

Dziennik z Păltinișu, Pajdeja jako model w kulturze humanistycznej - fragmenty

Autor tekstu: **Gabriel Liiceanu**

Tłumaczenie: **Ireneusz Kania**

19 stycznia — 25 stycznia 1981

Poniedziałek, 19 stycznia 1981

S. 199

(...) jeśli istnieje sport wyczynowy urzekający nas jako widowisko — i tylko tyle — tym bardziej istnieje też kultura wyczynowa, która - czy nas urzeka, czy nie — porusza z miejsca góry i nas wszystkich razem z nimi. A ponieważ wyczyny w dziedzinie kultury (czy będzie chodzić o wielkie wynalazki, wielkie idee, formy organizacji i życia społecznego bądź też wielkie dzieła) w jakiejś mierze rozstrzygają o tożsamości i przetrwaniu narodów, dobrze będzie zastanowić się przez chwilę, w jaki sposób się one rodzą.

Niektóre z kulturalnych wyczynów powstają nie wiadomo jak.

S. 201

Żalność bierze człowieka na widok dziewczęcia czy młodego atlety, spędzających pokazną część „najpiękniejszych lat” (czy rzeczywiście tak pięknych, skoro nie kształtujących ich intelektualnie na dalszą część życia?) pod rygorami niemal średniowiecznego zakonu. Może też poczulibyśmy litość na widok młodego geniusza, dożyłotnio skazanego na rygor kultury, zwłaszcza że nigdy nie można być pewnym wyników i trzeba trenować nie dwudziestu dwóch, lecz kilkuset. Ale w tym właśnie punkcie widać różnicę między stanowiskami Valéry'ego i Edisona: pierwszy chciałby z góry wiedzieć, kto jest genialny, drugi zaś powiada: dopiero na końcu, gdy facet już się zdrowo napocił, może zrodzić się cud, co popchnie w przód ludzkość i historię.

Ale do tego trzeba trenerów. Profesorowie uczą reguł, nie wyjątków, toteż nie mogą poświęcać się jednemu uczniowi. Nie mogą zajmować się nim godzina po godzinie, nawet gdy śpi. A kto inny będzie tu miał niezbędne kwalifikacje i śmiałość? Nawet rodzina, instytucja skądinąd nieźródlna, powie młodemu człowiekowi: „Nie ryzykuj za dużo, trzymaj się blisko brzegu, a dobrze na tym wyjdiesz”. Trener jednak jest z innej gliny; i on kocha tego młodzieńca jak ojciec, ale powie mu: „Rzucaj się na głęboką wodę, nie utoniesz”.

S. 203-204

Otóż pozwólcie mi oznajmić, że z „episjerem” nie będziemy robić nic, bo sklepikarz **nie jest**, a nie jest dlatego, że **nie chce być**, że nie zrobił nic, aby być. W takiej sytuacji wynika chyba problem śmieszności teologii, która w pewnym momencie poczuła się zobowiązana do rozmyślań nad zbawieniem ludzkości przed narodzinami Chrystusa... W imię tej fałszywej dobroci, hurtem przy znającej wszystkim prawo bytu, ludzkość umrze przyduszona własną, coraz szybciej rosnącą masą. Co to za dobroć, która popycha świat ku własnej zagładzie?

- A co to za rozwiązanie, które proponuje ocalenie ludzkości poprzez genialnych jej przedstawicieli? W takim wypadku pozostaje nam tylko uznać, że dzuma i wojny (zresztą umiające działać wybiórczo) są dobrodziejstwami, bo rozwiązują problem „bycia” w sposób „naturalny”.

- Nie, tego nie proponuję, proponuję tylko, żeby pojęcie dobroci uległo redefinicji, gdyż w znanej nam obecnie postaci już ono nie działa. Ale żeby ponownie zdefiniować dobroć i stworzyć „nowe moralne podstawy dla ludzkości”, potrzebujemy tych „dwudziestu dwóch”, spośród których może jeden będzie zdolny dać tę nową definicję. Nie możesz więc zajmować się problemem przetrwania sklepikarza po prostu dlatego, że on sam od razu wyklucza się z gry o przetrwanie i byt. Skoro ktoś nie zrobił nic, żeby **być**, jakim prawem żąda od innych,

żeby wsłuchiwali się w stany jego duszyczki? Episjera trzeba zostawić samemu sobie, podobnie jak trzeba zostawić Pierre'a Emmanuela, gdy czuje się zatroskany problemem episjera.

Wtorek, 20 stycznia 1981

S. 205-206

(...) nieśmiertelności potrzebują ludzie niemający nic do zrobienia. Takim należy się życie na „błoniach młodości bez starości”, gdzie mogliby sobie polować na zające jak w owej baśni. Natomiast ten, kto ma przed sobą coś do zrobienia i już wziął się do roboty, powinien umrzeć kiedyś w pokoju. Tak samo dzieje się z niektórymi wielkimi narodami świata. Przywołując tu problem granicy, wyróżniłbym trzy sytuacje: sytuację narodu chińskiego, ludu Izraela i narodów europejskich.

Naród chiński w swoim trwaniu rozmyślnie narzucił sobie granicę, która ogranicza. Wzniósł wokół siebie mur, którego nie chciał przekraczać. Z tym murem Chińczycy nie zderzają się, bo przyjęli go świadomie. Ten mur po prostu jest. Jeśli jednak wznosisz mur, wyposażasz go w byt i kulisz się za nim, to w końcu sam przestajesz być. Trwasz sobie tam w wieczności, ale nie jesteś. Naród chiński wybrał złą formę życia w wieczności.

Lud Izraela otoczony jest murem, którego nie chce, ale też nie robi nic, by go przekroczyć. Mur wokół ludu Izraela jest dla niego granicą niechcianą, jest ścianą płaczu wznoszącą się w gruncie rzeczy wszędzie, zarówno w Krakowie, jak i w Jerozolimie. Lud Izraela nie chce ruszać z miejsca swego bytu ani muru, który go otacza. Tego muru, który Żydzi odczuwają w jego negatywności jako ścianę płaczu, oni nigdy nie próbują przekroczyć.

I wreszcie sytuacja świata europejskiego, przez jakiś czas odczuwającego swoją granicę jako elastyczną, nieograniczającą; świata, który ostatecznie uległ anglosaksonizacji. „Anglosaksonizacja” oznacza całkowity brak granicy. Anglosasi nie znają granicy, hołdują „punktowości”, sprowadzają wszystko do kwestii własnej wolności jako jednostki. Nie mają muru, nie znają więc ani właściwego sensu wolności (zawierającej w sobie również granicę), ani wieczności”.

S. 206-207

Oto los sprowokowany: w 1512 młody, dwudziestosześcioletni wówczas Loyola znajdował się w obleganej przez Francuzów twierdzy w Pamplonie. Choć sytuacja Hiszpanów była beznadziejna, przyszły święty przekonuje ich, żeby się nie poddawali. Podczas artyleryjskiego pojedynku kula z bombardy rozrywa mu nogę. Przechodzi kilka operacji, zostaje kaleką. Człowiek światowy wypada z gry. Następuje u niego przeorientowanie energii życiowej. Podczas rekonwalescencji rozczytuje się w żywotach świętych. Niezdolny już naśladować innych i współzawodniczyć z nimi, Ignacy postanawia naśladować świętych. Przez całe życie będzie uprawiał ten świątobliwy wyścig. Wielkie wrażenie robi pierwszy jego krok w świecie po owym *Umwertung*, jakie się w nim dokonało: nowy ideał życia od początku przeżywa on zgodnie ze starym wzorcem rycerskim. Oto Ignacy na grzbiecie muła udaje się do Montserrat. Po drodze dołącza się do niego jakiś Maur, któremu Ignacy usiłuje wyłuszczyć sens niepokalanego poczęcia. Maur zgadza się, że coś takiego jak samo owo poczęcie jest możliwe, ale narodziny — nie. Rozstają się. Ignacego, który do Najświętszej Paniienki ma stosunek taki jak rycerz do swej damy-wybranki, ogarniają wyrzuty sumienia, że nie potrafił obronić sprawy Dziewicy. Ma ochotę zawrócić i sztyłem zadźgać Maura. Niepewny jednak, czy nowy ideał życia dopuszcza takie rozwiązanie, czy też nie, zdaje się na wolę Boga, którą objawi instykt muła; na pierwszym skrzyżowaniu dróg zwierzę podąża w stronę inną niż Maur. Również pierwsze czuwanie świętego przy ołtarzu Dziewicy z Montserrat przebiega wedle wzorca rycerskiego: Ignacy przez całą noc ani razu nie siada ani się nie kładzie, tylko albo stoi, albo klęczy.

Zaczynamy rozmawiać o *Autobiografii*. „Dramatem człowieka — mówi Noica — jest to, że spośród trzech władz ducha — uczucia, inteligencji i woli — jedna jest nieczysta; to wola. Gdy uzyskuje ona prymat, człowiek popada w nierównowagę. Otóż u Loyoli głównym czynnikiem jest wola. Żadna wielka samoafirmacja ducha nie powinna być zbrukana przez wolę. Nie mówię, że w ogóle ma jej nie być, lecz że właściwy z niej użytek zakłada trzymanie jej pod kontrolą. Wola, jak w ogóle etyka, musi być dyskretna; zauważać ją mamy tylko wówczas, gdy jej nie ma. Stąd nie cierpię Nietzschego: w próżni jego filozoficznej świadomości mogła pojawić

się tylko wola, i to w swej najgorszej postaci — jako wola mocy. Tak samo z etyką: nie musisz stać się jej arcy mistrzem, ale tylko dbać o wewnętrzną spójność tego, co robisz. Strasznie podoba mi się максима Kanta mówiąca, że jeśli jesteśmy etyczni, powinniśmy w samotności zachowywać się tak jak we wspólnocie. Nie lubię zachowania mającego ambicję stać się wzorcem etycznym "dla innych". Zresztą nie wiem, w jaki sposób można by rozdzielić etykę z autentyczną kreatywnością. Gdyby zaś taki rozbrat zaistniał, trzeba by na niego spojrzeć współczująco, nie z potępieniem. Współczucie nie jest zwykłą pobłażliwością przeświecającą z katolickiego uśmiechu, który opromienia świat, lecz odwróceniem pierwszej spontanicznej reakcji i sposobem na uniknięcie zaangażowania w dialektykę nagannego czynu. Osąd w istocie nas poniża, bo zapewnia nam wyższość, którą sami sobie przyznajemy. *Pitié pour les forts*, powiadam; trzeba mieć litość dla mocnych, żeby zrozumieć ich wewnętrzne rozdarcie i dzięki temu móc ich przewyższyć".

Środa, 21 stycznia 1981

S. 212

Logik, zapuszczający się na jednokierunkową ścieżkę logiki, staje się kimś w rodzaju pierrota — istotą w połowie białą, w połowie czarną. Logika uprawiana bez otwarcia na kulturę wyjąławia, druzgocze. W sensie ludzkim Menne ratuje się chodząc regularnie do kościoła, Bocheński - próbując kojarzyć logikę z katolicyzmem.

S. 212-213

A teraz powiem wam, czym według mnie grzeszy logika dzisiejsza. Formalizm obojętność świata transponuje na obojętność świadomości. Jeśli zaś nie potrafi odnaleźć świadomości, to czy nie wysusza wszystkiego? Znam te rysunki Eschera ze schodami prowadzącymi donikąd. „Ale to przecież schody, nieprawda?” — powiadają logicy. Otóż schody, które nigdzie nie prowadzą, nie są schodami.

Dzieje świata lubię pojmować nie na sposób Heglowski, ale poprzez siatkę kategorii Kantowskich - konieczność, rzeczywistość, możliwość. Aż do Greków trwała dominacja konieczności: świat prehelleński bytował pod władzą natury, bogów, a nawet — poprzez tyrana — ludzi. Grecy wkroczyli w rzeczywistość, w rzeczywistość historyczną, którą rozumiem jako wejście w adekwację: człowieka z naturą, człowieka z historią, człowieka z człowiekiem. Ale teraz żyjemy w sferze możliwego, w nieadekwacji nowego typu, przeżywanym tym razem od wewnątrz, nie z zewnątrz, jak w historycznej epoce konieczności. Tak więc obok możliwego realnego, pozytywnego — tego spod znaku „wejścia w bycie” — jest też gorsza jego forma, i z tego właśnie możliwego czerpie treść współczesna logika. O tym możliwym, streszczającym się w *pourquoi pas?*, „dlaczego nie również tak?”, mówił Bachelard. Dlaczego nie system X? Przed logiką zamknięte są wszelkie drogi powrotu, nie wyjdzie ona nigdy ze swej dostojnej obojętności, póki myśleć będzie możliwe jako „dlaczego nie?”. Ale w kulturze rzeczy ważne to tylko takie, które nas dotyczą. Logika w swej obecnej postaci już nas nie dotyczy. Matematyka jako jedyna wywalczyła sobie prawo do mówienia o niczym i skutek jest taki, że mówi o wszystkim. Dziś wszyscy czekają, aż logika znów zwróci się ku rzeczom i zacznie o nich mówić. „Fizyka jest logiką” - mówi Weizsäcker. Biologia ze swymi kodami genetycznymi uważa się za logikę, logikę materii żywej. Nawet historia ma ambicję być logiką. Jednocześnie gdy wszyscy tak czekają, logicy zapamiętali oddają się swym wdzięcznym harcom na polu „dlaczego nie?”.

S. 214

(...) maszyna drecze w miejscu, jest tautologiczna, nie ma w sobie nieskończoności. Motor, mówi Heidegger, to mechaniczny wyraz wiecznego powrotu do tego samego. Maszyna jest wcieleniem sztucznego w sztuczne.

S. 215

(...) dopóki logika jest w ruchu, trzeba zostawić ją w spokoju, bo nie wiadomo, co nam da w przyszłości. Ponadto kryje w sobie model dokładności, której może jej pozazdrościć każdy, jeśli szuka i uzyskuje prawdy pełne i ścisłe, a nie puste i nagie. I tu jest mój dramat: nie udało mi się uzyskać również dokładności. Dlatego Carnap nie może brać mnie na serio, Racjonalista.pl

gdyż moje prawdy pozbawione są dokładności. Z kolei sam żądam od logiki, by właśnie nie poprzestawała na nagiej dokładności, by otwierała się na własną prawdę i integrowała się jako fakt kultury.

Ale mam jeszcze jedną wątpliwość pod waszym adresem, drodzy logicy: jak możecie się godzić, by dzisiejsza logika opierała się na co najmniej trzech absurdach... Pierwszym z nich jest prawo niesprzeczności. Jak możecie odrzucać sprzeczność, skoro ona istnieje i jest płodna, ba, nawet „logiczna” i rzeczywista? Drugim absurdem jest implikacja materialna: „każda prawda implikuje każdą inną prawdę”, z tym pięknym przykładem, że „jeśli $2 \times 2 = 4$, to Nowy Jork jest wielkim miastem”, bądź „fałsz implikuje wszystko, łącznie z prawdą” (przykład: „jeśli $2 \times 2 = 5$, to Nowy Jork jest wielkim miastem”). I trzeci absurd - problem równoważności: „każde zdanie prawdziwe jest równoważne każdemu innemu zdaniu prawdziwemu”. Na przykład: „na dworze pada śnieg” jest równoważne z „pociąg z Sybina przyjeżdża do Bukaresztu o 3.00”.

S. 216-219

Formuły są abstrakcjami, a więc są abstrahowane. Chcę cię zapytać: abstrahowane z rzeczy czy też od rzeczy? Ja twierdzę, że „z”, wy — że „od”. Wy abstrahujecie od rzeczy. W istocie popadacie w sprzeczność z samym słowem „abstrakcja”, które znaczy „wyrwanie się z”, a nie „oddzielanie się od”. Uprawiacie jakąś chmurologię, wasze formuły są zawieszane w powietrzu. Otóż forma, forma jest samą rzeczą w jej wypełnieniu, rzeczą oddającą swą duszę i dopiero w ten sposób uzyskującą formę. Wszystko polega na oddaniu duszy. My sami „mamy formę” tylko żyjąc w taki sposób, że w każdym momencie umieramy, oddajemy duszę. Tutaj jest prawdziwa forma, a nie w waszych formach zawieszonych.

Ponieważ formy dzisiejszej logiki abstrahują od rzeczy, żyją w całkowitym wygnaniu — do rzeczy umieją wracać tylko po to, by je uformować. Forma, która formuje, która nie jest już emanacją rzeczy, jej „duszą”, trafia w końcu do statystyki, klasyfikacji, traci ważkość sensu. Traciecie kierunek, jaki wyznacza sens, i popadacie w statystyczną wymiennność: między zdaniami „Sokrates jest śmiertelny” i „Elpenor jest śmiertelny” nie robicie rozróżnienia, choć z tych dwu tylko pierwszy przyjął i w pełni przeżył swą kondycję śmiertelnika, tzn. przygotował się do śmierci, nadając pełnię sensu życiu, podczas gdy ten drugi swą śmiertelność przeżywa jedynie w tej mierze, w jakiej wspomaga go doświadczenie Sokratesa. Tak więc nie wszystko, co umiera statystycznie, umiera w sensie ludzkim. Termin *brotoi*, „śmiertelnicy”, Grecy odnosili jedynie do ludzi, a w pełni — tylko do niektórych z nich. Nigdy nie mówili o koniu, że jest śmiertelny. Forma, tak jak ja ją rozumiem, ma ważkość sensu; dla was tę ważkość ma jedynie forma symbolu, który nie rozróżnia symbolu przechodzącego w statystykę i klasyfikację.

Czwartek, 22 stycznia 1981

"Podczas wczorajszej przechadzki Gabi znów zadał mi dwa niewygodne pytania. Pierwsze: jaka jest skuteczność filozofii? Filozof — mówił — wprowadza ład do świata, tak jak to robi Hegel albo (tu chyba był złośliwy) ja próbowałem w *Ontologii*, tyle że świat sobie na to gwizdże. Drugie, może jeszcze kłopotliwsze i w jakiś sposób związane z pierwszym, określił jako „problem Atlantydy”: jeśli ten świat przeminie, to gdzie podzieją się wszystkie nasze trudy? „Gdzie wtedy będzie owa 'dalekość', której chce się pan stać najlepszą formą świadomości, gdy samej świadomości już nie będzie?”. Co się stało z Platonami i Szekspirami wszystkich Atlantydy? Czy jeśli cała ziemia może się stać Atlantydą, nie nabiera raptem sensu temat *vanitas*? Jeśli Niebo Platona nie istnieje, by zabrać nas do prawdziwej wieczności, to istnienie człowieka nie ma sensu — mówił dalej Gabi.

Te pytanie mi się nie podobają, ale jednak postaram się odpowiedzieć. „Jak filozofia wchodzi w świat?” - pyta mnie Gabi. W sposób cudowny — mówię — tak jak cudownie w ogóle duch wchodzi w świat. Duch, żeby wejść w świat, nie udziela mu się za jednym zamachem, a więc nie od razu dzieli się na wielość, lecz najpierw na Jedno, które z kolei rozdziela się na mnogość: Bóg-Jeden udziela się Jedyńemu Synowi, ten zaś dopiero rozdziela się we wszystkich. Wszystko polega na tym, by mieć Syna. Najwyższy cud filozofii jest najwyższym cudem samego ducha, który jako Jedno nie rozprasza się na wielość, lecz nadal na jedno, aby dopiero później, w drugiej fazie, zwielokrotnić się naprawdę. Żeby lepiej to zrozumieć, pomyślcie o ciągu Fibonacciego, powstającym wskutek dodawania każdej liczby do liczby poprzedniej. Ale ta reguła zaczyna działać dopiero od liczby 2; dla liczby 1 trzeba zrobić wyjątek. Mogę na przykład powiedzieć: $2 + 1$ (poprzednik dwójki) = 3; $3 + 2 = 5$; $4 + 3 = 7$; 5

+ 4 = 9 itd. Natomiast liczbę 1 trzeba potraktować wyjątkowo: 1 trzeba dodać do 1 (nie zaś do 0), żeby ciąg uruchomić i żeby zaczęło się zwielokrotnianie. Tak więc tutaj również potrzebne jest 1 pierwsze i 1 drugie — Ojciec i Syn. Nie wszystkich nas Bóg uczynił synami.

No cóż, w taki sam sposób przenika w świat filozofia. „Jak Hegel przeniknął w świat? — pyta Gabi. - Czy filozofia nie została uwięziona w uniwersytetach?”. Nie, gdyż Hegel udzielił się Marksowi, a Marks rozdzielił się na cały świat. Dam wam przykład skromniejszy: Daniela Pustelnika. Wprowadził on ład w jednego tylko człowieka, a nie we wszystkich, jak leci. Georges Sorel razem ze swoimi *Réflexions sur la violence* wszedł w świat przez Lenina. Sam Kant wszedł w świat przez prezydenta Wilsona, który w 1918 oznajmił, że Prusy Wschodnie muszą przypaść Niemcom, skoro urodził się w nich Kant. Takim to sposobem Kant zaczął oddziaływać na geopolitykę Europy i później, konsekwentnie, na jej historię. Filozof zapładnia więc jednego tylko człowieka, który z kolei zapładnia resztę świata.

A teraz drugie pytanie: jakim rodzajem wieczności dysponujemy? Gabi powiada, że nadużywamy tego słowa, gdy ze stanowiska istot skończonych odnosimy je do czegoś zagrożonego skończonością (jak wartości stworzone na poszczególnych Atlantydach). Ale ten sposób stawiania problemu jest niekoherentny, gdyż łączy czasowość z wartościami absolutnymi. Rodzi on topos ustawicznie rozkładający myśl i doświadczenie duchowe (czas, który wszystko pochłania). I niezależnie od rozmaitych, nadzwyczaj wyrafinowanych sposobów stawiania problemu czasu, jak u Augustyna czy Heideggera, nadal trzymamy się obrazu czasu linearnego, Kronosa cierpiącego na niestrawność, bo nałykał się własnych dzieci. Właściwie mówiąc, czas jest czymś o wielce podejrzanym genealogii, która uporczywie wlecze się za nim wbrew wszelkim próbom jej nobilitacji. Filozofia nadal ma obsesję czasu, i jest to zła obsesja. Skądinąd zadawałem sobie pytanie, dlaczego Grecy mają boga dla czasu, a dla przestrzeni — nie. Jest rzeczą interesującą, że w momencie gdy rzeczywiście odkrywamy przestrzeń, wchłania ona czas, który staje się jej czwartym wymiarem jak u Einsteina. Najoczywiście przyłączyliśmy czas do przestrzeni, przypisując różne czasy różnym galaktykom. Zdobyczą nowoczesności jest przestrzeń. Obecnie matematyka zajmuje się przestrzenią - problemami topologicznymi, kratkami macierzy itd., a więc tylko geometryzuje, uprawia najczystsza topologię. Stąd myśliciele tacy jak Bergson czy Heidegger, którzy uwięźli w problematyce czasu, wydają mi się przebrzmiali. Musimy wreszcie wyjść z problemu czasu i przestrzeni uczynić bóstwem - dobrym, nie destrukcyjnym, jak Kronos. Gdyż właśnie przestrzeń jest *bildend*, tworzy formy".

Sobota, 24 stycznia 1981

S. 222-223

(...) wychodząc od czasownika *augeo*, „powiększać”. „Wszystko, co mnie powiększa, jest prawdziwe” — twierdzi Goethe. Autorytet ma ten, kto mnie powiększa. Autorytet ma na przykład ten, kto góruje wiedzą nad innym, gdyż go powiększa. Jest to autorytet typu zewnętrznego, ale istnieje też autorytet wewnętrzny, o którym Bocheński nie wspomina, na przykład, wedle Platona, autorytet duszy nad ciałem. Skoro dusza chroni ciało przed rujnującymi je ekscesami i zachciankami, to znaczy, że je powiększa. Jeśli tak, to nie mogę się zgodzić z Bocheńskim, że nie istnieje „autorytet refleksyjny”. Czy nie jest on taki u stoików? Albo u Kanta?

W taki oto sposób, wychodząc od *augeo*, otrzymuję esencję i zakres pojęcia autorytetu i potrafię na ten temat powiedzieć coś dorzecznego, obywając się bez całej aparatury Bocheńskiego. Analizując to *augeo*, wydobywam to samo co on, dokonując ponadto scalenia wszystkiego. Na tym właśnie polega słabość jego podejścia: zatrzymuje się przy autorytetach i traci z pola widzenia autorytet. Odnajduje więc pierwiastki, jak bym powiedział, lecz nie potrafi wznieść się do poziomu *eidosu* autorytetu, do jego zasady, którą — jakkolwiek banalnie to zabrzmie — jest rozum. Powiecie mi oczywiście, że postulując pojęcie autorytetu, który rozdziela się, lecz nie fragmentaryzuje, sprowadzam autorytet do pewnej formy jedności, na jaką łatwo może się powoływać dzierżyciel autorytetu absolutnego. Cóż, jasne jest, że w imię *eidosu* można oszukiwać, nie jest to jednak dla mnie powód, bym nie szukał i nie oglądał *eidosu*. Bocheński staje się więc więźniem na poziomie intelektu izolującego, lecz nieumiejącego później połączyć części; pozostaje on przy autorytecie epistemologicznym i deontologicznym, nie dostrzegając wspólnego źródła ich obu, tego, które wyposaży je w

autorytet — rozum. Zarzucam więc Bocheńskiemu, że mówi nie o autorytecie, lecz o autorytetach, tak jak Europejczycy mówią o wolnościach, a nie o wolności. A książce w całości zarzucam, że pozostawia nas tam, gdzieśmy się znajdowali. [2]. No bo jeśli pod koniec całego dyskursu dowiadujemy się tylko, że nie powinniśmy żadnego autorytetu przyjmować bezkrytycznie, to ciągle jesteśmy w tym samym punkcie. Kto nie potrafi przekształcić problemu, nie ma siły na wybicie z utartej koleiny materii, którą analizuje, ten nie zawładnął „rozumem”. Ba, nie ma nawet prawa pisać i mówić na ten temat. Tyle o Bocheńskim.

S. 223

(...) ja natomiast chciałbym tylko pieśni szerokiej. Ale takiej pieśni trzeba się dopracowywać co dnia. Podobnie jak wolność, o której mówił Goethe, radość trzeba zdobywać co dnia. Więc taką dewizę sobie wynalazłem: *Nulla dies sine laetitia* [Ani jednego dnia bez radości]. *Laetitia* znaczy: dyscyplina, praca, trud, cierpienie, wątpienie, inwencja, radość. Ale prawdziwa radość jest tylko w kulturze, reszta to rozrywka. Otóż radość, jeśli jest prawdziwa, zawsze w końcu przemaga. „Wiersza, ognia i miłości” nie sposób schować pod kocem. Radości, jaką daje kultura, także nie. Czego ty byś chciał, Gabi? Żeby nasze wieczory transmitowała telewizja francuska? Upaniszady, z tym ich dyskretnym „przyjdź i usiądź koło mnie”, nie rozgrywały się w studiach telewizji francuskiej — a spójrz, jaki sukces odniosły”.

Niedziela, 25 stycznia 1981

S. 224

„Cierpienie filozofii nie interesuje z tego prostego powodu, że podobnie jak dobroć wchodzi ono w porządek duszy, nie ducha. Filozofia może co najwyżej odnotować problem cierpienia i podsunąć go człowiekowi religii bądź polityki, żeby go rozwiązywał. Nie powinniście takiej postawy uważać za obojętność, okrucieństwo itp. „Arogancja” filozofii nie jest elitarna, lecz metaforyczna. Filozofia nie zajmuje się wszystkim, co istnieje, ale tylko tym, co jest naprawdę, co jest ontologicznie nasycone. To, co nie okazuje się *materia signata*, dla filozofii po prostu nie jest. Filozofia rości sobie prawo do obrażania świata, stwierdzając: „nie interesujesz mnie”. Jeśli zstępuje do poziomu materii i jednostkowości, to tylko w tej mierze, w jakiej są one *signata*. Filozofia dokonuje selekcji. Jeśli wdaję się w dobroczynność, koniec końców nie ocalam jednostki. Powiem więcej: obojętność powszechnego zbawienia to w istocie wyraz wielkiej pogardy; obraża ono ludzkość, pozostawiając ją w jej nieodróżnionym rojowisku. Religia troszcząca się o każdego czy też Pierre Emmanuel zatroskany losem sklepikarza nigdy nie potrafią wskazać, kto jest człowiekiem, a kto nie. Filozofia pokazująca, kto jest człowiekiem, daje szansę stania się ludźmi wszystkim, którzy jeszcze nimi nie są.

S. 225

Cierpienie tego typu nie wchodzi w sferę ducha. Gdy jednak bywa inaczej, jak u Hindusów, gdzie wszystko pojmowane jest jako cierpienie, albo jak w przypadku Jezusa, wówczas nie mamy już do czynienia z żalonym cierpieniem, które ciągnie nas pod wodę.

Sens przejścia od ducha do duszy zilustruję wam dwoma wariantami baśni o „młodości bez starości” — rumuńskim i sycylijskim. Wiecie, jak kończy się baśń rumuńska: Junak, któremu dziwożony pozwalają z krainy Bytu powrócić na ziemię, odnajduje dom rodzinny, otwiera ojcowską komorę ze skarbami, w której zakamarku czeka na niego śmierć - jego śmierć, i mówi mu ona: „Jak to dobrze, że wróciłeś, bo gdybyś przyszedł później, sama bym umarła!”.

Wariant sycylijski, bodaj jedyny znany, o którym wspomina Şăineanu, kończy się następująco: Junakowi powracającemu na ziemię wolno zabawić na niej jeden dzień (a może godzinę?). Odwiedzwszy dom rodzinny, zbiera się do powrotu do krainy wiecznej młodości. Po drodze widzi wóz, który ugrzązł w błocie, więc spieszy z pomocą, żeby go wyciągnąć, spóźnia się z powrotem i musi pozostać na ziemi. Legenda sycylijska przenosi problem z ducha do duszy, wprowadziła motyw niewłaściwie pojmowanej dobroci. Ostatecznie dobroczyńca wyciąga wóz z błota, ale przegrywa Byt.

S. 226

(...) czy w sferze Ducha istniejemy jeszcze jako jednostki? Czy w królestwie Hadesa

Sokrates nadal jest Sokratesem? W obliczu tego pytania Platon składa broń i zaczyna fantazjować na temat wymyślonej geografii rajów.

Na takie pytanie chrześcijaństwo odpowie: „Ta ziemia przeminie, ale moje słowa nie przeminą”. W tym miejscu powracamy do problemu, jaki parę dni temu postawił Gabi: czy jest możliwe dalsze trwanie ducha jako ducha? Jeśli zwrot „moje słowa” będziemy rozumieć jako *logos*, to *logos* obecny jest zawsze, w każdej chwili, choćby pod postacią praw natury. Ale *logos* jako tożsamość jednostkowa? Na to pytanie Platon nie odpowiedział; chrześcijaństwo obiecuje natomiast, że każdy z nas będzie wezwany po imieniu, co brzmi niemal jak obietnica przedwyborcza.

S. 226-227

(...) w *Traktacie* (ontologicznym — J. K.), a teraz w *Logice* (*Hermesa* — dzieła C. Noici J.K.), chodzi mi o nadanie jednostkowości statusu ontologicznego, bo w obecnej sytuacji filozofia zakotwiczona w ogólności (w „niebie”), odciętej od jednostkowości, w końcu tę jednostkowość likwiduje. Generalną tendencją kultury było zawsze lekceważenie jednostkowości i ucieczka od rzeczywistości. Zarówno nauki, jak i teoria ogólności fruwały gdzieś w eterze, tymczasem zaś filozofia ponownie sprowadza wszystko do rzeczywistości, do samych rzeczy. Filozofia mówi: „Posłało mnie niebo, bym wam powiedziała, że go nie ma. Spełniajcie się! Zejdźcie na ziemię!”. Co prawda ziemi, po jakiej stąpa filozofia, nie wolno mylić z rzeczywistością kreowaną przez telewizję, sytuacje życiowe czy maszyny. Co do mnie, oznajmiam niezmiernie, że liczą się tylko jednostkowość i rzeczywistość zdolne uzyskać sygnaturę bytu, pełnię istnienia bytującego.

Co w takim razie z problemem czasu? Otóż jednostkowość wpisana w model ontologiczny uzyskuje status pozaczasowy. Umykam Kronosowi z chwilą uzyskania modelu ontologicznego, który druzgocze model wszechpochłaniającego czasu. Istotnie, wszelkie formy ludzkiej samoafirmacji odzwierciedla bunt Zeusa przeciwko Kronosowi. W każdym z nas jest Zeus pragnący zakuć Kronosa w kajdany. „W każdym człowieku Zeus poddawany jest próbie” [3]. Piękno mitu w ogóle polega na tym, że jest on bardziej aktualny teraz niż *in illo tempore*; Zeus jest obecnie bardziej Zeusem niż „wtedy”, bo nasza epoka, odkrywając wymiar przestrzeni, dostała do ręki bat na Kronosa. W wieku XXII uczynimy go naszym sprzymierzeńcem, pozostawiając mu całą Galaktykę z Sycylią i wszystkim. Cywilizacja europejska jest *par excellence* antyegipska. Hegel mówi, że piramida stawia czoło czasowości z grubą ciosanej, ciężkiej, jest najstabilniejszą formą materii. My przeciwstawiamy się czasowi najulotniejszą formą przestrzenności, w jaką wyposaża nas topologia matematyczna.

Tym więc, co rehabilituje jednostkowość, jest właśnie fakt, że jednostka jest „nosicielem Chrystusa” (*Christo-for*), „nosicielem boga” (*theo-for*), a nawet „nosicielem Zeusa” (*Dii-for*), reaktualizując tym sposobem walkę między Zeusem i Kronosem.

S. 227-228

(...) do problemów nierozwiązywalnych, jak ten tutaj, trzeba umieć podchodzić z gracją. Nie powinniśmy zachowywać się jak dziecko z bajki, wrzeszczące: „Król jest nagi!”. Wszyscy wiedzą, że król jest nagi, ale reguł gry należy przestrzegać. Po co głośno krzyknąć „o niedogodności narodzin?”. [4] I gdzież tu jakakolwiek „niedogodność”, skoro od nas tylko zależy, czy odnajdziemy w sobie boga?”.

7 maja — 11 maja 1981

Czwartek, 7 maja 1981

S. 230-231

Późno zrozumiałem słowa Juliána Bendy z jego *Zdrady klerków*, słowa, które w młodości wszystkich nas dotknęły do żywego: „C'est une trahison de pactiser avec le siècle” [Wchodzenie w układy ze światem to zdrada]. Ten biedak Benda miał jednak rację, bo nie wszystko, co się wydarza w świecie, jest historią. W gruncie rzeczy to właśnie chciałem w ostatnich latach pokazać. Zamierzałem uporządkować fakty na trzech poziomach: w historii,

ontologii i logice ważne są tylko sytuacje wyróżnione. A więc nie wszystko, co się wydarza, jest historią; nie wszystko, co istnieje, wyposażone jest w byt; nie wszystko, co można sformułować, wchodzi w zakres logiki.

S. 231-232

(...) w świecie nękanym nie tylko powszechną degradacją słowa, lecz także ascezą, którą niesie z sobą anglosaska filozofia analityczna. Przeczytałem właśnie książkę Hintikki *Knowledge and Belief*, którą pożyczył mi Sorel. Jakimż erudytą jest Hintikka, jak znakomicie orientuje się w Arystotelesie! Ale też widzimy od razu, do czego prowadzi obcowanie z wielką kulturą i porzucenie jej dla ascetycznej analizy i logiki. Ci ludzie odrzucają syntezę! Asceza logiczna, podobnie jak religijna, staje się religijnością bez religii, drażnieniem czystej myśli bez przedmiotu. I zobaczcie, do czego w tej książce dochodzi Hintikka ze swoją problematyką „wiem, że wiem”: dochodzi do naszego pocziwego Schopenhauera, dla którego to „wiem, że wiem” sprowadza się ostatecznie do prostego faktu wiedzy, skutkiem czego Schopenhauerowi umyka sama istota cudu filozofii, refleksyjność. Jeśli jednak dochodzimy do czegoś takiego po dwustustronicowej *Analizie logicznej dwóch pojęć* (taki jest podtytuł pracy Hintikki), a więc jeśli tak czy owak dochodzimy do tego Schopenhauerowskiego idiotyzmu (co prawda wykazanego środkami formalnymi), to, za pozwoleniem, hamujesz mnie tylko, nie wyrzucasz mnie z kolein, zostawiasz mnie tam, gdzie tkwiłem. A w takim razie oznajmiam, narażając się może na gniew Sorela, że Hintikka nie jest nawet przedstawicielem aleksandrynizmu, lecz po prostu mandarynem. Właśnie trąd mandarynizmu — sposób zamiast substancji — przeżera dziś kulturę za pośrednictwem tego ducha anglosaskiego i logicznego formalizmu, który w Ameryce stał się czymś w rodzaju materii teologicznej; jej jedynym dobrodziejstwem jest to, że w świecie opanowanym przez pragmatyzm zrodziła paradoks darmowości. Obok wszystkich dzisiejszych Hintikków Wittgenstein wydaje mi się bogiem: zaatakował on wszystkie wielkie problemy i zrobił to z poczuciem odpowiedzialności, którego obecnym filozofom brak. Wittgenstein jest szczytem presokratyzmu w świecie opanowanym przez aleksandrynizm i mandarynizm. Straszny jest ten świat dzisiejszy i może tylko ci, którzy w warunkach diaspory potrafili zachować monoteizm, będą mogli go uratować. Tylko oni będą zdolni przeciwstawić się pustoszącej wszystko kulturze anglosaskiej i ponownie nawrócić kulturę na płodny monoteizm duchowy”.

Piątek, 8 maja 1981

S. 233-234

(...) spróbujmy zastanowić się nad naturą takich gestów. W pierwszym rzędzie kryje się w nich dramat nieczystości — nieczystości spektaklu. Jest to w ogóle dramat etyki: gest czynimy nie tylko dla siebie, ale również dla innych, i z tą chwilą staje się on nieczysty. Najczęściej etyka nie jest zewnętrznym wypełnieniem czegoś wewnętrznego, lecz monumentalną eksterioryzacją „ja”. Kiedy kultura zaczyna realizować etykę poprzez tego rodzaju „postawy”, spada do ostatniego poziomu „kultury estradowej”.

Ale na tym nie koniec, jeśli chodzi o tego rodzaju gesty. To, co robimy, nie jest tylko spektaklem dla innych; to może ich również zniszczyć. Nasze gesty nie są tylko nasze, dotyczą również innych, choćby dlatego że patrzyli na nas i aprobowali nasze działania, a cóż dopiero, jeśli je naśladowali. Oto dlaczego nie można się zabawiać ideą etyki indywidualnej, bo w istocie angażuje ona również innych. Reasumując, można powiedzieć: tego rodzaju gestom towarzyszy poczucie odpowiedzialności, która nie tylko może być fałszywa, ale i siać spustoszenie dookoła. Naga etyka może być ostatecznie bardziej szkodliwa od jej braku. Jeśli jednak wychodzę od prymatu kultury, mogę zapytać: co wybierasz — życiowe spełnienie się w kulturze czy też spalenie się w jednym spektakularnym, wzniosłym geście?

S. 234-235

(...) nie bij się z byle kim. Wroga wybieraj starannie. Z kim się bijesz — z jakimś profesorkiem na emeryturze, który przez całe życie niczego nie dokonał? Z garstką amatorów? Jeśli już się bić, to z bogami, nie z lokajami. Nie możesz być niewolnikiem własnego *bouillonnement* [wrzenia], bo grozi ci, że będziesz biegał z jednego pola bitwy na drugie i wojował o wszystko bez różnicy.

I rzecz trzecia: żyjemy w świecie, w którym trzeba tak postępować, żeby z jednej strony zachować godność, a z drugiej nie dać się złamać. Nie trwoń tej łaski, która przenosi cię poza samego siebie, w sferę szerszej odpowiedzialności, na jakieś sprawy, które później okażą się drugorzędne.

S. 236

Życie publiczne roi się od pułapek zastawianych przez czystą etykę, niesie niebezpieczeństwo upojenia się pięknym gestem, etyczną gestykulacją, podobnie jak z każdej pięknej kobiety emanuje czar budzący w nas fałszywą potrzebę miłości.

Sobota, 9 maja 1981

S. 237

Sportowcy i piękne kobiety po prostu budzą we mnie litość. Męczą się, żeby w pełni przeżyć tę uprzywilejowaną chwilę, ten *kairos*, moment sprzyjający uzyskaniu „najlepszej formy”; bezustannie przeżywają terror jakiegoś „jeszcze” i trwogę przed upadkiem, pustką, która na nich czyha, skoro wszystko na to postavili. Tymczasem w świecie ducha wszystko jest nieustannym wzrostem, każdy nowy dzień to zysk, nie strata, i z każdą godziną czujesz się coraz bliższy twojej „formy”. Okazja nie jest tu przypisana do określonej chwili, lecz obejmuje całe życie. Nie mówiąc już o tym, że dla ducha nigdy nie istnieje „za dużo”, nie pojawia się przesyta towarzyszący wszelkiej innej formie przyjemności czy konsumpcji”.

S. 238-240

Na pozycjach uniwersalizmu rodzajowego sadowią się teraz wszyscy ci, którzy prezentują problemy planety jako całości. Eliade jest typem człowieka planetarnego, „opowiadaczem” relacjonującym wszystko, co na Ziemi ma związek z duchem. Człowiekiem planetarnym jest również Cioran, skoro daje wyraz wszystkim beznadziejom świata. W młodości nie wychodził poza obręb rozpacz rumuńskiej, tzn. tylko jednej odmiany beznadziei. Gdyby drążył dalej rozpacz rumuńską, aż do jej wewnętrznego „jądra”, w którym może się rozpoznać nawet Japończyk, osiągnąłby uniwersalność w jej wariacie klasycznym, poprzez to, co lokalne.

Przyznaję, że mówiąc to wszystko, z pobłażliwością spoglądam na owych ludzi uprawiających „planetarne włóczęgostwo” mające związek z jakimś aspektem cywilizacji, ale nie kultury ducha. Dlaczego jednak nie istnieje kultura planetarna? Dlatego że znajdujemy się w sytuacji Robinsonów: rozum nie napotkał jeszcze innej formy rozumu. Dopóki nie zetkniemy się z innym rozumem, dopóki nie nastąpi „konfrontacja z innym”, a Gilgamesz nie spotka swojego pozaziemskiego Enkidu, dopóty nie będziemy wiedzieć, co to takiego kultura planetarna.

Problem tego „innego rozumu” nakazuje nam ostrożność, gdy we współczesnym świecie mówimy o „podmiotowości” i „antropologii”. Musimy podmiotowości oddać należną jej miarę i nie redukować jej do psychologicznego „ja” ani nawet do człowieka. Nigdy w wielkiej filozofii, na przykład u Kanta czy Heideggera, nie kwestionowało się człowieka, jak sądzi Foucault, lecz tylko ludzki paradygmat rozumu. W gruncie rzeczy zarówno Kant, jak i Heidegger spotkali się z tym innym rozumem. Nie uprawiali „antropologii”, skoro tylko uświadomili sobie ziemskie ograniczenia. Mówili o człowieku jako o pojedynczej gatunkowości, *hapaks legomenon*. Nasz dramat, gdy mówimy o rozumie, polega na tym, że mamy do czynienia z czymś jednostkowym, nie zaś mnogim. Otóż zarówno u Kanta, jak i u Heideggera człowiek jest „holomerem”, częścią, która niesie w sobie całość, ale nie zawłaszcza jej do końca ani nie więzi. Oczywiście, że gdybyśmy chcieli poznać się nad Heideggerem, moglibyśmy mu wypomnieć to jego „poczekaj, zaraz ci wszystko wytłumaczę!”. Znacze ten dowcip? — Otóż mąż wraca do domu i zastaje żonę w łóżku z kochankiem. „Poczekaj, zaraz ci wszystko wytłumaczę!” - mówi niewiasta. Jak gdyby trzeba było cokolwiek w tej sytuacji tłumaczyć. A więc jeśli chcę być złośliwy wobec Heideggera, muszę mu powiedzieć jak Derrida: „Jeśli Dasein nie jest człowiekiem, to nie jest też czymś różnym od człowieka”. Na co Heidegger: „Poczekaj, zaraz ci wszystko wytłumaczę!”. Co mi masz tłumaczyć, skoro, jak twierdzisz, język jest mieszkaniem Bytu i skoro mieszka w nim człowiek? Jednak nie mamy prawa być złośliwi wobec Heideggera. Dlatego że Dasein to nie po prostu i zwyczajnie człowiek. Jest ono może duchem

języka w swej uprzywilejowanej, ziemskiej hipostazie".

Niedziela, 10 maja 1981

S. 240-241

Dlaczego forma — otwarta nie sprawdza się tylko i wyłącznie w filozofii? Dlatego że pośród wszystkich zaangażowań i zachowań „ja” społecznego filozofia jako jedyna wymaga spotkania ze źródłowością. W filozofii nie można usadzić się w świecie poznania z natury rzeczy pochodnego, lecz tylko w świecie znaczeń, które mogą być jedynie źródłowe. W kulturze aleksandryjskiej można uprawiać wszystko, tylko nie filozofię. Kulturę pochodną można uprawiać w naukach (...).

Poniedziałek, 11 maja 1981

S. 248-249

Jeśli jednak system, w jakim się zamykasz, otwiera się, to potrafisz zrozumieć również innych myślicieli i poziom twego profesorskiego fachu jest wysoki. To udało się tylko Heglowi, który jako jedyny nowoczesny myśliciel miał system „wsobno-otwierający się”. Jeśli teraz ludzie śmieją się z filozofów tworzących systemy, to z tego właśnie powodu, że są one wsobno-zamykające się. Taki system jest hermeneutycznie nieprzydatny do niczego, a więc nie umożliwia wniknięcia w cudzą myśl.

Zawód profesora niesie więc z sobą straszliwe ryzyko: albo wykonujesz go, jeszcze zanim dorobiłeś się własnej myśli, a wówczas musisz pogodzić się z rolą zwykłego przekaziciela wiedzy; albo też masz już własny system i wówczas jest mało prawdopodobne, byś mógł wniknąć w cudzą myśl: tkwisz we własnym zamknięciu bądź — jak Kant - akceptujesz rozbrat między sobą jako myślicielem i jako profesorem. Innym niebezpieczeństwem jest połowiczny sukces: stosujesz własny, osobisty filtr, zgrabny i wszechstronny, ale sączysz przez niego nie jedną, lecz kilka idei.

Wszystko to, co powiedziałem, nie znaczy, bym negował użyteczność profesuratu. Chodzi tylko o to, jak i czy w ogóle da się go pogodzić z kreatywnością. Są ludzie, dla których treścią życia jest zawód profesora: prowadzą wykłady, potem opracowują je i publikują, tak jak Eliade opublikował swoją *Historię idei i wierzeń religijnych*. Udana profesura oznacza z pewnością owocne zespolenie się z procesualnym bytem kultury, tak jak istnieje owocne zespolenie się z procesualnym bytem rodzajowym, to na przykład, które w swojej dziewiczej *hybris* odrzuciły Danaidy, za co zostały skazane na wieczne zespolenie się z bytowością jałową, symbolizowaną napełnianiem beczek bez dna. Więc chciałem wam tylko powiedzieć, że — to à propos Heideggera — w filozofii, jeśli nie stworzysz sobie sytuacji Hegla, nie ma sensu, byś równocześnie żył kreatywnością, czyli zespolaniem się z bytowością procesualną na płaszczyźnie duchowej, i swoją profesurą, czyli zespolaniem się z procesualnością stawania się. Wykonującym fach profesorski bardzo rzadko udaje się osiągnąć tę pierwszą sytuację, stąd też twierdzi się, że jest on nie do pogodzenia z filozofią".

Przypisy:

[2] J. M. Bocheński, wydanie polskie *Co to jest autorytet?* tłum. J. Parys [w:] *Logika i filozofia*, PWN, 1993 - J. K.

[3] Aluzja do słynnego wersetu z Eminescu ("În ficcare om o lume îsi face încercare" [W każdym człowieku świat przechodzi próbę]) (przyp. tłum.).

[4] Aluzja do tytułu jednej z prac E. M. Ciorana - J. K.

(Publikacja: 28-04-2006)

Oryginał. (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4733>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz
Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl