenia ró nych kultur naszego globu - w kultur jednolitej, ogólno wiatowej, Janusz Kuczy ski formuluje ju od dawna: teraz jako program maj cy na celu „ocalenie wiata”, w przeszło ci za -jako zapowied „niewzruszonej ideologiczno-politycznej jedno ci. (...) dopiero komunizm mo e stworzy autentycznie twórczy, stale rozwijaj c si jedno ludzko ci” - czytamy w jednym z wcze niejszych tekstów omawianego autora<sup>16</sup>. Tak nadziej Janusz Kuczy ski wyrażał wielokrotnie, np.: „Mo e wi c dopiero teraz, gdy nowa klasa panuj ca wzięła w swe władanie tak e przeszło , dokonuj c rewolucyjnej nobilitacji tego, co zostało dokonane, mo e wi c dopiero teraz mo liwe staje si zbudowanie prawdziwej wspólnoty”<sup>17</sup>. Dwadzie cia lat temu był czas „dopiero teraz”, za w 1997 roku - „dopiero dzisiaj”, jako najbardziej dogodny momenty historyczne realizacji wielkiego, globalnego planu Janusza Kuczy skiego, do złudzenia przypominaj cego Nietzsche a sk zapowied totalnego przeorania kultury w skali ogólnoludzkiej i zbudowania nowego ładu moralnego.

Wiadomo nie od dzi , e materia społeczna jest bardziej zło ona i tajemnicza ni struktura kosmosu. Dlatego wielu nie mo e oprze si pokusie, aby do analiz naukowych po wi conych temu przedmiotowi - przemycia elementy dianizyjskiego, niefrasobliwego profetyzmu, zapewne w przewidzeniu, e nie wpłyn one na zachowanie si skał i lodowców, ale rozbudz nasze nami tno ci. Tote niepr dko badacze ludzkich losów b d mogli precyzyjnie oddzieli sfer naukowej analizy od fantazji i marze .

<sup>14</sup> Tam e, s. 181-182.

<sup>15</sup> B. Hałaczek: *Mi dzy pluralizmem (postmodernizmem) a uniwersalizmem (ekoetyki)*. W: J. L. Krawciak, op. cit., s. 113.

<sup>16</sup> J. Kuczy ski: *W poszukiwaniu twórczej jedno ci (II)*. „Studia Filozoficzne”, nr 12/1976, s. 13.

<sup>17</sup> Tego : *Młodo i twórczo* . „Studia Filozoficzne”, nr 1/1978, s. 13.