



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski



seria

filozofia
kultury

Filozofia kultury

XIX wiek



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków



seria



filozofia
kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobrażenia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457
16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605
20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657
22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673
23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723

KRZYSZTOF MATUSZEWSKI

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Improwizacja, tworzenie jak rozkwitanie kwiatów, wirtuozeria instynktów [...] dla egzystencji, dla życia, które stanie się wówczas na nowo nasze i nową pokochamy się wtedy miłością¹.

Jean-Marie Guyau zasłynął wydany w roku 1885 *Zarysem moralności bez powinności i sankcji*², książką mobilizującą samym tytułem i niekiedy nie dość uważnie czytana, która, jak sugeruje Michel Onfray, jest może tylko „ćwiczeniem stylistycznym” (O, 135)³, odbiegającym, gdy chodzi o charakter światopoglądowego przekazu, od innych dzieł sygnowanych nazwiskiem zawsze młodego, zmarłego w wieku trzydziestu trzech lat autora. Gdyby domysł w kwestii „wprawki” był zasadny, można by wskazywać na powinowactwo z La Boétiem, nie tylko w zakresie retoryki i młodości (wprawdzie *Rozprawę o dobrowolnej niewoli*⁴ napisał kilkunastolatek, wszakże i Guyau prestiżową nagrodą Akademii Nauk Moralnych i Politycznych uhonorowany został za tysięczstronicowe dzieło

¹ M. Polak, *Medytacje o ostatniej filozofii*, Kraków 2018, s. 145–146.

² Por. M. Guyau, *Zarys moralności bez powinności i sankcji*, przedm. R. Wojdak, Warszawa 1960 (pierwsze polskie wydanie z 1910 roku) (cytaty w tekście sygnowane literą G).

³ M. Onfray, *Jean-Marie Guyau et „La jouissance suprême”*, [w:] tegoż, *Contre-histoire de la philosophie*, t. 7: *La construction du surhomme*, Paris 2011, s. 135.

⁴ Por. É. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008.

o Epikurze i utylitaryzmie⁵ w wieku lat dziewiętnastu), ale również promocji wolnościowych idei, które obu autorom zjednały wyznawców wśród rzeczników obywatelskiego nieposłuszeństwa, anarchistów lub zwolenników autonomicznej etyki. Interesujące byłoby też porównanie stanowisk Guyau i Stirnera, skoro ten, realizując, choćby niewerbalizowany wprost, projekt etyki *jedyności*, pryncypialnie walczy z alienującymi suwerenność jednostki imperatywami zaświatów i (piętrzącej artefakty, niefortunnie separującej od spontaniczności) kultury.

Przy okazji tego zestawienia należałoby jednak pamiętać, że o ile u Guyau (zwłaszcza czytanego *en bloc*, a nie tylko w kontekście *Zarysu*) człowiek często widziany jest spirytualistycznie jako istota o transgresyjnych potencjałach i aspiracjach umożliwiających realizację prawdziwego *humanus* w mistycznej komunikacji z całością istnienia, o tyle Stirner, trzeźwy pragmatysta, rygorystycznie trzyma się immanencji, wierząc jedynie w twórczą moc zbuntowanej świadomości, której nośnikiem jest temporalny i aprobujący swoją skończoność partykularny byt ludzki. Choć, z drugiej strony, uszczegółowienia te, zdawałoby się konieczne, same okazują się niekiedy zbyt redukcyjne czy zawodne, bo i Guyau potrafi afirmować immanencję, i Stirner nie jest po prostu, wbrew stereotypowemu odczytaniu, ekstremistą kontestacji grzęznącym w nihilistycznym zaułku. Na pewno łączy ich „nie” wobec bałamutnej schedy kulturowej i konwenansu idealistycznej filozofii, które krępują człowieka, uniemożliwiając mu samorealizację (odcinając go od spełnień jednostkowych i w zakresie interpersonalnej komunikacji, której forum stać by się miało u Stirnera zrzeszenie, a u Guyau zrewitalizowane społeczeństwo).

Reminiscencje oświecenia? Protopłaści i sojusznik

Dające się wysledzić powinowactwa między Guyau i Stirnerem uprawniałyby do wskazania wspólnej im intelektualnej genezy. Stanowiłaby ją myśl oświecenia z jej wiodącymi ingrediencjami – naturalizmem,

⁵ *L'Histoire et la critique de la morale utilitaire* (1873). Z tej monumentalnej książki powstaną później dwie: *La Morale d'Épicure* (1878) i *La Morale anglaise contemporaine* (1879).

metodologicznym racjonalizmem, empiryzmem i sensualizmem oraz ateizmem i społecznym progresizmem (eksperymentowanym również przez Stirnera, choćby w krytyce różnych feudalnych czy mieszczańskich instytucji). Poprzez oświecenie obaj autorzy nawiązywaliby do mocno w ich dobie nadwątlonej lub strywalizowanej filozoficznej tradycji materialistycznej, sami ulegając co prawda presji idealizmu (Hegłowska dialektyka u Stirnera, chrześcijaństwo i inne spirytualizmy u Guyau)⁶. Za formacyjne dla obu uznalibyśmy inspiracje, przez Stirnera wprowadzone wprost nieujawnione, ale dające się wydedukować, u Guyau zaś bardzo prawdopodobne, pochodzące z dwóch źródeł – z myśli de Sade’a i Fouriera (który znał de Sade’a z osobistej lektury).

Uwzględniając fundamentalną różnicę między inspiratorami (stosunek do przemocy: u jednego faworyzowanej jako naturalna, a przeto uprawniona w zatamizowanym społeczeństwie, u drugiego oddalanej jako aspołeczna z powodu swej destrukcyjności), można stwierdzić, że zgodnie opatrują oni współczesne im społeczeństwo wielkim znakiem zapytania czy też sytuują je pod egidą kontestacji,

⁶ Michel Onfray reasumuje u Guyau oświeceniowe wpływy: optymizm, każący ufać, że efektywnie doskonaląca się ludzkość zmierza do samorealizacji; wiara w rozum, naukę i edukację eliminujące przesady, uprzedzenia i baliwernie produkowane przez namietność religijną; reformizm jako (alternatywna wobec obcego w zasadzie Guyau rewolucjonizmu) metoda rozwoju i społecznej naprawy; „racjonalistyczny deizm” (występujący u Guyau w wersji „kosmogonicznej, a nawet panteistycznej, z zachwyceniami mistycznymi, poetyckimi egzaltacjami, ekstatycznymi porywami”). Por. M. Onfray, *Jean-Marie Guyau et „La jouissance suprême”*, [w:] tegoż, *Contre-histoire de la philosophie*, t. 7: *La construction du surhomme*, Paris 2011, s. 142, 148–151 (cytaty w tekście sygnowane literą O). Ten ostatni rodzaj wpływu krzyżowałby się zapewne z oddziaływaniem romantyzmu. Uwidacznia się ono u Guyau w predylekcji do całości, jedności, harmonii i komunikacji człowieka z kosmosem. Bliski Guyau oświeceniowy Fourier ulegałby już tej inspiracji, wyraziłby w jego globalizmie. Podobną tęsknotę do wskazania i całościowego zastosowania jednej zasady demonstrował Saint-Simon. Zasadę znalazł w prawie ciężenia (zupełnie jak Fourier, który przerobił je na powszechną *atrakcję*), ale o efektywne wykorzystanie jej do celów innych niż fizyczno-astronomiczne (czyli do zbudowania ścisłej wiedzy uniwersalnej) bezskutecznie zabiegał przez całe życie. W swojej wczesnej publikacji, *Listach mieszkańca Genewy*, w sprawie zaangażował samego Boga, którego uczynił autorem jednego z pomieszczonych tam adresów: „jest to jedyne prawo, któremu podporządkowałem wszechświat” (C.-H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1, wstęp i przypisy J. Trybusiewicz, tłum. S. Antoszczuk, Warszawa 1968, s. 195; por. A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 46).

kwestionując radykalnie aktualny porządek. Domagają się zmiany, która inercję anachronicznych przymusów i ociążałych lub martwych instytucji ciemniących życie zastąpiłaby swobodą i dynamiką wyzwalającą przyrodzoną człowiekowi witalność i zwracającą go ku spełnieniu. Sposoby realizacji tej zmiany są u de Sade'a i Fouriera różne czy nawet dysjunktywne, ale libertadorski cel projektu i skorelowany z nim demaskatorski impet analogiczne.

Życie, ich zdaniem, należy wreszcie uwolnić z oków sformalizowanego myślenia i instytucji, na których imperializm składają się konwencje, stereotypy, fobie i obsesje, do udręk i cierpień, jakie naturalnie serwuje człowiekowi temporalna egzystencja, dołączających jeszcze wymyślne pakiety suplementarnych opresji. Myśl de Sade'a i Fouriera rodzi się z buntu przeciwko ludzkiemu masochizmowi i woli samoudręki przydających światu nadmiaru niedoli. Jako taka inkorporuje się ona u Stirnera, walczącego o niezależność „ja”, aż po jego egzaltację w postaci jedyności, uznawanej przez niego za konwulsyjną kreację stymulowaną przez zdrową negatywność, i u Guyau, który antywitalną *moraliznę* pragnie zastąpić etyką spontanicznie emitowaną przez życie. Dla Guyau uzasadnieniem nowej moralności nie jest płynący z transcendencji czy usankcjonowany w kulturze obowiązek ani przewidziana przez nie sankcja, lecz witalność, będący własnością życia poryw, który aranżując dobrostan jednostki, ostatecznie generuje też homeostazę w jej relacjach ze społeczeństwem i kosmosem.

Można by zapytać, czy ekspozycja życia jako przedmiotu filozoficznej refleksji i dopingującego celu dla społecznych projektów nie jest myląca lub zwodnicza. Czy w perspektywie ludzkiej egzystencji i funkcjonowania społeczeństw fundamentalnych kwestii nie należałoby szacować inaczej, sięgając przy tym do stosownych specyfikacji? Nędza, głód, dyskryminacja, wykluczenie, wojny, niesprawiedliwość – czyż nie są to konkretne problemy w porównaniu z enigmatyczną kategorią *życia*? Stirner i Guyau, przed nimi Fourier i de Sade (oraz inni zasłużeni oświeceniowcy: Holbach, Helwecjusz, La Mettrie), po nich zaś choćby Nietzsche czy Freud i Reich (choć dwaj ostatni na różne sposoby: defetyzm wobec własnych lub zapożyczonych odkryć⁷ i mieszczański konformizm *versus* goszyzm

⁷ O tym, ile w materii uznanej za kanon psychoanalizy Freud przejął od Nietzschego, informuje Michel Onfray w *Zmierzchu bożyszcza* (tłum. Z. Styszyń-

zdemokratyzowanej i upolitycznionej psychoanalizy), za sprawą wytropienia i rewindykacji *stłumionego* (cielesności, zmysłowości, popędowości, *namiętności*) dowodzą derywatywnej natury domniemyanych priorytetów i pierwszeństwa ludzkiej konstytucji witalnej.

Instruktywnym przekazem płynącym ze wskazanych źródeł jest przeświadczenie o głębokim zanurzeniu człowieka w sferze biologicznej, które demistyfikuje idealistyczne o nim wyobrażenie jako nośnika autonomicznej i onnipotentnej świadomości. Ma to konieczną reperkusję w postaci docenienia życia – żywiołu *tout court* dystansującego transparentną podmiotowość. Czy może raczej wchodzącego z nią w agonistyczną relację. Bo choć dotknięty traumami interwencji Bruna, Kopernika, Galileusza, Darwina czy Nietzschego, a zresztą całej nauki, coraz bardziej obnażającej panantropologiczne iluzje, czysty podmiot, ukonstytuowany w dobie ontoepistemologicznego infantylizmu, broni, często przemocowo, swych uzurpatorskich pozycji. Czyni to za pomocą swych zbrojnych ramion – państwa, religii, tradycji, obyczaju, moralności.

Sitrner i Guyau się z nimi konfrontują. Stirner zapewne w sposób bardziej spektakularny. Bo więcej u niego z de Sade'a. Z przynależności do przyrody wywodzi on w duchu Markiza egoizm, izolizm i promocję jednostkowej siły, która w nieuchronnej rywalizacji z innymi zwycięża, o ile okaże dość werwy i bezwzględności. Do autoafirmacji nie są jej potrzebne społeczne urządzenia koncyliujące międzyludzkie relacje, gdyż od zarania stawia ona czoło nicości i optuje wyłącznie za bieżącym używaniem. Wiadomo, że w demaskowaniu i odpieraniu zakusów instytucji na jednostkową integralność Stirner doszedł aż do obnażenia ideologicznego wymiaru humanizmu, który od suwerennej jednostki żąda, by była „zmyślonym” *człowiekiem*, patetycznie i przewrotnie obligowanym do służenia obcym sprawom czy interesom. Guyau, który bardziej zadłużony jest u Fouriera, postulującego usuwerennienie życia za pomocą łagodniejszych środków, nie posuwa się tak daleko. Wystarcza mu filozoficzna i pedagogiczna perswazja, która ma aranżować zmianę nieodzowną dla polepszenia doli jednostki, orientującej się wszakże swymi głębokimi preferencja-

ska, Warszawa 2012), a ile od Schopenhauera – Filip Jach w tekście *Filozofia życia Arthura Schopenhauera a wybrane zagadnienia teorii Sigmunda Freuda* (praca magisterska, UŁ, 2018).

mi ku harmonijnej społecznej komunikacji, a przeto niekontestującej najoczywistszych parametrów humanizmu (w finezyjną problematyzację *kwestii humanizmu*, na przykład przez Foucaulta, nie chciałbym tutaj wnikać; zwłaszcza, że świat XXI wieku wystarczająco uzasadnia potrzebę pojmowania humanizmu w rudymenarnym znaczeniu).

Skąd ten ostracyzm?

Zaskakujące, jak niewiele uwagi dziełu Guyau poświęca współczesna literatura filozoficzna. Nawet we Francji. Ani w znakomitym skądinąd *Dictionnaire des philosophes* Noëlli Baraquin i Jacqueline Laffitte (Armand Colin, 1997), ani w *Dictionnaire des philosophes* gromadzącym teksty z *Encyclopædia Universalis* (Albin Michel, 2001) nie ma o nim wzmianki. Jedno odwołanie pojawia się w *Dictionnaire des concepts philosophiques* pod redakcją Michela Blaya (Larousse, 2006), w kontekście witalistycznej estetyki „zabarwionej socjologicznie”. Honor historyków filozofii ratuje, co prawda lakoniczną notką, Merleau-Ponty w opracowanym pod jego kierownictwem kompendium *Les philosophes. De l'antiquité au XX siècle. Histoire et portraits*. Michel Onfray uzupełnia ten wykaz symptomatycznej absencji, nie kryjąc wzburzenia kwalifikacyjnymi lapsusami: w liczącej 4250 stron prestiżowej *Histoire de la philosophie* (wyd. Pléiade) Guyau, uznanego nonsensownie za quasi-kantystę, nie zaszczycono odrębną notą. W dwutomowym *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* pod redakcją Monique Canto-Sperber (ponad 3000 stron) wśród 300 artykułów nazwisko Guyau pojawia się raz, w bibliografii do tekstu o sympatii. W 750-stronicowej *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile* (red. Alain Caillé) Guyau w ogóle nie został przywołany⁸. Na tym jałowym tle dobrze wypada zwięzła, ale rzeczowa nota specjalistki od Nietzsche-go, Angèle Kremer-Marietti, zawarta w monumentalnym, dwutomowym *Dictionnaire des philosophes* pod redakcją Denisa Huismana⁹.

⁸ Por. O, 341–342.

⁹ W półstronicowej nocie Angèle Kremer-Marietti pisze o sprawach najważniejszych. Lokuje Guyau w nurcie zabarwionego witalistycznie pozytywistycznego spirytualizmu. Podstawą moralności jest dla Guyau ekspansywne życie, które w sposób konieczny zwraca nas ku innemu. Skorelowany

Równie rzadkie, jak obecność w słownikowych publikacjach są współczesne opracowania monograficzne¹⁰.

Czy warto się zastanawiać nad powodami tej absencji, wychodząc poza wyjaśnienie najprostsze i być może najbardziej oczywiste? Pewne idee ulegają zapomnieniu, zdystansowane przez inne, których proliferacja przekracza zresztą percepcyjne możliwości odbiorców. A jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że historiograficzne pominięcie Guyau, niegdyś popularnego i wpływowego, jest czymś symptomatycznym. Ten dystans rozszyfrowuje może Onfray wskazujący, że traktowane całościowo dzieło Guyau objawia w niejednym miejscu cechy nie tylko anachroniczne, ale i konfundujące. Sympatyzowanie z wartościami III Republiki, a właściwie ich egzaltowanie, ubieranie w podniosłą formę i promowanie jako uniwersalnego wzorca, uderza nie tylko grandilokwencją, ale i oczywistą dzisiaj problematycznością. W nocie do bibliografii, wieńczącej refleksję Onfraya nad myślą Guyau, znajduje się wykaz inkryminowanych zdań, które w oczach czytelnika oswojonego z kanonem liberalnej demokracji nie mogą przysparzać chluby ich autorowi. Wątpliwy higienizm, etatyzm, nacjonalizm, ksenofobia, rasizm, mizoginizm, wychwalanie tężyzny, zalecanie pracy fizycznej intelektualistom, patriotyczne eksklamacje apologetyzujące śmierć na polu chwały kojarzą się Onfrayowi z wartościami rekomendowanymi Francuzom

z życiem instynkt moralny wyklucza brutalność negatywności i orientuje ku dobru (inkludującemu bezinteresowność, poświęcenie, ofiarę), znosząc potrzebę obowiązku i sankcji zakorzenionych w metafizyce czy transcencji. *Irreligia przyszłości* jest *de facto* projektem promulgowania ideału powszechnej miłości, „która ożywia już autora tego moralnego stanowiska” (por. A. Kremer-Marietti, *Guyau*, [w:] *Dictionnaire des philosophes*, t. 1: A-J, dir. D. Huisman, Paris 1984, s. 1120).

¹⁰ W uwspółcześnionym wydaniu *Les Philosophes. De l'antiquité au XX siècle* (dir. J.-F. Balaudé, Paris 2006) w bibliografii podano trzy tytuły (por. s. 990): A. Contini, *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, Paris 2001; F.J.W. Harding, *Jean-Marie Guyau (1854–1888). Aesthetician and Sociologist. A Study of His Aesthetic Theory and Critical Practice*, Genève 1973; D. Hoeges, *Literatur und Evolution. Studien zur französischen Literaturkritik im 19. Jahrhundert. Taine, Brunetière, Hennequin, Guyau*, Heidelberg 1980. W swoim bibliograficznym wykazie Onfray uwzględnia jeszcze, oprócz książki Annamarii Contini, drugą wysoko przez siebie ocenianą pracę: J. Riba, *La Morale anémique de Jean-Marie Guyau*, Paris 1999 oraz tematyczny numer czasopisma „Corpus”: 2004, no. 46: *Jean-Marie Guyau: philosophe de la vie*. Por. O, 340.

przez rząd Vichy. Na szczęście, dodaje Onfray w innym miejscu, ignorancja nie pozwoliła sięgnąć po Guyau nazistom. Wówczas odium byłoby jeszcze trudniejsze do odparcia.

Może więc skrepowaniem, w jakie w odniesieniu do pewnych dawnych idei wikła nas historia, nawet jeśli te idee miały własny kontekst i zaczęły ciążyć na autorze dopiero po jego śmierci, należałoby tłumaczyć zapadłe nad Guyau milczenie? Choć takie uzasadnienie ostrożności i wstrzemięźliwego komentowania byłoby zrozumiałe i stanowiło pewne usprawiedliwienie, to jednak relatywne zniknięcie Guyau z filozoficznego horyzontu wydaje się dyskryminacją zbyt daleko idącą. Zwłaszcza jeśli pamiętać, że jest on autorem znakomitych dzieł o Epikurze, Epiktecie i brytyjskich utylitarystach oraz wykraczającego bodaj poza swój czas *Zarysu*.

Ale istnieje może inny jeszcze powód tego ostracyzmu. Nie tak jasno uświadamiany jak pierwszy. Kiedy Zola krytykował mdłe gusta współczesnej publiczności teatralnej (*Naturalizm w teatrze. Nasi autorzy dramatyczni*¹¹), podejrzewał, że „prawdy” i „szczeroci” domagamy się, owszem, jako jednostki; w tłumie tracimy rezon i alienujemy tamte oczekiwania, pragnąc, by nas „okłamywano” za pomocą rozrywkowych iluzji. Być może, *per analogiam*, jako gatunek nie jesteśmy w stanie zaakceptować rewizji moralności posuniętej tak daleko, jak ta zaproponowana przez Guyau. Moralność bez powinności i sankcji?! Brzmi to osobliwie. Jak propozycja fundowania gmachu, po którym spodziewamy się solidności, na ruchomych piaskach.

A ponadto, czy po neoliberalnym treningu, który wzmógł tylko przekonanie o karygodności wszelkich utopii nabyte w dobie uprzemysłowienia i mechanizacji, maszynizującej, jak sądził Reich¹², nas samych, jesteśmy jeszcze dość otwarci na postfourierowską promocję społecznej harmonii i ładu obejmującego rozpoznawaną przez nas i afirmowaną symbiozę z kosmosem? Przy wszystkich wstydlivych enuncjacjach, wypunktowanych skrupulatnie przez Onfraya, Guyau z takim właśnie *komunikacyjnym* projektem występował. W *Nowym*

¹¹ Por. É. Zola, *Le naturalisme au théâtre. Nos auteurs dramatiques*, [w:] tegoż, *Œuvres complètes*, t. 11: *Œuvres critiques II: Les romanciers naturalistes. Le naturalisme au théâtre. Nos auteurs dramatiques*, dir. H. Mitterrand, Paris 1967.

¹² Por. W. Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Warszawa 2009.

pamiętniku życia wewnętrznego François Mauriac¹³ pisze, iż pamięta jeszcze czasy pustych dróg i czystego nieba, pozwalających słyszeć siebie i oferujących przestwór dla medytacji. I porównuje je z dobą nowoczesnego zgiełku. Nietrudno się domyślić, jak określa swoje preferencje. Być może dzisiejsza niedostępność ciszy i samotności z wyboru, nieodzownych do wizualizowania kosmicznej komunikacji, a zresztą i siebie jako ducha (odpowiednio do świata dróg i szos Kundera rozróżniał życie kontemplacyjne postrzegane jako drogę i życie frenetyczne postrzegane jako szosę¹⁴), nie zaś stymulowanego inwazyjnymi bodźcami mechanizmu, separuje nas od fantasmagorycznego Guyau, podobnie jak od bliskiego mu pod wieloma względami Bergsona, niegdyś gromadzącego tłumy na swych wykładach, a po mechanizujących życie dwudziestowiecznych kataklizmach (w *Świecie wczorajszym* Stefan Zweig¹⁵ dał przenikliwy opis pierwszego, czyli wojny 1914–1918; drugiej wołał już nie przeżywać do końca), wprost dających się wywieść z techniki, też niemal zapomnianego.

Anomia zamiast ortodoksji i ateizmu

Moralność Guyau pragnęłby uwolnić od przesądu i nadać jej walor naukowości. Zamiary te potwierdzają oświeceniową ingrediencję w jego myśli, choć są też efektem współczesnego mu pozytywizmu. W odróżnieniu od pozytywistycznej ortodoksji, fetyszyzującej „naukowość”, Guyau sądzi jednak, że „moralność czysto naukowa nie powinna żywić uroszczeń do ogarnięcia wszystkiego” (G, 28). Postulat pewnej „swobody” moralności i udziału w niej „spekulacji filozoficznej” (niewykluczającej zasadniczej trzeźwości) ilustruje metaforą górskiej wspinaczki; w jej końcowej fazie możemy się natknąć na przesłaniające szczyt obłoki: „Podobnie rzecz się ma na wysokościach myśli: część moralności, ta mianowicie, która zlewa się z metafizyką, może na zawsze pozostać ukryta w obłokach, lecz trzeba, żeby podstawa jej była mocna i żeby oznaczony był dokład-

¹³ F. Mauriac, *Nowy pamiętnik życia wewnętrznego*, tłum. Z. Milewska, Warszawa 1967.

¹⁴ Por. M. Kundera, *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2016, s. 282–283.

¹⁵ Por. S. Zweig, *Świat wczorajszy*, tłum. M. Wiśłowska, Warszawa 2015.

nie punkt, w którym człowiek musi się zdecydować na wkroczenie w obłoki” (G, 29). Z kolei przesąd polegałby na heteronomiczności moralnych stanowisk, które własne postulaty uzasadniają poprzez sięganie do instancji zewnętrznych wobec ludzkiej natury i jej szczytowej emanacji, jaką jest społeczeństwo.

Przedmiotem krytyki Guyau byłyby tu oczywiście moralność konfesyjna łącząca prawodawcze dyspozycje z transcendentnym absolutem. Myślenia dogmatycznego nie można powiązać z bezstronną argumentacją, a teologia nie może się zasadnie ubiegać o miano nauki¹⁶. Mimo że projekt Guyau nie jest ateistyczny, to po jego wdrożeniu klasycznie rozumianej religii nie dałoby się ocalić, a to, co miałoby ją zastąpić, musiałoby zmrozić wszelką ortodoksję (o czym za chwilę). Ceniący umiar i ewolucję (rewolucja jest błędem

¹⁶ Spinoza jest ulubionym autorem filozoficznym Guyau. Bodaj u niego *anomia* ma swoje źródło. Najważniejsze motywy spinozjańskie stanowią u Guyau notoryczną reminiscencję: Spinozy historyczna i krytyczna lektura Biblii indywidualizuje opinie, uwalniając je od dualistycznej, hierarchicznej i moralistycznej wykładni świata osadzonej w wierze; odtąd właściwościami podmiotu stają się wolność (od dogmatyzmu teologicznego, podobnie jak od despotyzmu władzy świeckiej) i pragnienie, które, o ile nie alienuje się w szkodliwych namiętnościach, ma swoją kulminację w szczęśliwości, intelektualnej miłości Boga (czyli Natury), *simulacrum* wieczności w czasie i zbawienia. Spinozjańska wydaje się genealogia głównego zagadnienia Guyau: etyki wyrastającej z immanentystycznej i deterministycznej ontologii, sytuowanej poza dobrem i złem, odróżniającej konieczność od przymusu, demistyfikującej wolną wolę jako ignorancję przyczyn; jeśli etyka opiera się na wyborze, to jest on fortunny wówczas, gdy umożliwia jednostce samorealizację w perspektywie potęgowania własnej mocy, a więc gdy jest wyborem wolności przeciwko poddaństwu, aktywności przeciwko bierności i światłego pragnienia (*amor Dei intellectualis*) przeciwko afektywności zaślepionej przez wyobraźnię. Spinozjańskie są też zapewne preferencje polityczne Guyau, choć demokratyzm, republikanizm czy liberalizm, zawsze lokowane w konkretnym czasie, mają swoją historię i ich formy dziewiętnastowieczne mogą kolidować, o czym przekonują demaskacje Onfraya, z ich późniejszym rozumieniem. Zapewne Guyau przyjąłby tezę Spinozy o państwie dla obywateli, czyli inkorporującym demokrację i zobligowanym do chronienia ich przed przemocą, czego najwyższym awantażem byłaby gwarancja możliwości prowadzenia w spokoju „prawdziwego życia duchowego”, rozumnego, progresywnego i twórczego. Można też zakładać, że do kanonu obywatelskich przywilejów zaliczyłby Guyau rekomendowaną przez Spinozę wolność myślenia i nadającą jej życie (poprzez obiektywizację w społeczeństwie) wolność ekspresji. *À propos* wykorzystanej tutaj wykładni Spinozy por. N. Baraquin, J. Laffitte, *Dictionnaire des philosophes*, Paris 1997, s. 302–311.

oznaczania kresu postępu ludzkości, podczas gdy jest on nieograni-
czony) Guyau wyprzedza podejrzliwe zarzuty, uspokajając, że pod-
ważaniem religii objawionej „nie rzucimy nagle ludzkości w ateizm
i sceptycyzm moralny”. Sądzi, że pożądane zmiany w mentalności
dokonywać się będą stopniowo, odpowiednio do wymogów „układu
umysłowego” nietolerującego gwałtu (por. G, 210).

Kreśląc obraz wojującego ateizmu tamtej doby (nie ma Boga,
religia wkrótce zniknie, a wszystkie jej fantomy pochłonie zasa-
da omnipotentnej materialności), uosabianego przez radykałów
wdzięcznych Meslierowi i powołujących się na wściekłego Héber-
ta, Onfray stwierdza, że ateizm był dla Guyau „alkoholem zbyt
mocnym”. Sugeruje, że chory (wcześnie nabyta gruźlica), cierpiący,
wrażliwy, usposobiony mistycznie i nostalgicznie filozof i poeta nie
mógłby się podpisać pod zbyt śmiałymi tezami o „redukcji wszyst-
kiego do zwykłej kombinacji molekuł”. Epatowany od najmłods-
zych lat myślami o śmierci, i śmiercią permanentnie zagrożony,
potrzebował wiary w przetrwanie: „byłoby nie do przyjęcia, że
nie ma niczego potem, że tryumfuje nicość, usuwając z planety
wszelki ślad naszej obecności” (por. O, 140, 143). Odrzucenie prze-
sądów – „mitologicznych naleciałości, dogmatycznego zaplecza,
fanatycznych szaleństw, tyranii kleru, śmiesznych kultów, manii
rytuałów” (O, 139) – podobnie jak ateizmu, a także dostrzeżenie
konstruktywnej roli religii czyni z Guyau wolterianina. Jeśli jednak
Voltaire cynicznie kalkulował, że warto serwować ludowi pobożne
zmyślenia, by trzymać go w ryzach, to Guyau stawia na „federacyjny
potencjał” religii, jej możliwości integracyjne, „zdolność do nada-
wania formy naturalnemu instynktowi altruistycznemu” (O, 139).

Krytyczny wobec konfesyjnych fantasmagorii i klerykalizmu
Guyau nie żąda jednak eliminacji religii, lecz postuluje religię nową,
określoną nieco mylącym (przedrostek *ir-* sugerujący negację)
słowem *irreligia*, pojawiającym się w tytule jego późnej książki
(*L'irreligion de l'avenir*, 1887). Byłaby to religia *anomiczna* – czy też
chodziłoby tutaj o *anomię* religijną – która pojawić by się miała
po końcu historycznie przetestowanej formuły religii (jako uni-
wersalnej doktryny implikującej karną podległość wyznawców).
Anomia oznaczałaby odejście od dogmatyczno-moralnej mono-
lityczności i serio traktowaną wyznaniową multiplikację, która
pozwoliłaby każdemu wierzyć odpowiednio do indywidualnych

potrzeb. Dopiero ta różnorodność i ta polifonia dawałyby szansę na pożądaną społecznie otwartość i tolerancję, które według Guyau są jakościami naturalnej i autentycznej, a nie dziejowo sprofanowanej (zdefasonowanej miksem egoizmów, animozji, interesów i nadużyć) religii (czy predylekcji religijnej).

Czy użycie w tym nowym kontekście słowa „religia” jest zasadne? Owszem, o ile najgruntowniejszą ludzką skłonność utożsamia Guyau z potrzebą komunikacyjną nieredukującą się do relacji horyzontalnych, ale zwracającą się ku kosmosowi. Człowiek w przekonaniu Guyau pragnie globalnej harmonii, której harmonia temporalna i społeczna jest aspektem. Ten wkomponowany w jego naturę impet czyni zeń istotę sakralną, która dotychczas, wtłoczona w historię, alienowała się w trakcie swego rozwoju, ale która nie utraciła swego źródłowego wyposażenia, dającego się zaktualizować wskutek podwójnego wysiłku samodoskonalenia i efektywnie propagowanej edukacji.

Niepodobna być bliżej Fouriera! I nie sposób przyjąć, że Guyau mógłby go nie czytać. Analogicznie podejrzewać można jego lekturę tekstów Saint-Simona rekomendujących „nowe chrześcijaństwo”, znoszące nie tylko dualizm nieba i ziemi, lecz także władzy cesarskiej i boskiej. Hierarchiczność i animozje zastąpić miałyby uświadomienie omnipotentnie ziemskiej natury świata (uskrainiony w toku zmagania z ortodoksyjną teologią pelagianizm prowadziłby do socjologii), co ostatecznie umożliwiłoby horyzontalnie dystrybuowaną miłość (miłość do Boga, pozostawionego jako ezoteryczne źródło dobra czy też jako retoryczny ornament, nie mogłaby się urzeczywistniać poza miłością bliźniego i stawałaby się temporalną etyką). Koncepcja Saint-Simona nie ruguje zresztą, traktowanej jako przyrodzona człowiekowi, aspiracji do życia wiecznego, podobnie jak nie próbuje ekskludować jej Guyau. Obaj akceptują przynajmniej jej faktyczność, ale sądzą, że realną i konkretną formą jej realizacji jest praca w służbie pomyślności gatunku ludzkiego. Co prawda uczniowie mistrza, zresztą tak samo jak wyznawcy Fouriera krytykujący go za nadmiar odwagi i konfundujące wyprzedzanie własnej epoki, uznali wyprowadzaną z tych postulatów deifikację ludzkości za ryzykowną przesadę, powracając do transcendentnego Absolutu, jedynie zniewalającego swym autorytetem i gwarantującego ład społeczny. Przy wszystkich podobieństwach w sprawie przeobrażenia religii

transcendencji w religię immanencji Guyau dystansuje, jak się zdaje, Saint-Simona swoją koncepcją *anomos*, śmiało liberalizującą, acz bez ryzyka społecznej atomizacji, sferę religijnej emocjonalności.

Tezę o nieodzwownej *anomie* (która dotyczyć ma zarówno religii, jak moralności) poprzedzi Guyau monumentalną pochwałą pluralizmu doktryn, wskazując na konieczne przechodzenie we wszelkim rozwoju (umysłowym i materialnym) od jednorodności do różnorodności i obrazując katastrofę ujednolicenia: „doprowadźmy do zupełnej jednakowości wszelkie inteligencje, a unicestwimy samą inteligencję”. Rozprawia się z fetyszem „jednej prawdy”, za którą stoją ignorancja i terror jej strażników: „Wasza prawda bezwzględna jest abstrakcją [...]; w rzeczywistości wszystko jest nieskończenie wielorakie. Im więcej ludzi myśli różnie, tym większa jest suma prawdy, jaką ostatecznie obejmą i w której się ostatecznie ze sobą pogodzą. Nie należy więc obawiać się różnorodności mniemań, przeciwnie, trzeba ją pobudzać” (G, 207). O prawdzie sądzi więc, że nie jest monolitem, ale epatującym tysięcznymi promieniami światłem, które obezwładniałoby jednego odbiorcę i wymaga *de facto* milionów oczu ludzkości. Konkluduje: „trzeba, żeby nieskończona ilość punktów widzenia odpowiadała nieskończonej ilości rzeczy. Różnaitość doktryn dowodzi bogactwa i potęgi myśli” (G, 208).

Ubolewając nad wciąż dającą o sobie znać inteligencją zestandaryzowaną – „odlaną podług przyjętego wzoru”, właściwą „umysłom bezwładnym i biernym” – wita konstruktywną tendencję polegającą na wzmaganii się skłonności do „tworzenia sobie swoich praw i swoich wierzeń”. I formułuje życzenie, które, choć śmiałe, przypominające rewolucyjne (jednak!) anonse (powiedzmy, petycje de Sade’a z Sekcji Pik czy wywrotową deklarację *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami*), nie będzie jeszcze bynajmniej najdosadniejszym *finale*:

Obyśmy mogli kiedyś dojść do tego, żeby na żadnym polu nie było ortodoksji, to znaczy wiary ogólnej, łączącej umysły w jedno; żeby wierzenie było całkowicie osobiste, żeby nieprawowierność była prawdziwą i powszechną religią! [...] Królów jest coraz mniej; liczba kapłanów też będzie malała. Teokracja na próżno będzie się wysilała na kompromisy z nowym porządkiem rzeczy, na różne konkordaty; teokracja konstytucyjna tak samo nie może zadowolić rozumu jak monarchia konstytucyjna. [...] W rzeczach religii lub metafizyki

prawdziwym ideałem jest bezwzględna niezależność umysłów i swobodna różnorodność doktryn (G, 208–209).

Zwieńczenie tych enuncjacji ma moc najprzedniejszych filipik mistrzów oświecenia, ubarwionych jeszcze tembrem kojarzącym się z nieoględnością pewnych herezjarchów:

Gorzej to jeszcze chcieć rządzić umysłami, niż chcieć rządzić ciałami; trzeba się strzec wszelkiego rodzaju „kierowania sumieniem” czy „kierowania myślą” jak prawdziwej plagi. [...] czas już, żebyśmy szli sami, żebyśmy się brzydzili rzekomymi apostołami, misjonarzami, wszelkiego rodzaju kaznodziejami, żebyśmy sami sobie stali się przewodnikami i w samych sobie szukali „objawienia”. Nie ma już Chrystusa: niech każdy z nas będzie sam sobie Chrystusem, niech się połączy z Bogiem, jeżeli będzie chciał i mógł, albo niech odrzuci Boga; niech każdy pojmuje świat takim, jaki mu się wydaje najprawdopodobniejszy (G, 209).

Z Kanta tylko krytycyzm

Wymagań pożądanej autonomii nie spełnia też według Guyau kantyzm mimo starań ufundowania moralności w samym rozumie. Ten może być bowiem takim samym tyranem jak Bóg, jeśli tylko wyposażyc go w absolutne insygnia. Witając z ulgą bieżące słabnięcie kantowskiej ortodoksji, Guyau przypomina jednak o jej ryzykownym mimetyzmie wobec „religii obrzędowych, dla których uchybienie w takiej czy innej ceremonii jest świętokradztwem i które zapominają dla formy o istocie rzeczy” (G, 211). Choć nie mógłby zaakceptować kantowskiej etyki, Guyau docenia jednak wybór krytycyzmu jako metody. Gani sceptyka, „z sarkazmem wypowiadającego się o postępie” i niedoceniającego, że jako dziejowa prawda realizuje się on, może poprzez błędy i żmudnie, ale pewnie. Błądzi też dogmatyk, zasklepiiony w swych przekonaniach i je absolutyzujący, niezdolny zauważyć i przyjąć realnych zmian. Jedynie *krytyczne* podejście do rzeczywistości i wiara w możliwość jej ulepszenia stanowią właściwą strategię. Jej filarami byłyby według Guyau praca, działanie *tout court*, którą chciałby widzieć jako zastępującą abstrakcyjną i inercyjną modlitwę, oraz nadzieja, którą zaleca pokładać „tylko w sobie i w innych ludziach” (słysząc też Emersonowskie echo w zachęcie „liczenia na samych siebie”).

Gdyby *nadzieję* zastąpić *praxis*, cytat z zakończenia *Zarysu* brzmiałby niemal jak *passus* z młodego Marksa: „Różnica między nadprzyrodzoną opatrnością a przyrodzoną nadzieją na tym polega, że pierwsza rości sobie pretensje do bezpośredniego przeobrażania natury środkami nadprzyrodzonymi, jak ona sama, druga zaś przede wszystkim przeobraża nas samych; jest ona siłą wyższą od nas, ale wewnętrzną nam: ona to pcha nas naprzód”. Upada najtrwalszy mit ludzkości o transcendentnej kurateli: „Nie kieruje nami żadna ręka, nie patrzy na nas żadne oko”. Choć upada po raz kolejny; i wciąż z ograniczoną bodaj skutecznością. Zresztą ta demityzacja, jak już wiemy, dokonuje się u Guyau łagodnie (Meslier uznałby ją za oględną). Wszelako nawet z niej pryncypialnie wywiedzione zostają wniosek i postulat w sprawie ludzkiego działania jako motoru postępu i wyłącznej instancji kulturotwórczej (por. G, 301–303).

Zbyt redukcyjny utylitaryzm (o narażaniu, nieświadomości i spontaniczności)

Zastrzeżenia formułuje też Guyau wobec etyki utylitarystycznej, z którą skądinąd sympatyzuje, doceniając jej orientację eudajmunistyczną i hedonistyczną wywodzoną z uznania jedyności świata widzialnego i z oszacowania korzyści jako prymarnej pobudki ludzkiego działania (tę tezę, przejętą przez XIX wiek od Helwecjusza, zainspirowanego z kolei Hobbesem i Lockiem, osłabi Guyau docenieniem altruizmu proveniencji humowsko-roussoistycznej).

Onfray precyzyjnie rekapitułuje utylitarystyczne zadłużenie Guyau. Od Benthama przejął on ideę dobra jako największego szczęścia największej liczby ludzi oraz tezy o korelacji szczęścia własnego i cudzego, o moralności naukowej i o potrzebie odpatetyzowania moralnego słownika (hieratyczne terminy: dobro, zło, obowiązek, sankcja, cnota). Od Milla – myśl o postępującym zanikaniu dogmatycznego rygoryzmu i zastępowaniu go społecznymi strategiami, których bazą będą edukacja i perswazja kształtowany nawyk. Od Darwina – ideę moralnego instynktu właściwego ssakom, wysubtelnionego u człowieka do rangi wyrzutów sumienia. Od Spencera – przekonanie, że ludzkość ewolucyjnie wznosi się ku moralności absolutnej drogą słabnącego egoizmu i wzmagającego się altruizmu (por. O, 97–98).

Jednakże kiedy podejmuje kluczowe w *Zarysie* zagadnienie – celów, „do których faktycznie dążą ludzie” (G, 117) – Guyau stwierdza, że nie jest nim nie tylko inkryminowane z wiadomych powodów spełnienie obowiązku, ale nie są nim także, zdawałoby się immanentne, odpowiadające źródłowym ludzkim predylekcjom, dążenie do dobra ani dążenie do szczęścia. Odparty zostaje prymarny dla utilitarystów hedonistyczny argument o życiu dystansującym się zawsze od cierpienia czy też o wymogu „minimum przykrości i maksimum przyjemności” jako orientującym wszelkie działanie (por. G, 118).

Admirator życia, Guyau, tak samo jak afirmujący życie i skłonny stawiać je na szali Nietzsche, przedkłada ponad biologiczne trwanie odpowiednio dowitalizowane *wartości*. Życie jest, owszem, „najcenniejszym dobrem”, ale taki swój status zyskuje tylko jako z nimi skorelowane; kiedy wartości „sprowadzają się do zera, samo życie traci swą wartość; staje się wówczas czymś godnym pogardy” (G, 194).

Dokumentują tę tezę zarówno nietzscheańska pochwała twórczości, werwy i entuzjazmu, jak i zobrazowany przez Sartre’a w *Mdłościach* epataż nagim istnieniem, przyprawiającym Roquentina o elokwentnie zrelacjonowany dyzgust¹⁷. W zakres witalizmu wchodzi u Guyau ryzyko (niebezpieczeństwo, walka) i poświęcenie (ofiara, męczeństwo). Ich atrakcyjność bierze się ze stwarzanej przez nie okazji do wypróbowywania własnej mocy i z rachuby zwycięstwa. Ta objawiana w grach czy zabawie predylekcja jest czymś prymarnym u człowieka i u zwierząt (opisany przez Mouhota podróżującego po Kambodży przykład małp z premedytacją i w przemyślny sposób prowokujących krokodyla; G, 182–183). Narażamy się, odnajdując w tej aktywności źródłowy rodzaj dopingu. Niebezpieczeństwo rozważa Guyau jako „potężny bodziec wszystkich dążeń, zdolny wydobyć z nich maksimum energii i wytworzyć także maksimum przyjemności” (G, 182). Zniewalający urok morza kojarzy z ewokowanym przez nie wyobra-

¹⁷ Por. J.-P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974. Na miazmatyczność czystego istnienia mieszczańskiego zwrócił uwagę Gombrowicz w *Naszym dramacie erotycznym* (tłum. I. Kania, Kraków 2003). Rewindykując kobiece piękno i uznając słabość kobiet do fascynowania się macierzyństwem i małżeństwem, domagał się od nich zdolności wyjścia poza stereotyp dystynkcji i formę gnuśnego konwenansu, czyli stosownej dozy odprężenia, żywiołowości i polotu.

żeniem niebezpiecznej przygody, z płynącą z instynktu pokusą ryzyka i sprawdzenia swoich możliwości (por. G, 184)¹⁸. Pascalowi zarzuca, że w zakładzie „widział jedynie obawę ryzyka, nie widział jego przyjemności” (G, 186). Zorientowany utylitarystycznie spekuluje nad możliwością społecznego wykorzystania tych cennych impetów (eksport przestępców do kolonii, by tam z imperialnym pożytkiem inwestowali swe zapasy). Przy okazji tworząc wariację na temat rozróżnienia „słabych” i „silnych” i formułując zadania dla „moralności społecznej”: miałyby ona stwarzać stosowne gwarancje dla „oszczędzających samych siebie” i spożytkowywać tych, którzy są „marnotrawcami samych siebie” (por. G, 190). Przyjęcie ryzyka, jeśli ma być czymś więcej niż akcesem do niewinnej gry lub kabotyńską symulacją, zakłada narażenia lokujące w horyzoncie śmierci. Co prawda przykład podany przez Guyau jest typowo republikański i redukcyjny (służba wojskowa wymagająca heroizmu), ale jego promocję narażania jako miernika jakości egzystencji można też uznać za zwiastującą Bataille’a – agitatora mortalnych aproksymacji.

Zgodnie ze swym komunikacyjnym nastawieniem Guyau z predylekcji do narażania wywodzi „narażanie się dla bliźniego” demonstrowane w różnych postaciach poświęcenia, które niekoniecznie traktować trzeba negatywnie i martyrologicznie, lecz można je widzieć jako witalny eksces (wybijający się wprawdzie ku „wzniosłości”). W brany wóczas na siebie niebezpieczeństwie nie chodziłoby o „zaprzeczanie osobowości i życia osobowego”, ale o osiągnięcie życiowej kulminacji (por. G, 189). Maskując potencjalny wpływ krwi witalizmem, Guyau, sławiący męczenników – „szli przez świat siejąc swe życie, brocząc krwią z przebitego boku niby ze źródła życia – oni użyźnili przyszłość” – nie kłóci się jednak zbytnio z promotorami poświęcenia *tout court* (rozumianego bez ogródek ekspiacyjnie i dorystycznie) w osobach, powiedzmy, Josepha de Maistre’a, Boullana, Huysmansa czy Bloya. Deklaracją, że „poświęcenie jest jedną z najcenniejszych i najpotężniejszych

¹⁸ W kontekst dyskusji nad związaną z ludzką naturą dynamiką wpisują się idee Montaigne’a, przypomniane przez Virginie Woolf tęskniącą za awanturami rekomendowanego przezeń witalizmu: „Ruch i zmiana są sednem naszego bytu [...]; podróż jest wszystkim. [...] A co do ryzyka [...] dla wielkiej przyjemności zawsze warto zaryzykować drobną chorobę” (V. Woolf, *Eseje wybrane*, tłum. M. Heydel, wybór i oprac. M. Heydel, R. Sendyka, Kraków 2018, s. 329, 331).

sprężyn dziejowych” (G, 191), stawał poniekąd u boku tych, którzy bynajmniej nie próbowali alegorycznymi wykładniami łągodzić wymiaru Męki, a raczej rozjątrzali się z lubością jej brutalną ekspozycją i podsuwali skorumpowanemu światu jej pedagogiczną i odkupieńczą wymowę.

Nawet utylitaryzm, najbardziej szanowany przez Guyau partner w dyskusji o moralności, wymaga krytycznego odczytania. Jego ustalenia, choć bezsprzecznie wpływowe i dla wielu przekonujące, potrzebują korekty. Są one zdaniem Guyau „zbyt ciasne, gdyż stosują się tylko do czynów świadomych [...], ale nie do bezwiednych i automatycznych” (G, 118). Tych zaś w objaśnianiu ludzkiego działania pominąć nie można. Jeśli opis ma być realistyczny, a nie schlebiać idealistycznym wyobrażeniom o wyjątkowości człowieka. Takiej iluzji Guyau stanowczo już nie żywi: „człowiek nie jest już dziś w oczach wiedzy istnieniem odosobnionym w świecie, prawa życia są jedne i te same na wszystkich szczeblach zwierzęcej drabiny” (G, 117). Nie roszczać sobie pretensji do oryginalności, gdyż wspomina Maudsleya i Huxleya jako sojuszników, Guyau, wbrew deklaracji, że nie chce ferować wyroków w budzącej spory kwestii, jasno stwierdza, że „świadomość obejmuje dość ograniczoną część życia i działania” i że „podstawą i pierwotnym źródłem czynów, nawet dokonywanych z pełną samowiedzą, są utajone instynkty i odruchy” (G, 118). W *Zakończeniu* swego dzieła stwierdza to samo z równą mocą: „rzeczywiste źródło działania tkwi w sferze nieświadomej czy podświadomej” (G, 294).

Oczywiście uprzedza takimi wypowiedziami psychoanalizę (rewerencji nie ukrywa Onfray; por. O, 71–72, 75–76). Występuje też z nimi na rok przed publikacją zwłaszcza ważnej w prefreudowskim kontekście książki Nietzschego *Poza dobrem i złem*. Choć gdy chodzi o korelacje, nie sposób nie przypomnieć, że jasne stanowisko w sprawie wtórności świadomości zajął o wiele wcześniej Schopenhauer: „Cały proces naszego myślenia i naszych decyzji rzadko leży na powierzchni [...]. Świadomość jest tylko powierzchnią naszego ducha i [...] nie znamy jej wnętrza, lecz tylko powłokę”¹⁹. Wszelako z okazji rewindykacji *nieświadomego* uwidacznia

¹⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2013, s. 189–190.

się u Guyau Schopenhauerowski rys jego metody; choć odwołuje się również do nauki, to dostatecznym autorytetem dla uznania realności *nieświadomego* jest dla niego introspekcja: „Stwierdzam w sobie przez refleksję świadomości skłonności i procesy, które pochodzą nie od niej, lecz z nieświadomej lub podświadomej głębi mojej istoty, i które mnie popychają w jakimś określonym kierunku” (G, 150–151). W odróżnieniu od Freuda, świadomego ucznia czarnoksiężnika przestrzegającego przed *nieświadomym*, Guyau bez obaw konstatuje owo przenikanie się w człowieku alternatywnych elementów: „Przez świetlną sferę świadomości przechodzą więc ciemne promienie ciepła, wychodzące z ogniska stanowiącego nasze życie wewnętrzne” (G, 151).

Dowartościowując przyjemność, utylitarystyczny hedonizm zwraca zwłaszcza uwagę na przyjemność „wrażeniową”, skorelowaną z przedmiotami zewnętrznymi (na przykład jedzenie). Jako rzecznik *nieświadomego*, eksponent domeny instynktów, Guyau docenia przyjemność obrazującą związek z samym odczuwaniem życia, ze spontanicznym w nim uczestnictwem. Działanie nie zawsze alienuje się w konkretnej eksperymentacji; nie zawsze oznacza rzutowanie aktywności ku czemuś wobec siebie odrębnemu i zewnętrznemu. Przyjmując dla wyjaśnienia działania wykładnię energetyczną i uznając, że nagromadzona w nas siła prze do wyładowania, Guyau sądzi, że nasza aktywność teleologiczna czy pragmatyczna jest raczej wtórna w stosunku do źródłowej aktywności kompulsywnej: „niekiedy działamy dla rozkoszy działania, żyjemy, żeby żyć, myślimy, żeby myśleć”. Z tego względu o przyjemności, tak zdawałoby się dla człowieka dopingującej, można powiedzieć, że „nie jest pierwsza”, czy też właśnie, że nie jest celem, a raczej atrybutem, co faktycznie oznacza wyniesienie do rangi czegoś „pierwszego i ostatniego” samego życia (por. G, 122–124). Pozwala to ostatecznie odpowiedzieć na pytanie o cel ludzkiego działania. Byłoby nim „instynktowne dążenie do podtrzymania i spotęgowania życia” (G, 119). Jeśli pierwszy człon tej konstatacji wydaje się oczywisty i zbliża Guyau do niezbyt finezyjnych przyrodników, to człon drugi wskazuje na jego specyfikę, sytuując go obok Spinozy (*conatus* to nie tylko zwykły instynkt przetrwania, ale też impet samoafirmacji jednostki pragnącej pełni swego rozwoju) i Nietzschego (przelicytowującego dynamiką afirmatywnych, witalnych

wartości statykę biologicznego trwania) i czyniąc prekursorem Bataille'a, głoszącego tezę o energetycznym nadmiarze i dystansowaniu profanicznej akumulacji przez sakralną rozrzutność.

Eksplikacje Boga

Krytyczny liberalizm w sprawie Boga ma u Guyau różną proveniencję. Odsyła zarówno do oświeceniowej tradycji, jak do bieżącej obserwacji i do analizy psychologicznej. A także do własnych emocji i osobistej wrażliwości. Zgodnie z tembrem epoki, w której ogłoszona zostanie śmierć Boga (nie zawsze zresztą w sposób tak patetyczny, jak w *Wiedzy radosnej*), a nowe priorytety wyznaczy postęp sygnowany uprzemysłowieniem, wzbudzającym jeszcze entuzjazm, Guyau stwierdza, że „Bóg staje się coraz bardziej zbyteczny” (G, 100) i że wznoszenie „gmachu ideału” nie jest już skorelowane z Bogiem, czekaniem, aż się On ukaże i obwieści zbawienie, ale z pracą (por. G, 215–216). Ludzkość zaczęła pojmywać, że to, ku czemu zmierza, nie jest eteryczną transcendencją, ale jej własnym czynem uosobionym w rafinującej się kulturze, efekcie zaangażowania rąk i umysłów²⁰.

Ten optymizm związany z wiarą w działanie i realizujący się dzięki niemu postęp Guyau potrafi połączyć z sarkazmem odsłaniającym inne cechy jego temperamentu i składowe nastroju. Chaos świata, niekiedy afirmowany jako przejaw jego dynamiki i bogactwa, demonstracja witalności, w innych miejscach odbierany jest minorowo – jako sygnujący przemijanie, niszczenie, cierpienie i śmierć. Jakkolwiek rozumie, w kontekście teorii ewolucji, dosko-

²⁰ Pracę (rozważaną psychologicznie jako funkcja płodnej woli oddalającej groźbą spleenu) widzi Guyau jako skomplikowane zjawisko społeczne, które rozwijając się w nurcie ekonomicznym i moralnym, może stymulować zarówno egoizm, jak altruizm (wytworzenie służy zaspokajaniu partykularnych potrzeb, ale sygnuje też bycie użytecznym dla innych). Doceniona jako stymulator postępu i aktywność umożliwiająca realizację wzrastających aspiracji, praca może się wszakże alienować „przez akumulację w formie kapitału”, co oznacza eskalację egoizmu, wyzysk i „próżniactwo”. „Rzeczą praw społecznych jest przeciwdziałać złym skutkom nagromadzenia się pracy – nadmiernemu próżnowaniu i nadmiernej władzy nad innymi” (G, 133). Echo obiegowych we Francji idei fourierystycznych? Czy może wpływ Marksa?

nale mu znanej i przezeń docenionej, fantazmatyczność wyobrażeń o jednostkowej nieśmiertelności – „Osobnik jest dla natury jedynie punktem przejściowym, który nie może być czymś ostatecznym, bo to wstrzymałoby jej pochód” (G, 49) – Guyau, w symptomatycznym śnie, solidaryzuje się z cierpiącą ludzkością (uniesiony przez serafina do nieba słyszy dobiegającą z dołu symfonię tworzoną z brzmień ludzkiej niedoli), powątpiewa w boskie miłosierdzie – „We łzach bym się rozpląnął, gdybym był tym Bogiem” (G, 38) – i proponuje się temperować w głoszeniu chwały Pana wedle wykładni dowodu kosmologicznego: „Kto ma swego Boga, powinien mieć dlań tyle szacunku, żeby nie czynił z niego twórcy świata” (G, 46).

Jak w trzy dekady po nim Unamuno (definiujący człowieka jako istotę, która nie chce umrzeć²¹) stwierdzi, że religijny zapal sprawadza się właściwie do interesownej troski o konkretną nieśmiertelność: „W gruncie rzeczy Bóg jest ludzkości obojętny [...]. Widziano w nim jedynie moc zdolną uczynić nas nieśmiertelnymi” (G, 47). Z jednej strony dezawuuując tę infantylną pretensję, którą znosi nauka – „Wierzyć w naukę, to znaczy, zdaje się, wierzyć w śmierć” (G, 51) – z drugiej wydaje się jednak instynktem i emocjami ją podtrzymywać: „Co do mnie, to nie żądam żadnej »nagrody«, nie żebrzę o nic; chcę tylko żyć”. I jak Szestow zawoła, ewokując swoje rozpacz, jakimi zainstygowała go śmierć wyobrażana jako własna lub zabierająca bliskich: „Są pewne okrucieństwa, w które nie sposób uwierzyć, ponieważ przechodzą nasze pojęcie” (G, 47).

Bóg, problematyzowany jako punkt odniesienia w rozważaniach egzystencjalnych, poddany też zostanie u Guyau krytyce, o ile występuje jako idol dogmatycznej religii, w duchu *stricte* oświeceniowym. Wszystkie użyte z tej okazji argumenty odnaleźć można u de Sade’a, w jego syntezie antykonfesyjnych filipik wprowadzonych do obiegu przez Mesliera, Voltaire’a, Holbacha czy La Mettriego. W sążnistych dyskursach gromadzą je Sadyzjni libertyni. Jest ich legion, wystarczy jednak przypomnieć nazwiska trojga prawdziwych ekspertów – Dolmancégo z *Filozofii w buduarze*²², Delbène, mentorki Julietty na pierwszym etapie jej libertyńskiej edukacji

²¹ Por. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.

²² Por. D.A.F. de Sade, *Filozofia w buduarze*, tłum. M. Fabjanowski, Łódź 1989.

(*Histoire de Juliette*²³), i gorszącego Justynę swymi jadowitymi, acz trzeźwymi enuncjacjami, prawdziwego biblijnego egzegety, hrabiego de Bressaca (*La Nouvelle Justine*²⁴).

Co prawda z tego potężnego i elokwentnie podanego zestawu Guyau wybiera jedynie kilka pozycji. Nie tylko łagodne uczucia, ale i logika uniemożliwiają widzenie Boga jako mściciela, odpłacającego perwersyjnymi dopustami za czynione przez ludzi zło; Bóg nadwyreżałby swój majestat, gdyby w tak małosłowny sposób karmił winowajców: „Bóg, ten najwyższy ideał, powinien być wprost niezdolny do wyrządzania krzywdy komukolwiek, a tym bardziej do odpłacania złem za zło” (G, 277). Jego potęgą wyraża się nie w policyjnych interwencjach ani w popędlivosti, która rękę błogosławiącą łącno zamieniałaby w chłoszczącą, ale w uosabianiu promieniującego na świat dobra: „Być wiecznym – oto jedyna godziwa zemsta dobra nad tymi, którzy je gwałcą” (G, 279). Bulwersujące jest widzieć w Bogu selekcionera względów, co sugeruje koncepcja łaski. Przeniesiona z chrześcijaństwa do moralności idea arbitralnego wyboru czyni ją „dotkliwie obrażającą”. W finale tej refleksji kontekst teologiczny i moralny splata się ze społecznym: „Wszelki dar częściowy jest nieuchronnie stronniczy, a przywileje nie powinny istnieć ani w niebie, ani na ziemi” (G, 243). Nonsensowne jest też szermowanie pokutą, zdradzające predylekcję do nienawiści, odwetu i znęcania się przezuconą w transcendencję ze świata ludzkiej małości.

Owszem, Guyau ma pewną słabość do słowa *Bóg*. Używa go i w pozytywnych kontekstach. Wszelako wówczas jest to rodzaj elipsy kondensującej cechy alienowanego w świecie temporalnym, a bardziej jeszcze w świecie konfesji i ideologii, ideału. Demonstruje się on właśnie jako omnipotentne dobro. W jednym z edukacyjnych produkcyjniaków (Guyau, dziedzicząc tę dyspozycję po matce, dystrybutorce republikańskich cnót wśród młodzieży, był też autorem nobliwych szkolnych podręczników, w czym Onfray, konfrontujący tę aktywność z zawartością *Zarysu*, tropi „schizofrenię”), *L'Année enfantine de lecture* (1883), Guyau podsuwa instrukcję w sprawie samodoskonalenia przejętą od Benjamina Franklina: „Bóg jest samą

²³ Por. tenże, *Julietta*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003.

²⁴ Por. tenże, *Nowa Justyna* (fragmenty), tłum. K. Matuszewski, [w:] K. Matuszewski, *Sade. Msza okrucieństwa*, Gdańsk 2008.

dobrocią; stawaj się lepszy każdego dnia, a zaczniesz się do niego zbliżać, aż ujrzysz odbijający się w twoim sercu odległy obraz nieskończonej Doskonałości” (O, 151). W *Zarysie* zaś przytacza, w końcu się z tym zaleceniem uzgadniającą, bardziej ekskluzywną przypowieść o kobiecie wędrującej w Damaszku z ogniem i wodą. Zagadnięta przez Iwo, brata apostolskiego, co chce z nimi zrobić, odpowiedziała, że „chce ogniem spalić raj, a wodą zgasić piekło”. Indagowana w sprawie swojego zamiaru wyjaśniła: „Ponieważ chcę, żeby nikt nie czynił dobrze dla zyskania w nagrodę raju ani ze strachu przed piekłem, ale po prostu dla miłości Boga” (G, 288–289).

Z jednej strony Bóg oddalany czy dezawuowany, z drugiej rewindykowany. Czy to też schizofrenia? Raczej nie, jeśli z uwagą i życzliwie potraktować przedmiotowe wypowiedzi autora. Bóg jako plastyczne narzędzie w rękach funkcjonariuszy Kościoła, fanatyków, dewotów, klerykałów czy wreszcie możnych i polityków to nie ta sama instancja, co realnie eksperymentowane między ludźmi dobro, grandilokwentnie bądź poetycko określane tym samym słowem. Od różnicowanie tych dwóch jakości wydaje się u Guyau jasne. Bodaj nie ma powodu przypuszczać, że miałby on kłopot z uznaniem za własną tezy Mesliera, znobilitowanego przez Onfraya mianem „pierwszego ateisty”²⁵: *Il n’y a point de Dieu!* Co oczywiście nie upoważniałoby do

²⁵ W sprawie tego pierwszeństwa, mozolnie dociekanego w *Traktacie ateologicznym* (tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008), należałoby wprowadzić korektę. Jeśli Meslier zaczął pisać swój *Testament* (tłum. Z. Bienkowski, Warszawa 1955) najpewniej w 1719, a ukończył go w 1729, roku swej śmierci, to Kazimierz Łyszczyński wyprzedził go o trzydzieści – czterdzieści lat. Za ateizm stracono go bowiem publicznie na warszawskim rynku (odcięte kolejno bezbożne prawa ręka, język i głowa) w roku 1689. Czy wszakże spełnia on branżowe kryteria wyostrzone przez Onfraya? Czy jasno stwierdza, że nie ma Boga? Owszem, odpowiednio precyzyjny passus ze spalonego dzieła zachował się w historii: „Religia została ustanowiona przez ludzi bez religii, aby ich czczono, chociaż Boga nie ma”. Zacytować warto jeszcze jeden, świadczący o przenikliwości autora, który nie ludził się co do statusu Sokratejskiego *intelektualizmu etycznego* wśród ludu i musiał przewidywać trudności w propagowaniu *ślusznego* ateizmu: „Prosty lud oszukiwany jest przez mądrzejszych wymysłem wiary w Boga na swoje uciemnienie; tego samego uciemnienia broni jednak lud, w taki sposób, że gdyby mędracy chcieli prawdą wyzwolić lud z tego uciemnienia, zostaliby zdławieni przez sam lud” (K. Surmiak-Domańska, *Jesteśmy dobrzy bez Boga. Reportaż na zlocie polskich ateistów*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format” 2018, 5 XI, s. 9).

kaznodziejskiej inkryminacji z powodu domniemanego nihilizmu. Całą swoją twórczością Guyau dowodzi postawy ideowej, zaangażowanej, prospołecznej, progresywnej i humanistycznej (choć z tej ostatniej okazji zastrzec trzeba, że we własnym wyobrażeniu, bo, pozostając dzieckiem epoki, jej konwencji i uprzedzeń, odpowiada, nawet jeśli pozakontekstualnie czy *post factum*, za quasi-faszystowską niekiedy tonację swojej myśli). Czy z podobnym rozumiejącym dystansem nie należałoby również traktować innych, zdawałoby się kontradiktorycznych, wypowiedzi Guyau? Czy więc ze swoim zarzutem w sprawie osobliwego *hiatusu* w myśli Guyau Onfray nie występuje zbyt pośpiesznie? Zróbmy małą dygresję, poświęcając tej insynuacji chwilę uwagi.

Naturalizm nieusuwiający kultury

Onfray sądzi, że nie da się pogodzić tezy o „wspaniałym bezładzie wszechświata” z uznaniem „moralnego wymiaru ludzkiej ewolucji”, przekonania o świecie jako chaosie egoistycznych, rywalizujących ze sobą sił z wyobrażeniem o postępie i harmonijnie rozwijającej się ludzkości (interioryzującej dobrodziejstwo uniwersalnej sympatii). Jako sojusznika w takiej ocenie przywołuje Nietzschego, który, zapoznawszy się z *Zarysem* i *L'irréligion de l'avenir*, stwierdzał niepodobieństwo wywiedzenia koncyliacji z konsekwentnie witalistycznej lektury świata. Według niego „Guyau myli się, wierząc, że instynkty moralne zakorzenione są w samym życiu, gdyż instynkty są immoralne”²⁶. Ostatecznie Onfray konstatuje w osobie Guyau roz-

²⁶ Onfray cytuje tutaj jedną z notatek Nietzschego sporządzonych na marginesie *L'irréligion* (opublikowanych w 1901 roku w „Revue philosophique” na podstawie egzemplarza książki otrzymanego od Elisabeth Förster-Nietzsche, przez Fouillée’a, skądinąd stanowczego krytyka Nietzschego, imputującego mu promocję brutalnej siły i nacjonalizm. Por. A. Fouillée, *Nietzsche i immoralizm* (fragmenty), tłum. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche a problem metafizyki*, red. A. Gemel, A. Lewandowski, Z. Markiewicz, Łódź 2014, s. 227–235). Informacje na temat Guyau i Nietzschego, łącznie z anegdotycznymi, zajmują u Onfraya sporo miejsca. Wskazuje on punkty wspólne: spinozizm (tradycja naturalistyczna, deterministyczna, fatalistyczna), witalistyczna lektura świata, krytyka Kantowskiego dogmatyzmu etycznego, postulat odejścia od moralności moralizatorskiej, inegalitaryzm (również Guyau rozróżnia „niższych”

dwojenie – „Doktor Jean-Marie i Mister Guyau?” (O, 132) – między wolnomyślnym i dionizyjskim twórcą *Esquisse* a „apollinińskim synem Augustine Tuillerie”, autorki czytań wprowadzanych do szkolnego kanonu, i „pasierbem Alfreda Fouillée, wzoru moralności moralizatorskiej, obrońcy surowej Republiki i jej cnót” (O, 134). I tryumfuje, wykazując sprzeczność między głoszonym w *Zarysie* naturalnym altruizmem a rekomendowaną w pedagogicznych podręcznikach autorstwa Guyau potrzebą przygotowania nas do życia w zgodzie i jedności za pomocą kulturowych środków – wychowania, perswazji, poświęcenia, dyscypliny (por. O, 168). Dysponowalibyśmy więc teżą Onfraya, *nota bene* powtarzaną za tradycjonalistami (wśród których znajdują się też, pryncypialnie niekiedy przezeń krytykowani, konserwatyści, na przykład Freud), że z instynktu czy natury nie da się wywieść kultury.

Być może jest to prawda. Po nieznanym Guyau doświadczeniach z dziejów ludzkości, objawiających krwawość nietemperowanych impetów, warto być ostrożnym. Ale ta prawda odsyła do gradacji i niuansów, które nie dość zostały może przez Onfraya uwzględnione. Guyau, wbrew Onfrayowi imputującemu bodaj zbyt wiele, nie widzi chaosu świata, jak de Sade, Stirner czy nawet Nietzsche. Nie jest to w ostatniej instancji wizja *competition*, w której zwycięża najbardziej bezwzględna i najdziksza siła. Chodziłoby raczej o wskazanie na pewną dynamikę czy żywiołowość, która nie domaga się wykładni monstrialnej czy demonicznej. Oczywiście aurą natury jest zagłada, bo śmierć notorycznie się w niej uobecnia.

Wszelako reakcją Guyau na śmierć nie jest panika – to bodaj ona sprawia, że rywalizujące ze sobą siły wdają się w krwawy bój, bój o życie realizowany *per fas et nefas* – ale, gdy chodzi o reakcję negatywną (wcale zresztą nie jedyną, a nawet nie dominującą), żal. Żal z powodu niezrealizowania witalnych możliwości, które spontanicznie domagają się perspektywy nieskończonej: „człowiek zawsze będzie wzdychał, jeżeli nie do wieczności [...], to przynajmniej do trwania nieograniczonego. Smutek wywołany przez wyobrażenie

i „wyższych”), docenienie nieświadomości, ciała i zheroizowanego cierpienia, afirmacja życia. I na różnice: witalizm optymistyczny *versus* witalizm tragiczny; altruizm i filantropia *versus* egoizm i ilustrująca nieusuwalny chaos świata rywalizacja sił; teleologizm *versus* przypadkowość i nieokreśloność (por. O, 109–113, 121, 130).

czasu będzie istniał zawsze”²⁷. Żal z powodu zmarnotrawionych przywiązań skrzętnie kolekcjonowanych przez człowieka w jego enigmatycznym życiu: „czas wydziera mu to wszystko, rani go do żywego” (G, 55, 56). Doświadczony realnym cierpieniem, Guyau odróżnia pesymistyczną teorię czy pozę od pesymizmu tych, u których (wymienia „chorych na spleen”, „artystów bólu”: Musseta, Chopina, Leopardiego, Shelleya, Byrona, Lenaua) bierze się on z „rzeczywistego udręczenia serca” (por. G, 70, 71).

Obraz świata pełnego (natury sytuującej się poza czysto antropologicznymi kategoriami: celem i kresem), który urefleksyjnia i nieuchronnie wnosi nostalgiczną aurę, oferuje w jego przekonaniu ocean. W jego głębiach rzeczywiście toczy się walka mnogich organizmów o przetrwanie. Ale tę oczywistą konstatację wieńczy odczucie oceaniczności jako uśmierzającego przepływu: „zdaje mi się, że ja sam jestem tylko jedną z jego fal, jedną z kropeł którejś fali; że Ziemia znikła, że człowiek znikł i że istnieje już tylko natura z jej falowaniem bez końca [...]” (G, 80). Aspiracje Guyau to więc nie aspiracje tych, którzy z życia czynią krwawe żerowisko, a raczej tych, dla których jest ono miejscem witalno-kontemplacyjnego wzlotu, ekspresji potrzeby aktywności niedefiniowanej nieuchronnie przez drapieżność.

Według Guyau, który tylko poniekąd jest platonikiem, atrakcję tak rozumianego życia chciałoby się nie wyłącznie kontemplować, ale też odpowiednio dynamicznie w niej uczestniczyć. Jednakże bez intencji określanych przez pożądliwość i wolę destrukcji. Chaos i witalność nie mają więc tutaj wymiaru Sadycznego. Może zatem dystans, jaki dzieli je od kultury, nie musi być opisywany za pomocą dysjunkcji. Zamiarem Guyau nie było penetrowanie kultury obcym jej agresywnym impetem nieokrzesanych popędów, ale tylko wprowadzenie w jej artefaktowe arterie trochę więcej naturalnego fluidu²⁸.

²⁷ Guyau jako filozofa czasu (bardziej w ujęciu gnoseologicznym niż egzystencjalnym) przedstawia Barbara Skarga w *Kłopotach intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, wyd. 2, Warszawa 2017, por. s. 198–206.

²⁸ Na temat dialektyki życia i kultury u Guyau por. znakomity paragraf *Przeciw kulturze uniformistycznej* w VI rozdziale wspomnianej książki Barbary Skargi (s. 342–344). „Jako uczony pragnął okazać nienaturalność tej kultury. Natura została zatem przeciwstawiona kulturze, ale tylko tej istniejącej jako sprzecznej z życiem samym, jako jego tworowi nieudanemu, martwemu, któ-

Czy Onfray nie nazbyt rygorystycznie (jednostronnie) pojmuje witalność, kiedy stwierdza, że łatwo promować ją ontologicznie czy metafizycznie, zaś jej promocja społeczna otwiera region ryzyka, które powinno budzić naszą czujność? Czy ta ostrożność nie czyni nas podatnymi na szantaż ze strony „kulturowej poprawności”?

Egzystencjalne awantaże choroby i cierpienia

Żal i smutek, stanowiące być może cechę temperamentu Guyau, a w każdym razie dające się wyjaśnić sytuacją chorego oraz pozycją trzeźwego metafizyka i poety (w *Vers d'un poète*, z 1881 roku, wynoszącego filozoficzność poezji ponad samą filozofię²⁹), powinni wszakże zostać jego zdaniem przezwyciężone³⁰. Dzielący z Nietzschem przekonanie o gratyfikowaniu przez chorobę (uświadamia ona i jaskrawo aktualizuje wartość życia, tym samym mobilizując chorego i zamieniając jego nadwątlone zasoby energetyczne w witalny impet) Guyau występuje też z pokrewnym podziałowi na „panów” i „niewolników” rozróżnieniem istot „wyższych” i „niższych”³¹. Wyżsi, lepiej witalnie uposażeni, zwróceniu ku działaniu

ry musi być odrzucony. Życie powinno się wypełnić w jakiejś innej kulturze, niezmehanizowanej, giętkiej, zmiennej, artystowskiej, w której jednostka odzyskałaby swoją rangę” (s. 342).

²⁹ Oto jedna z wypowiedzi Guyau o statusie poezji (cytowana przez Skargę na s. 328): „[...] zasada poezji – wrażliwość – z jej radością i bólami zdaje się być także pierwszą zasadą wszelkiej myśli i wszelkiej mowy. Jeżeli tak jest w istocie, jeżeli głębiny uczucia wyniosły na wierzch jednocześnie myśli i słowo, to może właśnie przez poezję dane jest nam jak najbliżej przedostać się do tego źródła żywego, skąd wypłynęła cała inteligencja ludzka” (J.M. Guyau, *Zagadnienia estetyki współczesnej*, tłum. S.K. Popowski, Warszawa 1901).

³⁰ Alternatywą wobec tej werwy esencjalizację żalu znajdujemy u Céline’a. Bardamu, którego heroizm ulotnił się w okopach Flandrii, tropikach Konga i wielkowiejskiej alienacji Ameryki, rozmyśla: „Kto wie, może to właśnie tego szuka się przez całe życie, tylko tego, tego żalu, najgłębszego z możliwych, aby wreszcie stać się samym sobą, zanim nadejdzie śmierć” (L.-F. Céline, *Podróż do kresu nocy*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 2013, s. 262). Z podobną apoteozą występują oczywiście Leopardi, a bardziej epizodycznie czy dyskretnie Cioran i Myśliwski.

³¹ Nietożsamym z jego rasizmem. Podobnie jak nietzscheańskiej dystynkcji „pan – niewolnik” nie da się, bez faszystowskiej ekwilibrystyki, przemianować na tezę o wyższości jednej rasy, uzasadniającej eksterminację ras „niższych”,

pozwalającemu eksmitować nadmiar ich mocy, odpoczywający poprzez sięganie po alternatywne sposoby aktywności, to również ci, którzy, hiperwrażliwi, cierpiący czy chorzy, potrafią siłą woli pokonywać przeszkody lub własne słabości i zamieniać je w radość: „Witalność chorego może się napinać jak łuk i owocować najpiękniejszymi witalnymi zwycięstwami” (O, 107). Potwierdzają oni w ten sposób – niezależnie od osobistych perypetii, jak ciągnąca w dół choroba – związek z prymarną zasadą życia, rozlewnością.

Ekspert od gruźlicy („wytwarzającej antidotum: filozofię rozlewnej witalności”; O, 63), Guyau wskazuje na egzystencjalny, dramatyzujący istnienie walor chorób „przewlekłych”, które lepiej niż „gwałtowne” pozwalają zrozumieć, „jak słabe jest życie wobec śmierci”. Choroba wciąż konkuruje z wolą, która, zwłaszcza w młodym wieku, nie pozwala uwierzyć w śmierć, ale skutek jej epatażu jest systematycznie osłabiana: „i to jest najsmutniejsze w przewlekłych chorobach, które do ostatniej chwili pozostawiają świadomość [...], że przede wszystkim odbierają nadzieję; człowiek czuje się pod-

tak też rozróżnienie Guyau ma charakter ontologiczny i wskazuje na dystrybucję energetycznych potencjałów dokonywaną przez naturę. Nie musi z niego wynikać społeczna dyskryminacja. Choć doświadczenia XX wieku pouczają, że żadna przezorność nie jest tutaj nadmiarowa. Czujny Onfray stwierdza ryzyko w forsowanej przez Guyau rustykalnej koncepcji człowieka „krzepkiego i płodnego” (bliskiego „nadcześniakowi”, wolnego od przerosłów intelektualizmu, niewyniszczzonego alienacją biurokratyczną ani wielkomięską dekadencją, zbratanego z naturą i kosmosem), wyławiając z jego enuncjacji rzeczy kompromitujące: tezę o specjalnym uposażeniu rasy białej, głównie upersonifikowanej przez Anglików, Niemców, a zwłaszcza Francuzów; inwencyjni i szczodrzy aryjczycy przeważają intelektualnie i kulturowo nad stanowiącą skądinąd populacyjne zagrożenie rasą żółtą i nad „czarnymi”, którzy „niczego nie wynaleźli ani nie odkryli, a przy tym brak im poczucia moralnego”; uprzywilejowana, ale wygodna i frywolna nacja francuska powinna zatroszczyć się o demografię i nie zaniedbywać aspektu progenitalnego, uczynionego patriotyczną powinnością wobec stałego zagrożenia ze strony Niemiec (por. G, 171; O, 161–163). Stirner, pozwalający filozoficznie porównywać się z Guyau, okazuje się w kontekście nacji czy rasy transparentny. *Jedyny i jego własność* nie budzi żadnych podejrzeń w „kwestii rasy” ani nie zawiera żadnej wypowiedzi na temat narodu, która byłaby apologetyczna. Przyczynek do deliberacji w sprawie postępu. Cioran, ewokując osiemnasto- i dziewiętnastowieczne salony prowadzone przez żydowskie damy, nie może powstrzymać sarkazmu wobec idei progresu, kiedy uświadamia sobie, jakie miejsce przewidziano by dla nich w końcu pierwszej połowy wieku XX.

kopany w najgłębszych swych podstawach, jest podobny drzewu, które widzi, jak niszczeją jego korzenie [...]” (G, 53, 54). Podkreślając tropione w *Zarysie* korelacje między chorobą, ciałem i myślą, Onfray, konstatujący też podobne ustalenia u Nietzschego w *Wiedzy radosnej* (myśl emanująca z ciała³², choroba jako genealogia filozofii), stwierdza, że Guyau „tworzy mniej czy bardziej strawestowaną autobiografię swego ciała” i w jego „patologii” dostrzega „mobilizator wielkiego zdrowia”. Gruźlica stymulowałaby więc „odę do życia”, jaką byłyby jego dzieła, choć ich status trzeba by od zarania mianować „łabędzim śpiewem” (O, 61).

Guyau, w wielu miejscach optymizm, cierpienie, w jego przypadku fundowane głównie przez chorobę, każe rozpoznać niezmyśloną źródłowość pesymizmu: „Zarodek pesymizmu tkwi w każdym człowieku: żeby poznać i ocenić życie, nie trzeba nawet

³² Dowartościowane u Nietzschego ciało również u Guyau zdobywa autonomiczną pozycję. Owszem, upominają się o nie (choć głównie w redukcyjnym wymiarze medycznym) współcześni mu, przyrodniczo zorientowani pozytywiści, ale ważnym punktem odniesienia w jego promocji wydaje się myśl oświeceniowa. Reprezentowana nie tylko przez jej wskazywane już emblematyczne postaci, ale, w sposób równie znaczący, przez Saint-Simona i (ze wzrastającą domieszką romantyczną, ezoteryczno-ekstazyjną) jego uczniów. Chociaż zarówno Nietzsche, jak Guyau są bez wątpienia bardziej od nich stonowani i dyskretni. Żaden nie występował w imieniu cielesności tak pryncypialnie jak Saint-Simon, w toku despiarytualizacji chrześcijaństwa symultanicznie rewindykujący cielesność, czy jak Fourier, autor *Le nouveau monde amoureux*, ani nie okupił swego zaangażowania tak dotkliwie jak Enfantin, którego uwięzienie za aktywność w służbie „rehabilitacji ciała” i emancypacji kobiet (zostawmy na boku, istotne zapewne, partykularne motywacje) zamknęło w roku 1832, w trybie rozprawy czysto policyjnej, działalność przeżywającej jeszcze dwa lata wcześniej apogeum swego rozwoju szkoły saintsimonistycznej. O tym, że zmagania z patriarchatem, uprawomocnianym tabuizacją seksualności, również w XX wieku pozostały heroiczne, świadczy przypadek Wilhelma Reicha, dyskryminowanego za śmiałość i ekstrawagancję przez swego mentora, Freuda, tropionego przez nazystów, później, na wychodźstwie, nękanego przez kilka europejskich rządów, a wreszcie osadzonego pod byle jakim jurydycznym pretekstem w więzieniu z insygniami przodującej światowej demokracji. Tego, że i w wieku XXI nie nastąpił progres, jakiego na łożu śmierci rychło spodziewał się Saint-Simon, dowodzi na przykład efektywność seksualnych skandali i ich poręczność jako narzędzia szantażu w światowej polityce, a także stan możliwości w zakresie dysponowania przez kobiety własnym ciałem i w ich dostępie do praw progeneracyjnych w Polsce, zwłaszcza po roku 2015.

żyć długo, wystarczy dużo przecierpieć” (G, 57)³³. Wszelako znawca Epikteta pamięta, że cierpienie jest przedstawieniem, którego interpretacja zależy od podmiotu. Mędrzec może trzymać je na dystans, a nawet odnieść z niego korzyść. Ostatecznie zwycięski okazuje się u Guyau budujący czy krzepiący doryzizm zaprawiony aktywizmem. Gorsza od cierpienia jest beczynność, a cierpienie skutecznie odparte jest źródłem satysfakcji. Bałamutna jest troska Benthama czy Spencera o unikanie cierpienia: „to tak, jak gdyby ktoś nie chciał oddychać zbyt mocno z obawy wyczerpania się”. Nie należy zbyt pośpiesznie go dezawuować, jego pozycja w moralności odpowiada bowiem roli odgrywanej w medycynie przez „gorycze”, będące „potężnym środkiem pobudzającym”. Cierpienie ma zresztą moc wynoszenia wysoko, wysubtelniania i sytuowania w rejonach ekskluzywnych: „Istnieją boleści serca nieskończenie słodkie. Istnieją też chwile, w których ból i najwyższa rozkosz dają się zlewać w jedno: spazm agonii i spazm miłości mają pewne podobieństwa: serce taje zarówno w radości, jak w bólu”. W końcu też nie do przecenienia jest rola cierpienia jako stymulatora zaszczytnego impetu obdarowującego globalnie rozumianym sensem: „usuwanie cierpienia – to cel wystarczający dla istnienia ludzkiego” (G, 62, 135, 273, 218, 219). Koniecznie sprzężone z czasem, dane w doświadczeniu przemijania, cierpienie nie pozbawia jednak zmagającej się z nim świadomości szansy na wypracowanie porozumienia między kruchą jednostką a kosmosem.

³³ W sprawie pesymizmu widoczne jest u Guyau zapętlenie. Choć źródłowy, pesymizm nie tylko ma być przewyciężany, ale jest *de facto* rugowany przez życie: „ludzkość, nieustannie uganiana się za życiem, *a posteriori* nieustannie dowodzi jego wartości” (G, 64). Sądząc, że z „samych praw życia wypływa nadwyżka dobrobytu nad cierpieniem”, Guyau staje w końcu po stronie teodycei: „Świat ten nie jest najgorszy z możliwych światów, ponieważ ostatecznie istnieje i nie ginie. [...] W gruncie rzeczy te same powody, które czynią życie pożądanym, czynią je też możliwym” (G, 72). Zarazem, uwzględniając vitalne natężenie ku kosmosowi, Guyau pisze, że „pesymizm sprowadza się ostatecznie do żądy nieskończoności” (G, 217). Zagadkowy witalizm, przeczący skądinąd inkryminacjom istnienia, jest ważnym motywem u Ciorana. Również Wiesław Myśliwski podnosi w *Uchu igielnym* (Kraków 2018) kwestię uporczywego odtwarzania się życia (niestrudzona aktywność progenitalna, niepowstrzymany rytm narodzin) na przekór zamachom dokonywanym na nie przez cierpienie i śmierć, instaurowane zgodnie przez naturę i kulturę.

Ponad stoicyzmem: nadzieja i działanie

Przyswojona lekcja stoicka nie oznacza u Guyau aprobaty alternatywy: albo samobójstwo, albo rezygnacja³⁴. Krytykując starożytnych za brak idei nieskończoności i wynosząc ponad ich abnegację chrześcijańską „cnotę teologiczną”, nadzieję, Guyau „przeży swoją wolę” aż po rzutowanie siebie w „trwanie syderalne”: refleksja nad cierpieniem pomieszczonej w czasie jednostki przywodzi go do „witalistycznej kosmogonii” i „witalistycznej mistyki” (por. O, 65, 67). Woluntaryzm i decyzyjizm Guyau pracują nad zneutralizowaniem napięcia między zaaprobowaną na mocy autorytetu nauki indywidualną śmiertelnością (Darwin, pozostający dla Guyau mistrzem, zatrzasnął drzwi do transcendencji) a nadzieją. Odwołując się do realnych ludzkich emocji, Guyau stara się połączyć naukową rzeczowość z wymogami psychiki: „Zwodnicza jest indukcja, tak zwykła życiu: jestem, a więc będę. A jednak to złudzenie jest zupełnie naturalne” (G, 52). Śmierć stanowi odrażającą prawdę – zrazu nie do wyobrażenia: „istnieniu bujnemu, żywotnemu trudno uwierzyć w nicość” (G, 52), później coraz gwałtowniej przekonuje nas ona o „faktyczności własnego istnienia” (O, 61), którą przelicytować trzeba skokiem w życie, udziałem w jego rozlewności. Horyzontem takiej determinacji jest nadzieja.

³⁴ Nie będąc rzecznikiem samobójstwa w klasycznej wykładni, czyli jako gestu uzasadnionego egzystencjalną desperacją („istota wyższa” nie mogłaby zafundować sobie takiego stanu, ponieważ przewycięża wszystkie niedole wiedziona blaskiem życia), Guyau odnosi się jednak do niego ze zrozumieniem: chodzi wszakże o kwestię zawsze możliwego do naruszenia balansu między „trwaniem przeciętnych uciech życia” a „natężeniem pewnych cierpień”. I nie tylko można odczuć nieznośną konfuzję z powodu drastycznej przewagi tych drugich. Możliwa jest też sytuacja, w której „natężenie pewnych uciech wydaje się więcej warte od całego trwania życia” (u Berlioza śmierć, jaką zadaje sobie artysta w przypiływie najwyższej rozkoszy). „Można niekiedy, nie będąc nierozumnym, poświęcić całe życie dla jednej z jego chwil, jak można przedkładać wiersz jeden nad cały poemat” (G, 194–195). Wszelako jest u Guyau jeszcze jeden związany z samobójstwem motyw, który wikła go, jak z okazji innych jego ustaleń inkryminowanych przez Onfraya (za kontrowersyjność czy reakcyjność), w tryby odwracającej autorskie intencje historii. W kontekście tego, co wiadomo o współczesnym wykorzystywaniu jednostkowej desperacji przez terroryzm, symptomatycznie prezentuje się pomysł Guyau w sprawie zagospodarowania samobójczych skłonności: „Istnieją tysiące ludzi, dla których życie utraciło w znacznej części swą wartość; ludzie ci mogą znaleźć prawdziwą pociechę w poświęceniu się; należałoby ich zużytkować” (por. G, 195–196).

Chwaląc dyskretnie Alfreda Fouillée za rozświecenie moralności pozytywnej *filozofią nadziei*, Guyau stwierdza: „Trzeba umieć spodziewać się; nadzieja jest siłą, która unosi nas w górę i pcha naprzód” (G, 214). W tym mobilizowaniu przewyższa ona ziemskie ograniczenia i kreuje fantasmagorię kosmogoniczną: „Przeczuwając rychłą śmierć, Guyau nie zadowala się temporalnym światem. Jego witalność pragnie przyszłego życia, nie może przystać na całkowite zniknięcie. Śmierć od zawsze jest jego obsesją, pragnie ją zanegować na rzecz nowego rodzaju nieśmiertelności” (O, 144). Ale ten problematyczny wzlot współwystępuje u Guyau z zawdzięczanym również nadziei dopingiem do działania. A także z apologią miłości.

Działanie, pod postacią zmiany, niechby iluzorycznej, nawet Leopardi, cierpiący na „nieszczęśliwość mroczną i bez prześwitu”, podniósł do rangi remedium na samobójstwo jako optymalne rozwiązanie dramatu udręczonej egzystencji³⁵. Jak Nietzsche, po odrzuceniu negatywnej i pesymistycznej lekcji Schopenhauera promujący aktywizm, Guyau podkreśla wartość działania, byle nie było rutynowe, oparte na „powierzchnowych praktykach i prostackich obrzędach”, ale osobiste i twórcze (por. G, 215). Działanie jest dlań skłonnością oferującą przyjemność. Samo spodziewanie się czegoś w przyszłości, projektowanie w niej siebie jako aktywnego, podważa wiarygodność pesymistycznych deklaracji u tych, którzy doznali zawodu: „Działanie jest prawdziwym lekarstwem na pesymizm” (G, 216). Co prawda awantaze działania są ograniczone: nie zawsze łączy się ono z realizacją celu i z satysfakcją, a jego „urok znika z chwilą, gdy czyn został dokonany”. Guyau ma na ten dyskomfort, naturalny u niespokojnego człowieka, poetycką racjonalizację: „Nie wszystkie krople deszczu spadające z obłoków napotykały kielich róży; nie wszystkie nasze działania mają swe ujście w jakiejś wyraźnej, uchwytnej rozkoszy; ale działamy, żeby działać, jak kropla deszczu spada swym własnym ciężarem” (G, 61).

Szczęściem, które jest enigmą i złudzeniem: już było albo dopiero będzie – znów motyw analogiczny do Leopardiańskiego³⁶ – nie należy

³⁵ Por. *Kalendarium*, [w:] G. Leopardi, *Zibaldone. Notatnik myśli. Wybór*, wybór, tłum., przedm. i oprac. S. Kasprzysiak, Warszawa 2016, s. 32, 36.

³⁶ Por. G. Leopardi, *Rozmowa Torquata Tassa z jego rodzinnym duchem opiekuńczym oraz Godne zapamiętania sentencje Filipa Ottonieriego*, [w:] tegoż, *Dziełka moralne*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1998.

się zresztą egzaltować: „Nigdy prawie nie mamy świadomości pełnego szczęścia, a jednak wspominamy je. Gdzież jest więc to szczęście bezwzględne, jeżeli nie ma go w świadomości? Nigdzie” (G, 63). Innymi słowy, istniałoby tylko szczęście jako funkcja działania. Czyniąc aluzję do przekroczonego przez współczesnego epikurejczyka epikureizmu, Onfray zauważa, iż Guyau nie definiuje szczęścia negatywnie, jako *ataraksji*, nieobecności niedoli czy duchowego cierpienia, ale jako „życie najbardziej ekspansywne”. Dodając z zadowoleniem, które przejawia zawsze, gdy może to stwierdzić, że nie ma tu „żadnego ideału ascetycznego” (O, 93). Pozycję działania określa u Guyau relacja, w jakiej pozostaje ono wobec życia: „Działać – znaczy żyć, wzmacniać działanie – to potęgować ognisko życia wewnętrznego”. Dla człowieka, zanurzonego w życiu jako rudymenarnym żywiole, „działalność w całej rozmaitości jej przejawów”, o ile nie kolidują one ze sobą ani nie wnoszą ryzyka wyczerpania, staje się „ideałem moralnym” (G, 121). Działanie jest też nazwane „wyższym stopniem woli” (G, 142), tej, której zadaniem jest napinać się, osiągając poziom płodności jedynie odpowiadający wymogowi afirmacji życia.

Nawiązując do eksklamacji Fausta, Guyau powie, że czyn był nie tylko początkiem, ale jest też celem. Wiara w ideały nic dlań nie znaczy poza dążeniem do ich urzeczywistnienia. Działanie stymuluje wiarę, nadając jej sens i czyniąc ją konkretną: „uwierzcie, jak będziecie działać” (G, 215). Wchodząc w duchowy sojusz z Marksem (*mutatis mutandis*, bo nie sięga wszak po rewolucyjne środki), krytykującym teoretyków zmiany, kontestatorów zrewoltowanych tylko w świadomości (z zastrzeżeniem, że na przykład Stirner jest zbyt łatwym łupem takiej krytyki), Guyau doceni wartość wewnętrznej energii przemianowywanej w czyn: „Tylko działanie daje ufność w siebie, w innych, w świat. Czyste rozmyślanie, samotna myśl odbiera nam w końcu żywe siły” (G, 216). Czyn nie wymaga przy tym licytacji w kwestii wielkości; ważne jest jego ukierunkowanie ku realizacji dobra, z silną preferencją dobra konkretnego: „działanie musi skierować się na jakieś określone dzieło, nie nazbyt dalekie. Chcieć czynić dobro nie całemu światu, nie całej ludzkości, lecz pewnym ludziom; [...] ulżyć komuś w jego trosce, w jego cierpieniu – oto coś, co nigdy nie może zawieść”. Taki program nie wymaga przygotowań, nabywania kompetencji czy uprzedniości dobrego nastroju: „Nawet w wątpieniu można kochać i nawet wśród mroków

niewiedzy, która nie pozwala nam zmierzać do żadnego odległego celu, można podać rękę płaczącym u naszych stóp” (G, 219).

Działania nie trzeba stymulować z zewnątrz. Przeciwnie, to nie działanie jest rezultatem otamowującej presji na to, co w nas spontaniczne. Presji zewnętrznej – w postaci zakazu, apelu do rozważ, przeczorności, nienarażania się; lub presji wewnętrznej – resentymentalnej. Dla Guyau działanie jest synonimem życia: „żyć to działać, działać to żyć” (O, 129); dlatego, powstrzymane, działanie demaskuje antywitalistyczną interwencję lub uraz. Natura działania jest popędowa, w sposób konieczny jest ono ekspansywne i rozrzućne: „W istocie żyjącej jest zasób siły, która zostaje wydana nie dla przyjemności jej wydania, lecz dlatego, że musi zostać wydana” (G, 298). Uprowadzając Maussa (*potlatch*)³⁷ i Bataille’a (*pojęcie wydatkowania*)³⁸, a dziedzicząc ważny motyw po Stirnerze (rzadko u niego zauważaną witalną *extasis*), Guyau widzi życie jako dylapidację, której *działanie* jest gatunkowym i jednostkowym przejawem: „Działać to manifestować życie [...]. Życie trzeba wydatkować, dawać, konsumować, pochłaniać” (O, 129). Zestawiając swoje stanowisko z utylitarystycznym, wskazuje na przewagę firmowanej przez siebie „przyczynowości sprawczej” nad hedonistyczną „celowością”: „stwierdzamy w sobie przyczynę, która działa niezależnie od uroku przyjemności jako celu: przyczyną tą jest życie” (G, 297). Utylitaryzm jednostronnie traktuje przyjemność, widząc ją jako skutek zaspokojenia konkretnej potrzeby. Tymczasem wyższą przyjemnością jest odczucie głębokiego witalnego entuzjazmu. Docenienie tej drugiej przyjemności owocuje u Guyau sentencją eksplorującą ton podany przez starożytnych (*Primum vivere, deinde philosophari*): „Trzeba najpierw żyć, potem się rozkoszować” (G, 123).

Dygresja Millowska

W porównaniu z Millem, do którego warto nawiązać w kontekście utylitarystycznego rozumienia przyjemności, Guyau jest bardziej

³⁷ Por. M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, [w:] tegoż, *Socjologia i antropologia*, tłum. K. Pomian, M. Król, J. Szacki, Warszawa 1973.

³⁸ Por. G. Bataille, *Pojęcie wydatkowania*, tłum. K. Matuszewski, „Nowa Krytyka” 1995, nr 6.

naturalistyczny i witalistyczny. Widząc w nim swego mistrza, potrafi być wobec niego krytyczny, choć w relacji przeważa rewerencja. Mill uznaje szczęście (problematyzowane przez Guyau) za bezwzględny fundament moralności. Obawiając się kolizji związanych z nazbyt ambitnym projektem uszczęśliwienia wszystkich, przyjmuje za Benthamem umiarkowany zamiar obdarowania maksymalnym szczęściem maksymalnej liczby ludzi. Guyau, który też, jak jego mentor, nie jest Rawlsem, aprobowałby to stanowisko, podobnie jak jakościowanie i hierarchizowanie przyjemności (sławetne Millowskie: „Lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem”). Przysłałby również na odróżnienie *użytkowego* od *użytecznego*, czyli jawnie egoistycznego od dzielonego z innymi i pozwalającego uczestniczyć w szczęściu wszystkich; *użyteczne* implikowałoby altruizm jako pożyteczną dla naturalnego egoizmu (niesperweryzowanego aż po izolację i sknerstwo) formę dopełnienia siebie. *Zarys* upoważniałby także do widzenia w Guyau rzeczniaka Millowskiej tezy o niezbywalnym prawie jednostki do afirmowania siebie przeciwko presjom pochodzącym od autorytarnego państwa czy opinii publicznej objawiającej tyrańskie oblicze w industrialnym, masowym społeczeństwie. Z kolei fragment *Zarysu* dotyczący pracy, kapitału i akumulacji sugerowałby dzielenie z Millem ostrożności w odniesieniu do doktrynalnego feblika ekonomicznego liberalizmu: pryncypializm Smitha, obstającego przy rynkowej optymalizacji, należałoby zneutralizować państwowym interwencjonizmem, owszem wnoszącym perturbacje, ale, w wersji zmoderowanej, koniecznym dla postępu społecznego (wyeliminowania nędzy, ograniczenia wyzysku, kontroli skutków kryzysów ekonomicznych *etc.*). Jako świadek mankamentów współczesnego społeczeństwa przemysłowego Mill dyskretnie zabiega o godzenie wymogu wydajności z imperatywem sprawiedliwości. I postuluje zastosowanie służących temu środków: maltuzjańskie z ducha ograniczenie przyrostu naturalnego, tworzenie związków robotniczych, upowszechnianie kultury i edukacji. Wreszcie od Milla, z którym dzieli empiryzm i indukcjonizm, Guyau przejmuje ingredencję, którą można by mianować kantowską: ideę obowiązku, pojęcie intencji i humanitaryzmu³⁹.

³⁹ *À propos* wykorzystanej tutaj wykładni Milla por. J. Laffitte, *Mill*, [w:] N. Baraquin, J. Laffitte, *dz. cyt.*, s. 220–223.

O obowiązku bez egzaltacji

Z rewindykacji życia jako eksplozywnej (fulguracyjnej) zasady wynikają konsekwencje w sprawie tego, czym jest powinność, *a fortiori* w sprawie moralności. Najzwięźlej wyrażona reguła moralna brzmiałaby: „Mogę, więc powinienem” (G, 298). Powinność nie jest *de facto* niczym innym niż „pewną formą popędu” (G, 297). Moralności czerpiącej uzasadnienie z transcendencji czy wynoszącej się ponad animalność, ludzką przynależność do przyrody, by w zautonomizowanej duchowości poszukiwać źródła prawodawstwa, Guyau przeciwstawia moralność uwolnioną od presji nadprzyrodzoneści: „wszystko wypływa z życia i z siły właściwej życiu: życie samo stwarza sobie prawo dzięki swemu dążeniu do nieustannego rozwoju, stwarza sobie powinność działania ze swej zdolności działania” (G, 298). Obowiązek nie jest już religijnym dezyderatem ani formalnym nakazem, „nie płynie z góry i z zewnątrz, ale z wnętrza życia” (O, 129). Jest „nadmiarem życia, które pożąda przejawiania się, wyładowania”.

By zilustrować tę witalną dynamikę, która wystarcza dla stanowienia moralności, Guyau, jak wcześniej Stirner, zaproponuje porównanie odsyłające do botaniki. Obowiązek jako spontaniczne parcie do działania byłby analogonem kwitnienia rośliny, które nie skrywa żadnej transcendentnej intencji (por. G, 140). Powinność to nie płynące z zewnątrz zalecenie czy wykoncypowany imperatyw; jej „podstawa zawarta jest w samym funkcjonowaniu życia, ma swe źródło poniżej świadomej refleksji, w ciemnych i nieświadomych głębiach jestestwa” (G, 150); jest ona „rozlewnością wewnętrzną, potrzebą dopełnienia naszych wyobrażeń przez wprowadzenie ich w czyn” (G, 142).

Rozbrat między wyposażeniem w tę inklinację a działaniem jest „kalectwem wewnętrznym” i to ono właśnie stanowi o niemoralności: „Nie godzić działania z tym, co się uważa za najlepsze, to być podobnym do kogoś, kto nie może śmiać się, gdy jest wesoły, płakać, gdy jest smutny, kto nie może niczego uzewnętrznic, objawić tego, co czuje. To najstraszniejsza męczarnia” (G, 142). Fundowanie jej sobie to „wewnętrzny zamach stanu”, przejawiający się jako „wina lub występki”; to zadawana sobie samemu krzywda; wówczas człowiek „pomniejsza i gasi dobrowolnie coś ze swego życia fizycznego lub duchowego” (G, 150).

Przekonany (przynajmniej w *Zarysie*), że moralność nie jest kulturowym artefaktem, lecz wypływa z natury – „Dążenie do maksimum natężenia i rozlewności jest dążeniem pierwotnym” (G, 175) – Guyau nie przeocza jednak możliwości w tym kontekście perturbacji:

w jakim stopniu świadomość refleksyjna może czuć się związana przez popęd, przez nacisk wewnętrzny, który zgodnie z założeniem ma charakter wyłącznie przyrodzony, a nie mistyczny ani metafizyczny, i którego nie uzupełnia żadna perspektywa jakiejś sankcji pozaspołecznej? W jakiej mierze świadomość refleksyjna powinna, ze stanowiska rozumowego, podporządkować się tego rodzaju „powinności”?

Obiekcję rozstrzyga „moralność pozytywna i naukowa”, niemogąca się jednak obejść bez imperatywu: „Rozwijaj życie twoje we wszystkich kierunkach, staraj się być osobnikiem możliwie bogatym w natężenie i rozlewność energii; dlatego powinienes być istotą w najwyższym stopniu społeczną i w najwyższym stopniu towarzyską” (G, 179)⁴⁰.

⁴⁰ Imperatyw to specyficzny, bo uświadamiający tylko naturalną skłonność. Przykładem wrodzonej sympatii i źródłowego uspołecznienia jest solidarność robotników pieca wapiennego w Pirenejach, którzy bez wahania ryzykują własnym życiem, by ratować towarzyszy (por. G, 153). Wyższości instynktów wspólnotowych nad egoistycznymi dowodzi nieuchronny dyskomfort egoisty: „triumf instynktów egoistycznych jest zawsze zakłócony. [...] Świadomość niespełnionego obowiązku [...] wprowadza gorycz do samej nawet rozkoszy” (G, 165). Konstatacja wstrząsu, jakim reagujemy na bezkarność przestępcy, potwierdza status człowieka jako *zoon politikon*. Przeświadczenie Guyau o naszej „gromadzkości” jest stanowcze: „myślimy [...] w kategoriach społeczeństwa, jak w kategoriach czasu i przestrzeni” (G, 246). Tak samo jak czymś naturalnym prawo moralne jest też „w gruncie rzeczy, tylko prawem społecznym” (G, 281). Nasze ciało, inteligencja i uczucia są „jak płomień”, muszą emanować, „promieniować”. „Cała nasz egzystencja jest społeczna: życie nie uznaje absolutnych podziałów [...]; nie może ono być zupełnie egoistyczne, nawet gdyby tego chciało. Jesteśmy na wszystkie strony otwarci, zewsząd pochłaniamy i nas pochłaniają” (G, 296–297). Ta pochwała społeczeństwa nie ma wiele wspólnego z rekomendowaniem wartości wspólnoty przez Hobbesa, który wydaje się antypodą Guyau z *Zarysu*. Dla Hobbesa porządek społeczny jest pożądany właśnie dlatego, że jest całkowicie sztuczny (nie ma ciągłości między suwerenną jednostką a państwem, gdyż człowiek nie jest *zoon politikon*, lecz rudymmentarnie istotą dziką i aspołeczną). Tylko ta

Dyskutując o kwestii obserwowanego w dziejach świata stopniowego łagodnienia religii, Guyau wyraża nadzieję na zdjęcie również z obowiązku poloru „miedzianego bałwana”; do tej pory miał on nas trwożyć i dopingować do podległości wymogom kojarzącym się z „krwią i łzami”, ale nadchodzi może czas jego zaniku: „Obowiązek odpowiadałby tedy epoce przejściowej” (G, 101). To przekonanie o historyczności obowiązku byłoby dobitną kontestacją Kantowskiego nakazu, ostatecznie uznanego za ograniczający dla myśli i *a fortiori* dla działania (por. G, 109–110).

Polemika z etycznym formalizmem stwarza okazję do pochwały wątpienia. Urzeczywistnianego nie w kartezjańskim porządku metodologicznym, z intencją dotarcia do aksjomatów, lecz w formie twórczego i konstruktywnego sceptycyzmu, podającego w wątpliwość hieratyczne prawdy i nadwątlającego bezkrytyczne wiary. W duchu Fouriera, detronizującego „niepewne nauki” (moralność, teologię, ekonomię), czy Marksa, odsłaniającego pod uświęconymi prawdami pokłady partykularnych interesów. Warto by, zdaniem Guyau, sfetyszyzowane dotychczas „moralności pewności i moralności wiary” zastąpić „moralnością wątpienia”, pozwalającą oprzeć wizję świata na zdrowej pokorze, uświadomieniu „pewności naszej niepewności” i na rewindykacji wiedzy (por. G, 103–104). Prawdziwymi bohaterami

artefaktowość oddala człowieka od jego pierwotnej konstytucji, mieszaniiny instynktów i pożądań, w której dominują chcąc się realizować *per fas et nefas* żąda chwały i ścierająca się z nią, acz równie animalna trwoga przed śmiercią. Ta ostatnia jest mało chlubnym motywatorem scedowania przez jednostkę swych barbarzyńskich swobód na gwarantującego bezpieczeństwo suwerena. Wykreowany w ten sposób Lewiatan żąda absolutnego posłuszeństwa, szermując argumentem dobrowolnego kontraktu. I choć próbuje się niekiedy chronić Hobbesa przed etykietą teoretyka państwa totalitarnego, skoro u jego fundamentów tkwi demokratyzm umowy społecznej, to Lewiatan pozostaje nieogłębłą formułą despotii. Guyau trudno byłoby przekonać, że społeczne dobro mogłoby się realizować w aurze szantażu przed powrotem dzikości i w sytuacji szachowania każdej naturalnej czy spontanicznej inicjatywy. Do strachu jako niezaszczytnej genezy swojego hardetatyizmu Hobbes zresztą otwarcie się przyznawał. Higiena estetyczna i moralna każe Guyau zaryzykować wzięcie strony Arystotelesa, Rousseau czy Locke’a (stan natury emanuje z siebie prawo naturalne; jest ono źródłowo moralne, gdyż nie tylko promuje zachowanie przez człowieka, od zarania wolnego i równego, własnego życia, ale nie pozwala też dybać na życie innych czy dla rozrywki ich krzywdzić; a skoro tak, to od jednostki, będącej jego nośnikiem, nie ma powodu wymagać zaprzędania się Lewiatanowi).

ludzkości byliby odtąd nie umierający za wiarę, lecz poświęcający się dla wiedzy. Można sobie wyobrazić pozycję zajmowaną w rankingu tych nowych świętych przez Bruno, Galileusza czy Vaniniego (choć do śmiałości Fouriera daleko, skoro ten do tak wysokiej rangi nobilitował między innymi gastrozofów czy motywowane względami obywatelskimi, bezinteresowne w świadczeniu swych posług westalki).

Docenioną przez siebie „siłę popędową” – rozlewność, predylekcję dylapidacyjną – nieprzejawiającą się bynajmniej jako mroczny miazmat do przyszłego ukształtowania za pomocą instrumentów dyscypliny czy ascezy, nazywa Guyau „pierwszym przyrodzonym równoważnikiem nadprzyrodzonego obowiązku”. Korzystając z opracowanej przez Alfreda Fouillée koncepcji „wyobrażeń aktywnych” (*idées forces*), doda do niego drugi: wyobrażenie czegoś samo jest już „siłą pchającą do realizacji”; z rozpoznanej w ten sposób jedności myśli i czynu wypływa koncepcja obowiązku jako poczucia głębokiej między nimi tożsamości. Niepodobna, by myśl, pod groźbą dysfunkcji jej nośnika, negatywnie konfrontowała się z życiem. Zrozumienie czy wyobrażenie czegoś jest już otwarciem drogi do realizacji; następuje ona rychło u człowieka aktywnego, właściwie znosząc dystans między myślą i czynem (por. G, 141–142): „chodzi o to, żeby być i żyć, żeby czuć, że się jest, czuć, że się żyje, chodzi o to, żeby działać tak, jak się jest i jak się żyje, żeby nasze działanie było nie kłamstwem, lecz prawdą” (G, 299).

Trzeci równoważnik – „zaczerpnięty z uczuć, a nie jak poprzednio z inteligencji i z działalności” (G, 299)⁴¹ – najwyraźniej może odpowiada na potencjalną obiekcję: czy życie wyniesione

⁴¹ Guyau nie mógłby z sympatią nie odnieść się do Hume’a, dla którego fundamentem moralności jest nie rozum, lecz uczucie. To ono wskazuje cele i szacuje ich wartość, rozumowi pozostawiając co najwyżej rolę pewnego nimi administrowania. Usytuowany między Pascalem, rozstrzygającym, że to nie rozum nadaje wartość rzeczom, i autonomizującym porządek serca, a sentymentalistą Rousseau, Hume potrafi uprawomocnić aspirację moralności, opartej na uczuciu, do uniwersalności. Jest to możliwe dzięki zapisanemu w nas naturalnie poczuciu moralnemu, które staje się źródłem konsensusu umysłów w sprawie aprobaty lub dezaprobaty moralnej. Naturalna doza egoizmu, miłość samego siebie, nie generuje rywalizacji grożącej atomizmem, gdyż występuje obok równie pierwotnego uczucia wzajemnej sympatii i życzliwości, umacnianego zresztą przez różne urządzenia społeczne i przerażające się w jednostce w trwałą dyspozycję.

do rangi zasady wystarczającej do konstytucji moralności rzeczywiście gwarantuje realizację dobra; czy może być uznane za instancję generującą emocje i zachowania cenione społecznie bądź korzystne z punktu widzenia ludzkiej wspólnoty? Natura, która swoją dynamiką stymuluje do działania, odpowiada równocześnie za ludzką skłonność komunikacyjną. W działaniu z konieczności eksmitują siebie, emanują energią, zwracam się ku innemu. Czy jednak czynię z niego bliźniego? Czy charakter tej komunikacji jest esencjalnie altruistyczny? Wydźwięk opisu Onfraya jest jednoznaczny: „Rozpleniać życie to zaznawać przyjemności bycia, eksperymentować witalistyczny hedonizm czy hedonistyczny witalizm. [...] siła życia popycha nas w naturalny sposób ku miłości bliźniego, ku jego obdarowywaniu, pragnieniu jego szczęścia [...]” (O, 129).

Sam Guyau, odwracając de Sade’a, pesymistycznego komentatora ludzkiej natury, stwierdza w duchu, który niekoniecznie trzeba sytuować po stronie nazbyt promiennego utopizmu (równie uprawnione byłoby wskazanie na pokrewieństwo z Bataille’em uniwersalizującym komunikację i na korelację z Marksem zwalczającym robinsonady): „nie możemy rozkoszować się swoim ja w odosobnieniu, jak na bezludnej wyspie; środowiskiem naszym, do którego coraz lepiej się dostosowujemy, jest społeczeństwo ludzkie i nie możemy być poza tym środowiskiem szczęśliwi, jak nie możemy oddychać bez powietrza”. Krytyce za niefortunną promocję szczęścia w separacji, uznanego za złudzenie i abstrakcję, podlegają nawet niektórzy epikurejczycy: „prawdziwe przyjemności ludzkie są zawsze mniej lub bardziej społeczne. Czysty egoizm [...] jest w rzeczywistości nie afirmacją, lecz kalektwem naszego ja” (G, 299–300)⁴².

⁴² Transparentne egzemplifikacje potrzeby komunikacyjnej znów u Céline’a. Sam w monstrualnym Nowym Jorku Bardamu stwierdza przed podjęciem desperackiej decyzji: „Miałem już dość tej samotności! Koniec z marzeniami! Już wystarczy! Trochę uczucia! Chcę jakiegoś kontaktu!”. A po eskapadzie do Detroit i treningu odczłowieczenia w fabryce Forda tak uzasadnia swą akomodację w lokalnym lupanarze: „Potrzebowałem tego, abym mógł odrestaurować moją duszę, zwłaszcza gdy już zapadał wieczór, Ignąłem do erotycznej bliskości tych życzliwie usposobionych i cudownych dam” (L.-F. Céline, *dz. cyt.*, s. 232, 252).

Wywodzona z natury wspólnotowa predylekcja, demonstrująca się jako płodność imitatywna wobec kosmicznej, zabarwiona jest koncyliacyjnie i empatycznie: „Istnieje więc w naszej działalności, w naszej inteligencji, w naszych uczuciach nacisk, który przejawia się w kierunku altruistycznym, istnieje siła rozlewności równie potężna, jak siły działające wśród gwiazd” (G, 300). Jej alienacja możliwa jest w historii, a nawet bez trudu da się na nią wskazać, przywołując, zawsze podręczne, rozdzierające świat konflikty czy bardziej partykularne przejawy animozji. Guyau sądzi jednak, że są one w zasadzie przejawami ignorancji i wadliwości społecznych urządzeń, czyli deformacji źródłowego potencjału ludzkości, i że będą zanikać w toku postępu.

Sankcja immanentna albo społeczna

Esencjalizowanie zła, jak w katolicyzmie (niezależnie od teodycei, która jest tylko retoryczną ekwilibrystyką; bardziej miarodajna wydaje się pod tym względem katolicka pedagogika kulminująca w protekcjonalizmie duszpasterstwa), u Schopenhauera (odwrócenie teodycei) czy u Freuda (przekonanie o cyklicznych nawrotach ludzkiego barbarzyństwa), jest dla Guyau nie do przyjęcia. Moralność funduje się na prymarności życia, z którego, bez perwersyjnych manewrów teologii czy wysiłków transparentnego rozumu, da się wywieść i obowiązek, i sankcję: „siła rozlewności, stając się świadomością swej zdolności, daje sobie imię obowiązku. [...] życie, podobnie jak tworzy sobie powinność działania z samej zdolności działania, tworzy też sobie sankcję z samego swego działania, ponieważ działając, napawa się sobą; działając mniej – napawa się mniej, działając więcej – napawa się więcej” (G, 300–301).

Postulując libertadorską etykę, Guyau krytykuje wyobrażenie o sankcji stanowionej przez poczucie moralne, które wyrzutem sumienia opłaca przekroczenie zakazów lub nieprzestrzeganie założeń, oraz demaskuje iluzje i nadużycia właściwe religijnej i metafizycznej wykładni sankcji. W pierwszym wypadku nie chodzi faktycznie o niewłaściwy stosunek do dobra lub zła, podniesionych do rangi moralnych kategorii, ale o pewną ekonomię przyjemności elementarnie zespolonej z działaniem:

Ta przyjemność maleje, znika i ustępuje miejsca cierpieniu, zależnie od wewnętrznego lub zewnętrznego oporu, jaki napotyka działanie. [...] radość czynienia dobrze i wyrzuty sumienia wypływające z czynienia źle nie pozostają nigdy w odpowiednim stosunku do triumfu dobra lub zła moralnego, lecz do walki, jaką musiały stoczyć ze skłonnościami naszego temperamentu fizycznego czy psychicznego (G, 269, 271).

Argumentacja Guyau kruszy monolit wyrzutu sumienia, a o satysfakcję nie każe już zabiegać za pomocą daniny z wyrzeczeń czy podporządkowania jakiejś regule: „usiłowaliśmy sprowadzić uczucie wyrzutu sumienia do prostego oporu naturalnego wobec najgłębszej skłonności naszej istoty, a uczucie zadowolenia – do naturalnej łatwości, lekkości, swobody, jaką czujemy, ulegając tym skłonnościom” (G, 272–273).

Uprzedzając Freuda, widzącego w wyrzeczeniu zasobnik multiplikowanych w nieskończoność skrupułów, które pogrążają w inercji i psychicznej niedoli, Guyau podsuwa remedium w postaci racjonalnego działania:

jedni ludzie mogą doznawać wyrzutów sumienia bardzo dojmujących, a zupełnie bezskutecznych; inni nie potrzebują wiele cierpieć (ponieważ dominuje u nich rozum i wola), żeby poznać, że źle czynili, i żeby nakazać sobie poprawę – ci ostatni stoją moralnie wyżej, co jest dowodem, że rzekoma sankcja wewnętrzna, podobnie jak wszelkie inne sankcje, może znaleźć uzasadnienie tylko jako bodziec do czynu (G, 275).

W drugiej kwestii – krytyki sankcji religijnej i metafizycznej – Guyau, późny rzecznik oświecenia, nie traci okazji, by wyszydzić oksymoron mściwego i odwetowego Boga oraz, jak Clairwil w elokwentnych antyinfarnalnych filipikach, odnieść się do „kar wieczystych” jako „sankcji najstraszniejszej” wszelkich religii. Piekło nie pasuje do Boga, jeśli serio traktujemy dobroć jako jego cechę dystrynktywną. Grzesznicy mogą być albo nawróceni, a wówczas kara nie może być wieczna, albo, jeśli trwają w niepoprawności, są godni pożałowania i tym bardziej zasługują na litość: „Dogmat piekła, jakkolwiek byśmy go pojmowali, okazuje się przeciwieństwem prawdy”.

Potępiając wieczyście jakąś duszę, Bóg wyłączałby z niej samego siebie; sam zaprzeczałby w ten sposób swej omnipotencji: „Kara wiecznego potępienia zwraca się przeciw temu, kto ją wymierza” (G, 279).

Bezwzględna negatywność piekła zastępuje u Guyau jedyna sankcja prawomocna, czyli sankcja społeczna. Stosowana jest nie-dogmatycznie (zawsze towarzyszy jej intencja edukacyjna), pod postacią relatywnych inkryminacji czy ostracyzmów, w sytuacjach zamachu na *naturalną* aurę międzyludzkich relacji określaną przez wzajemną sympatię (i generowane przez nią skłonności czy emocje: wzajemność, wdzięczność, braterstwo, miłość). Nawet tę złagodzoną, czysto antropologiczną sankcję Guyau progresywnie uhistorycznia: „Sankcja, właściwie powiedziawszy, jest ideą całkowicie ludzką; jest ona czynnikiem nieodzownym w pojęciu, jakie sobie tworzymy o naszym społeczeństwie, ale bez żadnej sprzeczności można by ją usunąć ze społeczeństwa znacznie wyższego, składającego się z mędrców, takich jak Budda i Jezus” (G, 286). Immanentyzację ideału moralnego, umiejscawianie go w *doświadczeniu*, głosi Guyau za Fouillée, który altruizm w postępowaniu wywodzi z samego „układu inteligencji”: „Rozumieć – to, w gruncie rzeczy, czuć; rozumieć bliźniego – to współdoznawać zgodnie z nim”. Wszelako podłoże tych dystynkcji jest fizjologiczne; mogą być one objaśnione tylko poprzez odwołanie do „płodności życia”; jego empatyzująca relację z bliźnim rozlewność jest proporcjonalna do jego natężenia (por. G, 111).

Hojność życia, źródłowy uniteizm, samoekskluzja despoty

Życie domaga się rozmachu i jest na wskroś pluralistyczne, co objawia już na rudymenarnym poziomie dzielących się komórek. Wyosobnienie, *a fortiori* egoizm, nie jest własnością życia, lecz jego aberracją, przejawem uwiadu i martwoty. Oprócz odżywiania i akumulacji życie określane jest przez wydatkowanie. Tę specyfikującą je właściwość nazywa Guyau płodnością i przedstawia jej typologię (płodność umysłowa, płodność emocjonalna i płodność woli; por. G, 130–134)⁴³. Skorelowana z życiem ekscesywność on-

⁴³ Zaleceniu ekspansji, energetycznego szafowania, które jest przejawem moralnego szlachectwa, towarzyszy jednak u Guyau postulat pewnej dyscypliny

tologicznie dyskredytuje skąpstwo czy sknerstwo, a rewindykuje hojność – „jest pewna hojność nieodłączna od istnienia, bez której człowiek zamiera, usycha wewnętrznie” (G, 134) – szczodrość i miłosierdzie: „serce istoty prawdziwie ludzkiej potrzebuje okazywać łagodność i pomoc wszystkim; dobroczyńca czuje wewnętrzne powołanie wobec tych, którzy cierpią” (G, 135). Jeśli obdarowywanie jest cnotą, to jej źródłem nie jest epifenomenalna moralność, ale byt. Nawet poświęcanie się jest w *Zarysie* skutkiem nadmiaru mocy czy witalnego impetu, a nie, jak w późnych tekstach czy w szkolnych podręcznikach, objawem moralizny⁴⁴. Istota najlepiej sprzymierzona z bytem, zgodnie z jego wymogami przelewająca siebie na zewnątrz i ku innemu, to zatem jednocześnie istota o maksymalnie rozwiniętych predyspozycjach społecznych. Altruizm, skłonność do współpracy i sympatia są na poziomie międzyludzkich relacji odbłaskiem rozrzutności jako elementarnej cechy życia: „Życie, jak ogień, zachowuje się tylko przez udzielanie się” (G, 296). Predylekcje społeczne są funkcją tego, w co wyposaża nas sama natura nietolerująca atomizacji: „Cała nasza egzystencja jest społeczna; życie nie uznaje absolutnych podziałów” (G, 296). W końcu, na odpowiednim stopniu rozwoju świadomości, musi to oznaczać

czy temperującej przerafinowane zapaly bądź zapobiegającej „rozwiązłości” higieny moralnej (wpływ darzonych respektem starożytnych, utylitarystów czy bieżącego konwenansu? Wyraz mądrości czy zahamowań?). Twórca powinien pamiętać o ryzyku wyczerpania nadmiernej pracą umysłową (Pergolesi, Leopardi, Rimbaud, Weininger, Mainländer, polscy „*poètes maudits*” powinniby czuć się trochę zawstydzeni), a „młoda dziewczyna amerykańska” zadbać o to, by styl życia zorientowany na samorealizację nie zaszkodził jej „przyszłemu macierzyństwu lub losowi potomstwa”. Nadmierna uczuciowość jest częstym przymiotem kobiet uszczuplającym ich dyspozycje intelektualne lub wolę. Napoleon, rozjątrzony ambicją i chceniem, płacił za ten przerost deficytem uczuciowości i niezdolnością inteligencji do „twórczości w wielkim znaczeniu tego wyrazu” (G, 130, 133).

⁴⁴ Onfray pisze z sympatią: „Jednostka wyższa unika dwóch raf: życia tylko dla siebie, jak dziecko; życia tylko dla innego (nierozumna namiętność martyrologiczna)” (O, 85). Choć w tropieniu uprzedniej lub powracającej u Guyau moralizny będzie bezlitosny. Uzna, że jego laicka etyka republikańska „zalačuje święconą wodą” i „zachęca do bycia pocziwcem”. I wypunktuje elementy jego „reakcjonizmu”: „jak być dobrym ojcem, małżonkiem, pracownikiem, obywatelem, żołnierzem”; „trzeba się poświęcać, podlegać zwierchnictwu, solidnie pracować”; „kolonie dostarczają nam dzielnych i lojalnych żołnierzy”; „trzeba kochać ojczyznę, nie szczczędząc dla niej życia” (por. O, 132–137).

zniesienie rozziwu między tym, czego chce jednostka, a wymogami dobra ogólnego. Jak Fourier, odnajdujący w człowieku namiętność *uniteistyczną*, Guyau w intensywnym życiu widzi zasadę generującą zgodę między partykularnym i ogólnym⁴⁵.

Odpowiedzią na obiekcję, że płodność równie dobrze może być generatorem przemocy, jest dopisek z *L'Education et hérédité*, dołączony zapewne do późniejszego wydania *Zarysu*. Guyau wskazuje w nim na alienacyjną sytuację gwałtownika czy despoty. Zmuszony szukać sojuszników do miażdżenia innych zgodnie ze swą wolą nieuchronnie naraża ją na „zewnętrzne ograniczenie”. Gorsze jeszcze jest jej dokonujące się w toku walki wypaczenie wewnętrzne:

Gwałtownik tłumi sympatyczną i umysłową stronę swej istoty, czyli to, co ma w sobie najbardziej złożonego i najwyższego z punktu widzenia rozwoju. Postępując po zwierzęcemu z innymi, sam w słabszym lub silniejszym stopniu zwierzęcieje. Gwałt, który wydawał się zwycięską rozlewnością wewnętrznej potęgi, jest ostatecznie jej ścieśnieniem; dać swej woli za cel poniżenie bliźniego, to znaczy dać jej cel nieodpowiedni i zubożyć samego siebie.

Nieuniknioną psychologicznie konsekwencją kursu obranego przez despota jest rozbicie o rafę infantyizmu i demencji:

Wreszcie, wola przez użycie gwałtu, wskutek głębszego jeszcze rozprężenia, dochodzi do zupełnej utraty równowagi, przyzwyczajają się nie spotykać żadnych przeszkód zewnętrznych, jak to bywa z despotami; każdy jej popęd staje się nieprzeparty; jedne za drugimi występują skłonności najbardziej sprzeczne, przychodzi zupełny

⁴⁵ Ta zgoda z trudem osiągnięta jest jednak w historii, będącej domeną deficytu czy aberracji życia. Ontologizując porozumienie między jednostkowym i ogólnym, Guyau zarazem sytuuje je w przyszłym dojrzałym społeczeństwie. Tu i teraz ustanawia wszakże antyheglowską i protonietzscheańską zasadę wsparcia rzeczywistych i konkretnych aspiracji jednostki: „Moralność, która powołuje się tylko na fakty, nie może mówić jednostce, że główną pobudką działania winno być dobro lub szczęście społeczeństwa, ponieważ znajduje się ono często w przeciwieństwie do szczęścia jednostki. [...] Toteż moralność pozytywna [...] winna być przede wszystkim indywidualistyczna; powinna zajmować się losami społeczeństwa o tyle tylko, o ile obejmują one mniej lub więcej losy jednostki” (G, 115–116).

rozstrój; despota dziecinnieje, opanowują go najsprzeczniesze kaprysy i jego wszechmoc zewnętrzna sprowadza w końcu rzeczywistą niemoc podmiotową (G, 136).

Progres wymagający regresu

Swoje główne zagadnienie – czy natura przygotowuje nas do budowy pokojowego i zdolnego się rozwijać ku doniosłym kulturowo celom społeczeństwa? – Guyau rozstrzygałby więc pozytywnie, przekonany, że człowiek jako byt przyrodniczy jest nośnikiem dostatecznej po temu dozy altruizmu i że dotychczasowe niepowodzenia w aranżacji tej pacyfistycznej i progresywnej konstrukcji nie są wynikiem nie dość skutecznie ujarzmianej naturalnej przemocy, ale raczej przewencyjnej opresji fundowanej na lękach i nieufności tudzież na eksploataowaniu ich, z destrukcyjną motywacją, przez istoty, które same zainfekowane złem lub przenicowane niewiarą stają się nieprzyjaciółmi rodzaju ludzkiego.

Wizja świata Guyau, rzeczywiście nieredukowanego do perspektywy horyzontalnej i jawiącego się jako kosmos, nie zawiera więc historycznego ładunku obawy przed naturą, który upoważniałby człowieka do uruchamiania wszelkich koncipowanych w panice mechanizmów obronnych, służących pacyfikacji groźnego przeciwnika. Między dynamiką świata a dynamiką człowieka zachodzi rudymენტarna symbioza, za której naruszenie odpowiada zdefekтовany własnym strachem, a następnie – w historii – demoralizowany coraz gruntowniej jego społecznymi konsekwencjami człowiek: intensywny strach generuje wynalazki, zastosowane w ekonomii (podział pracy, własność prywatna) i do celów wojny, którą frenetyczna świadomość fatalistycznie czyni dopustem, podczas gdy dla naturalisty Locke’a jest ona wyrwą w pokoju, skutkiem artefaktowych żądz i artefaktowego pieniądza.

Realny progres powinien więc zawierać pożądany moment „regresu”, uświadomienia sobie przez człowieka własnych związków z naturą i obdarzenia jej ufnością. Cały ten proces odbywać się może oczywiście tylko w kulturze. Wzorca metody dostarczył Rousseau, kontestator *złej* socjalizacji i piewca natury świadomy własnej pozycji jako nostalgika, który w *Emilu* występuje z koncepcją edukacji mającej socjalizować *pozytywnie*. W wyniku takiego zabiegu *witali-*

styczna etyka, etyka fundowana na życiu zakorzenionym w naturze i z nią sprzymierzonym, nie będzie już żadnym paradoksem.

Zabarwiony roussoistycznie projekt Guyau można by też zestawić z programem amerykańskiego transcendentalizmu, a zwłaszcza z myślą najradzykalniejszego bodaj i nieco dysydenckiego jego przedstawiciela, Thoreau, który w forsownej rodzimej industrializacji agresywnie abstrahującej od natury widział brutalny i bezrefleksyjny przejaw zbankrutowanej ontologicznie i moralnie cywilizacji białego człowieka, bezwzględnie dewastującej indiańską kulturę *tout court*⁴⁶.

Natura ludzka przeczy błędowi petryfikacji „ja”

Człowiek byłby więc „z natury dobry”, ale, zgodnie z roussoistyczną wykładnią, znaczyłoby to tylko, że gwoli zrozumienia jego faktycznego zepsucia nie można zakładać jego przyrodzonej niegodziwości. Czerpiąc z Locke’a i Hume’a, Rousseau sądzi, że „prawo naturalne” obejmuje „miłość samego siebie” (którą odróżnia od wprzęgniętej w *stricte* społeczną walkę o uznanie próżności czy pychy) i litość (miłość siebie projektuje się na innych i umożliwiając identyfikację ze wszystkim, co żyje i cierpi, reaguje wrodzoną odrazą na widok niedoli bliźniego). Korupcja nie jest więc, jak chciał Hobbes, właściwością stanu natury, nie znajduje się w punkcie wyjścia, ale jest właśnie skutkiem pewnego historycznego typu socjalizacji, socjalizacji sperweryzowanej.

Guyau nie lokuje się w zwodniczym nawet w odniesieniu do Rousseau stereotypie autarkicznego „dobrego dzikusa”. Społeczność i historyczność człowieka inicjowane są według niego już w łonie matki: podobnie jak liście agawy, tworzące zrazu jeden pęk, odciskają wzajem na sobie kolczaste ślady („piętno boleści wyryte na całe życie”), tak i w ludzkim sercu „odciskają się wszystkie radości i wszystkie bóle rodzaju ludzkiego” (G, 149). Represyjne moralności, fundowane na stwierdzaniu źródłowego zła, egoizmu, są porażką na poziomie intelektualnej wykładni czy interpretacji, a przy tym porażką emocjonalną (nie są ani dość wnikliwe, ani dość empatyczne).

⁴⁶ Por. H.D. Thoreau, *Walden, czyli Życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1991; tenże, *Życie bez zasad. Eseje*, wybór i tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1983.

Ewokując Schopenhauera (w kontekście dezawuacji egoizmu jako struktury „ja” spoistego, zafiksowanego na sobie), Guyau powie, że „jażń jest dla psychologii współczesnej ostatecznie złudzeniem” i że „nie ma osobowości oddzielnej”. Onfray przypisuje Guyau wizję „ja” fragmentarycznego, kruchego, nieokreślonego, niedokończoności, będącego w istocie „aproksymacją” (nigdy nie jest, a zawsze się staje) (por. O, 74).

Filozoficzny zasięg oddziaływania tej koncepcji jest monumentalny (choć oprócz Schopenhauera prekursorem Guyau byłby pod tym względem również Stirner: podmiotowość wyczerpuje się w incydentalnych twórczych parkosyzmach; płomień świecy jest dla egzystencji nie tylko metaforą jej enigmatyczności i koniecznego zgaśnięcia, ale też impulsywnej migotliwości). Poprzez Bergsona, rozpoznającego w dynamice „ja” dynamikę płynnego świata, dociera ona do Freuda (nietransparentność fundamentalnej w strukturze osobowości nieświadomości), Jaspersa (nie ma wiedzy o nigdy niedomkniętej egzystencji ludzkiej), Sartre’a (labilność człowieka związana z jego pomieszczeniem w czasie, artykułowana w dialektycznej definicji: „jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest”), Ciorana („człowiek nie wie, kim jest ani o co mu chodzi”), a wreszcie do Derridy (fetysz i fantom świadomości zabiegającej o swoje tożsamościowe ugruntowanie czy o swoją dostępną w epistemologicznej wykładni koherencję).

Szermowanie straszakiem egoizmu jest wprawdzie skutecznie wykorzystywanym, ale lichym szantażem emocjonalnym wobec faktu, że „ani moje cierpienia, ani moje przyjemności nie są bezwzględnie moimi”, i wobec wynikającej z niego tezy, że „czysty egoizm jest [...] zgola rzeczą niemożliwą” (G, 149). Ochoczo przydawano moralności charakteru karceralnego nie uzasadniają ani „zewnątrzny przymus”, ani „obawa wewnętrzna”. Zdaniem Guyau do tego, by nie ulec tej zbyt łatwej i niefortunnej pokusie, „wystarczy rozważyć normalne tendencje życia psychicznego” (G, 150). Odchylenie od nich negatywnie weryfikuje samo doświadczenie: rozbrat ze „skłonnością przyrodzoną i rozumową”, będący „wewnętrznym zamachem stanu”, owocuje poczuciem winy czy występku, czyli jest samokrzywdzeniem; osobnik optujący za taką perwersją „pomniejsza i gasi dobrowolnie coś ze swego życia fizycznego lub duchowego” (G, 150).

Altruizm naturalny i historyczny. Zło, kara, prawo

Przeświadczenie o altruizmie jako cesze gatunkowej wydaje się u Guyau trwałe (mimo że dialektyzuje się ono w koncepcji postępu walczącego z anachronizmami i rugującego atawizmy), choć Onfray zwraca z tej okazji uwagę na pewne napięcie (dla niego będące właściwie sprzecznością): czy z koncepcją natury jako tygla rywalizujących sił da się pogodzić tezę o instynkcie altruistycznym osadzonym w przyrodzie i o edukacji, której celem byłoby tylko rozwijanie naturalnej skłonności? (por. O, 119). Sprawa odsyła do sposobu eksplorowania Darwina, którego Guyau odczytuje w duchu goszystowskim (podobnie jak wkrótce uczyni to Kropotkin, najpierw w reklamującej *etykę anarchistyczną* części *Pomocy wzajemnej*⁴⁷, a później w kanonicznej *Etyce*⁴⁸), widząc w nim rzecznika idei harmonii panującej w przyrodzie (aranżowałyby ją „instynkt sympatii, pomocy wzajemnej, stowarzyszenia, empatii”), a nie, jak chcą w swej wykładni liberałowie, bezwzględnej walki o przetrwanie (por. O, 147–148). Przed Kropotkinem, z emfazą odnoszącym się do autora *Zarysu*, mianującym go nawet „twórcą etyki anarchistycznej”⁴⁹, Guyau głosić będzie ideę braterstwa zakodowaną w strukturze ludzkiego gatunku. Uznając dobro za źródłowe w znaczeniu metafizycznym, patrzy jednak na społeczeństwo historycznie, konstatuje jego stawanie się, zakłada stopniowe usuwanie jego mankamentów i kumulowanie się pozytywności. Dobro będzie się wznagać, a sympatia dystrybuować coraz intensywniej. Realny w przekonaniu Guyau postęp⁵⁰ pozwala

⁴⁷ Por. P. Kropotkin, *Etyka anarchistyczna*, [w:] tegoż, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, Poznań 2006.

⁴⁸ Por. tenże, *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949.

⁴⁹ Tenże, *Etyka anarchistyczna*, s. 206. Onfray z sarkazmem odnosi się do tej nominacji. Podejrzewa, że Kropotkin nobilituje Guyau tylko na podstawie lektury *Zarysu*. Nie zna zaś jego ustaleń zawartych w innych książkach, których reakcyjny charakter musiałby stępić jego entuzjazm. Chyba że, ironizuje, traktować Guyau jako „bezwiednego anarchistę” (*tamże*): „No cóż, jeśli widzieć sprawę w ten sposób...” (por. O, 114–116).

⁵⁰ Onfray zwróci uwagę na wpływ na Guyau Condorceta. Obaj mocno wierzyli w dokonujący się w czasie postęp ku pokojowej ludzkości (por. O, 147). Ważne wydaje się też tutaj oddziaływanie Saint-Simona. Guyau propaguje za nim uszczęśliwiającą antropologizację: „ta ambicja moralności, żeby stopniowo opanować naturę za pośrednictwem człowieka, jest rzeczą najpodnośniejszą w filozofii, a także najwłaściwszym czynnikiem entuzjazmu” (G, 293). Choć

mu występować z profecją dotyczącą przyszłego świata, z którego znikną nie tylko najwyrazistsze emblematy przemocy, w postaci wojen czy więzienia, ale w którym też sprobematyzowana zostanie sama zasada kary, niepodważalne dotychczas narzędzie wszelkiej społecznej regulacji.

Za sprawą tych ustaleń Guyau okaże się wielkim sprzymierzeńcem Tołstoja w jego antyprzemocowej propagandzie⁵¹. Bardziej co prawda dla tego drugiego kosztownej (konflikt z Cerkwią i państwem), realizowanej pryncypialnie i niepodważonej przyszłymi woltami, jak u Guyau w regresie do promocji kontrowersyjnych ideałów III Republiki. W *Zarysie* pojawia się mocno niewspółmierny z aktualnym tembrem jurydycznym i społecznym postulat zniesienia kary śmierci, a o generalnie pojmowanej karze mówi się w sposób konfundujący nie tylko dla ówczesnej pedagogiki. Kara jako ekspiacja nie ma sensu, gdyż nie może anulować zła, które już się dokonało. Zadośćuczynienie, podsuwane jako uzasadniający karę argument, jest faktycznie tylko parawanem dla zemsty, cierpieniem dodanym do cierpienia. Karanie nie zwalcza więc zła, tylko je pomnaża. Jest więc równie godne pożałowania, jak zbrodnia, a nawet jest czymś gorszym, skoro egzekutor sprawiedliwości naśladuje nikczemnika, który się jej dopuścił. Winny to nieszczęśnik, dość już w metafizycznym sensie pokarany tym, że dopuścił się zbrodni. Po cóż do tej, jaka już się dokonała, budząc grozę i ubolewanie, dorzucać kolejną?

Narzuca się skojarzenie nie tylko z Tołstojem, zadającym te same pytania, ale i z de Sade'em, który w części *Aliny i Valcoura* nazwanej *białą utopią*⁵² atakuje bezmyślność karceralności i pychę

realizowana jest ona nie w trybie podboju natury traktowanej jako przedmiot, a w trybie koordynowania jej impulsów z potrzebami prawdziwie ludzkimi, źródłowymi dla harmonijnego społeczeństwa. Droga pacyfikacji zalecanej przez Saint-Simona pójdą Hegel i Marks redukujący rzeczywistość do historii (przy uwzględnieniu różnicy, którą opisuje Marksowskie przedsięwzięcie postawienia Hegla „z powrotem z głowy na nogi”). Trzeba będzie Ciorana (wspartego niewątpliwie pesymizmem Leopardiego czy Schopenhauera), by skonstatować konfundujący rozbrat między ideą panantropologizacji a gatunkową pomyślnością i indywidualnym szczęściem.

⁵¹ Por. L. Tołstoj, *Przemoc*, [w:] tegoż, *Droga życia*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2014, s. 217–241.

⁵² Por. D.A.F. de Sade, *Historia Zamé*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] tegoż, *Powiedzieć wszystko. Antologia*, wybór i tłum. B. Banasiak i in., Kraków 2003, s. 158–261.

jurysprudencji, oraz z Camusem⁵³ czy Simone Weil⁵⁴, szokowanymi dysproporcją między egzystencjalną nagością skazańca a granitową merytoryką formalnego prawa⁵⁵. Można by też znów przypomnieć Stirnera lansującego program – choć wciąż wydaje się on nam tyleż frywolny, co ryzykowny – własnej dla każdej jednostki drogi do szczęścia, osiąganego tym skuteczniej, i z mniejszą szansą na kolizję z zewnętrzem, im mniej pojawia się na niej zakazów czy paternalistycznych instrukcji.

Postęp, zdaniem Guyau, jest zmierzaniem ku eliminacji skrywanych za jurydyczną powagą groźnych w społecznych skutkach przemocowych atawizmów, których sednem jest niewiara w człowieka, przemianowująca się na przewencyjną podejrzliwość i żądę odwetu czy odpłaty.

Remedium dobra i miłosierdzia

Guyau jest wymagający, ma ucho do słyszenia fałszywego tonu i zmysł do tropienia hipokryzji. Jeśli sankcja znaczy uświęcenie, to, zgodnie z naszym wyobrażeniem świętości i boskości, moralność po nią sięgająca powinna być radykalnie bezinteresowna; co sugerowałoby, że prawo, jakie afirmuje, „powinno być bezorężne”. Konsekwentnie więc „prawdziwą sankcją powinna być zupełna bezkarność spełnionego czynu”. Wniosek: „sprawiedliwość z istoty swej karna jest niesprawiedliwa” (por. G, 225–226). Co zatem z kryminalistami? – zapyta każdy, kto mianuje się trzeźwo myślącym uczestnikiem ludzkiej wspólnoty (wszak kontakt z realnym życiem społecznym usprawiedliwia przezorność i potrzebę sankcji dla dewastatorów porządku). Guyau odpowie jak Tołstoj, choć bez sięgania po egidę

⁵³ Zwłaszcza w *Obcym i Upadku*. Por. nowe przekłady, odpowiednio M. Bieńczyka i A. Wasilewskiej, w: „Literatura na Świecie” 2018, nr 7–8, s. 5–84, 147–226.

⁵⁴ Por. S. Weil, *Miłość Boga a niedola*, [w:] teje, *Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004.

⁵⁵ Céline może nieco konfundować tych, którzy ocalenie dla chaotycznego świata widzą w prawie (nawet późny Habermas ustępuje mu pola przed etyką), nie sposób jednak nie przyznać, że w swej filipice obrazuje alienację prawa w historii ludzkości: „Prawo jest jak wielki lunapark cierpienia” (L.-F. Céline, *dz. cyt.*, s. 194).

w osobie Chrystusa. Właściwą reakcją na zło – w przeciwieństwie do zrutynizowanego rewanzu, który je eskaluje – może być tylko dobro. Jedynie dystrybucja łaskawości i miłosierdzia skutecznie pacyfikuje zło, budząc ludzkie uczucia w obdarowanym i wywołując u niego wdzięczność. Realny postęp może być tylko progresem miłosierdzia; jest ono bowiem „pojęciem prawdziwie powszechnym, którego nic nie może ograniczyć ani ścieśnić” (G, 226); stanowi rzeczywisty *telos* gatunkowej aktywności: „Miłosierdzie w stosunku do wszystkich ludzi, bez względu na ich wartość moralną, umysłową lub fizyczną, jest tym ostatecznym celem, do którego powinna też dążyć opinia publiczna” (G, 265). Guyau wysoko umieści poprzeczkę moralnych wymogów, kiedy, przywołując indyjską legendę o Buddzie czyniącym z siebie żer dla zdychającego z głodu drapieżnika, wystąpi z rekomendacją prawdziwej litości, której obca jest zakamuflowana (praktycystyczna) „niesprawiedliwość”:

Takie postępowanie, niedorzeczne ze stanowiska praktycznego i społecznego, jest ze stanowiska czystej moralności jedynie prawowite. Ciasną i czysto ludzką sprawiedliwość, odmawiającą dobrodziejstw temu, kto jest już dość nieszczęśliwy tym, że występny, należy zastąpić inną, szerszą, taką, która czyni dobrze wszystkim i nie tylko nie wie, która ręka daje, lecz także nie chce wiedzieć, która otrzymuje (G, 240–241).

Receptą Guyau na nadwyżężanie życia za sprawą niegodziwości (nie ma tu tolerancji dla mordu rozumianego jako witalny eksces) jest zasypywanie spowodowanego w ten sposób wyłomu zintensyfikowanym obdarowywaniem. „Dawać coraz więcej, oto jedyny sposób na udział w postępie ludzkości”, tak komentuje tę strategię Onfray, przypominając o, słusznej jego zdaniem, ocenie Nietzschego: Guyau byłby „wolnym myślicielem laicyzującym stare formuły chrześcijańskie; *miłość bliźniego* stawałaby się pod jego republikańskim piórem *powszechnym miłosierdziem*” (O, 126).

Oczywiście można widzieć w myśli Guyau mobilizującą do multiplikowania dobra i nietracenia przy tym determinacji czy hartu ducha wpływ nauki Filozofa Pokoju. Biorąc jednak pod uwagę jego detronizację w koncepcji *anomos*, można też imputowanie takich filiacji uznać za redukcyjne i poszukiwać oparcia dla stanowiska

Guyau w innych metafizycznych rejonach (na Wschodzie, u gnostyków, ezoterystów, masonów, a wreszcie w jego własnych filozoficznych i poetyckich intuicjach). Wnosząc reklamą miłosierdzia nieco patosu, Guyau uwzględnia przecież realia: dopuszcza relatywną wartość czysto społecznej, nienoszącej *de facto* żadnych transcendentnych znamion „sprawiedliwości wyrównawczej” (obrona społecznego interesu przed recydywą ze strony przestępcy; choć, trzeba dodać, że założenie o skutecznym utemperowaniu karą, czyli zabezpieczeniu przed ponownym występkim, jest arbitralne), ale widzi ją jako historyczną i ciążącą ku zastąpieniu przez zuniwersalizowane miłosierdzie⁵⁶.

Miłość wynosząca najwyżej

Miłosierdzie bez miłości byłoby jak niefortunny formalizm w etyce („Demoralizujące jest pojęcie moralności wyłącznie formalnej, oderwanej od wszelkiej treści”; G, 88). Jest ona impetem urzeczywistniającym się poza wszelką sankcją, nie potrzebuje imperatywu. Może po to, by objąć nią zarówno ekstrema (spektakularne demonstracje miłości: zdecydowani na wszystko kochankowie, święci), jak i pokazać, że jest potencjałem gatunku, Guyau stwierdza, że jest ona „albo łaską szczególną i wyborem [...] lub też rodzajem łaski powszechnej i równości idealnej, rozciągniętej na wszystkie istnienia” (G, 285). Jej wymogiem jest bezinteresowność (kobieta idąca z ogniem i wodą pragnie, byśmy kochali Boga poza kalkulacją korzyści i strachem), niewykluczająca determinacji i żarliwości, które mogą być wieńczone ofiarą z życia (miłość ponad wartością trwania: „można skupić całe życie w jednej chwili miłości i poświęcenia”; G, 193) lub gotowością podjęcia każdego ryzyka, jak w przypadku niekrępowanych żadnym zuchwalstwem, byleby tylko się połączyć, kochanków (por. G, 186).

Pisząc o miłości jako porywie aranżowanym przez samo życie, Guyau nie traci jednak okazji, by zarekomendować wzniosłość.

⁵⁶ Odnotujemy korelację z Dostojewskim: „Współczucie jest najważniejszym, a może nawet jedynym prawem istnienia całej ludzkości” (F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971, s. 256).

Niepodobna, by zew miłości (tutaj w postaci „dobrego uczynku”) trafiał w próżnię: „niemożliwe wydaje się, żeby to wołanie nie zostało usłyszane i żeby miłość była daremna, żeby nie wzbudziła wdzięczności: miłość każe przypuszczać wzajemność, a więc współdziałanie i współudział, a tym samym zadowolenie woli i szczęście” (G, 282). A kiedy znów odwołuje się do miłości partnerskiej, pozwala sobie nawet na krytykę Szekspira, który w jednej z komedii nazbyt frywolnie pisze o łatwości zastąpienia jednej kobiety inną⁵⁷: „Nieskończenie można żałować godziny miłości, którą nam ofiarowała ukochana kobieta i którą utraciliśmy, nie mogąc już nigdy jej odzyskać” (G, 164).

Onfray zauważa, że z promowanej pod egidą *anomos* wielości moralności i religii powstaje synteza korzystna z perspektywy najwyższego celu – pojednania złączonych miłością ludzi. I przypomni, odwołując się do eschatologicznej i mistycznej fantastyki Guyau, że miłość eksperymentowana na ziemi zapewnia jego zdaniem zbawienie w kosmosie: jest ona bowiem tak intensywnym potęgowaniem życia, że daje gwarancję obecności nie tylko w świadomości współczesnych czy potomnych, ale również osobistego przetrwania w pozaziemskim wymiarze w postaci tej najbardziej eksplozywnej cząstki samego siebie (por. O, 127, 145–146).

Guyau, Nietzsche, Bataille

W porównaniu z Nietzschem, przechodzącym w końcu na stronę Dionizosa, a zwłaszcza z Bataille’em, niestroniącym od wyciągania z koncepcji prymatu życia promortalnych wniosków (flirt ze śmiercią-bachantką), Guyau wydaje się jednak zachowawczy. Wprawdzie stwierdzeniem, że z witalnej omnipotencji nie wynika „bynajmniej, że pożądanie życia wyczerpuje zupełnie wyobrażenie tego, co warte pożądania”, umożliwia, jak sam zauważa, peregrynację metafizyczną, a nawet mistyczną, to jednak nie chce

⁵⁷ Podobnej reakcji musiałby się spodziewać Złotousty, skoro „nie mógł sobie przypomnieć takiej kochanki, po której tęsknota nie opuściłaby go w ramionach następnej” (H. Hesse, *Narcyz i Złotousty*, tłum. M. Tarnowski, Warszawa 1991, s. 87).

podejmować tej kwestii, uznając w duchu swej epoki, że nie jest ona „właściwie przedmiotem twierdzenia pozytywnego” (G, 127). W zestawieniu z etykami ekstremistycznymi Nietzschego (Lou Andreas-Salomé, powierniczka myśli o *wiecznym powrocie*, pokazała, że jest to etyka samotnej żarliwości ulokowanej w nieskończoności⁵⁸) i Bataille’a (etyka zatraty, anihilującej ekstazy figuralizowanej jako antyżytecznościowa hiperbola) jego własna etyka okaże się kompromisowa, koncyliująca, wcale nie dysjunktywne, ale mimo ich różnej natury i dynamiki jakoś w człowieku harmonizowane, porządki świadomego i nieświadomego. Określi tę etykę jako sytuującą się „na granicy”; po jednej stronie znajdowałyby się „nieświadoma sfera instynktów, nawyków, podświadomych poczuć”, po drugiej – „świadoma sfera rozumowania i woli rozważnej” (G, 125). „Naukowa etyka” ustala, że nie ma między nimi *hiatusu*, lecz jest raczej rodzaj przepływu; czy też, że wspólna jest im pewna „dążność”, deszyfrowana ostatecznie jako właściwa życiu, która „wypływa bezustannie z nieświadomej głębi istnienia, żeby wstąpić w dziedzinę świadomości” (G, 125). Uprawiana przez Guyau refleksja o moralności „stara się znaleźć punkt przecięcia, w którym stykają się i nieustannie przeobrażają jedna w drugą dwie wielkie siły życia: instynkt i rozum” (G, 126).

W pośmiertnie (1889) wydanej książce *L'Education et hérédité* Guyau posługuje się wyjaśniającym tę fluktuację terminem *nisus* (użytym też, przypomni Onfray, przez Holbacha w *Systemie przyrody* i obecnym w *Słowniku Littrégo*), oznaczającym pierwotny witalny impet, zarodkowo wyposażony już w świadomość czy też inkludujący kod jej potencjalności. Podobnie jak za pomocą *élan vital* Bergson jednoczy ontologicznie różne przejawy życia, tak Guyau dzięki *nisusowi* usuwa dualizm, enigmatyzując dysproporcję między nieświadomym i świadomym. *Nisus* wskazywałby na ciągłość między bezwiednym życiem rodzącym się w mrokach materii a jego świadomościową emanacją. Przypomnienie *nisusa* daje Onfrayowi okazję do wyrażenia swego materialistycznego *credo*, anulującego polemiki między ortodoksyjnym materializmem i symultanicznie usztywnionym spirytualizmem: tajemnica życia w jego najbardziej wyrafinowanych przejawach przestanie być

⁵⁸ Por. L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894.

kiedyś tajemnicą, a klucz do tej deszyfracji będzie z pewnością materialistyczny (por. O, 76–77).

Intencję tej równowagi, przejętej jako prymarna dystynkcja od starożytnych (Guyau był ekspertem od Epikura i Epikteta, obu perfekcyjnie komentując, a tego drugiego również przekładając na francuski), odnaleźć można w próbie doprecyzowania, czym miałoby być „potęgowanie natężenia życia”. Niezwykle ceniący aktywność (Onfray deszyfruje za tą preferencją tęsknotę człowieka chorego na gruźlicę, cierpiącego, deprymowanego własną słabością i przewidującego swój nieodległy kres) Guyau określa tę witalną intensyfikację jako „powiększanie dziedziny działalności we wszelkich formach (w stopniu dającym się pogodzić z odnowieniem sił)” (G, 121). Oprócz pochwały dynamiki i entuzjazmu pojawia się tutaj moderujący element kalkulacji, odrzucany i przez Nietzschego, i przez Bataille’a. Jeśli jest u Guyau płonienie – nie sposób oddzielić zarówno jego własnej, jak i promowanej przez niego postawy od zaangażowania i impetów nieunikających ryzyka – to nie takie, które spala doszczętnie. Notorycznie za blisko ze śmiercią, nie eksperymentuje zbyt gruntownie z negatywnością, wybierając pozytywność. To na niej stara się ufundować samowiedzę: „Życie, dochodząc do samowiedzy, do świadomości swego natężenia i swej rozlewności, nie dąży do zagłady, lecz potęguje swą siłę” (G, 295). W zasadzie oddzielający życie od śmierci, czy też zaklinający jego trwanie, aż po spekulacje o przyszłym istnieniu na innych ciałach kosmicznych (nie ma tutaj idei szczytu witalnego napięcia w trwale ekskludującej z czasu ekstazie, są tylko lokowane w chwili porywy), Guyau doświadcza jednak egzystencjalnych kryzysów, zna dobrze smak cierpienia, bywa natchniony i niewolny od melancholii (Onfray zwraca uwagę na związek jego teoretyzowania z eksplorowaniem tych stanów: od ewokacji zapachów z dzieciństwa, poprzez wspomnienie kontemplacji morza i kropli wody odbijającej Drogę Mleczną, aż po deklarację obcowania ze śmiercią i wyznanie woli zgłębienia jej tajemnicy; por. O, 69–70). Koncyliacyjny wymiar jego refleksji, związanych z nią ustaleń czy postulatów nie przeszkadza więc jej rewelacyjności ani odsłanianiu się w niej wymiarów, które bardziej konwencjonalnym gustom jawić się mogą jako ekstrawaganckie bądź problematyczne.

Lans witalizmu (nie) do ocalenia?

Czy promocja życia i uprawiana przez Guyau propaganda witalizmu, który sam fundować miałby etykę i ją uprawomocniać, nie jest aby grandilokwentną egzaltacją, problematyczną nie tylko w perspektywie ocen autorów wypowiadających się o życiu z mniejszą rewerencją i z pożądaną może dozą wstrzemięźliwości (od starożytnych malkontentów, Jana z Patmos, mistyków, Pascala, Szekspira, Leopardiego, Schopenhauera po Kafkę, Céline'a, Pessoa, Becketta, Ciorana, Sarah Kane, Jelinek czy Bernharda), ale również w konfrontacji z historią, raczej niepotwierdzającą wysokich kwalifikacji człowieka w zakresie pokojowego i sprzyjającego eudajmonizmowi gospodarowania swymi witalnymi potencjałami? Prawdziwej pod tym względem degrengolady, jaką objawił wiek XX, a którą, po chwili otrzeźwienia i uspokojenia, zaczyna reaktywować wiek XXI, Guyau nie mógł odnotować. Czy jednak dość uważnie przyjrzał się naturze rzeczywistości i dość wnikliwie przebadał naturę ludzką? Czy filozofowi refleksja nie powinna nasunąć podejrzenia co do metafizycznej natury zła? I czy ekspert od starożytności nie znajdował w dziejach Grecji i Rzymu dość przesłanek do suspekcji w sprawie sposobu eksplorowania przez człowieka jego biologicznych impetów? Guyau naiwny i sentymentalny? Byłby to jeszcze jeden powód, aby go ignorować? Piewca życia, rzecznik wspólnotowych ideałów po kataklizmach tworzących *de facto* ludzkie dzieje, a kulminujących w dobie wyczekiwanego i reklamowanego postępu?! Adorno, Różewicz czy Lévinas, Primo Levi, Kertész, Sołżenicyn czy Szałamow (zresztą plejada autorów-świadków Holocaustu i Gułagu) sytuowaliby się przytomnie na antypodach tego, co miałoby się może ochotę określić mianem nieuprawnionego entuzjazmu. Nawet sympatyk Onfray podkreślał, że same naturalne predylekcje nie wystarczą do zbudowania konciliacyjnej kultury. A Siergiej Kowalow, wzmacniający to przekonanie i odnoszący je wprost do moralności (wiarygodnie, bo ma na koncie dysydenckie zmagania z systemem, który wyrósł z patentującego dzikość instynktów bolszewizmu), twierdzi, że z natury niepodobna wywieść humanistycznej etyki; może być ona stanowiona wyłącznie na realnym zaprzeczeniu popędowości; „żadnego patriotyzmu!”, mówi *nota bene* Kowalow, widzący w nim zdobniejszy nacjonalizm, a w tym z kolei tylko parawan dla

spuszczonych ze smyczy animalnych impulsów procentujących jako autokratyczny etatyzm i groźny dla świata imperializm⁵⁹.

A zatem zwycięstwo Hobbesa? Pod jego auspicjami górę brałoby przekonanie, że wobec tego, co człowiek ujawnił z siebie w wieku XX, naiwnością byłoby polegać na jego „dobrej naturze”? Jeśli nawet nie chcemy, by Lewiatana uosabiał jedynowładca, to ludzkie impety (spontaniczność i żywiołowość płynące z życia) trzeba może, gwoli pożądanej prewencji, bezwzględnie związać prawem i procedurami? A gdyby tak było, to witalistyczna etyka okazywałaby się oksymoronem, a jej społeczna inkorporacja przejawem ryzykownej dezynwoltury. Trzeba więc zawierzyć strachowi, nieodłącznemu cieniowi zdrowego rozsądku? Pragmatyzm Hobbesa fundowany na doświadczeniu współczesnych mu konfliktów i rozplenionej przez nie przemocy dystansowałby trwale stanowisko Rousseau, który, by nie sięgać już do poprzedzających go utopistów, emblematyzowałby z kolei *odrzućcie politycznego realizmu*? Tego, który działa może jak samospełniające się proroctwo: perswadowana człowiekowi potworność demobilizuje go w staraniach, żeby nie był potworem. Według Rousseau racjonalny porządek nie może być wywodzony z doświadczenia, lecz z „wymogów czystego rozumu”.

Czysty rozum po frankfurtykach i Foucaulcie brzmi groźnie. I wiadomo, jak *umowa społeczna* traktowała nie dość rozumną i pokorną jednostkową wolność: odmowa podlegania *woli ogólnej* sprawiała, że oponent stawał się perwersem, którego ciało społeczne (*prawo*) miało skutecznie zmusić do republikańskiego akcesu, czyli do bycia wolnym. Chlubna niezgoda na jednego despotę czy na despotię oligarchii kończyła się despotią republikanizmu. Co prawda, po drodze była dość przytomna krytyka paktu społecznego, dla którego jedyną motywacją było zapobieżenie wojnie i anarchii. Jego *czysto polityczny* charakter nie usuwał *niesprawiedliwości*. Rudymentarnej: wyrzekając się wolności, człowiek odziera siebie z człowieczeństwa i popada w absolutną zależność od władcy. I społecznej: taki pakt jest oszustwem, ponieważ konsoliduje przywileje bogatego i oferuje bezprzedmiotowe bezpieczeństwo biednemu, który nicze-

⁵⁹ Por. S. Kowalów, *Rosyjski obrońca praw człowieka: Patriotyzm jest plagą. To nic innego, jak „trzymaj się swoich, pożryj obcych”*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny” 2018, 24 III.

go nie posiada. Rozpoznanie tej błagi wieńczącej złą socjalizację wyznaczyło kierunek krytyki kapitalizmu, wcześniej podjęty przez Marksa (*W kwestii żydowskiej*) i wciąż bieżący (Rawls, Žižek czy Sloterdijk mierzą się bodaj z problemami tak transparentnie postawionymi przez Rousseau⁶⁰).

Wszelako wieńczący myśl polityczną Rousseau terror republikański, przed którym przestrzegał już Tocqueville⁶¹, nie jest bodaj konieczną konsekwencją odrzucenia realpolityki i *a fortiori* dyscyplinującej tresury człowieka płynącej z nieufności wobec jego natury. Zabójcze byłoby uznać, że nasze możliwości rozpięte są między opresją nazizmu i goszizmu. Jest jeszcze warte uwagi *tertium* w postaci niezagrażającego kulturze witalizmu. Niebojącego

⁶⁰ Dla wspomnienia o Rawlsie można by podać dwa powody. Pierwszy pozwała konfrontować go z Guyau w związku z ich polemiką z utylitaryzmem; drugi to roussoistyczna kwestia potrzeby zracjonalizowania polityki. Utylitaryzm błędzi, zakładając defetystycznie i niemoralnie konieczność ofiary z wolności tych, których nie zdoła objąć zasada maksymalnej korzyści dla maksymalnej liczby uczestników wspólnoty. Wierny kantowskiej autonomii osoby Rawls postuluje taką regulację współpracy społecznej, która profitować będzie wszystkich. Wymaga to wkalkulowania słusznych nierówności (rewindykujących zwłaszcza najmniej uprzywilejowanych). Zgodę co do nich wypracowuje się w toku debaty ludzi wolnych, racjonalnych, bezinteresownych, zdolnych przyjąć egidę uniwersalności i okazywać szacunek dla różnic (parametry pokrewne tym, jakie określają etykę dyskusji u Habermasa, który nie redukuje racjonalności do instrumentalnej ani nie podziela rozczarowań i katastrofizmu Adorno czy późnego Horkheimera). Wysiłek balansu dwu zasad sprawiedliwości – respektu dla niezbywalnych praw jednostki i wymogu zawieszania równości – miał umożliwić Rawlsowi uniknięcie pułapek egalitaryzmu i ryzyka formalizmu (dzięki oparciu tego, co słuszne, na uwzględnieniu konkretnych sytuacji historycznych i społeczno-politycznych), choć przysporzył mu oczywiście krytyków zarówno wśród egalitarystów, jak i elitystów widzących w nieuwzględnieniu naturalnej nierówności (predyspozycji, talentów czy majątku) zamach na prawo do swobodnego rozwoju. Por. J. Laffitte, *Rawls*, [w:] N. Baraquin, J. Laffitte, *dz. cyt.*, s. 266–268.

⁶¹ Zetatyżowana namiętność egalitarystyczna jest według niego nie tylko zabójcza dla jednostkowej wolności, ale niszczy też umasowioną wspólnotę: jednostka wydziedziczona ze swej wyjątkowości upada w izolacjonizm i nihilistycznie troszczy się tylko o swój dobrobyt, czego konsekwencją jest społeczna atomizacja i podatność na pacyfikację przez autorytaryzm lub tyranie; godność i autonomia jednostki są niezbywalne wobec wszelkich zakusów władzy, która żeruje na egalitaryzmie; koniecznymi wobec tej presji remediami są samorządność, wolna prasa i niezależne sądy.

się ciała, zmysłów, namiętności. Po prostu rewindykującego życie. Mamy choćby Guyau z *Zarysu*, Fouriera, Reicha, Leśmiana.

Łatwą krytykę Guyau, warunkowaną zbyt pospiesznym, redukcyjnym i stereotypowym odczytaniem jego przesłania, podważają jednak pewne ważne elementy jego myśli. Czy też, rzecz można, krytyce tej ubywa mocy, kiedy bądź to doprecyzowuje się pewne intencje Guyau, bądź to, z drugiej strony, wskazuje na ich niejednoznaczność. Doprecyzowania wymaga kwestia moralności. Stanowisko Guyau nie wydaje się tutaj dogmatyczne; jest raczej intensywnie zabarwione polemicznie; chodziłoby o to, by moralność nie była opresją wobec życia, z wyższością sytuowanego przez nią na przeciwnym wobec niej biegunie. W krytyce negatywności, resentymentów i malkontentstwa Guyau forsuje „moralność pozytywną”, która pragnęłaby „przystosować działania ludzkie do praw życia, zamiast brać sobie za cel, jak moralność pesymistyczna, ostateczne unicestwienie życia i żądy życia” (G, 66). Niejednoznaczne jest zaś u Guyau pojęcie natury. Nie może on jej nie cenić, chcąc ocalić zręby swojej koncepcji. Zarazem jednak wskazuje na jej bezcelowość i obojętność (por. G, 72, 78), stwierdzając wbrew kolaborującym z nią stoikom i epikurejczykom, z którymi sympatyzował: „Nie ma sensu proponować człowiekowi: postępuj zgodnie z naturą. Nie wiem, czym jest natura” (G, 80). Niepozbowiony cech ambiwalencji jest też w końcu stosunek Guyau do uwznioślanego przezeń życia. Może ono stać się „przedmiotem pogardy”, kiedy uniemożliwia realizację cenionych wartości lub wchodzi z nimi w kolizję. Albo „przedmiotem przykrości i wstrętu”; pewne dolegliwości, cierpienia lub koncesje (jak okupywanie istnienia ceną wstydu czy hańby, redukującej człowieka do „pnia”, „prawdziwego trupa”) mogą w nim przyćmiewać jasne strony i rozkosze; wówczas staje się ono „nie do zniesienia”. Życie nie jest więc u Guyau idealizowanym monolitem. Właściwa mu dynamika pozwala przewidywać, że jego wartość „może niekiedy spadać do zera, a nawet poniżej zera”. Wbrew wielu swoim promiennym enuncjacjom Guyau zauważa, że życie nie ma „tej niezmierzonej wartości niewymiennej, którą na pierwszy rzut oka zdawało się posiadać” (G, 194–199). Entuzjazm wobec życia miesza się u Guyau z momentami zwątpienia. Filozoficzna niekonsekwencja czy jeszcze jedna rysa „schizofreniczna”? Może po prostu rozpoznanie naszego położenia, w którym fluktuują dramatycznie oba te napięcia?

Aneks budujący

Z przeprowadzeniem łatwej krytyki nie miał kłopotu autor wydanej w roku 1912 książki *Anomizm J.M. Guyau*⁶², będącej interwencyjną odpowiedzią na pierwsze polskie wydanie *Zarysu* (1910). Jest wszakże tylko jedna prawdziwa moralność, którą skontrować trzeba fantazmatyczną, utopijną, szkodliwą i „zwyrodniałą” etykę niezależną Guyau (pokłosie odstręczającej „autonomii” zgubnie zainicjowanej przez protestantyzm i kulminującej u Kanta, a tutaj podanej w formie skrajnej, „naturalistyczno-ateistycznej”). Wobec gorszącej inwazji uwodziciela, próbującego swymi finezjami otumanic liberalną inteligencję, ba, wobec zagrożenia „niewiarą i znieprawieniem sumienia narodu” oraz zamachu na „prawdziwy ład moralny” i „istniejący porządek społeczny”, przypomnieć należy, że moralność *tout court* jest katolicka. Opiera się ona na całkowitej zależności od Boga, która jest *nota bene*, wbrew polemicznemu nastawieniu Guyau wobec dogmatycznej religii, aktem spontanicznym, jako że „wszyscy ludzie Boga czczą, i wszyscy powinność oraz sankcję moralnych zasad i czynów uznają” (s. 10). *Pro forma* właściwie wspomnieć wypada, że „jak bez Boga nie można pojąć odwiecznie istniejącej materii” (tomizm autora jest nieogłębny: materia to inercja i niesamoistość, bez perspektywy poza boską interwencją; całe oświecenie na nic!), „tak też bez Boga moralność istnieć nie może” (tylko Absolut skutecznie dopinguje do przestrzegania zasad i stanowi gwarancję ładu moralnego) (por. s. 30). Wyczuwają to zdaniem autora nawet „francuscy bezwyznaniowcy”, którzy przytomnie odnosząc się do sprawy wychowania, posyłają swoje dzieci do „zakładów katolickich” (s. 33). Zresztą sam Guyau, który „prawdziwą moralność zapoznał i z nią się rozminął” (wszak „moralność niezależna to cień moralności chrześcijańskiej, to łudzenie siebie samego”) (s. 55, 137), w chwilach słabości – odstępowania od swych wywrotowych pryncypiów i osuwania się ku zdrowemu rozsądkowi tudzież ku pielęgnowanym w chrześcijaństwie cnotom – potwierdza tezę o jednoznacznie wyspecyfikowanej ludzkiej duchowości: *anima naturaliter christiana* (por. s. 133).

Wszelako nawet tak zaszczytnie zdemaskowany Guyau nie może być usprawiedliwiony. Obarczył się przecież zadaniem, o którym

⁶² Por. ks. J. Bączek, *Anomizm J.M. Guyau*, Włocławek 1912.

z góry powinien był wiedzieć, że jest beznadziejne. Wszystko, czego, wbrew obietnicy (przedstawienia nowej, doskonalszej niż dotychczasowa moralności), dokonał, to jeno projekt fizjologizacji życia lub podanej „w ogólnych bardzo rysach higieny życiowej” (s. 25). W końcu zaproponowana przez niego teoria jest tylko „jedną z wielu prób zbłąkanej myśli ludzkiej zastąpienia moralności, przez samego Stwórcę wypisanej w sumieniu ludzkim, z religią złączonej i ściśle człowieka obowiązującej” (s. 131–132). Przy tym bardzo niefortunny z Guyau Prometeusz, który pragnąc wyzwolić i uszczęśliwić ludzkość (serwując jej suwerenną, oddzieloną od konfesyjnych sofizmatów etykę), działa wbrew temu, jak od zawsze wyobraża ona sobie wolność i szczęście. Całym swoim pragnieniowym potencjałem człowiek orientuje się na nieśmiertelność, obiecaną mu przez Boga i skorelowaną z poczuciem sprawiedliwości zakładającym obowiązek i sankcję (jakże ocalić życie jako sensowny projekt, gdyby, choćby w eschatologicznej perspektywie, niegodziwcy nie musieli spodziewać się kary, a moralni i pobożni nie mogli liczyć na nagrodę?!). Kto wadzi się z tymi preferencjami, osobliwie nie uwzględnia odium, jakie spadło na uczniów Epikura, nazywanych w Rzymie „wieprzami z [jego] trzody”. A wszelako „ta nazwa obelżywa najlepiej wykazuje, za co uważano tych, którzy wbrew zdrowemu sądowi wszystkich przeczyli nieśmiertelności duszy” (s. 102). Co do kary, od której zależy kojące samoutwierdzenie w kwestii sprawiedliwości, to pożądanego poloru nadaje jej surowość najwymowniej symbolizowana jej wieczystością. Piekło nie jest więc ekspozycją wyobraźni zainfekowanej bezmyślnym okrucieństwem, ale „dogmatem zgodnym z rozumem i przeczuciem całego rodzaju ludzkiego” (s. 107).

Gdyby żył, Guyau miałby szansę przejąć się dobrą radą:

Zamiast zaś daremnie trudzić się nad zupełnym zgłębieniem tajemnic miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej lub, co gorsza, tworzyć nieuzasadnione teorie w rodzaju rzekomej moralności bez powinności i sankcji, czyż nie lepiej pracować uczciwie i rozumnie oraz modlić się, prosząc o pomoc u Boga? (s. 114)

Postępując w zgodzie z tym zaleceniem, nie namieszałby ludziom w głowach, nie przysporzył zgorszenia i nie narobił szkód:

Nietrudno przewidzieć, że nowa teoria niezdolna jest do wyrobienia człowieka pojedynczego, jego charakteru, a tym mniej do wyrobienia człowieka zbiorowego, to jest całego społeczeństwa. [...] Anomizm zaś tworzy swawolnego egoistę, w swej rozlewności życiowej miazdzącego innych, na ile mu stanie mocy i sprytu, a w wielkich własnych nieszczęściach samobójstwem odbierającego sobie życie (s. 135).

Czy w ocenie surowego krytyka Guyau nie ma żadnych zasług? Przeciwnie! Docenia się u niego, nie do końca zresztą uświadamianą, metafizyczność pewnych tez, psychologiczną wartość koncepcji „równoważników”, zwłaszcza zaś „wyobraźnię poetycką”, „styl piękny”, „erudycję niepospolitą”, „chwilową szczerość i oryginalność” (por. s. 122–123, 125). Szkoda tylko, że wszystko, co napisał w *Zarysie*, nie ma żadnych naukowych walorów (por. s. 9, 25, 115), dla społeczeństwa pozostaje „bez znaczenia” (s. 68), tchnie „demoralizacją” (s. 123). Cenne przymioty efektywnie niwelowane są więc przez ułomności i wady: „[...] dary te, które użyte w dobrym celu mogłyby przynieść wiele pożytku, ponieważ oddane zostały na usługi błędu, przedstawiają smutną spuściznę umysłu, który na próżno się trudził [...]” (s. 125). W finale rozpoznane zostają nie tylko bezbożność Guyau, ale i zawiniony przez nią egzystencjalny tragizm: „Ponieważ wszakże sumienie nawet w takim człowieku odezwać się musi na tak brutalne pogwałcenie jego świętych praw, stąd spotykane w książce częste zgrzyty i bluźnierstwa, świadczące o wielkiej wewnętrznej rozterce autora i jego beznadziejnej rozpacz” (s. 146)⁶³.

BIBLIOGRAFIA

DZIEŁA JEANA-MARIE GUYAU

L'Histoire et la critique de la morale utilitaire (1873).

Przekład *Encheiridionu* Epikteta (Flawiusza Arriana) (pod francuskim tytułem *Manuel* i z obszernym komentarzem *Étude sur la philosophie d'Epictète*) (1875).

⁶³ Dla alternatywnego kurażu: „kasandryzm” moralistów, potrzebujących Absolutu do egzekwowania respektu dla norm, temperuje w dobrym wstępie do *Zarysu* Ryszard Wojdak. A nawet jest nim trochę zgorszony: „po 77 latach laicyzacji wychowania moralnego we Francji!” (por. R. Wojdak, *O filozofii J.M. Guyau*, [w:] M. Guyau, *Zarys moralności...*, s. 23).

- La Première année de lecture courante* (1876).
La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines (1878).
La Morale anglaise contemporaine (1879).
Vers d'un philosophe (1881).
L'Année enfantine de lecture (1883).
L'Année préparatoire de lecture courante (1883).
Les problèmes de l'esthétique contemporaine (1884). Przekład polski: *Zagadnienia estetyki współczesnej*, tłum. S. Popowski, Warszawa 1901.
Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction (1885).
L'irréligion de l'avenir (1887).
L'art du point de vue sociologique (1889). Przekład polski: *Sztuka z socjologicznego punktu widzenia* (rozdz. III: *O sympatii i duchu społecznym w krytyce*), tłum. T. Dmochowska, [w:] *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, wybór, wstęp, koment. S. Skwarczyńska, Kraków 1966.
L'Education et hérédité. Étude sociologique (1889). Przekład polski: *Wychowanie i dziedziczność. Studium socjologiczne*, tłum. J.K. Potocki, Warszawa 1890.
La genèse de l'idée du temps (1890).

TEKSTY POŚWIĘCONE JEANOWI-MARIE GUYAU

- Ansell-Pearson K., *Morality and the Philosophy of Life in Guyau and Bergson*, „Continental Philosophy Review” vol. 47, 2014, nr 1, <https://doi.org/10.1007/s11007-014-9288-y>.
 Archambault P., *Guyau*, Paris 1911.
 Aslan G., *La morale selon Guyau*, Paris 1906.
 Bączek J., *Anomizm J.M. Guyau*, Włocławek 1912.
 Behrent M.C., *Le débat Guyau-Durkheim sur la théorie sociologique de la religion. Une nouvelle querelle des universaux?*, „Archives de sciences sociales des religions” 2008, no. 142, <http://dx.doi.org/10.4000/assr.13463>.
 Chaix-Ruy J., *Guyau und Nietzsche*, „Antares” Jg. 4, 1956, H. 5.
 Contini A., *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, Paris 2001.
 Copleston F., *J.M. Guyau i filozofia życia*, [w:] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991.
 „Corpus” 2004, no. 46: *Jean-Marie Guyau: philosophe de la vie*.
 Fouillée A., *Introduction*, [w:] J.M. Guyau, *L'art du point de vue sociologique*, Paris 1889.
 Fouillée A., *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris 1889 (nowe wydanie 1901). Przekład polski: *Moralność, sztuka i religia podług M. Guyau*, tłum. J.K. Potocki, Warszawa 1894.
 Harding F.J.W., *Jean-Marie Guyau (1854–1888). Aesthetician and Sociologist. A Study of His Aesthetic Theory and Critical Practice*, Genève 1973.

- Hoeges D., *Literatur und Evolution. Studien zur französischen Literaturkritik im 19. Jahrhundert*. Taine, Brunetière, Hennequin, Guyau, Heidelberg 1980.
- Kremer-Marietti A., Guyau, [w:] *Dictionnaire des philosophes*, t. 1: A-J, dir. D. Huisman, Paris 1984.
- Merleau-Ponty M., Guyau Jean-Marie, [w:] *Les philosophes. De l'antiquité au XX siècle. Histoire et portraits*, dir. M. Merleau-Ponty, nouvelle éd. révisée et augmentée sous la dir. de J.-F. Balaudé, Paris 2006.
- Onfray M., *Jean-Marie Guyau et „La jouissance suprême”*, [w:] M. Onfray, *Contre-histoire de la philosophie*, t. 7: *La construction du surhomme*, Paris 2011.
- Orru M., *The Ethics of Anomie: Jean Marie Guyau and Émile Durkheim*, „British Journal of Sociology”, vol. 34, 1983, no. 4, <http://dx.doi.org/10.2307/590936>.
- Riba J., *La Morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris 1999.
- Royce J., J.M. Guyau, [w:] J. Royce, *Studies of Good and Evil. A Series of Essays upon Problems of Philosophy and of Life*, New York 1925.
- Skarga B., *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, wyd. 2, red. nauk. M. Pańków, Warszawa 2017.
- Spasowski L., *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, Paris 1910.
- Tisbe A., *L'arte, la morale, la religione nel J.M. Guyau*, Roma 1938.
- Wojdak R., *O filozofii J.M. Guyau*, [w:] M. Guyau, *Zarys moralności bez powinności i sankcji*, Warszawa 1960.

POZOSTAŁE DZIEŁA CYTOWANE

- Andreas-Salomé L., *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894.
- Baraquin N., Laffitte J., *Dictionnaire des philosophes*, Paris 1997.
- Bataille G., *Pojęcie wydatkowania*, tłum. K. Matuszewski, „Nowa Krytyka” 1995, nr 6.
- Camus A., *Obcy*, tłum. M. Bieńczyk, „Literatura na Świecie” 2018, nr 7–8.
- Camus A., *Upadek*, tłum. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie” 2018, nr 7–8.
- Céline L.-F., *Podróż do kresu nocy*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 2013.
- Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971.
- Fouillée A., *Nietzsche i immoralizm* (fragmenty), tłum. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche a problem metafizyki*, red. A. Gemel, A. Lewandowski, Z. Markiewicz, Łódź 2014.
- Gombrowicz W., *Nasz dramat erotyczny*, tłum. I. Kania, Kraków 2003.
- Hesse H., *Narcyz i Złotousty*, tłum. M. Tarnowski, Warszawa 1991.
- Jach F., *Filozofia życia Arthura Schopenhauera a wybrane zagadnienia teorii Sigmunda Freuda*, praca magisterska, UŁ, 2018.

- Kalendarium*, [w:] G. Leopardi, *Zibaldone. Notatnik myśli. Wybór, wybór, tłum., przedm. i oprac.* S. Kasprzysiak, Warszawa 2016.
- Kowalow S., *Rosyjski obrońca praw człowieka: Patriotyzm jest plagą. To nic innego, jak „trzymaj się swoich, pożrzyj obcych”*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny” 2018, 24 III.
- Kropotkin P., *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949.
- Kropotkin P., *Etyka anarchistyczna*, [w:] P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, Poznań 2006.
- Kundera M., *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2016.
- La Boétie É. de, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008.
- Leopardi G., *Dziełka moralne*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1998.
- Mauriac F., *Nowy pamiętnik życia wewnętrznego*, tłum. Z. Milewska, Warszawa 1967.
- Mauss M., *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. K. Pomian, M. Król, J. Szacki, Warszawa 1973.
- Meslier J., *Testament*, tłum. Z. Bieńkowski, Warszawa 1955.
- Myśliwski W., *Ucho igielne*, Kraków 2018.
- Onfray M., *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008.
- Onfray M., *Zmierzch bożyszcza*, tłum. Z. Styszyńska, Warszawa 2012.
- Polak M., *Medytacje o ostatniej filozofii*, Kraków 2018.
- Reich W., *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Warszawa 2009.
- Sade D.A.F. de, *Filozofia w buduarze*, tłum. M. Fabjanowski, Łódź 1989.
- Sade D.A.F. de, *Historia Zamé*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] D.A.F. de Sade, *Powiedzieć wszystko. Antologia*, wybór i tłum. B. Banasiak i in., Kraków 2003.
- Sade D.A.F. de, *Julietta*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003.
- Sade D.A.F. de, *Nowa Justyna* (fragmenty), tłum. K. Matuszewski, [w:] K. Matuszewski, *Sade. Msza okrucieństwa*, Gdańsk 2008.
- Saint-Simon C.-H. de, *Pisma wybrane*, t. 1, wstęp i przypisy J. Trybusiewicz, tłum. S. Antoszczuk, Warszawa 1968.
- Sartre J.-P., *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2013.
- Sikora A., *Saint-Simon*, Warszawa 1991.
- Surmiak-Domańska K., *Jesteśmy dobrzy bez Boga. Reporterka na zlocie polskich ateistów*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format” 2018, 5 XI.
- Thoreau H.D., *Walden, czyli Życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1991.

- Thoreau H.D., *Życie bez zasad. Eseje*, wybór i tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1983.
- Tołstoj L., *Przemoc*, [w:] L. Tołstoj, *Droga życia*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2014.
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.
- Weil S., *Miłość Boga a niedola*, [w:] S. Weil, *Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004.
- Woolf V., *Eseje wybrane*, tłum. M. Heydel, wybór i oprac. M. Heydel, R. Sendyka, Kraków 2018.
- Zola É., *Le naturalisme au théâtre. Nos auteurs dramatiques*, [w:] É. Zola, *Œuvres complètes*, t. 11: *Œuvres critiques II: Les romanciers naturalistes. Le naturalisme au théâtre. Nos auteurs dramatiques*, dir. H. Mitterrand, Paris 1967.
- Zweig S., *Świat wczorajszy*, tłum. M. Wisłowska, Warszawa 2015.

STRESZCZENIE

Podjmując polemikę z tradycyjną moralnością, opartą na obowiązku i sankcji wywodzonych z transcendencji bądź rozumu, Guyau występuje z projektem etyki spontanicznie emitowanej przez życie. Witalność czerpana z natury ma być źródłem dobrostanu i szczęścia jednostki, a ostatecznie generować jej homeostazę w relacjach ze społeczeństwem i kosmosem. Naturalistyczny program Guyau nie oznacza prostego akcesu do epikureizmu, myśli oświeceniowej czy utilitaryzmu. Problematyzuje się odpowiednio do jego pozycji subtelnego filozofa XIX wieku, znawcy różnych doktryn i stanowisk, erudyty, wrażliwego poety, fizycznie podkopywanego i egzystencjalnie rozjątrzanego nieuleczalną chorobą. Koncepcją *nisusa* Guyau chce zrewindykować alienowaną w kulturze zmysłową i popędową konstytucję człowieka, przed Nietzschem i Freudem eksponując rolę nieświadomości. Postulując *anomiczną* religię, pragnie oderwać człowieka od zmyślonej ortodoksyjnej konfesji, defasonującej życie. Zaleca bezreligijność (*irreligion*), która uwalnia od teologicznych opresji, totalnie pluralizuje i autonomizuje wiarę, ale ocala ludzką sakralność manifestowaną w niezgodzie na temporalną redukcję i w porywie orientującym ku globalnej harmonii. Pytanie o altruistyczną ingrediencję witalizmu wystarczającą do fundowania konciliacyjnego społeczeństwa Guyau rozstrzyga pozytywnie. Życie, które nie tylko chce trwać, lecz dąży też do wzrostu i z istoty jest rozlewnością, napotyka innego. Wiąż z nim ostatecznie określana jest przez solidarność, braterstwo, miłosierdzie i miłość, które – sądzi Guyau, niezadowolający się naturalizmem, ale uwzględniający też historię – intensyfikują się wraz z kulturowym progresem. Jeśli relacje międzyludzkie doznają uszczerbku lub zakłóceń, to przyczyną tych dysfunkcji nie jest natura, lecz alienacyjne

procesy w samym społeczeństwie, niedoinwestowanym edukacyjnie, żyjącym się anachronizmami i stereotypami. Niewątpliwie warta podjęcia jest dyskusja nad domniemaną naiwnością tych przekonań, negatywnie zweryfikowanych przez traumatyczne dla ludzkości katastrofy XX wieku, które usposabiają być może do większej przezorności i mniejszej niż serwowana przez Guyau dozy historiozoficznego czy aksjologicznego optymizmu.

SŁOWA KLUCZOWE: alienacja, altruizm, anomia (*anomos*), ateizm, Bóg, choroba, działanie, edukacja, epikureizm, etyka, hojność, „ja”, jednostka, kosmos, kosmogonia, miłosierdzie, miłość, mistyka, moralność, nadzieja, Natura, nieświadomość, *nisus*, obowiązek, oświecenie, pesymizm, pluralizm, płodność, postęp, religia, rozlewność, ryzyko, sankcja, społeczeństwo, stoicyzm, utylitaryzm, wartości republikańskie, witalizm, życie

SUMMARY

Guyau – vitality as the source of ethics

Engaging in a polemic against traditional morality, based on duty and sanctions, originating in transcendence or reason, Guyau presents an idea of ethics that is spontaneously produced by life. Vitality drawn from nature is seen as the source of an individual's well-being and happiness, which ultimately generates one's homeostasis in relation to society and the cosmos. Guyau's naturalistic programme is by no means a simple embrace of Epicureanism, the ideas of the Enlightenment, or utilitarianism. It deals with problems suited to his position as a subtle nineteenth century philosopher, well versed in various doctrines and positions, an erudite and delicate poet, whose very existence was physically undermined and threatened by an incurable illness. Guyau's concept of *nisus* tries to recover the sensual and impulsive constitution of man, alienated in culture, by exposing, long before Nietzsche and Freud, the role of the unconscious. By postulating *anomic* religion he wants to detach man from a fictitious orthodox creed which distorts life. He recommends *irréligion*, which liberates an individual from theological oppression, makes faith totally pluralistic and autonomous, but saves the sacred character of man manifested in the refusal to accept his temporal reduction and in the rapture of aiming at global harmony. Guyau gives a positive answer to the question of whether the altruistic ingredient of vitalism is sufficient for founding a conciliatory society. A life, which strives not only to survive but also to grow and is diffusive of itself, encounters another life. The bond between them is ultimately defined by solidarity, fraternity, mercy and love, which – according to Guyau, not content with naturalism alone but also taking history into account – are intensified in the course of cultural progress. If there is any distortion or harm in human relations, it is not due to nature but to the alienating processes in society itself, made dysfunctional because of the lack of sufficient education and

reliance on anachronistic stereotypes. There is no doubt that a discussion about Guyau's supposedly naïve views is worthwhile, regardless of their refutation by the twentieth century traumatic catastrophes of mankind, which dispose us to greater caution and a smaller dose of historiosophical or axiological optimism than he himself would admit.

KEYWORDS: alienation, altruism, *anomos*, atheism, God, illness, activities, education, epicureanism, ethics, generosity, sense of self, individual, universe, cosmogony, mercy, love, mysticism, morality, hope, Nature, unconsciousness, *nisus*, duty, enlightenment, pessimism, pluralism, fecundity, progress, religion, prodigality, risk, sanction, society, stoicism, utilitarianism, values of republic, vitalism, life

O AUTORZE

Krzysztof Matuszewski  – urodzony w 1957 r., profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Łódzkiego. Zatrudniony w Instytucie Filozofii UŁ od 1984 r. Aktualnie pracownik Katedry Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii. Główny przedmiot jego badań stanowi współczesna filozofia francuska. Publikował m.in. w „Colloquia Communia”, „Twórczości”, „Literaturze na Świecie”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Sztuce i Filozofii”, „Nowej Krytyce”, „Humanistyce i Przyrodoznawstwie”. Przekłada z języka francuskiego (La Boétie, Sade, Fourier, Huysmans, Bataille, Blanchot, Klossowski, Foucault, Deleuze, Derrida, Vuarinet). Jest autorem książek: *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre'a Klossowskiego* (1995); *Georges Bataille. Inwokacje zatraty* (2006/2012); *Sade. Msza okrucieństwa* (2008).

Piotr Mróz

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki

Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej posthegłowska dialektyka

Jowita Guja

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Bartłomiej Dobroczyński

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>