



ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redaktor: Maria Nowacka

TOM 6



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2005

Projekt okładki i strony tytułowej:
Tadeusz Gajl

Tłumaczenie streszczeń na język angielski:
Aleksander Pogorzelski

ADRES REDAKCJI:
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Plac Uniwersytecki 1
15-420 Białystok
tel. kom.: 0 604 45 19 86
e-mail: archeus@post.pl

ISSN 1641–5973

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14, tel. 0857457059
e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl, <http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: Mazowieckie Zakłady Graficzne s.c.
Wysokie Mazowieckie, ul. Ludowa 89
tel. (086) 2754131, e-mail: drukarnia@mzgraf.pl

Nakład 200 egz. Format B-5. Papier offsetowy 80 g.

SPIS TREŚCI

LESŁAW NIEBRÓJ, MAREK OLEJNICZAK, AGNIESZKA KRUŻLAK	
Przemiany w polskich zasadach deontologii lekarskiej po II wojnie światowej. Ku poszanowaniu autonomii pacjenta?	5
<i>Changes in Polish medical deontological codes after world war II. Promotion of patients' autonomy? – Summary</i>	18
MARIA NOWACKA	
Etyczne konsekwencje działań w dziedzinie zdrowia publicznego	19
<i>Ethical consequences of activities in the field of public health – Summary ..</i>	28
JAN TRĄBKA	
Etyka naturalna	29
<i>Natural ethics – Summary</i>	46
TERESA GRABIŃSKA	
U źródeł dyskusji o tolerancji	47
<i>The genesis of discussion on tolerance – Summary</i>	70
SŁAWOMIR RAUBE	
Moralność ponad religijnymi konfliktami. Etyka brytyjskiego deizmu	71
<i>Morality over religious conflicts. The ethics of the British deism – Summary</i>	82
AGATA STRZAŁAŁA	
Czy rasizm może być kulturowy? Analiza pojęcia rasizmu kulturowego	83
<i>Can racism be cultural? The analysis of the notion of cultural racism – Summary</i>	89

BARBARA KOEHLER

Aspekt akademicki dialogu kultur. Najstarsze przekazy Wschodu	91
<i>Academic aspect of the dialogue of cultures. The oldest works of the East –</i>	
<i>Summary</i>	102

JAN RATAJCZAK, MIROSŁAW ZABIEROWSKI

Krytyka krytyki behawioryzmu	103
<i>Critical study of criticism of humanistic psychology – Summary</i>	126

LESŁAW NIEBRÓJ
 MAREK OLEJNICZAK
 AGNIESZKA KRUŻLAK

**PRZEMIANY W POLSKICH ZASADACH DEONTOLOGII
 LEKARSKIEJ PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ
 KU POSZANOWANIU AUTONOMII PACJENTA?**

Wprowadzenie

Zapisy deontologiczne, stanowiąc wyraz przekonań o powinnościach moralnych grup zawodowych czy społecznych, które je formułują, pozostają zawsze z jednej strony zależne od środowiska, w jakim powstają („*Sitz im Lieben*”), z drugiej środowisko to w jakiej mierze mogą, a może wręcz powinny (?) modyfikować. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, czy środowisko lekarzy w Polsce spisując zasady deontologiczne, „dojrzało” do rozpoznania autonomii pacjenta, oraz czy spisane zasady deontologiczne zmierzają do takiej przemiany lekarzy, aby byli gotowi tę autonomię szanować. W niniejszym artykule podjęta zostanie próba prześledzenia zmian najważniejszych zasad etyki lekarskiej w następujących polskich powojennych kodeksach etyki lekarskiej: (1) *Zasady Etyczno-Deontologiczne Polskiego Towarzystwa Lekarskiego* przyjęte przez Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Lekarskiego 3 czerwca 1967 roku; (2) *Zbiór Zasad Etyczno-Deontologicznych Polskiego Lekarza* uchwalony przez Nadzwyczajne Walne Zebranie Delegatów Polskiego Towarzystwa Lekarskiego 10 listopada 1977 roku; (3) *Kodeks Etyki Lekarskiej* uchwalony na II Zjeździe Krajowym Izb Lekarskich w Bielsku-Białej 14 grudnia 1991 roku; (4) *Kodeks Etyki Lekarskiej* uchwalony na III Krajowym Zjeździe Lekarzy w Warszawie 12–14 grudnia 1993 roku; (5) *Kodeks Etyki Lekarskiej* uchwalony przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy 20 września 2003 roku.

Normy deontologiczne w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej

Tuż po II wojnie światowej obowiązywał w Polsce przez krótki czas *Zbiór Zasad Deontologii Lekarskiej* przyjęty na Walnym Zebraniu Naczelnej Izby Lekarskiej 16 czerwca 1935 r., a powtórnie ogłoszony w 1947 r., jednak nie spełniał on dobrze swoich funkcji, gdyż nie był przystosowany do nowych warunków, w jakich się Polska znalazła¹. Kodeks ten przestał obowiązywać w 1950 r., kiedy to władze państwa zniosły Izby Lekarskie w Polsce. Od tego czasu przez kilkanaście lat nie obowiązywał w Polsce żaden dokument regulujący etyczne zasady postępowania lekarza. Dopiero w 1967 r. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Lekarskiego uchwaliło nowe *Zasady Etyczno-Deontologiczne Polskiego Towarzystwa Lekarskiego*. Dziesięć lat później, w 1977 r., zmieniono część zapisów tego kodeksu i w takiej znowelizowanej formie obowiązywał on w Polsce aż do grudnia 1991 r. Wtedy to bowiem, na II Zjeździe Krajowym Izb Lekarskich w Białymostku, uchwalono pierwszy w III Rzeczypospolitej *Kodeks etyki lekarskiej*.

Doniosłość dokumentu, jakim są *Zasady Etyczno-Deontologiczne Polskiego Towarzystwa Lekarskiego* z 1967 r., wynika już z faktu, że jest to pierwszy zbiór norm deontologii lekarskiej uchwalony po II wojnie światowej. Co prawda jest on stosunkowo ubogi w swoim zakresie, gdyż nie uwzględnia wielu ważnych zagadnień etycznych związanych z wyjątkowo szybkim rozwojem medycyny, niemniej jednak – biorąc pod uwagę jego prekursorską rolę – warto zwrócić uwagę na to, jak przedstawione są w nim podstawowe obowiązki lekarza oraz prawa pacjenta.

Na samym wstępie tego dokumentu pojawia się twierdzenie o fundamentalnym znaczeniu. Rozstrzyga ono, że obowiązkiem lekarza jest służba chorym, a „dobro chorego jest najwyższym prawem lekarza”² (A2). Jak jednak pojmowane jest tutaj „dobro chorego”? Punkt BI4 kodeksu stwierdza, że jedynym motywem postępowania lekarza wobec chorego może być chęć ulżenia mu w cierpieniu i przywrócenia zdrowia. Ten zapis zdaje się więc ograniczać rozumienie „dobra pacjenta” jedynie do tego, co określa się mianem jego „dobra biomedycznego”. Jedynym istotnym elementem, który zdaje się przekraczać tak wąskie rozumienie dobra pacjenta, jest zapis – najbardziej bodaj tradycyjny – dotyczący tajemnicy zawodowej. Niewątpliwie zapis ten stanowi gwarancję respektowania, przynajmniej w jakimś zakresie, prawa pacjenta do poszanowania jego prywatności. *Zasady* zobowiązują lekarza do zachowywania dyskrecji co do wszelkich informacji, jakie uzyska on o pacjencie lub jego otoczeniu w czasie leczenia.

¹ Zob. A. Tulczyński, *Polskie lekarskie kodeksy deontologiczne*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1975, s. 41.

² *Zasady Etyczno-Deontologiczne Polskiego Towarzystwa Lekarskiego*, cyt. za: A. Tulczyński, *Polskie lekarskie kodeksy deontologiczne*, wyd. cyt., s. 171.

W omawianym zbiorze zasad lekarz ma obowiązek brać pod uwagę wszystkie skargi i uwagi pacjenta. Nie ma w nim jednak zapisu o tym, że pacjent ma prawo do konsultacji, a przede wszystkim swobodnego wyboru lekarza. Konsultacja jest rozumiana bowiem nie tyle jako prawo pacjenta, lecz raczej prawo lekarza, lub raczej jego obowiązek w określonej stosownymi zapisami sytuacji. Mianowicie w razie wątpliwości co do proponowanej (stosowanej) metody leczenia zapisy stanowią, iż lekarz powinien skonsultować się z innym lekarzem. Dopiero w przypadku utrzymującej się różnicy zdań po konsylium lekarskim pacjent ma prawo do zmiany lekarza (BI9).

Kodeks nosi na sobie wyraźne piętno dominującego w tamtym czasie w Polsce paternalizmu medycznego, w kilku bowiem zapisach autonomia pacjenta jest szczególnie wyraźnie ograniczana. Dotyczy to zwłaszcza przekazywania pacjentowi informacji na temat jego stanu zdrowia i proponowanej terapii, a nawet prowadzenia eksperymentu medycznego. Przyjęto co prawda zasadę uzyskiwania zgody pacjenta na wykonywanie określonych zabiegów, równocześnie jednak zaznaczono, że w przypadku wykonywania niektórych zabiegów i stosowania „metod kryjących w sobie poważne ryzyko dla zdrowia lub życia”³, lekarz powinien zachować szczególną „staranność i oględność” w informowaniu pacjenta. Egzekwowanie zapisu dotyczącego zgody na podjęcie określonego działania medycznego pozostawało więc w pełni w gestii subiektywnej oceny podejmującego to działanie lekarza.

Szczególne zastrzeżenia budzi zapis określający, że w przypadku niepomyślnych rokowań lekarz powinien o nich poinformować rodzinę chorego, natomiast sprawa „informowania chorego o jego stanie zależy od uznania lekarza, mającego na względzie najszerszej pojęte dobro chorego”⁴. Widać tu wyraźne naruszenie autonomii pacjenta, o którym rozmawia się i o którym decyduje się za jego plecami. Naruszone tym zapisem zostaje równocześnie, wcześniej gwarantowane, prawo do zachowania tajemnicy zawodowej.

Zapisy norm deontologicznych z 1967 r. przyznają lekarzowi prawo do odmowy leczenia, jeżeli ma świadomość, że nie jest dostatecznie kompetentny w danej dziedzinie (wyjątek stanowią tu nagłe wypadki, gdzie życie pacjenta jest bezpośrednio zagrożone). Ma jednak wówczas obowiązek skierować pacjenta do innego, bardziej kompetentnego lekarza. Lekarz ma ponadto prawo do sprzeciwu sumienia w przypadkach, kiedy działania zleczone mu przez jego przełożonego uzna za szkodliwe lub nieetyczne. Nie powinien również ulegać nieuzasadnionym życzeniom lub sugestiom pacjentów, lecz powinien opierać się zawsze „na swej najrzetelniejszej wiedzy i sumieniu”⁵. Ten ostatni zapis

³ Tamże, BI6, s. 172.

⁴ Tamże, BI11, s. 173.

⁵ Tamże, BI1, s. 172.

może się wydawać wręcz kuriozalny z punktu widzenia poszanowania autonomii pacjenta.

Co ciekawe, w omawianym dokumencie zupełnie brakuje regulacji dotyczących sprawiedliwego rozdziału dóbr pomiędzy pacjentami. Dzieje się tak zapewne nie tylko za sprawą akceptacji dla paternalizmu medycznego, ale również, a może przede wszystkim, ze względu na sytuację ustrojową PRL.

Nowelizacja zasad deontologii lekarskiej z 1977 r. wprowadza kilka istotnych poprawek i zawiera kilka nowych przepisów. Jednak *Zbiór Zasad Etyczno-Deontologicznych Polskiego Lekarza* nadal wyraźnie pozostaje utrzymany w tym samym „duchu” paternalizmu.

Większość zasad wcześniejszego *Zbioru* pozostała w nowym dokumencie bez zmian. Zatem podobnie pojmuje się dobro pacjenta, jego autonomię, podobne są też obowiązki lekarza. Nadal brakuje regulacji dotyczących sprawiedliwego podziału dóbr wobec pacjentów. Pojawiają się też jednak istotne zmiany. Pierwsza i najbardziej rzucająca się w oczy poprawka kodeksu polega na wprowadzeniu zasady, że lekarz ma obowiązek przestrzegania zasad etyczno-deontologicznych „obowiązujących w społeczeństwie socjalistycznym”⁶. We wcześniejszym zbiorze zasad deontologicznych zawodu lekarza nie wiązano bezpośrednio z ustrojem państwowym.

W zakresie poszanowania dla prywatności pacjenta, „rozszerzono” zasadę obowiązku zachowania tajemnicy lekarskiej również na czas po śmierci pacjenta oraz wprowadzono zapis zobowiązujący lekarza do nie udzielania informacji rodzinie chorego, jeżeli takie jest życzenie pacjenta. Zmiany te nie pozwalają jednak twierdzić, że przepisy dotyczące informowania pacjenta lub jego rodziny rzeczywiście i istotnie zostały zmienione na korzyść pacjenta. W istocie nowe normy jeszcze bardziej ograniczały jego autonomię. Nie tylko zasada „staranności” i „ogłędności” przy informowaniu pacjenta o stosowanych ryzykownych metodach rozpoznawczych i leczniczych została zachowana, ale także znalazł się zapis: „Ze względu na ochronę psychiczną chorego nie jest wskazane podawanie do jego wiadomości rokowania niepomyślnego. Należy natomiast wtajemniczyć w nie wybraną osobę z otoczenia chorego”⁷.

W *Zbiorze Zasad Etyczno-Deontologicznych Polskiego Lekarza* z 1977 r. pojawiły się dwa zupełnie nowe przepisy związane z pobieraniem narządów w celu ich przeszczepienia oraz przeprowadzaniem doświadczeń na zwierzętach. W zasadzie 35 stwierdza się, że w przypadku pobierania organów z ciała osoby zmarłej,

⁶ *Zbiór Zasad Etyczno-Deontologicznych Polskiego Lekarza*, cyt. za: T. Kielanowski (red.), *Etyka i deontologia lekarska*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1985, Zasada 1, s. 208.

⁷ Tamże, Zasada 12, s. 209.

jej śmierć powinna być stwierdzona przez komisję złożoną z trzech lekarzy, nie biorących bezpośredniego udziału w transplatacji. Nie określa się jednak kryteriów stwierdzenia samej śmierci. W przypadku natomiast pobierania organów od osób żywych, konieczne jest uzyskanie ich świadomej (po poinformowaniu ich o wszelkich możliwych negatywnych skutkach takiego zabiegu dla dawcy) i dobrowolnej, pisemnej zgody. Ponadto stwierdzono, że zabronione jest pobieranie organów od osób małoletnich, upośledzonych umysłowo lub pozbawionych pełnej swobody działania. Z kolei w zasadzie 36 przyjmując, iż lekarz ma prawo przeprowadzać eksperymenty na zwierzętach, zobowiązano go równocześnie, aby prowadząc je dbał o odpowiednie warunki pobytu zwierząt oraz aby jego badania cechowała „największa dbałość o chronienie zwierząt przed cierpieniem”⁸.

Normy deontologiczne w III Rzeczypospolitej

W grudniu 1991 r. uchwalono w Bielsku-Białej nowy *Kodeks Etyki Lekarskiej*. Jego forma znacznie odbiega od dwóch poprzednich kodeksów – jest zdecydowanie obszerniejszy i bardziej szczegółowy. Zmiana ta dostrzegalna jest już w samym formalnym podziale, „spisie treści”, omawianego dokumentu. Poprzednie dwa zbiory były podzielone na dwie części: ogólną i szczegółową, przy czym w części szczegółowej było tylko pięć rozdziałów (różnice w obu kodeksach mają w tym zakresie jedynie charakter stylistyczny): *Zasady postępowania wobec chorego*, *Zasady postępowania lekarzy w służbie zdrowia*, *Lekarz wobec nauk medycznych*, *Zasady postępowania lekarzy wobec innych lekarzy* oraz *Zasady postępowania lekarza wobec innych pracowników służby zdrowia*. Nowy kodeks etyki lekarskiej jest znacznie bardziej rozbudowany. Zachowano podział na *Część ogólną* i *Część szczegółową*, jednak *Część szczegółowa* podzielona została na sześć rozdziałów, w ramach których wprowadzono również podrozdziały. Artykułów w całym kodeksie jest znacznie więcej niż w omówionych wcześniejszych dokumentach. Warto już tutaj zauważyć, że następne kodeksy etyki lekarskiej z 1993 r. oraz z 2003 r. mają strukturę bardzo zbliżoną do kodeksu z 1991 r.

Kilka bardzo ważnych zasad zostało w nowym kodeksie wprowadzonych już na początku, w części ogólnej. Lekarz jest tam zobowiązany do przestrzegania praw człowieka oraz dbania o godność zawodu lekarskiego. Jest to pierwsza wzmianka o prawach człowieka w polskich powojennych kodeksach etyki lekarskiej. Kolejny ważny zapis mówi o powołaniu lekarskim i ustala w ten sposób hierarchię

⁸ Tamże, Zasada 36, s. 212.

wartości, obowiązującą każdego lekarza. „Powołaniem lekarza – stwierdza art. 2 – jest ochrona życia i zdrowia ludzkiego, zapobieganie chorobom, leczenie chorych oraz niesienie ulgi w cierpieniu. Najwyższym nakazem moralnym dla lekarza jest dobro chorego i zdrowie publiczne”⁹. We wcześniejszych dokumentach mowa była o przynoszeniu ulgi w cierpieniu oraz trosce o zdrowie. W omawianym obecnie kodeksie na pierwszym miejscu wysunięta została wartość życia człowieka, następnie jego zdrowia i na końcu dopiero mówi się o przynoszeniu ulgi w cierpieniu. Jest to bardzo radykalna przemiana w rozumieniu powołania i zawodu lekarza jako takiego. Pozostaje ona zapewne w związku z toczącą się na początku lat dziewięćdziesiątych w Polsce dyskusją dotyczącą delegalizacji aborcji. Wprowadzonymi zmianami *Kodeks* wpisuje się w głos zwolenników stanowiska *pro-life*, silnie związanego w Polsce ze znacznym wpływem Kościoła katolickiego¹⁰.

Istotnej poprawie uległo rozumienie autonomii pacjenta. Chory zyskał pełne prawo do zasięgnięcia opinii o swoim zdrowiu u innego lekarza. Ma prawo do otrzymania zrozumiałych dla niego informacji dotyczących stosowanych metod diagnostycznych i terapeutycznych, do zapoznania się z potencjalnym ryzykiem i możliwymi alternatywnymi sposobami leczenia. Ponadto, w przypadku popełnienia poważnej pomyłki przez lekarza lub wystąpienia nieprzewidzianych powikłań, lekarz ma obowiązek nie tylko podjąć działania dla naprawy ich szkodliwych skutków, ale również poinformować o tym pacjenta (art. 22).

Pacjent ma pełne prawo do informacji o stanie zdrowia oraz do informacji o niepomyślnym rokowaniu. Co prawda obecny jest również zapis mówiący, że wiadomość „o złym rokowaniu może nie zostać choremu przekazana”, ale tylko pod warunkiem, że „lekarz jest głęboko przekonany, iż jej ujawnienie spowoduje bardzo poważne cierpienie lub inne niekorzystne dla zdrowia następstwa”¹¹. Przepis ten zostanie zmieniony dopiero w kolejnej nowelizacji zasad deontologicznych polskiego środowiska lekarskiego, tj. w nowelizacji z 1993 r.

Znacznemu rozszerzeniu i doprecyzowaniu uległ przepis dotyczący tajemnicy lekarskiej. Podobnie jak we wcześniejszych kodeksach tajemnicą objęte są wszystkie informacje dotyczące chorego i jego otoczenia, również po jego śmierci. Co więcej, zwraca się także uwagę na konieczność szczególnej troski lekarza o zabezpieczenie informacji o pacjencie tak, aby nie dostały się one w niepowołane ręce.

⁹ *Kodeks etyki lekarskiej. Bielsko-Biała, dnia 14 XII 1991 r.*, cyt. za: *Deontologia lekarska. Wybrane materiały do seminariów*, wybór i opracowanie Aleksander Tulczyński, Warszawa 1993, art. 2, s. 23.

¹⁰ Zob. W. Nowicka, *The fight for reproductive rights in Central and Eastern Europe. Poland: Catholic backlash, „Planned Parenthood Challenges”*, 2, 1995, s. 23–24, M. Kozakiewicz, *A thoroughly regressive law, „Planned Parenthood Challenges”* 1, 1993, s. 10–11.

¹¹ Tamże, art. 18, s. 26–27.

Lekarz ma jednak prawo, i to stanowi *novum* tego przepisu, do wyjawienia tajemnicy nie tylko wtedy, gdy pacjent mu na to zezwoli, ale również m.in. w przypadku zauważenia faktu łamania praw człowieka (art. 24) oraz wówczas, gdy „zachowanie tajemnicy w sposób istotny zagraża zdrowiu i życiu pacjenta lub innych osób”¹².

Zgodnie z przyjętą w części ogólnej kodeksu hierarchią wartości, lekarz ma obowiązek dbania o zapewnienie choremu humanitarnej opieki terminalnej i godnych warunków umierania, jednak lekarzowi „nie wolno pod żadnym pozorem stosować eutanazji”¹³. Nie uznaje się zaniechania uporczywej terapii za eutanazję, dlatego dopuszcza się niepodejmowanie przez lekarza akcji reanimacyjnej w stanie terminalnym choroby oraz nie nakłada się na lekarza obowiązku stosowania tzw. środków nadzwyczajnych.

Znacznemu rozszerzeniu uległy również inne szczegółowe przepisy dotyczące poszczególnych problemów bioetycznych. W zapisach dotyczących warunków stosowania transplantacji precyzuje się np. kryterium śmierci, mówiąc o śmierci mózgowej. Wprowadza się również nowe uregulowania dotyczące prokreacji i znacznie rozszerza warunki dopuszczalności stosowania eksperymentów medycznych na człowieku. Budzącym szczególnie wiele kontrowersji pozostaje zapis zakazujący stosowania aborcji i dopuszczający od tej zasady tylko niewielkie wyjątki. Dotyczący tego zagadnienia art. 37 brzmi następująco: „Działania lekarskie, które niosą ze sobą ryzyko bądź wiążą się z ryzykiem utraty życia płodu, są dopuszczalne tylko dla ratowania życia i zdrowia matki oraz w przypadkach, gdy ciąża jest skutkiem przestępstwa”¹⁴. I dalej czytamy: „Stwierdzenie istnienia zaburzeń rozwojowych lub choroby dziedzicznej płodu nie uprawnia do przerwania ciąży”¹⁵.

W nawiązaniu do przepisów dotyczących eutanazji i aborcji warto wspomnieć o nieobecnych we wcześniejszych dokumentach nowym przepisie, zabraniającym lekarzom uczestniczenia w akcie pozbawiania życia, torturowania i innego poniżającego człowieka traktowania. Lekarz nie może również wykorzystywać swojej „wiedzy i umiejętności dla ułatwienia stosowania jakichkolwiek form okrutnego postępowania lub wymuszania zeznań”¹⁶.

Wśród innych nowych zapisów warto zwrócić uwagę np. na zobowiązanie do spełniania obowiązków przez lekarza „z poszanowaniem człowieka bez względu na wiek, rasę, narodowość, wyznanie, przynależność społeczną, sytuację materialną, poglądy polityczne czy inne uwarunkowania”¹⁷. Pojawia się też zapis regulujący

¹² Tamże, art. 26, s. 28.

¹³ Tamże, art. 31, s. 29.

¹⁴ *Kodeks etyki lekarskiej. Bielsko-Biała, dnia 14 XII 1991 r.*, wyd. cyt., art. 37, s. 30.

¹⁵ Tamże, art. 38, s. 31.

¹⁶ Tamże, art. 76, s. 38.

¹⁷ Tamże, art. 3, s. 23.

zasady dostępu do szczególnych środków diagnostycznych lub terapeutycznych, które nie mogą być zastosowane u wszystkich potrzebujących jednocześnie. W takich przypadkach „lekarz ustalający kolejność pacjentów powinien opierać się na kryteriach medycznych”¹⁸. Następne kodeksy etyki lekarskiej z 1993 r. i z 2003 r. przyjmują tę samą zasadę.

Nowa wersja zapisu norm deontologicznych oceniona może być niewątpliwie jako podjęcie wysiłku w kierunku wprowadzenia zasad szanujących w większym stopniu prawa pacjenta, pojmowanego jako autonomiczny podmiot moralny. Jednak powiązanie zapisów kodeksu z nauczaniem Kościoła katolickiego¹⁹ sprawia, że pojmowanie autonomii znacznie odbiega tu od panujących już wówczas standardów wyznaczonych ogłoszeniem w 1972 roku *The Patient's Bill of Rights*²⁰ czy publikacją, którą zapewne można uznać za przełomową dla etyki medycznej, mianowicie pozycją: T. L. Beauchamp i J. F. Childress, *The Principles of Medical Ethics*²¹.

Celem rozluźnienia związku z tylko jedną koncepcją światopoglądową, w 1993 r. na kolejnym Zjeździe Lekarzy uchwalono w Warszawie nowelizację kodeksu etycznego. Większość zapisów pozostała bez zmian lub też dokonano jedynie pewnych poprawek stylistycznych. Część zmian, dotyczących zwłaszcza zagadnień, które wersja *Kodeksu* z 1991 r. regulowała na bazie przyjętej doktryny teologiczno-religijnej, ma poważny, merytoryczny charakter.

Istotna zmiana dotyczy na przykład zapisu o informowaniu pacjenta o niepomyślnym rokowaniu. Został on zmodyfikowany tak, aby pełniejsze było poszanowanie autonomii pacjenta. Pozostał co prawda zapis pozwalający lekarzowi, jeżeli jest on głęboko przekonany, że ujawnienie prawdy o niepomyślnym rokowaniu „spowoduje bardzo poważne cierpienie lub inne niekorzystne dla zdrowia następstwa”²², nie ujawnić pacjentowi prawdy. Jest to jednak jedyny wyjątek od zasady informowania pacjenta o stanie jego zdrowia. Wprowadzono przy tym nowy, istotny zapis mówiący, że „na wyraźne żądanie pacjenta lekarz powinien udzielić pełnej informacji”²³.

¹⁸ Tamże, art. 23, s. 27.

¹⁹ Zob. J. Saunders, *Polish medical ethics: an outsider's view*, „Bulletin of Medical Ethics” 85, 1993; L. Niebrój, *Teologia i etyka medyczna: źródła polskiego Kodeksu Etyki Lekarskiej*, „Annales Academiae Medicae Silesiensis”, supl. 34, 2002, s. 47–59.

²⁰ Zob. R. R. Faden, T. L. Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York 1986, s. 94

²¹ Zob. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979.

²² *Kodeks Etyki Lekarskiej*, Tekst ujednolicony ze zmianami uchwalonymi przez III Krajowy Zjazd Lekarzy, Warszawa 12–14 grudnia 1993 r., Oficyna Wydawnicza Naczelnej Izby Lekarskiej, Warszawa 1994, art. 17, s. 8.

²³ Tamże.

Kolejna nowość, wynikająca wyraźnie z postępu w naukach medycznych, dotyczy tajemnicy lekarskiej w odniesieniu do informacji zawartych w przechowywanych próbkach DNA pobranych od pacjentów i ich rodzin. Lekarz ma obowiązek zabezpieczenia poufności zawartych w tych próbkach informacji (art. 29). Inny przepis związany z postępowaniem we współczesnej medycynie dotyczy warunków moralnej dopuszczalności stosowania transplantacji. Po raz pierwszy w polskiej deontologii lekarskiej pojawił się zapis o zasadzie zgody domniemanej na pobranie narządów: „Lekarz może pobierać komórki, tkanki i narządy ze zwłok w celu ich przeszczepiania, o ile zmarły nie wyraził za życia sprzeciwu”²⁴.

Ciekawa, choć z pozoru błaha zmiana nastąpiła w artykule 31, dotyczącym eutanazji. W nowej wersji brzmi on następująco: „Lekarzom nie wolno stosować eutanazji”²⁵. Z jakiego powodu usunięto wyrażenie „pod żadnym pozorem”, obecne w kodeksie z 1991 r.? Czy jest to może jakaś próba stopniowej liberalizacji tego przepisu, czy też poprawka ta miała na celu tylko zwiększenie przejrzystości samego przepisu?

Największa zmiana dotyczy jednak normy regulującej kwestię aborcji. W wyniku zmian w numeracji zupełnie zniknął artykuł pod numerem 37 z kodeksu z 1991 r., gdzie wskazywano dwie i tylko dwie okoliczności, kiedy ciąża może zostać przerwana: zagrożenie życia i zdrowia matki oraz fakt, że ciąża jest skutkiem czynu zakazanego przez prawo. Zamiast tego pojawił się o następującej treści: „Podejmując działania lekarskie u kobiety w ciąży lekarz równocześnie odpowiada za zdrowie i życie jej dziecka. Dlatego obowiązkiem lekarza są starania o zachowanie zdrowia i życia dziecka również przed jego urodzeniem”²⁶. Brakuje w omawianym kodeksie zdecydowanego zakazu aborcji – w zamian pojawia się jedynie obowiązek podejmowania „starań” o zachowanie zdrowia i życia dziecka, co biorąc pod uwagę niejasność wyrażenia „starać się”, może oznaczać faktyczne przyzwolenie na praktykę aborcji. Rodzi się może zasadne pytanie: Czy lekarz w świetle tego przepisu przekracza zasady etyki lekarskiej, kiedy dokonuje aborcji po tym, jak usilnie, acz nieskutecznie, „starał się” odwieść kobietę od decyzji o niej? Dotyczyć to może np. sytuacji, w której wiadomo o chorobie genetycznej dziecka. A więc sytuacji, w której prawo dopuszcza aborcję. Wspomniany zapis zdaje się – co najmniej – dopuszczać możliwość uniknięcia sprzeczności pomiędzy normami deontologicznymi a pozytywnym prawem państwowym.

W nowelizacji kodeksu zachowana została zasadnicza tendencja do poszanowania wszystkich praw pacjenta, wynikających z ogólnie przyjętych praw człowieka. Uwzględnione są również prawa zwierząt do humanitarnego traktowania

²⁴ Tamże, art. 33, s. 12.

²⁵ Tamże, art. 31, s. 12.

²⁶ Tamże, art. 39, s. 14.

w czasie eksperymentów medycznych. W obu kodeksach występuje też przepis, nieobecny w zapisach z lat 1967 i 1977, mówiący o tym, że lekarz ma prawo umawiać się o wysokość swego honorarium przed rozpoczęciem leczenia (art. 68 w kodeksie z 1991 r. i art. 66 w kodeksie z 1993 r.). Jedynym odstępstwem od tej zasady pozostaje obowiązek udzielenia pomocy w nagłych wypadkach.

Współcześnie obowiązujący *Kodeks etyki lekarskiej*, przyjęty w 2003 r., oparty jest na kodeksie wcześniejszym. Jego formalna struktura jest bardzo zbliżona do kodeksu poprzedniego, jest w nim w zasadzie tyle samo części i rozdziałów i noszą one takie same tytuły. Wyjątek stanowi wyodrębnienie w rozdziale drugim, zatytułowanym *Badania naukowe i eksperymenty biomedyczne*, dwu podrozdziałów: *Związki lekarzy z przemysłem* oraz *Ludzki genom*. Oba te podrozdziały noszą w sobie wyraźne piętno zmian dokonujących się we współczesnym świecie, a na swój sposób szczególnie w Polsce. Uwzględniają zarówno przemiany rynkowe dokonujące się w Polsce także w sektorze opieki zdrowotnej, jak również najnowsze osiągnięcia nauki.

Od strony formalnej nowelizacja *Kodeksu* pozostawia bardzo wiele do życzenia. Wprowadzenie artykułów oznaczanych cyfrą i towarzyszącymi im literami alfabetu łacińskiego (np. art. 51a) dokonane zostało sprzecznie z podstawowymi zasadami dokonywania podziałów w tekstach. Artykuł 51a nie jest „podpunktem” artykułu 51! Niestaranność tekstu wychodzi na jaw w pojawiających się powtórzeniach (np. art. 3 i art. 51h). Do swego rodzaju śmieszności doprowadziła zapewne nadgorliwość autorów *Kodeksu* w ochronie godności osób, na których prowadzone są eksperymenty medyczne. Usunięto zapisy, że eksperymenty takie prowadzone są „na człowieku”, a wprowadzono wyrażenie „z udziałem człowieka”. A skoro wszystkie eksperymenty są prowadzone z udziałem człowieka (eksperymentatora), to – literalnie przynajmniej – *Kodeks* zobowiązuje, aby każdy eksperyment medyczny był prowadzony stosownie do zasad eksperymentu „na ludziach”. Wątpliwości budzi też sformułowanie art. 70: „Zadania, jakie spełnia lekarz, dają mu podstawę do żądania ochrony jego godności osobistej, nietykalności cielesnej...”. Przecież wszystkim, innym niż lekarzom, ludziom prawo do takiego żądania daje sam fakt bycia człowiekiem, czyżby więc delegaci Zjazdu Lekarzy z 2003 r. mieli wątpliwości, czy oni sami i ich koledzy są w istocie ludźmi?

Również dokonując analizy *Kodeksu Etyki Lekarskiej* pod kątem poprawności językowej można dopatrzeć się licznych błędów, przede wszystkim w warstwie składniowej wypowiedzenia (w tym interpunkcyjnych), w składni międzywyrazowej i szyku wyrazów w zdaniu. Można odnaleźć również błędy stylistyczne, leksykalne, a także liczne powtórzenia i tautologie²⁷.

²⁷ Precyzyjna analiza formalnej strony *Kodeksu Etyki Lekarskiej* przekracza zakres niniejszego studium. Stanie się ona przedmiotem badania w odrębnym artykule.

Słabości nowelizacji kodeksu nie powinny jednak przesłonić dokonanych osiągnięć. A do takich zaliczyć zapewne należy pojawiające się w części ogólnej kodeksu „umocnienie” zasady, że największym nakazem etycznym dla lekarza jest dobro chorego. Uczyniono to przez dodanie do tego zapisu nowego zdania, w którym podkreślono, że od tej zasady nie zwalniają lekarza ani mechanizmy rynkowe, ani naciski społeczne, ani wymagania administracyjne (art. 2 ust. 2).

Jeśli chodzi o prawo pacjenta do świadomej zgody na określone formy leczenia lub diagnostyki, to do przepisów obecnych we wcześniejszym kodeksie dodano jeden zapis regulujący relacje między lekarzem a instytucjami państwowymi. Lekarz może przeprowadzić badanie bez wymaganej zgody pacjenta również na zlecenie organu lub instytucji upoważnionej do tego na mocy prawa, przy czym dodano zastrzeżenie, że nie może to badanie stwarzać nadmiernego ryzyka zdrowotnego dla pacjenta (art. 15 ust. 4). Niestety w kodeksie nie doprecyzowano, na czym miałyby polegać „nadmierne ryzyko” takich badań.

W przepisach dotyczących prokreacji nastąpiły pewne zmiany zapisów. Pozostają one jednak nad wyraz ogólne. Nowy, wyraźny zapis dotyczy natomiast klonowania: „Lekarz nie może uczestniczyć w procedurach klonowania ludzi dla celów reprodukcyjnych lub terapeutycznych”²⁸. Warto byłoby w tym miejscu zapytać, czy lekarz ma prawo uczestniczyć w procedurach klonowania ludzi dla innych celów niż reprodukcyjne lub terapeutyczne, np. naukowych. W tym przepisie, o ile miałyby on stanowić ogólny zakaz klonowania ludzi, brakuje zapisu „lub innych celów”, albo podobnego.

Pewne uzupełnienia wprowadzono w przepisach dotyczących badań naukowych i eksperymentów na człowieku. Wprowadzono nowy przepis, zabraniający podejmowania eksperymentów badawczych na człowieku w stanie embrionalnym. Można podejmować natomiast eksperymenty lecznicze na człowieku w stanie embrionalnym, ale tylko w takiej sytuacji, kiedy „spodziewane korzyści zdrowotne w sposób istotny przekraczają ryzyko zdrowotne embrionów nie poddanych eksperymentowi leczniczemu”²⁹.

Oprócz powyższych uzupełnień wprowadzono też wyraźną zasadę minimalizacji ryzyka dla człowieka poddanego eksperymentowi medycznemu (art. 42a, szczególnie ust. 2). Wprowadzono również zapis dotyczący badań z udziałem osób pozbawionych wolności, ubezwłasnowolnionych oraz żołnierzy służby zasadniczej. Lekarzowi wolno prowadzić eksperymenty na tego typu grupach ludzi wyłącznie w sytuacji, gdy badania prowadzone są dla dobra tych grup. Zapisy te „uzgad-

²⁸ *Kodeks Etyki Lekarskiej*, Tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2004 r., zawierający zmiany uchwalone w dniu 20 września 2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy, Warszawa, 2004, art. 39a, s. 17.

²⁹ Tamże, art. 45 ust. 2, s. 20.

niają” *Kodeks* z normami tzw. *Deklaracji Helsińskiej* oraz *Good Clinical Practice*, czyli dokumentów, na które polski zbiór wprost się powołuje.

Inne jeszcze ważne uzupełnienie przepisów kodeksu stanowią nowo wprowadzone ustępy w art. 57 (szczególnie ust. 2). Uzupełniają one zapis dotyczący sprawiedliwego podziału środków diagnostycznych i terapeutycznych pomiędzy pacjentami, a mówiący o wspomnianym już „kryterium medycznym”. Ust. 2 art. 57 stwierdza, że lekarz przy wyborze formy diagnostyki lub terapii ma obowiązek kierować się kryterium skuteczności i bezpieczeństwa chorego oraz ma obowiązek „nie narażać go na nieuzasadnione koszty”³⁰. Przepis ten wydaje się warty podkreślenia szczególnie w obliczu dokonujących się obecnie przemian rynkowych w systemie ochrony zdrowia w Polsce.

Najwięcej nowych przepisów dotyczy, jak wspomniano, związków lekarza z przemysłem oraz podejścia przez lekarza do informacji zawartych w ludzkim genomie. Zasadniczo przepisy dotyczące związków lekarza z przemysłem (art. 51a–51g) sprowadzają się do zasady, że powiązania finansowe lekarza np. z firmami farmaceutycznymi są w pełni dozwolone, jednak powinny być jawne i nie mogą w żaden sposób wpływać na obiektywizm lekarza, ani na jakość wykonywanych przez niego obowiązków. Co ważne, lekarz „powinien ujawniać swoje powiązania z producentem leków lub wyrobów medycznych (sprzętu, wyposażenia medycznego) pacjentom, którzy mają być poddani badaniom, sponsorowanym przez tego producenta”³¹.

Nowe przepisy, dotyczące ludzkiego genomu, uzupełniają lukę obecną w kodeksie z 1993 r. i w ten sposób m.in. precyzują przepis zabraniający dyskryminacji jakiegokolwiek człowieka. Już w samym artykule 3 w części ogólnej kodeksu jest ważna poprawka, dotycząca genomu człowieka. Do ogólnych ustaleń dotyczących obowiązku sumiennego spełniania obowiązków przez lekarza z poszanowaniem człowieka bez względu na jego wiek, płeć, rasę i in. wprowadzono dodatkowy zapis, uwzględniający „wyposażenie genetyczne”. „Lekarz powinien zawsze wypełniać swoje obowiązki z poszanowaniem człowieka bez względu na wiek, płeć, rasę, wyposażenie genetyczne, narodowość, wyznanie, przynależność społeczną, sytuację materialną, poglądy polityczne lub inne uwarunkowania”³². Zapis ten, jak zaznaczono wyżej, dość niefortunnie zostaje powtórzony w art. 51h.

Inny natomiast, jak się wydaje, ważny przepis, dotyczący genomu człowieka, stwierdza, że lekarz „nie może uczestniczyć w czynnościach mających na celu wywoływanie dziedzicznych zmian genetycznych u człowieka”³³. Przepis ten wiąże

³⁰ Tamże, art. 57 ust. 2, s. 27.

³¹ Tamże, art. 51e, s. 23.

³² Tamże, art. 3, s. 6.

³³ Tamże, art. 51h ust. 4, s. 24.

się logicznie z zakazem klonowania człowieka i stanowi istotne zawężenie moralnych granic w manipulowaniu ludzkimi genami.

Jak wspomniano, większość przepisów nowego kodeksu etyki lekarskiej pokrywa się z przepisami kodeksu z 1993 r., a wiele zmian ma charakter jedynie stylistyczny. „Duch” partnerstwa zamiast paternalizmu oraz poszanowania powszechnie przyjętych praw człowieka jest w nim stale obecny. Wciąż jednak nie jest to pełne otwarcie się na poszanowanie autonomii pacjenta. W najnowszej wersji kodeksu ani razu nie pada słowo „autonomia”. Istotne w nowym *Kodeksie* są zmiany związane z jednej strony z przemianami w medycynie, a z drugiej, z przemianami społeczno-gospodarczymi w Polsce. Dzięki uwzględnieniu tych przemian i wprowadzeniu nowych zapisów do *Kodeksu*, stał się on, jak się zdaje, znacznie bardziej adekwatny do warunków funkcjonowania ochrony zdrowia w Polsce na początku XXI w., niż kodeks poprzedni, starszy zaledwie o dziesięć lat.

Wnioski

Przegląd dokumentów deontologicznych polskiego środowiska lekarskiego pozwala stwierdzić, że zasadniczy kierunek przemian, pomimo licznych meandrów, zmierza do promocji szacunku dla pacjenta jako autonomicznego podmiotu moralnego. Dzieje się tak przede wszystkim w zakresie tych uregulowań, które nie budzą zasadniczych kontrowersji religijnych czy światopoglądowych, a więc np. takich, jak kwesta świadomej zgody pacjenta na udział w badaniu czy poddanie się określonej terapii. Na ile uzasadniony pozostaje wpływ określonych przekonań religijnych na tworzenie się kodeksu deontologicznego lekarzy w społeczeństwie coraz bardziej pluralistycznym, powinno stać się kwestią dalszych rozważań.

**LESŁAW NIEBRÓJ
MAREK OLEJNICZAK
AGNIESZKA KRUŻLAK**

**CHANGES IN POLISH MEDICAL DEONTOLOGICAL CODES
AFTER WORLD WAR II
PROMOTION OF PATIENTS' AUTONOMY?**

(Summary)

The article is aimed at establishing whether the development of Polish doctors' codes of deontology has led to the revelation of patients' rights. Five codes published after World War II have been analyzed. It was discovered that the development of deontological rules had been highly influenced by political and economical changes, progress in medical sciences, and the pressure from Catholic Church. Although many obstacles remain, it should be admitted that the main direction of the development of medical deontological codes in Poland is to recognize patients' autonomy. Informed consent as well as patients' right to privacy seem to be accepted as ethical standards in Polish medicine. On the other hand, however, the newest code of doctors' ethics, introduced in 2003, still restricts patients' autonomy at such vital issues as: abortion, assisted reproduction, and euthanasia.

Key words: deontology, code of medical ethics, autonomy, Poland.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Lesław Niebrój
Śląska Akademia Medyczna
Zakład Filozofii i Etyki
ul. Medyków 12
40-752 Katowice
e-mail: zakfilet@slam.katowice.pl

MARIA NOWACKA

ETYCZNE KONSEKWENCJE DZIAŁAŃ W DZIEDZINIE ZDROWIA PUBLICZNEGO

0. Wraz z rozwojem medycyny coraz większego znaczenia nabierają działania zmierzające nie tylko do uwrażliwienia człowieka na stan jego zdrowia, ale także (i przede wszystkim) na możliwość pozytywnego wpływania na ten stan w coraz większym zakresie. Medycyna współczesna nie tylko leczy, ale także promuje określone zachowania i style życia, oceniane jako prozdrowotne. Powstał i coraz bardziej dynamicznie rozwija się nowy dział medycyny – zdrowie publiczne. Jednak działania podejmowane w ramach tego działu wiedzy medycznej nie są moralnie neutralne, lecz mają swoje określone konsekwencje w sferze etycznej. Celem niniejszych uwag jest ukazanie, w jaki sposób się to dokonuje.

Najpierw zostanie w skrócie przedstawione, jak zmieniało się (wraz z rozwojem medycyny) rozumienie tego, czym jest zdrowie, a czym jest choroba. Z kolei wskazane będzie, że ewolucja pojęcia zdrowia i choroby doprowadziła do współczesnego rozumienia tych pojęć, wyrażonego w definicji zdrowia przyjętej przez Światową Organizację Zdrowia. Dzięki temu będzie można uzasadnić, że definicja ta jest podstawą, na której oparta została koncepcja zdrowia publicznego jako działu medycyny, którego zadaniem jest promocja zdrowia i postaw prozdrowotnych w zakresie jednostkowym i społecznym. To z kolei pozwoli wykazać, że sama koncepcja zdrowia publicznego ma określone konsekwencje w sferze etycznej – chodzi tu zarówno o wymuszanie określonych postaw na jednostce i na społeczeństwie jako całości, jak też o wprowadzanie w coraz większym zakresie konkretnych zakazów i nakazów w sferze jednostkowej i społecznej. Na zakończenie wskazane zostanie, że koncepcja zdrowia publicznego poprzez swoje ho-

listyczne rozumienie zdrowia odchodzi od tradycyjnego pojmowania życia jako wartości najwyższej i zmierza w kierunku zastąpienia tego pojmowania aksjologią jakości życia.

1. Najstarszą, pierwotną koncepcją zdrowia była w kręgu kultury europejskiej koncepcja wyrażona przez Hipokratesa¹. To on właśnie, a może raczej jego kontynuatorzy, zebrał i uporządkował w spójną całość poglądy na to, czym jest zdrowie. Zgodnie z tą koncepcją stan organizmu zależy od stanu czy raczej stopnia równowagi z jednej strony między poszczególnymi częściami tego organizmu, z drugiej strony zaś między tym organizmem a środowiskiem zewnętrznym. Pełna równowaga oznacza zdrowie, jej zachwianie oznacza chorobę. Im bardziej jedna czy druga równowaga jest zachwiana, tym gorszy jest stan organizmu, czyli tym bardziej organizm jest chory. Z takim pojmowaniem choroby łączyło się przekonanie, że sama natura najlepiej reguluje naruszone relacje wewnątrz organizmu, a zatem lekarz może i powinien interweniować tylko wtedy, gdy naturze należy pomóc, gdy ona sama, bez tej pomocy, nie będzie zdolna przywrócić utraconą równowagę. To z tej tradycji wywodzi się znane powiedzenie: *primum non nocere*, czyli „po pierwsze nie szkodzić”. Wyraża ono w swym pierwotnym sensie przeświadczenie, że przedwczesna interwencja lekarska może jedynie pogorszyć sytuację.

Zasadniczym przełomem w tej dziedzinie było pojawienie się filozofii kartezjańskiej². Filozofia ta, jak wiadomo, separowała ściśle sferę materialną od sfery duchowej, przy czym sferę materialną opisywała w kategoriach mechaniki. Wszechświat rozumiany był jako wielka maszyna, ale także każdy organizm (roślinny, zwierzęcy, ludzki) uznany został za maszynę, mianowicie za maszynę organiczną. Podejście to przyczyniło się do dynamicznego rozwoju nauk przyrodniczych, w tym także medycyny. Szczególnie w medycynie uwolnienie lekarzy od konieczności uwzględniania rzekomych wyznaczników duchowych stanu organizmu pozwoliło na rozwój metod analitycznych w badaniu ciała ludzkiego. W kontekście paradygmatu kartezjańskiego choroba pojęta została analogicznie do uszkodzenia mechanizmu, a reakcja lekarza na chorobę stała się analogiczna do reakcji mechanika naprawiającego uszkodzone części maszyny. W procesie leczenia lekarz nie odczuwał potrzeby widzenia całości organizmu, ponieważ wystarczyło spojrzenie na uszkodzoną część mechanizmu. Była to postawa redukcjonistyczna, nakierująca działania lekarskie zawsze na określony uszkodzony fragment organicznej maszyny.

¹ Zob. W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Sanmedia, Warszawa 1994, s. 76–90.

² O paradygmacie kartezjańskim w medycynie, szczególnie w kontekście rozwoju chirurgii transplantacyjnej, zob. M. Nowacka, *Filozoficzne aspekty terapii transplantacyjnej*, Trans Humana, Białystok 2002, s. 27–46.

Mechanistyczno-redukcyjny model kartezjański został w pewien sposób uzupełniony pod koniec XIX wieku. To wtedy zauważono, że wpływ na stan organizmu mają nie tylko czynniki biologiczne, ale także czynniki społeczne. Zaczęto postrzegać człowieka jako zespół elementów powiązanych różnymi relacjami w taki sposób, że wiedza o jednym z tych elementów daje zarazem wiedzę o elementach pozostałych i o człowieku jako całości. Zdrowie przestało być uważane wyłącznie za domenę medycyny – uznano, że także inne nauki wnoszą wiele w zrozumienie czynników sprawiających, że stan zdrowia jest zmienny. Tę koncepcję zdrowia określa się jako socjomedycyną³. Nadal jednak niekwestionowanym paradygmatem pozostawało kartezjańskie (mechanistyczne) pojmowanie organizmu, a w działaniach medycznych dominowało leczenie naprawcze. To sprawiało, że zdrowie było w tej koncepcji rozumiane jako kategoria uniwersalna, stosowana jednakowo i w sposób jednoznaczny do każdej jednostki. Zarazem to wówczas utrwalił się system medycyny w pewnej mierze obecny do dziś. Zapoczątkowana została mianowicie coraz ściślejsza specjalizacja medyczna, jak też ustalil się system klinicznego kształcenia lekarzy i pielęgniarek. Wszystko to sprzyjało utrwalaniu się paternalizmu medycznego, czyli faktycznie przedmiotowego traktowania pacjenta.

Jednak socjomedyczny paradygmat zdrowia spełnił bardzo ważną rolę, ponieważ stał się wstępem do współczesnego paradygmatu socjoekologicznego zdrowia⁴. Otóż zaczęto w coraz większej mierze dostrzegać wpływ na stan zdrowia innych czynników poza czynnikami biologicznymi. Szczególnie istotne było dostrzeżenie związków organizmu z kontekstem ekologicznym. Rozwój ekologii jako odrębnej dyscypliny przyrodniczej miał tutaj znaczący wpływ. Zaczęto więc badać w coraz szerszym zakresie wszelkie zachowania związane ze zdrowiem, nie tylko czynniki biomedyczne. Stopniowo zaczęto dochodzić do stanowiska, że działania medyczne powinny być wyznaczone nie tylko czynnikami biomedycznymi, ale także kontekstem psychologicznym, społecznym i kulturowym, w jakim znajduje się jednostka ludzka. Można powiedzieć, że o ile przy paradygmacie socjomedycznym odwoływano się do zjawisk wpływających na stan zdrowotny człowieka jako jednostki biologicznej i społecznej zarazem, o tyle przy paradygmacie socjoekologicznym zaczęto odwoływać się wpierw do samej istoty ludzkiej, a dopiero w drugim rzędzie do zjawisk będących uzewnętrznieniem stanu zdrowia jednostki. A ponieważ istota ludzka istnieje zarówno w wymiarze fizycznym, jak i psychicznym oraz społecznym, więc zaczęto opisywać stan zdrowotny jednostki w odniesieniu do równowagi między trzema sferami funkcjonowania człowieka:

³ Zob. T. B. Kulik, *Koncepcja zdrowia w medycynie*, w: *Zdrowie publiczne*, red. T. B. Kulik, M. Latański, Wydawnictwo Czelej, Lublin 2000, s. 17–19.

⁴ Zob. tamże.

fizyczną, psychiczną i społeczną. Stan prawidłowy, czyli stan równowagi między tymi sferami, uznany został za stan zdrowia. Zostało to oddane w definicji zdrowia sformułowanej przez Światową Organizację Zdrowia.

Definicja zawarta w programie Światowej Organizacji Zdrowia, przyjętym w 1946 r., określa, że zdrowie jest to stan doskonałego samopoczucia fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie tylko brak choroby lub ułomności⁵. Takie uznanie zdrowia za pełny dobrostan w trzech wymiarach (fizycznym, psychicznym i społecznym) jest oczywiście zerwaniem z modelem redukcjonistycznym, przede wszystkim jednak należy zauważyć, że zdrowie zostało pojęte jako pewien stan idealny, ponieważ wątpliwe jest, aby ktoś czuł, że znajduje się w stanie doskonałego samopoczucia we wszystkich trzech sferach. A skoro zdrowie jest pewnym ideałem, to należy możliwie jak najskuteczniej do niego się zbliżać. Zadaniem medycyny staje się więc coraz skuteczniejsze przybliżanie do tego ideału zarówno poszczególnych jednostek, jak i społeczeństwa jako całości. Stanowisko takie leży u podstaw nowego działu medycyny, jakim jest zdrowie publiczne.

Można uznać, że nastąpiło zasadnicze poszerzenie celów, jakie stawia przed sobą medycyna – jej zadaniem nie jest odtąd tylko leczenie chorób, ale także kreowanie określonego stylu życia, promowanie zachowań jednostkowych i społecznych, które uznane zostały za pozytywne z uwagi na korzystne skutki w sferze zdrowia jednostkowego i społecznego. Odtąd nie chodzi tylko o profilaktykę, którą przecież medycyna zajmowała się od samych swych początków. Promocja zdrowia jest zespołem metodycznie podejmowanych działań zmierzających do umożliwienia każdemu człowiekowi oddziaływania na własne zdrowie w kierunku jego poprawy i utrzymania. Taka właśnie definicja promocji zdrowia została przyjęta na Międzynarodowej Konferencji Promocji Zdrowia w Ottawie w 1986 r. i wyrażona w dokumencie znanym jako *Karta Ottawska Promocji Zdrowia*.

2. Promocja zdrowia jest najważniejszym, podstawowym zadaniem praktyki zdrowia publicznego jako odrębnego działu medycyny⁶. W swej istocie praktyka ta sprowadza się więc do podejmowania systematycznych, spójnych i metodologicznie ukierunkowanych działań w zakresie wychowania zdrowotnego. Skoro zakłada się, że człowiek ma realny wpływ na własne zdrowie, czyli że zdrowie nie jest czymś człowiekowi danym, lecz może być przez niego kształtowane i odpowiednie działania z jego strony mogą mieć pozytywne bądź negatywne

⁵ „Health is a state of complete physical, mental, and social well being and not merely the absence of disease or infirmity”; *Constitution of the WHO*, Genewa 1946. Cyt. za: J. Hołówka, *O pojęciu i wartości zdrowia*, w: Z. Szawarski (red.), *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 84 i 96.

⁶ Zob. np. *Promocja zdrowia*, red. J. B. Karski, Wydawnictwo Ignis, Warszawa 1999.

skutki, to musi z tego zostać wyciągnięty wniosek, że jednostce należy uświadomić zależności przyczynowo-skutkowe między jej działaniami a stanem jej zdrowia. Inaczej mówiąc, należy jednostkę poddać odpowiedniemu wychowaniu zdrowotnemu. Celem tego wychowania ma być wykształcenie w jednostkach i społeczeństwie jako całości racjonalnego stosunku do zdrowia i choroby oraz poczucia odpowiedzialności za zdrowie własne i współodpowiedzialności za zdrowie społeczeństwa.

Wychowanie zdrowotne występowało oczywiście od dawna w różnych postaciach i w różnym natężeniu. Określano je także mianem oświaty sanitarnej, oświaty zdrowotnej, wychowaniem higienicznym, a obecnie coraz powszechniej używana jest nazwa „edukacja zdrowotna”. Jednak stosunkowo niedawno zaczęto rozumieć wychowanie zdrowotne jako zespół powiązanych ze sobą działań obejmujących nie tylko jednostkę, ale także jej środowisko życiowe i społeczeństwo jako całość. Inaczej mówiąc, wychowanie zdrowotne ma obejmować nie tylko jednostkowe podmioty, ale także ich otoczenie środowiskowe. Chodzi o to, aby w rezultacie działań wychowawczych jednostka nauczyła się nie tylko dbać o zdrowie własne, ale z równą troską także o zdrowie innych jednostek. Wychodzi się przy tym z założenia, że nie może być skutecznej promocji zdrowia bez skutecznej edukacji zdrowotnej w środowisku. Dlatego wychowanie zdrowotne nie może ograniczać się do przekazywania określonej wiedzy, lecz musi być zarazem kształtowaniem określonych postaw sprzyjających zdrowiu.

Wychowanie zdrowotne jest obecnie bardzo rozwiniętą gałęzią zdrowia publicznego jako dziedziny medycznej. Warto jednak wskazać, że prekursorem tak rozumianej edukacji zdrowotnej był polski lekarz Maciej Demel. W latach 60. ubiegłego stulecia rozwinął on koncepcję wychowania zdrowotnego, której założenia do dziś są obecne w różnych modelach edukacji zdrowotnej⁷. Demel odróżnił przede wszystkim szczebel heteroedukacji od szczebla autoedukacji. Na szczeblu heteroedukacji mamy do czynienia z relacją między wychowawcą a wychowywanym, podczas gdy na szczeblu autoedukacji chodzi o aktywność prozdrowotną wychowanka wobec samego siebie. Szczególne znaczenie ma wyróżnienie przez Demela dwu poziomów heteroedukacji. Na pierwszym poziomie sytuują się wszelkie działania wychowawcze mające na celu wdrożenie wychowanka do określonych zachowań prozdrowotnych wobec samego siebie. Na drugim poziomie, który Demel nazywa poziomem heteroedukacji odwróconej, chodzi o wytworzenie nawyku określonych działań prozdrowotnych wykonywanych wobec innych (rodzeństwa, rodziców, kolegów itp.); inaczej mówiąc, chodzi tu o ukształtowanie postawy aktywnego propagatora zdrowia, propagującego styl życia i sposoby zachowania,

⁷ Zob. M. Demel, *O wychowaniu zdrowotnym*, PZWL, Warszawa 1968 oraz tenże, *Pedagogika zdrowia*, WSiP, Warszawa 1980.

które dla niego samego stały się już oczywiste i nienaruszalne. Demel podkreślał, że ostatecznym celem tak rozumianego wychowania zdrowotnego jest wykształcenie: po pierwsze, racjonalnego i emocjonalnie zrównoważonego stosunku do choroby, kalectwa i śmierci; po drugie, wykształcenie poczucia odpowiedzialności za swoje zdrowie i współodpowiedzialności za zdrowie publiczne; wreszcie po trzecie, gotowości i umiejętności spieszenia z pomocą innym.

Wyraźnie widać, że powstanie i dynamiczny rozwój tej dziedziny wiedzy medycznej, jaką jest zdrowie publiczne, mógł się dokonać jedynie pod warunkiem uprzedniego dokonania się zasadniczej zmiany w społecznym nastawieniu do zjawiska choroby. Dawne przeświadczenie, że choroba jest dana zrzędzeniem Boga albo zrzędzeniem losu, musiało zostać zastąpione przekonaniem, że zdrowie w znacznej mierze zależy od samego człowieka⁸. Wprawdzie odkrycia genetyki wskazują na istnienie wrodzonych predyspozycji do określonych chorób, a zatem nie wszystko zależy od świadomych działań jednostki czy społeczeństwa, ale nie pozostaje to w sprzeczności z tezą, że sposób życia może zmniejszać bądź zwiększać ryzyko zachorowania. Wydaje się, że pogląd taki jest już mocno ugruntowany w świadomości społecznej, co dynamizuje rozwój tej dziedziny wiedzy medycznej, jaką jest zdrowie publiczne. Zresztą pogląd ten ma bardzo mocne podstawy obiektywne. Wykazano ponad wszelką wątpliwość, że dokonane w kręgu cywilizacji zachodniej znaczące podniesienie poziomu zdrowotności w ciągu ostatniego stulecia w niewielkiej tylko części można przypisać czynnikom i interwencjom ściśle medycznym. W znaczącej mierze natomiast poprawa ta spowodowana była polepszeniem warunków sanitarnych, wzrostem poziomu higieny oraz lepszym jakościowo i właściwszym dietetycznie odżywianiem się⁹.

Rozwój zdrowia publicznego ma więc rzeczywiste podstawy empiryczne, a konsekwencje jednostkowe i społeczne tego rozwoju są niewątpliwie dodatnie. Nie znaczy to jednak, że rozwój ten nie wywołuje pewnych zasadnych obaw natury etycznej. Jednostki i społeczeństwa, szczególnie bogate społeczeństwa krajów rozwiniętych, znajdują się pod dużą presją ze strony osób i instytucji propagujących „zdrowy” model życia. Bardzo rozwinięte i intensywne formy promocji zdrowia bardzo silnie ingerują w życie społeczeństwa, kreując różnego rodzaju zachowania: „zdrowy” tryb życia, odżywiania się, ubierania itp. Niektórzy sądzą, że ingerencja ta jest tak skuteczna, iż tworzy nową rzeczywistość, miano-

⁸ Zob. R. M. Veatch, *Voluntary Risks to Health. The Ethical Issues*, „Journal of American Medical Association” 243, 1, 1980, s. 50–51.

⁹ W latach 1910–1984 ogólna umieralność zmniejszyła się w USA o 40%. Oszacowano, że jedynie 3,5% tego spadku należy przypisać czynnikom i interwencjom ściśle medycznym. Zob. J. B. McKinlay, S. M. McKinlay, R. Beaglehole, *Trends in Death and Disease and the Contribution of Medical Measures*, w: H. E. Freeman, S. Levine (red.), *Handbook of Medical Sociology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1988, s. 16.

wicie świat zmedykalizowany¹⁰. W świecie tym jednostka poddana jest działaniom o charakterze perswazyjnego nacisku społecznego w postaci propagandy i reklamy, które mają skłonić ją do odpowiednich (z medycznego punktu widzenia) zachowań¹¹. Jednak pojawia się tutaj pewien problem polegający na tym, że ani medycyna nie potrafi w każdym przypadku jednoznacznie i przekonująco uzasadnić swoich wskazań, ani jednostka nie jest zdolna do samodzielnego ich zweryfikowania. Stąd biorą się różne mody na styl życia, rodzaj diety czy typ sylwetki. Nie ma możliwości sprawdzenia ich pozytywnego względnie szkodliwego działania, a przynajmniej nie jest to możliwe w odpowiednio krótkim czasie.

Zauważmy, że faktycznie mamy tu do czynienia z sytuacją, w której paternalizm medyczny w wymiarze jednostkowym zastępowany jest paternalizmem medycznym w wymiarze społecznym. Dotychczasowy paternalizm określał stosunki między lekarzem a pacjentem; nowy paternalizm miałby charakteryzować relację między medycyną a społeczeństwem. W kontekście dawnego paternalizmu lekarz był dysponentem wiedzy medycznej, której pacjent nie był w stanie przyswoić sobie. Zgodnie z nowym paternalizmem medycyna poprzez różnego rodzaju instytucje społeczne służące promocji zdrowia przekazuje społeczeństwu swoje ustalenia opatrywane przymiotnikiem „naukowe”, których społeczeństwo nie jest w stanie zweryfikować. Oczywiście w jakiejś mierze to nie medycyna odpowiedzialna jest za różnego rodzaju mody i trendy w sferze troski o własne zdrowie, lecz raczej komercjalizacja życia społecznego, która umożliwia różnym grupom interesu osiąganie własnych korzyści dzięki odwoływaniu się do naturalnego ludzkiego pragnienia, by długo żyć w dobrym zdrowiu. Niemniej jednak to właśnie w kontekście tej dziedziny wiedzy medycznej, jaką jest zdrowie publiczne, staje problem o charakterze ściśle etycznym. Można problem ten wyrazić w pytaniu, czy jednostka ma moralny obowiązek, by dla własnego dobra żyć zgodnie z określonym reżimem zdrowotnym, czy też ma moralne prawo żyć niezgodnie z takim reżimem, skoro ewentualne negatywne konsekwencje zdrowotne dotyczą tylko jej.

Możemy oczywiście stanąć na gruncie jakiejś etyki deontologicznej i uznać moralny obowiązek czynienia wszystkiego, co chroni zdrowie, oraz powstrzymywania się od wszystkiego, co zdrowiu szkodzi. Jeżeli jednak tego rodzaju moralny obowiązek uczynilibyśmy podstawą prawa stanowionego, formułując w postaci norm prawnych odpowiednie nakazy i zakazy prozdrowotne (zakładając, że me-

¹⁰ Zob. L. Niebrój, *Promocja zdrowia: nowy totalitaryzm?*, „Annales Academiae Medicae Silesiensis”, suplement 34, 2002, s. 71–77. Zob. także Z. Zalewski, *Co kryje się za promocją zdrowia?*, „Sztuka leczenia” III, 1, 1997, s. 19–26.

¹¹ Zob. R. M. Veatch, art. cyt.

dycyna może je wyszczególnić), to rezultatem byłyby dość trudny do wyobrażenia ustrój totalitaryzmu medycznego. Z kolei z punktu widzenia etyki utylitarystycznej sytuacja nie przedstawia się jednoznacznie, ponieważ wprawdzie zasadna jest argumentacja, że działania prozdrowotne dotyczą tylko danej jednostki, a zatem może ona, lecz nie musi, je realizować, ale również zasadna jest argumentacja, że zaniechanie działań prozdrowotnych ma negatywne konsekwencje w skali społecznej, a zatem społeczeństwo ma prawo zmusić jednostkę do ich realizowania. Można na tej podstawie domniemywać, że jeśli nie ma prawnego nakazu określonych zachowań prozdrowotnych, to dlatego, że nie jest możliwe udowodnienie, że w określonych przypadkach zachodzi konieczny związek przyczynowo-skutkowy między danym zachowaniem a zachorowalnością na daną chorobę. Z drugiej strony jednak faktem jest, że medycyna współczesna ma wymiar społeczny, ponieważ w bardzo wielu przypadkach osoba chora nie jest w stanie, z uwagi na duże koszty leczenia, sama ponieść niezbędne wydatki; inaczej mówiąc, w bardzo wielu przypadkach osoby zdrowe muszą ponieść koszt finansowy leczenia osób chorych. Ale w takim razie osoby, które wybierają dla własnej wygody i przyjemności „niezdrowy” tryb życia, postępują nieuczciwie wobec społeczeństwa, obciążając je dodatkowymi kosztami. Z utylitarystycznego punktu widzenia należałoby więc uznać, że osoby takie szkodzą innym, a zatem społeczeństwo ma moralne prawo stosować wobec nich przymus, czyli narzucać określone wzorce postępowania.

Pewne zachowania od dawna były prawnie utrudniane lub zakazywane; jako przykład można podać zakaz używania narkotyków czy utrudnienia w dostępie do alkoholu. Jednak wszelkie tego rodzaju utrudnienia i zakazy nakładane były przez prawo nie z uwagi na dobro jednostki, lecz ze względu na destrukcyjne dla społeczeństwa rezultaty określonych zachowań. Od pewnego czasu daje się wszakże zauważyć nowa tendencja, mianowicie motywowanie narzucanych kolejnych ograniczeń względami na dobro jednostki. Jedynym jak na razie przykładem są wprowadzane w różnych krajach coraz dalej idące ograniczenia w swobodzie palenia tytoniu. Prowadzona od wielu lat intensywna kampania ukazująca szkodliwość palenia nie doprowadziła jednak do wprowadzenia powszechnego zakazu. Zapewne obawiano się, że zakaz taki mógłby wyrządzić ogromne szkody społeczne, analogicznie jak w przypadku wprowadzenia w USA prohibicji dotyczącej alkoholu. Niewątpliwie jednak zakazu takiego nie wprowadza się także z racji utylitarystycznie pojmowanej wolności jednostki. Ale kampania ta doprowadziła do wniosku, że wprawdzie palacz ma prawo szkodzić samemu sobie, jednak nie ma prawa niejako przy okazji szkodzić innym osobom. Wprawdzie w argumentacji podaje się dane wskazujące na koszty społeczne palenia (koszty leczenia chorób stymulowanych paleniem), jednak jest to argumentacja jedynie wspomagająca, nie zaś uzasadniająca nałożone ograniczenia. Waler uzasadniający ma jedynie teza,

że palacz nie może szkodzić osobom niepalącym. Jest to niewątpliwie stanowisko motywowane utylitarystycznie. I na tej podstawie nakładane są coraz bardziej rozszerzane zakazy palenia w miejscach publicznych. Być może więc rzeczywiście jesteśmy u początku procesu swoistego zastępowania paternalizmu w wymiarze jednostkowym paternalizmem w wymiarze społecznym¹².

3. Na zakończenie należy również wskazać na pewną pośrednią konsekwencję coraz szerszej i coraz bardziej intensywnej promocji postaw prozdrowotnych. Można zaryzykować postawienie tezy, że działania w zakresie zdrowia publicznego przyczyniają się do odchodzenia od tradycyjnego uznawania życia za wartość najwyższą i do zmierzania w kierunku uznania za wartość jedynie samej jakości życia. Inaczej mówiąc, pojawia się wyraźna tendencja odchodzenia od zasady świętości życia i akceptowania w jej miejsce zasady jakości życia. Kategoria świętości życia jest podstawową kategorią bioetyki chrześcijańskiej. Jest ona pojmowana jako kategoria bezwzględna, stąd zasadniczy sprzeciw moralistów chrześcijańskich wobec eutanazji, aborcji czy manipulacji genetycznych. Jednak upowszechnianie się przekonania, że człowiek może w coraz większym zakresie wpływać pozytywnie na stan swego zdrowia, musi też prowadzić do przeświadczenia, że jedynie życie w zdrowiu (fizycznym i psychicznym) jest życiem wartościowym. Życie w dyskomforcie fizycznym i psychicznym spowodowanym nie dającymi się usunąć schorzeniami, zaczyna być postrzegane jako niegodne człowieka. Stąd właśnie bierze się coraz mocniej wysuwane żądanie zalegalizowania eutanazji. Na gruncie etyk typu utylitarystycznego wyraźnie głosi się tezę, że tradycyjna koncepcja świętości życia musi być zastąpiona koncepcją jakości życia, jak też muszą być wyciągnięte z tego wnioski praktyczne. Najbardziej znanym przedstawicielem takiej postawy jest australijski bioetyk Peter Singer¹³.

Oczywiście hipoteza, że istnieje związek przyczynowy między intensyfikowaniem działań w sferze zdrowia publicznego a rozpowszechnianiem się postaw utylitarystycznych w bioetyce, wymaga głębszego uzasadnienia, które mogłoby być podane tylko po przeprowadzeniu odpowiednich badań. Niewątpliwie jednak przynajmniej tyle można powiedzieć, że intensywny rozwój zdrowia publicznego jako dziedziny medycznej wzmacnia tendencję odchodzenia od postawy bezwzględnego poszanowania świętości życia w kierunku utylitarystycznej postawy zorientowanej na jakość życia.

¹² Problem ten należy widzieć w kontekście szerszego problemu, jakim jest zagadnienie autonomii pacjenta, a w szczególności kwestia przyzwolenia na stosowanie przymusu w medycynie; zob. M. Nowacka, *Autonomia pacjenta jako problem moralny*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005, s. 241–254.

¹³ Zob. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 1997.

MARIA NOWACKA

**ETHICAL CONSEQUENCES OF ACTIVITIES IN THE FIELD
OF PUBLIC HEALTH**

(Summary)

The conception of public health has particular consequences in the ethical sphere. The consequences can be generally formulated in a question, to what extent it is allowed (in a moral sense) to extort particular attitudes from individuals and the society by health persuasion and, above all, by introducing particular imperatives and bans in individual and social spheres. In its holistic understanding of health, the conception of public health seems to depart from the traditional idea of life as the highest value, and heads towards substituting that idea with the axiology of quality of life. The tendency is rather unclear; yet, it is explicit, and, above all, it manifests itself in a utilitarian approach to a growing number of medical issues.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Maria Nowacka
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok

JAN TRĄBKA

ETYKA NATURALNA

Wśród bogatej, znakomitej polskojęzycznej literatury poświęconej zagadnieniom etycznym [1, 2] najwyższy rezonans wywołała u mnie pozycja Witolda Tulibackiego [3] *Etyka i naturalizm*, ponieważ zwraca naturze, do której przecież należy człowiek, zasadniczą wszechogarniającą działkę – etykę. Etos, według greckiego pochodzenia, oznacza charakter ludzki, przewodnie wierzenia, mierniki i kryteria wartości, czyli coś bardzo fundamentalnego, posadowionego w głębi umysłu (*fundus* – dno, *mens* – umysł). Pod wpływem naturalizmu padł ostatni bastion współczesnego idealizmu [4], według którego zasady kierujące postępowaniem ludzkim spadły z Olimpu lub wichrem przywiane zostały z nieznanych stron. W. Tulibacki uważa, że etyka to kwintesencja natury, dla której w swej poprawności i lojalności scjentystycznej chce szukać kontekstu naukowego. Oczywiście przy okazji autor objawia swe prywatne *credo*: że wierzy w naukę, a każda wiara, niezależnie od swego ubóstwianego obiektu, ze względu na niecierpliwość serca wpycha badacza w krąg metafizyczny. To stanowisko sensownego niepokoju można usprawiedliwić. Skoro etyka dotyczy tak istotnych problemów, a nie potrafimy ich racjonalnie wytłumaczyć, to pragmatyczne podejście nakazuje, aby cały etyczny system obłożyć sankcjami boskimi, a nawet zadać sobie trud wyrycia go na marmurowych tabliczkach tak, jak to uczynił Mojżesz.

Ja odsyłam W. Tulibackiego nie do Biblii, ale do ciekawej pracy T. Tellera *Hipoteza inżynierii i kanonu piękna* [5]. Oczywiście nie dlatego, abym sugerował zamianę kanonu piękna na etyczny np. sprawiedliwość; Teller ze swoim kanonem piękna szybko wylądował w sercu teologicznej natury. Także nie dlatego, abym

podzielał pogląd, że nie fizyka, ani matematyka, ale „niematerialna” wyobraźnia może wyjaśnić wszystkie niuanse. Właśnie interpretacje fizyczne falowo-kwantoidalnego statusu fonów, fotonów i elektronów są znakomite i godne polecenia. Ja w wielu innych sprawach w pełni współbrzmie z T. Tellerem, zwłaszcza w kwestiach anty-darwinowskiej ewolucji, czyli globalizmu kosmologicznego. I gdyby autor dysponował większym wyczuciem przyrodoznawstwa, tak jak widoczne jest ono w dziełach J. W. Goethego [6] czy K. Kłósaka [7], zaczęłby w sposób presokratejski, hermeneutyczny zastanawiać się, skąd bierze się poczucie krzywdy. Liczne są jej przyczyny; są to po prostu wypadki przy pracy w postaci drobnych sprzeniewierzeń i nadużyć sprawiedliwości. Ale najgroźniejsze są sytuacje, w których krzywda rodzi się z przemocy, terroru i agresji maskowanej obroną. Wtedy krzywda sama w odwecie ucieka się do terroru. Najpierw musi zaistnieć terroryzm i przewrotność, czyli niszczące działanie człowieka lub instytucji w majestacie prawa. Z kolei bezkarność rodzi cynizm: mam świadomość popełniania niesprawiedliwości, czyli krzywdzenia bliźnich, z czym się nie kryję, a wręcz przeciwnie, propaguję hipokryzję, czyli ów krzywdzący styl, jako objaw solidarności, miłosierdzia czy miłości. Terroryzm propagowany doprowadza do buntu, a doznawana krzywda popycha do rewanzu i odwetu. Krzywda to playback terroryzmu, przemocy, okupacji, czyli zagarnianie cudzego mienia, wypieranie ludzi z ich domów przy pomocy postępu, lichwy, pospolitych kradzieży oraz kłamstw. Krzywda może być wyrządzana indywidualnie i lokalnie, natomiast organizowana przez przestępcze grupy odbywa się w skali globalnej przy cichym poparciu władz, a zwłaszcza przy pomocy sprzedajnych, fałszywych środków masowego przekazu. Krzywda – odczuwalna maksymalnie boleśnie – może odciskać się krzywdą. Niemniej po refleksji nie powinna kończyć się choćby częściowo usprawiedliwioną zbrodnią na krzywdzicielu, bo kto by naprawił szkodę i wyrównał krzywdę? Oto przykład rozważań nad genezą krzywdy; ale na jakiej podstawie można rozpoznawać granicę krzywdy? Oczywiście determinanty wynikają z wniosków wysuniętych uprzednio zarówno z zasad antropicznych, które precyzyjnie określić mogą formę i zakres terroryzmu, jak też z selfu uwarunkowanego wewnętrznym samopoczuciem i samoobroną.

Postępowanie etyczne wyróżnia się zgodnością i przyzwoleniem ze strony sumienia, czyli wykonawczego aspektu etosu [8]. Prawodawca etosu to skondensowany, esencyjny umysł ufundowany przez odwieczny chaos [9] i panpsychizm, będący pochodną Whiteheadowskiego światopoglądu obejmującego wszystkie rodzaje rzeczywistości wirtualnej, a zwłaszcza dowartościowany i zobiektywizowany subiektywizm [10]. Panpsychizm zakłada funkcjonowanie totalnej puli znaczeń (*universum semanticum*), która wynurzyła się z chaosu w ciągu całych dziejów naturalnych jako globalny system łączności wiążący wszystkie obiekty oraz koherencję – spójność lokalną, rozdystrybuowaną i ograniczoną tylko do sektorowych

przestrzeni wszechświata. Najistotniejszym deskryptorem staje się tu znaczenie – treść, sygnał, pojęcie, ziarno, zarodek (*semen*). Stąd pochodzi semantyka, a nie od greckiego *sema*, znaku, jak często błędnie się uważa. Znaczenia nie można zdefiniować, ponieważ naruszylibyśmy integralność i tajemniczość wewnętrznej organizacji natury. Natura sama określa jeszcze nadal nieodgadnione powinowactwo i sąsiedztwo swoich różnych elementów. Natura sama spaja obiekty – psychony, sama wytwarza własności spoidła – lepszczą koherencyjnego. Do wyłącznej kompetencji natury należy koniunkcja lub dysjunkcja, czyli warunki kojarzenia i rozpadu związku, nieznane dla obserwatora. Gdy występuje dekoherencja, dysjunkcja, to oczywiście panowanie obejmuje prawie totalny chaos, czemu obserwator się niepomernie dziwi bo go nie zna, a domaga się i pyta o wymarzoną harmonię sfer. Gdy natomiast emerguje spójność, to mile zaskoczony obserwator stwierdza bezbłędną, idealnie precyzyjną stabilizację, prawie niemożliwą do destrukcji. Nawet człowiek bogato wyposażony przez zasady antropiczne w stwórcze koncepcje musi czasami uznać swą krótkowzroczność i małość. Natura daje wiele, ale nie wszystko, czym dysponuje. Niemniej miło człowiekowi poczuć, że ma w sobie coś z piękna przyrody i kosmosu. I właśnie ową radością chciałbym się podzielić sprawiedliwie z T. Tellerem. Niestety idąc śladem K. R. Poppera [11], Teller nie uznaje esencji natury, dlatego maluje obrazy rzeczywistości bez rewersu, pozbawione głębi i ontologicznych perspektyw. Niemniej po zapoznaniu się z koncepcją inżynierji Tellera poczułem się śmieiej. Odważniej zacząłem propagować wszechświatową sieć łączności solitonowej, rozpiętej między podniebnymi galaktykami a atraktorowym krajobrazem w mózgu człowieka, jako zawiązkiem procesów organizacji [12].

Żadna etyka – przypuszczam, że także żadne piękno – nie może funkcjonować bez podkładki semantycznej, bez wydłużonego, gubiącego się w horyzontach przyszłości esencyjnego cienia człowieka, któremu na imię godność ludzka. Człowieka godnego nie stać na popełnianie czynów nieetycznych, na wyrządzenie krzywdy bliźniemu i światu. Godność człowieka ustawia poprzeczkę etycznego postępowania przy rozumnym, ekologicznym przystosowywaniu się do natury, zgodnie z przykazaniem mojego Nauczyciela, Profesora neurochirurgii Adama Kuniczkiego: „korygujcie naturę, ale nigdy nie starajcie się jej przechytrzać”. Godność – to sumienna samoocena własnego, głębokiego „ja”, które spontanicznie propaguje, według wyrażenia M. Heideggera, „prześwitywanie etosu”. Dopiero wtórnie do tego przeczucia podłącza się przyczynowo-skutkowa świadomość określająca, wedle C. McGinn’a, zachowanie podlegające osądom ze wnętrznym [13].

Etyka a zasady antropiczne

Problem krzywdy wyrządzonej z powodu niesprawiedliwych rozstrzygnięć lub wadliwego rozpoznania sytuacji powstaje dopiero z nastaniem człowieka, a raczej ludzi. To rozpoznanie staje się niewystarczające, a nawet błędne, jeśli opiera się na niepełnych danych lub dokonuje się przy obniżonym pułapie świadomości. Ale też to, co określa się jako moralnie nienaganne, w ramach działalności może być celowo prze-, lub za-kłamane, bo często człowiek popełnia zło z determinacją i udając, kłamie, że nie widzi kłamstwa. Stąd rodzi się nienawiść: od opacznego widzenia lub celowego nie-do-widzenia elementów sytuacyjnych. „Nienawidzić” związane jest etymologicznie od „nie-widzieć”. Faktycznie człowiek zostaje zaślepiony przez nienawiść, która nie pozwala dostrzegać całej sytuacji, lub widzi ją w skrzywionym przez chore emocje zwierciadle. Stąd płynie główne zagrożenie ze strony nienawiści i przesłanki do krzywdzącego postępowania. Oprócz psychologicznego, indywidualnego waloru etycznego krzywda ma również wyraźnie rysujący się aspekt grupowy, socjologiczny i rasowy. Przypadki wyrządzania krzywdy sobie samemu w formie samo-skaleczenia lub samobójstwa, noszą zawsze znamiona patologii. Także pospolita tzw. bezinteresowna nienawiść graniczy z chorobą, która jednakże nie wymaga żadnej doraźnej kuracji psychiatrycznej. Skuteczniejszym wskazaniem nie-lekarskim wydaje się przemyślenie zagadnień etycznych i perswazja.

Etos to postępowanie zgodne ze swoją osobistą godnością. Człowiek godny brzydzi się krzywdą. Godność dysponuje sumieniem, wykonawczą instancją etosu, i dlatego – w sposób raczej zakamuflowany – przejawia się egzystencyjnym zachowaniem. Godność jako wyposażenie umysłu ma mocno skondensowany charakter esencyjny, ufundowany przez odwieczny, naturalny chaos [14] i panpsychizm, które posługują się globalną pulą znaczeń i globalnym systemem łączności jednokierunkowej (relacje cykliczne, kołowe czy spiralne wypełniają w zupełności brak dwukierunkowej łączności zwrotnej). We wszechświecie znaczeń i treści nie istnieją żadne pętle sprzężeniowe w odróżnieniu od egzystencyjnych regulacyjno-informacyjnych systemów.

Nie łatwo podać definicję znaczenia, ponieważ sama natura w tajemniczy, sobie właściwy sposób określa powinowactwo różnych elementów i obiektów, czyli to, „co coś znaczy”. To, „co coś znaczy”, typuje pierwotnie natura, a nie człowiek, w którego kompetencji leży zmiana znaczenia: przyrost, ale także neutralizacja treści, aż do zera. Powinowactwo wynikające z wewnętrznej, jeszcze nie odkrytej struktury organizacyjnej nazywa się koherencją [15]. Koherencja to efekt lepszcza spajającego i utrzymujący stały wzorzec stosunków przestrzennych na wszystkich poziomach organizacji natury, we wszystkich kategoriach i w każdym stanie skupienia. Gdy elementy oddalają się wzajemnie od siebie, poza dozwol-

lony dystans przestrzenny, to wzorzec koherencyjny się rozpada; klej koherencji wietrzeje. Koherencja będąca wyłączną własnością natury niestety ukrywa się przed zmysłami człowieka. Dlatego koniunkcji w przyrodzie nie daje się łatwo zniszczyć lub zbudować przez ludzi. Gdy następuje spontaniczna dekoherencja – także unikająca oczu obserwatora – to panowanie obejmuje chaos prawie totalny [16]. Z chaosu emerguje już obserwowalna stabilizacja, bezbłędna i idealnie precyzyjna, prawie niemożliwa do konstrukcji lub destrukcji, co wywołuje zdziwienie i zachwyty. Człowiek – wielki obserwator – wielokrotnie musi uznać swą „krótkowzroczność”.

Co działo się w świecie przed pojawieniem się zwierząt z gatunku *homo sapiens* (według systematyki Teilharda de Chardin)? [17] Katastrofy, klęski żywiołowe, niszczenie bogactw natury, liczne akty przeciw życiu, zabijanie – miały miejsce, ale nie było komu wycenić ich szkody. Była szkoda, ale nie było krzywdy. Człowiek wprowadził dodatkowo do naturalnej materii wymiar i porządek aksjologiczny w postaci norm etyczno-moralnych. Etyka i moralność to konsekwencja wprowadzenia zasad antropicznych, będących ingerencją w dzieje przyrody [18]. Człowiek stał się miarą wszystkiego. Nic więc dziwnego, że pochodzące od ludzi wstawki i korekty natury posypały się jak z rogu obfitości. Ich autorem była *de facto* pragmatyczna świadomość nie licząca się z przesłankami etyczno-moralnymi. Dobrem stało się to, co służyło wąsko pojętemu interesowi człowieka. Najwcześniej antropicznie zaczął myśleć M. Rees z Cambridge, natomiast termin „zasady antropiczne” (*antropic principles*) ukuty został przez B. Cartera w 1974 r. We wstępnej fazie zasady antropiczne wprowadzone w różnych wersjach nie dotyczyły spraw etyczno-moralnych, ale miały przeznaczenie kosmologiczne, czyli odnosiły się do powiązań między życiem a tzw. konstansami, czyli stałymi wartościami fizycznymi, które ukonstytuowały się na początku historii wszechświata, ale dopiero względnie późno zostały odkryte przez świadomość ludzką. Wysiłki na niewiele się zdały, ponieważ wnet okazało się, że życia nie można osadzić w fizyce, zwłaszcza gdy jawnym stał się fakt, że prawa fizyczne kłamią. Słaba zasada antropiczna zakładała, że życie może egzystować tylko w dozwolonym przedziale, tzn. w okresie liczącym od kosmicznej nukleosyntezy do momentu wypalenia się gwiazdy – Słońca. Mocna zasada antropiczna wybitnie wyeksponowała świadomość awansując ją z roli bieżącego obserwatora na współtwórcę rzeczywistości fizycznej.

Człowiek narzuca i dostraja wartości konstansów fizycznych, aby realizujący się kosmiczny rozwój stał się bardziej zrozumiały. Powstaje tylko pytanie, które podprowadza badacza do typowo antropicznej domeny etyczno-moralnej: Czy tego dostrajania może dokonywać kwiat na łące lub mrówka, które także przez panpsychizm obdarzone zostały rudymenarną świadomością? A jaki udział w regulowaniu konstansów kosmologicznych, obok człowieka, mogą mieć istoty

pozaziemskie? Astrofizycy ustalili listę tzw. stałych wartości fizycznych: grawitonów, bozonów W i Z, kosmicznego tła mikrofalowego (*cosmic microwave background*), prędkości światła w próżni, które do czasu ich odkrycia pędziły życie utajone, należąc do rzeczywistości wirtualnej. Do chwili obecnej nie jesteśmy pewni, czy już ustalili się ich realny status oraz pełna ich reglamentacja, a nawet – podejrzewając ich zmienność, wahania i oscylacje – czy stałe pozostały nadal konstansami.

Niezależnie od sytuacji, w fizyce można zastanawiać się, czy człowieka nie stać na ufundowanie w daleko ważniejszych, humanitarnych sprawach życiowych konstansów etycznych, stałych norm moralnych na podobieństwo kosmologicznych stałych wartości fizycznych. Oczywiście nie w oparciu o zasady antropologiczne. Przypuszczam z dużą dozą pewności, że w mózgu człowieka powstają wzorce neuronalne, a nawet mierniki, które mogą liczbowo określać wartości etyczno-moralne. Oceny szacunkowe, którymi na bieżąco ciągle się posługujemy, są wyrazem transcendencji E. Kanta, a według M. Heideggera – „prześwitywania” pojęć etycznych do ideowego szablonu moralno-etycznego, realizowanego w zachowaniu i jurysdykcji. Źródłem, a także probierzem etyki zarówno w swej postaci presokratejsko-hermeneutycznej, jak też w formie arystotelejsko-kanoniczej, staje się poczucie godności ludzkiej, które manifestuje się drabiną hierarchiczną zasad moralnych. Godność człowieka to zestaw konstansów psychoneuralnych, które dzięki teorii chaosu można przedstawiać liczbowo. Ponadto dziś nawet powstała teoretyczna możliwość ich pomiaru. Zawsze dotąd uczyliśmy się, że ilość przechodzi w jakość, a przy okazji wprowadzania hipotezy gnozyjno-chaotycznej jesteśmy świadkami odwrotnej sytuacji: jakość etyczno-moralna może być wyspecyfikowana i zobiektywizowana liczbowo. Krzywda doznawana wywołuje w tkance mózgowej swoiste drzewo figowe, którego liczby Feigenbauma – kąt między rozgałęzieniami i szybkość dzielenia się gałęzi – są wartościami stałymi i charakterystycznymi dla każdego przypadku postępowania etyczno-moralnego. Dobry uczynek różni się od krzywdy także lokalizacją atraktorów. Technicznie nie łatwo to osiągniemy, ale nadzieja: „Będziesz zważony i zmierzony jak na sądzie ostatecznym” istnieje. Niemniej jednak trudno sobie wyobrazić, jak w strukturze drzewa figowego mogą być odtwarzane stosunki liczbowe: czy intensywność odczuwanej krzywdy będzie wyrażała się ilością kolejnych bifurkacji, czy długością kaskady, czy ich liczbą w klastrze, czy też stopniem rozproszenia albo zagęszczenia, czy lakunarnością zbioru [19]. Normalny człowiek dysponuje poczuciem własnej godności tak, jak wyobrażeniem swojej sylwetki fizyczno-cieleśnej. Zdarzyć się może, że w wypadku traci człowiek nogę, po której jednak pozostaje tzw. ból fantomowy. Kaleka wykonuje i czuje ruchy w utraconej kończynie. Analogicznie człowiek, w swej świadomości głębokiego „ja”, tzn. w selfie, posiada subiektywną sylwetkę psychiczną swojej godności, zawierającą rejestr ambicji zawiedzionych lub wysyconych, dynamiczny

plan życiowy, czyli personalityczny obraz cnót i prywatnych, skrzywdzonych mankamentów. Swoista własność ludzkiej godności, czyli samokrytycznych wyroków rozpoczyna proces tzw. „prześwitywania hemidowego etosu za woalką”, a kończy się na ostrym jak brzytwa werdykcie sumienia, czyli według C. McGinna świadomości przyczynowo skutkowej, która jak klamrą spina esencyjny cień człowieka z jego egzystencyjną figurą.

Nikt z badaczy zasad antropeicznych nie przypuszczał, jak głęboka treść kryje się w tak na pozór abstrakcyjnie wyglądającym, a jednocześnie ironicznie brzmiącym pytaniu: Kto ośmiela się zrównywać w swych kompetencjach kwiat czy mrówkę z sięgającym gwiazd współtwórcą zasad antropicznych i to w dziedzinie tak specyficznie humanitarnej, jak etyka czy moralność? A jednak!

Świadomość egzystencyjna, komunikacyjna, warunkująca powstanie i funkcjonowanie zasad antropeicznych niewiele znacząłaby bez współdziałania selfu, czyli świadomości esencyjnej, wewnętrznej, bogatszej w treści i sens, a jednocześnie wspierającej się na globalnych, kosmicznych podstawach. Samo życie napiętnowane przez egzystencję nie mogło by się rozwijać, gdyby nie czerpało skoków z *universum semanticum*, emergującego z chaosu neurobiologicznego. Człowiek automatycznie, a raczej nie intencjonalnie, musiał od zarania dziejów zainstalować się w globalnym systemie łączności, jeszcze gęściej oplatającej ziemię, niż sieć fal elektromagnetycznych. Każda istota żywa tworzy wzajemne połączenia kosmiczne. Chodzi tu o wyżej wspomnianą już koherencję-spójność jednoczącą i zespalającą całą naturę w jedną żywą tkankę na wzór ośrodkowego układu nerwowego integrującego organizm. Koherencja to nerw natury, odpowiedzialny i kierujący chaotyczną dynamiką życia i psychiki. Koherencja wiąże obiekty świata według oryginalnego i fatalistycznego, ciągle ukrytego jeszcze planu kosmosu, a nie według wydumanych, choć powszechnie akceptowanych zasad antropicznych. Stwierdzenie nie ma na celu dezawuować zasad antropicznych, ale jedynie wskazać ich miejsce w szeregu. Owe zasady niczego nie stwarzają, ani nawet nie współ-stwarzają, ale jedynie odkrywają i obserwują to, co wypracował odwieczny chaos. Dlatego właśnie przy konfrontacji naturalnego „nieporządnego” chaosu z „porządnymi” zasadami antropicznymi zachodzi kolosalny rozdźwięk wynikający z biegunowo odmiennie posadowionych stanowisk obserwacyjnych. Dopiero po głębszym namyśle gnozyjnym zanika hiatus (psychiczny rozziw), a przywrócona zostaje zgoda i harmonia w świecie. Gdybyśmy zdawali sobie sprawę, jakim cudem utrzymuje się porządek we wszechświecie, to dosłownie zbledlibyśmy ze strachu. Wystarczyłoby, aby księżyc zaczął nieco bardziej kolebać się, czyli aby zwiększyła się nieznacznie precesja, a znikłoby życie na ziemi z powodu ogromnych skoków meteorologicznych.

We wszystkich organizmach żywych na poziomie kwantowym funkcjonuje układ mikrokanalików tubulinowych, docierających do każdego zakątka ustroju.

W środowisku wodnym, wewnątrz światła kanalików powstają solitony, fale stojące, wymarzony nośnik przenoszenia przekazów, ale też ich generowania. Drobne przesunięcia cząsteczek tubuliny względem siebie oznaczają jednostkę kubit, funkcjonującą w mózgowym informacyjnym systemie komputacyjno-chaotycznym [21]. Solitony nie są sformalizowanymi, informacyjnymi sygnałami, ale obiektami semantycznymi, sterującymi. Sygnały są prawie niereistyczne, ale są to tylko zmiany konfiguracji geometrycznej, czyli sposobu zagospodarowania przestrzeni bez wciągania w proces transmisji podłoża fizycznego: wody, powietrza, lub pustki-eteru.

Każdy fragment organizmu rośliny czy zwierzęcia zawiera urządzenia nadawczo-odbiorcze, którymi przekazy solitonowe wędrują na zewnątrz: poza ustrój, a nawet poza Ziemię, zasilając stos znaczeń w *universum semanticum*. W rozwijaniu mojej hipotezy wszechzwiązku opieram się na koncepcji panpsychizmu, bliskiej, jeśli nie identycznej, z filozofią A. N. Whiteheada [20]. Psychosfera wypełniona psychonami znaczeń, chmurami pojęciowymi ma tak długą historię – ahistoryczną jak odwieczny chaos, czyli jak sama natura na etapie bezczasowego *apeironu*. Każde życie nie tylko zaopatruje psychosferę, ale z niej korzysta. Możemy mówić o wszechświatowym krążeniu treści znaczeniowych. Patrząc na sytuację nie tak „szerokokątnym obiektywem” obserwujemy, że wszystko, co żyje, pojmuje świat jednakowo, oczywiście *toutes proportions gardées*. Jak łatwo człowiek współczesny może wstrześcić się – nie ze zrozumieniem, ale pojmowaniem treści ludzi starożytnych, a nawet należących do prehistorycznej kultury neandertalskiej! Na przeszkodzie do zrozumienia stoją bariery językowe: wieża Babel.

Panpsychizmowi zawdzięczamy otwarcie się na naturalistyczną duchowość oraz możliwość dotarcia do najgłębszych pokładów zadziwiających, immanentnych bogactw natury. A przede wszystkim przyznania wszystkim istotom żywym różnego stopnia samoświadomości i samopoznanie. Samoświadomość – self wynurzający się z fal burzliwego czasem rozwoju neuro-biologicznego różni się zasadniczo od świadomości ukonstytuowanej przez człowieka, a obowiązującej w zasadach antropicznych. Samoświadomość panpsychiczna posługuje się sygnalizacją semantyczną, inseminacją, panspermią. Przypadkowo lądujące na globie ziemskim zarodniki, przetrwalniki czy ziarna pochodzą z kosmosu bez udziału człowieka. Gdy więc znajdują się na Ziemi, a zwłaszcza w mózgu człowieka, jako rodniki wolnej energii twórczej, tworzą panoramę o przeróżnej rzeźbie pojęciowej, wśród której daje się wyróżnić szczyty przyciągania oraz baseny sił odpychających. Samorodne atraktory i repilery tworzą biegun *universum semanticum*, zawieszzonego między niebem z psychosferą sieci wzajemnych merytorycznych związków a ziemią, na czele z mózgiem zasłanym chmurami pojęciowymi. Już E. Kant biedził się nad kwestią, jak dokonuje się transcendencja – swoisty przekład wzorców pojęcio-

wych, obejmowanych mianem oglądu (*Anschauung*), na egzystencyjne idee kursujące w świadomości zasad antropicznych. Najlepiej ową relację dwukierunkowej transdukcji esencyjno-egzystencyjnej oddaje matematyczny wzór pochodnej. Semantyka krajobrazu atraktorowo-repelerowego byłaby pochodną rzeczywistości pierwszego rzędu, natomiast zasady antropiczne odpowiadałyby drugiej pochodnej rzeczywistości.

Najtrudniejszym zagadnieniem do obróbki intelektualnej stają się przejścia między wynurzającymi się z chaosu naturalnego sylwetkami przyciągająco-odpychających pojęć samoświadomości neurobiologicznej, a produktami świadomości egzystencyjnej, które zostały wygenerowane przez zasady antropiczne. Nikt nie potrafi nawet wyobrazić sobie, jak przerzucić fantastyczny pomost między dwiema bajecznymi rzekami płynącymi w jednym kierunku, ale mającymi przeciwny zwrot. Nie sposób także zbudować kanału łączącego obydwie nurty, ale nie można wykluczyć, że powierzchnie obu rzek nie znajdują swego odbicia w jednym lustrze wody i nie spotykają się na całych swych długościach dzięki systemowi śluz wyrównujących poziomy w ograniczonych lokalnych odcinkach. A więc przejścia mogą być sztuczne, pośrednie przy pomocy śluz, systemów bramkujących. W naturze obserwowane są przejścia bezpośrednie, śluzowane przez funkcje ciągłe, skokowe, impulsowe. Najciekawszymi są funkcje fazowe, w których ciągłość procesu zostaje zachowana, ale zmieniają się różne parametry, jak amplituda, częstotliwość, skręt (spin) oraz zapętlenie.

Ciekawy przypadek przemiany fazowej demonstruje zorkiestrowana obiektywna redukcja, w czasie której koherencja zjawiska kwantowego przechodzi w dekoherencję obiektu makroskopowego. Do tego samego typu zjawisk, należy dekoherencja dokonująca się w polu kondensacji Bosego-Einsteina, doprowadzająca do tego, że pod wpływem promieni elektromagnetycznych (rozproszonych – słonecznych, lub skupionych – laserowych) z plazmy gluono-kwarkowej wydziela się kropla cieczy. Wynik napromieniowania w formie wykraplania świadczy, że to zjawisko niesie z kosmosu na ziemię nie tylko energię, ale także przekaz znaczeniowy, jakieś drobiny, jakieś bezsłowne „instrukcje” morfogenetyczne, posiane w głębę ziaren i w postać skondensowanych pojęciowych chmur w mózgu.

Mocna zasada antropiczna sugeruje, że świadomość komunikacyjna decyduje o własnościach deterministycznych kosmosu oraz czuwa nad ich stałością. Nie widać więc powodów, dlaczego świadomość antropiczna nie miałaby określać aksjologii etyczno-moralnej. Oczywiście nic nie stoi na przeszkodzie, aby stałe fizyczne, na równi ze stałymi etycznymi i wartościami moralnymi, były także ustalone przez świadomość; tylko powstaje pytanie, na jakich zasadach dokonywać się ma to ustalenie parytetów. Jakie podstawy semantyczne powinna posiadać idea sprawiedliwości tak radykalnie różniąca się od pojęcia krzywdy, za-

przeczącej wszelkiej sprawiedliwości. Stabilizujące własności chaosu naturalnego są gwarantem, że trajektoria procesu psychoneuralnego dzieli się – rozwija. Na jednej gałęzi bifurkacji osiedla się atraktor „sprawiedliwości”, na drugiej repiler „krzywdy, bezprawia i terroryzmu”. Gdyby nie stabilizacja chaotyczna, atraktor sprawiedliwości upadłby na repiler „krzywdy” i nastąpiłaby nihilacja, wyzerowanie ośrodków psychoenergetycznych etyki. Gdy katastrofa mutacji nie zdarzy się, wtedy pojęciowe atraktory, utkane tylko ze znaczeń i treści, przechodzą metamorfozę i jakimś cudem przekształcają się w egzystencyjny fraktal „sprawiedliwości” lub holon „krzywdy”. Obydwie kategorie można pomierzyć i podać ich wartość liczbową: będą to dymensje fraktalowe lub holonowe [23]. Fraktalowa dymensja wynosi 4, to oznacza, że sytuacja „sprawiedliwości” lub „krzywdy” zawiera cztery stopnie swobody, a każdy stopień swobody opisuje się jednym równaniem liniowym [24].

Dla wszelkiego autoramentu moralistów i etyków nastają stopniowo sądne dni: nie panuje tu żadna dowolność, ale mamy tu do czynienia z drzewem, którego kształt pozwala obiektywnie obliczyć wielkość krzywdy czy nikłą sprawiedliwość. Etyka zostaje „dozbrojona”, bo jakość szacunku przechodzi w ilość i w nowe relacje. Gdyby krzywdziciele i kłamcy zdawali sobie sprawę, choćby w przybliżeniu, jak ogromne spustoszenie neurobiologiczne, powstają w ich mózgach i jakie szkody wyrządzają sobie i światu przez niszczenie potencjału moralno-etycznego, to nie dziwiliby się zbytnio, że wracamy do praw dzikiej dżungli. Nic bardziej tragicznego dla ludzkości nie może się zdarzyć, gdy „atraktor sprawiedliwości” spadnie na „repiler krzywdy”; wtedy świat traci sens bytu. Obecnie, jak się wydaje, jesteśmy świadkami tego rodzaju katastrofalnych zjawisk i nie widać interwencji, aby ekopsychologia wkraczała na arenę dziejów, rozpoczynając walkę z terroryzmem, ale nie deklarowanym oszukańczo przez oficjalne mass-media, bo to grozi totalną zagładą.

Pozornie wygląda na to, że gdy człowieka poniesie fantazja, coś sobie wymarzy lub zbałamuci się jakąś teorią, to cień umysłu musi z kosmicznej psychosfery ściągnąć odpowiedni materiał wyobraźniowy, aby zrealizować owe pomysły, marzenia i teorie. Podobnie tworzy się koncepcje sprawiedliwości czy krzywdy, a wychodząca z umysłowego cienia rzeczywistość pojęciowo-wirtualna musi się stworzyć, dokomponować tło semantyczno-znaczeniowe do zaproponowanej sytuacji. Nie wystarczy egzystencyjna układanka idei etyczno-moralnych, ale trzeba sięgnąć do korzeni po pojęciowy podkład [25]. Krzywda doznana, a potem pomierzona i wyceniona, musi sięgać aż do fundamentalnego, chromosomalnego gruntu. Korzenie krzywdy są zwykle głębokie, bo tkwią w materiale genowym niektórych perfidnych genów ludzkich na ziemi.

Problem etyczny krzywdy

Spośród bogatej lektury o etyce na najwyższe wyróżnienie – moim zdaniem – zasługuje *Świadomość nadprzyrodzona* Simone Weil [26]. Niemniej – dziwna rzecz – nie spotkałem tam słowa „krzywda”; być może to tłumacz i redaktor dokonujący wyboru myśli odpowiedzialni są za ów elementarny brak tego pejoratywnego przymiotu, a nie Autorka. Jedynie G. Thibon pisząc wstęp do tego uroczego – jakby natchnionego – dzieła, przytacza wypowiedź S. Weil: „Niepodobna przebaczyć temu, kto nam wyrządza krzywdę, jeśli ta krzywda nas poniża” (s. 25). W pierwszej chwili nieosobisty ton wypowiedzi budzi wątpliwość, czy tekst ów nie został omyłkowo przypisany Autorce, ale już zdanie następne: „Trzeba pomyśleć, że ona [krzywda – J. T.] nas nie poniża, tylko ukazuje nam prawdę o nas”, usuwa wszelką wątpliwość co do jej autorstwa.

Simone Weil budzi u mnie jeszcze głębsze refleksje, stanowi bowiem potwierdzenie mojej tezy, że człowiek – zwłaszcza geniusz – może czerpać prawdę bezpośrednio z globalnego skarbcza bogactwa znaczeń i symboli, tkwiących w kosmicznym systemie związków założonych przez samą naturę przy narodzinach beczasowego *universum semanticum* [27]. Intuicje dotyczące tego ukrytego i wirtualnego wyposażenia natury można znaleźć u Greków, których mądrość S. Weil w imponujący sposób potrafiła przetransponować do swojego umysłu. Weil swym delikatnym głosem wzmacnia ostatni, potężny krzyk Prometeusza (s. 96): „Niebios, po których dla wszystkich wędruje wspólna światłość...”. O jakąż światłość może tu chodzić?! O tę z Ewangelii św. Jana – o naturalną światłość, która nawiedza każdego człowieka na świat przychodzącego (J 1, 9). Przecież mówi się tu nie tylko o fizycznej energii promieni słonecznych, chociaż również fotony niosą przekazy znaczeń, jak wykazała to ostatnimi czasy kondensacja Bosego-Einsteina, czyli wykroplawanie makroskopowych obiektów z kwantowej plazmy gluonowej [28]. Przecież ludzkość wszechczasów i pod każdą szerokością geograficzną, obdarzona z niebios światłością prometejską jednakowo akceptuje pojęcie „mama”, którego nie zdołała zdruzgotać nawet upadająca wieża Babel. Odwieczne pojęcia są niezniszczalne w psychice ludzkiej, w odróżnieniu od ich słownych nazw, które zmieniają się co kraj i co obyczaj.

Co prawda w lekturze *Świadomości nadprzyrodzonej* spotyka się z jedną dziedziną zmieszanego i nierozzerwalnego zła i dobra (*metax*), której naruszenie byłoby świętokradztwem. *Metax* gwarantuje „pośrednictwo duszy z Bogiem”. Wprawdzie przytacza się za Pismem Świętym Nowego Testamentu instytucję szatana, *princeps huius mundi*, ale nie traktuje się go jako generatora zła. Zło na świecie rodzi się jako konieczność. I to brzmi groźnie. Platon w księdze VI *Państwa* „zło nazywa odległością między koniecznością a dobrem” [29]. W pełnej mądrości atmosferze greckiej zło i dobro nie funkcjonowało jako dialektyczna para przeciwieństw. Do-

bro, synonim wolności, przeciwstawiano konieczności, czyli przymusowi popełniania niesprawiedliwości, krzywdy i wszystkich etycznie nagannych zachowań. Tragedie greckie opiewają zbrodnie, ale nie zło, walczące z dobrem. *Kagatoï* (dobrzy) funkcjonowało bez swojego zaprzeczenia, ponieważ zło jako *malum necessarium* nie było komplementarnym uzupełnieniem dobra. Świat Greków prawie w całości – ze względu na determinizm etyczny – należał do domeny zła. To finezyjne ujęcie, które odziedziczyliśmy po kulturze starożytnej greckiej, pod wpływem judeochrześcijańskim rozmyło się lub uległo spłyceniu i uproszczeniu, osłabiając łączność z Bogiem. Człowiek ma walczyć ze złem, czyli z wiatrakami w imieniu niekonkretnego dobra.

W Encyklice *Veritatis Splendor. O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (1993) także nie spotyka się słowa „krzywda” [30]. Zastępuje się go terminem „zło”, które jako nieodzowny składnik życia na ziemi potrzebny do zbawienia otoczony bywa nimbem metafizycznego fatalizmu niczym aureolą nadprzyrodzoności. Ponadto wydaje się, że krzywda ludzka boli nie tylko ofiarę, ale także tych moralizatorów, którzy znają ją jedynie z bajek braci Grimmów. Wręcz nieoceniony walor ma nauka Kościoła o „zacieraniu granicy między dobrem a złem”; sporo wersetów o krzywdzie nazwanej po imieniu znajduje się we wspaniałej lekturze *O naśladowaniu Chrystusa*, ale z tekstu wynika, że raczej chodzi tam o cierpliwość w znoszeniu krzywd, a nie o samo piekło zgotowane tu na ziemi przez krzywdzicieli, nie oglądających się ani za rozgrzeszeniem, ani za przebaczeniem i nie liczących się z niczym [31].

Dobro to Bóg, sam Bóg – a więc byt esencjalny, wirtualny, a zło to główny motor napędowy egzystencji światowego postępu. Tak więc zło z krzywdą, jako jedną ze swoich głównych manifestacji, musi istnieć. Bezzadność wobec zła przeradza się wielokrotnie w jawny sojusz i sprzyjanie krzywdzicielom. Także relatywizacja zła staje się niekiedy ewidentna: krew niewinna przelewa się „tu i teraz”, a potrzebę rewindykacji ceduje się na Boską mądrą i wszechmocną głowę. Bóg mój musi istnieć nie jako rewanżysta – mściciel wyrządzanych i znoszonych krzywd – ale ich bonifikator. Nikomu innemu, jak tylko samemu Bogu mógłbym ofiarować swoje cierpienie, bo to ratuje mnie osobiście od utraty honoru i przywraca mi godność.

W powszechnym użytku znajduje się dialektyczny model etycznej wagi, której szale równoważone są dobrymi i złymi uczynkami. Ów model sugeruje odmienną naturę pochodzenia zła i dobra. Od starożytności aż po dzisiejszy dzień lansuje się bardziej finezyjny pogląd na etykę i moralność, ponieważ problematykę zła wiąże się raczej z pojęciem wolności. Krzywdziciel, sprawca niegodziwości to bezwolny niewolnik, nieodpowiedzialny za swe czyny. To ujęcie brzmi groźnie i perwersyjnie. Ale aksjologia zła wygenerowana w pełnej mądrości atmosferze starożytnej Grecji zasługuje na głęboką rozwałkę. Zwiększanie odległości od dobra z konieczności

rodzi zło; oddalanie się od Boga doprowadza do pustki, nicości i niebytu, ale nie do egzystencyjnego zła, które posługuje się własną, chociaż przewrotną strategią, opartą na zasadzie „cel uświęca środki”. Machiawelizm podmiotowego zła ujawnił św. Ignacy Loyola, który przytaczał przykład diabła namawiającego człowieka: „chodź, pójdziemy się modlić”. Zło udające dobro to największy i niewybaczalny grzech, bo unicestwia Naturę – Boga. Stąd płynie głęboka prawda, że gorszące są nie tylko słowa, nie tylko przykłady ewidentnie złego zachowania, ale nawet skryte intencje erodują wszechświat semantyczny. Nawet niezrealizowany zły plan nie ginie, ale jak oścień tkwi w „duchowości” kosmosu. Tam w głębi naturalnej duszy Natury tkwi ostateczna instancja do wydawania osądu. Grecy nie przyznawali złu egzystencjalnego charakteru, tragedie greckie opisywały zbrodnie, ale zła nie nazywały po imieniu. „*Kagatoï*” (dobrzy) nie miało swego kontrpunktu. Koncepcja „*malum necessarium*” lub wybór „zła mniejszego” to pomysł raczej wyrachowanej jurysdykcji rzymskiej. Ahimsa Gandhiego radzi nie przeciwstawiać się złu siłą [32]. Cała spuścizna po Dostojewskim uznawała obojętny stosunek wobec zła i krzywdy.

Etyka S. Weil nawiązuje bezpośrednio do myśli platońskiej, ale po drodze – w sposób mniej lub bardziej aluzyjnie – potrąca o panteizm Spinozy, według którego zło istnieje na świecie jako „naturalny element bezcelowej całości” [33]. A wiadomo, że celowość, a nie przyczynowość, nadaje złu wymiar aksjologiczny, pozbawiając go równocześnie aspektu naukowego. Zło bez uwzględnienia „wektora motywacyjno-intencjonalnego pozbawione zostaje egzystencjalnego zęba” i krzywdzącego jadu; staje się może bolesne, ale nie sprawia cierpienia. Tu należy uaktualnić rozróżnienie E. Kanta między złem (*das Übell*) jako zjawiskiem biologiczno-fizycznym, a cierpieniem (*das Böse*), które szerokim echem odbija się w całej psychice i powoduje ujemne konsekwencje, burząc wewnętrzną strukturę natury i rodząc subiektywne poczucie gorzkiej krzywdy [34]. O ile zło biologiczne staje się nieodłącznym i wytłumaczalnym zjawiskiem życia, o tyle cierpienie ludzkie, zwłaszcza nie spowodowane, wywołujące poczucie krzywdy, implikuje instytucje Boga. Teodycea Spinozy w zbyt łatwy sposób usprawiedliwiała Boga, odpowiedzialnego za istniejące i rozpanoszone wśród ludzi zło. Bo skoro Bóg-Natura nie ma jasno wytyczonego celu przed sobą, to nie ma żadnego punktu odniesienia i pozostaje neutralny wobec etycznych ocen. S. Weil współistnienie osobowego Boga z szatanem tłumaczy bardziej aluzyjnie, osłaniając problem tajemnicą jednej boskiej natury, która może występować aż w trzech osobach, czyli „po ludzku” rzecz biorąc w sposób niemożliwy do przyjęcia. Logika się ewidentnie burzy na to „roz-trojenie” osobowości, ale podobno kwantowa fizyka trzech kolorowych kwarków podpira idee „schizoidnej” boskiej trójcy [27].

Oczywiście daleki jestem od tego, aby którejs z osób boskich przydzielać diabelski resort, zwłaszcza, że cała Trójca musi konfrontować się ze złem. Bez-

imiennemu, biblijnemu Jahwe przyczepiono po długich dywagacjach nazwę *Elohim* – to znaczy „sprawiedliwy”, czyli szanujący zastany porządek, nie popełniający gwałtu na naturze i nie uprawiający przewrotnej propagandy. A przecież potomkowie Izraela od początku swej historii nakazywali Bogu, aby pomagał im mordować napotkanych na drodze tubylców. Goebbels zaś nauczał, że kłamstwo ciągle powtarzane staje się wreszcie prawdą. Z pozoru kapitulancą postawę wobec ideologii zła i krzywdy głosi S. Weil, nauczając, że Chrystus jako miłość musiał zawisnąć na krzyżu, uznając jednocześnie za Pismem Świętym szatana za „księcia całego świata”. Tego twierdzenia nie należy uważać za przyzwolenie dla zła, ale za smutną konieczność, za złe fatum, któremu – pomimo przegranej sytuacji – należy się przeciwstawić całą siłą ludzkiej godności. Za największą wartość chrześcijaństwa, nieobecną w innych religiach, uważam to, że chrześcijanin potrafi znaleźć sens doznanych krzywd. Dlatego aksjologia empatyczna Ksiąg Syracha i Hioba tak mocno odbija swą treścią etyczną od pozostałych części Biblii, a tym bardziej Talmudu.

G. Thibon przytacza (s. 15) świadectwo tego szlachetnego postępowania S. Weil – Żydówki, która „w czasie walki i sporów zawsze przechodziła na drugą stronę, która przygarniała sprawiedliwość – uciekinierkę z obozu zwycięzców”. Tak wygląda przykład ludzkiego heroizmu, najwyższej próby, bo autorka nie potępia bezosobowego zła, ale człowieka, który wyrządza krzywdę. Gdy S. Weil nie mogła sobie poradzić z boleśnie dojmującym faktem przewagi zła (krzywd) nad dobrem, to wtedy wycofała się z wszelkimi analizami racjonalnymi i cały *metax* (mieszanie dobra i zła) pozwoliła okryć tajemnicą. Ucieczka w tajemnicę to żadne rozwiązanie, zwłaszcza teraz, gdy oficjalnie uznajemy rzeczywistość *invisible* (niewidoczną), *unspeakable* (niewymowną), czy *hidden* (ukrytą). Mnie wydaje się, że brzytwa Ockhama nadal obowiązuje, a nawet w czasach współczesnych musi być jeszcze bardziej krytyczna (lepiej naostrzona) wobec domniemych tajemnic i nadprzyrodzonych cudów, skoro sama Natura w swoim wirtualnym bogactwie ma „pod ręką” cudowności, o których nikomu się nie śniło.

Sama etyka musi uhonorować różnice między prawym uczynkiem a krzywdą, bo przyrodzone dobro ma mdły rozmyty, znebulizowany charakter; ujawnia się bowiem jedynie w heideggerowskim „prześwicie”, natomiast kanciaste zło egzystuje i boleśnie kaleczy psychikę. Tu bioneurologa czy psychiatrę obowiązuje stawianie kwestii „na ostrzu miecza” i bez światłocienia: że kalectwo psychiki to nie abstrakcja, jak wydaje się większości ludzi, ale trudny do wyleczenia mankament, który – nie usunięty w porę – pogrąża, wyczerpuje i niszczy osobowość. Myślę tu o szerzącej się z zastraszającą szybkością depresji psychoneuralnej, która w sposób ewidentny konkretnymi poraża osobowość człowieka i obezwładnia go somatycznie. Tu terroryzm – najdorodniejszy owoc diabelski – rodzi zbrodnie w ekstazie buntu; tu tkwi źródło frustracji, czarnowidztwa i samobójstwa. To nie

tylko Bóg nakazuje: „nie czyn drugiemu tego, co tobie niemiłe”, ale każde zwierzę źle potraktowane, każdy podeptany kwiat. Etyka dobra, głęboko zakorzeniona we wszechświecie semantycznym, tylko pozornie daje się obejść; przeciwnie, posiada w Naturze najskuteczniejszą egzekutywę, która w procesach regulacyjnych nie ma czasu ani na podpięcie sprzężeń zwrotnych, ani na użycie egzystencyjno-werbalnego języka informacyjnego, ale używa „sił koherentnych” i bezpośrednich szybkich, rezonansowych połączeń. I człowiek niech sobie tego nie lekceważy, a żaden moralista niech nie sili się na próżno zrekonstruować nieistniejący język Natury. Żeby ludzkość chciała pojąć owa mądrość i prawdę. Co innego etyka zła, wymagająca nieustannej korektury kodeksów karnych, według których ferowanie sprawiedliwych wyroków stanowi paradoksalnie *maxima iniuria*, bo Temida została wcześniej oślepiąca.

Aktualny zarząd nad światem Trójca Święta zleciła Duchowi Świętemu. A encyklika *Dominum et Vivificantem* o Duchu Świętym [35] lakonicznie odnosi się do najbardziej palącego człowieka problemu zła, kwitując go zdaniem: „Księżę tego świata został już osądzony”. Brawo, ale jak postępować teraz? Jakie są konsekwencje tego sądu?! Historyczny Jezus za dobroć został potępiony i powieszony na krzyżu, czyli zdawać by się mogło: faktycznie pokonany przez Szatana. Poczucie przez obiecanego Ducha Świętego dla wielu staje się iluzoryczne. I wydaje się, że ciemności, które od momentu Śmierci Krzyżowej ogarnęły ziemię, nadal panują niepodzielnie. I gdyby nie Słońce Wiary, zapanowałyby na wieki. Trzeba współczuć i pomagać krzywdzonemu człowiekowi, który wątpi i traci wiarę – bo zło i krzywda na świecie sprawia wrażenie wszechobecności i faktycznie rodzi beznadzieję. Propagowanie ludzkiego strachu przed chorobą oraz cnoty Bogobojności, jako elementów wirtualnych, potencjalnych, niezbyt wyraźnie i niezbyt mocno wspiera obowiązek i przymus respektowania sprawiedliwości w aktualnym postępowaniu.

Mnie jako lekarzowi trudno odwracać się i bagatelizować ludzką naturalną niewydolność psychiczną w ocenie „symptomatologii dobra i zła”, która objawia się brakiem rozróżnienia: między hermeneutycznym, presokratejskim pojmowaniem pojęciowym, a myśleniem dekoherentnym, ideowym; między bytem a egzystencją, czyli między „miałkim” myśleniem hipotetycznym a „twardym” eksperymentem myślowym (*gedanken Experiment*). Na ową zasadniczą różnicę zwrócił już uwagę Platon powołując się na Daimoniona Sokratesa [36]. Szukanie i pogłębianie różnic to jedna strona medalu, a druga – to gnozyjne dążenie do jedności, niwelujące i integrujące sprzeczności. Gnoza współczesna tęskni za jednością świata nawiązując do średniowiecznej myśli Mistrza Eckharta oraz Mikołaja z Kuzy (XV wiek). Bóg Gnozy to produkt świadomości przyrodzonej będącej wyrazem jedności komplementarnej, syntezą sprzeczności oraz koherencji, stanowiącej podstawę wewnętrzną, esencyjną, ukrytej organizacji Natury.

Bóg Gnozy nie kłóci się nigdy z nadprzyrodzonym mistycznym Bogiem wiary, krążą bowiem po trajektoriach w różnych płaszczyznach. Przynajmniej w mojej świadomości.

Literatura

1. Borkowski R.: *Codziennosc przemocy – przemoc codziennosci*, w: tenże, *Agresja i przemoc*, Wyd. Abrys, Kraków 2001, s. 17–36.
2. Korpikiewicz H.: *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, Wyd. Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000, s. 64–83.
3. Tulibacki W.: *Etyka i naturalizm. Problemy naukowego kontekstu etyki*, Wyd. ART, Olsztyn 1998.
4. Trąbka J.: *Podejście chaotyczno-gnozyjne do etyki i moralności*, „Archeus, Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej”, 1, 2000, s. 65–75.
5. Teller T.: *Hipoteza inżynery i kanonu piękna*, <http://www.ingenieza.com/pl.ingenieza.html>
6. Goethe J. W.: *Entwurf einer Farbenlehre* (1810). Cytowane za: M. Książek, *Świat na styku sensoryczności i duchowości. Wybrane zagadnienia goetheańskiej teorii postrzegania rzeczywistości*, w: M. Gołaszewska, *Wymiary piękna*, Wyd. UJ, Kraków 1998, s. 195–211.
7. Kłósak K.: *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1980.
8. Trąbka J.: *Dusza mózgu. Moralność i etyka*, WAM, Kraków 2000, s. 239–254.
9. Trąbka J.: *Owieczny chaos a tworzenie się świata*, Wyd. UJ, Kraków 2000.
10. Whitehead A. N.: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The corrected edition edited by D. Griffin, D. Sheraware, The Free Press, New York 1978.
11. Popper K. R., Eccles J. C.: *Self and its brain*, Springer Verlag, Berlin 1977.
12. Trąbka J.: *Świadomość: lokalizacjonizm a globalizm*, Wyd. UJ, Kraków 2001.
13. McGinn C.: *Problem of Consciousness*, Basic Blackwell, Oxford 1991.
14. Trąbka J.: *Owieczny chaos a tworzenie się świata*, Wyd. UJ, Kraków 2000.
15. Trąbka J.: *Dusza mózgu*, WAM, Kraków 2000, s. 126–152.
16. Stapp P. H.: *Whiteheadian Process and Quantum Theory of Mind*, <http://members.ad.com/Mszlajak/WhiteheadQT.html>.
17. Teilhard de Chardin P.: *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, PAX, Warszawa 1967.
18. Barrow J. D., Tipler F. J.: *The Anropic Cosmological Principle in Cosmology*, Oxford University Press, 1985.

19. Wheeler J. A.: *Genesis and observership*, [za:] Grabińska T., *Biological conditioning of physical models*, IV Konferencja MCSB, Kraków 2–3 czerwca 1995, s. 135–141.
20. Steward I.: *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*, PWN, Warszawa 1994.
21. Collins G. P.: *Mikroświat kubikowy*, Świat Nauki, 1999, 10–12.
22. Stapp P. H.: *Whiteheadian Process and Quantum Theory of Mind*, <http://members.ad.com/Mszlajak/WhiteheadQT.html>.
23. Matsugi M., Duffin J., Poon L. S.: *Entrainment instability quasiperiodicity and chaos in a compound neural oscillator*, „Jurn. Computat. Neuroscience”, 1, 1998, s. 35–51.
24. Holland J.: *Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity*, Addison-Wesley, Reading Mass 1995.
25. Trąbka J.: *Gnoza a nauki neurologiczne*, Antykwa, Kraków 1997.
26. Weil S.: *Świadomość nadprzyrodzona*, Pax, Warszawa 1996.
27. Trąbka J.: *Universum semanticum jako system koherentnej łączności*.
28. <http://www.nobel.se/physics/laureates/2001/phyadv.pdf>
29. Platon: *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1997.
30. Encyklika *Veritatis Splendor*, 1993.
31. Tomasz a Kempis: *O naśladownictwie Chrystusa*, WAM, Kraków 1981.
32. Gandhi M.: *The Story of My Experiments with Truth*, Dover publications.
33. Struk J.: *Teodycea spinozjańska*; cyt. za: Korpikiewicz H., *Człowiek, społeczeństwo, zwierzę*, Instytut Filozofii UAM, Poznań 2001, s. 267–282.
34. Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 438.
35. Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 1986.
36. Platon: *Dialogi*, Antyk, Kęty 1999.

JAN TRĄBKA

NATURAL ETHICS

(Summary)

The article considers a problem of natural ethics in the context of the so-called antropic principles. A physical context of antropic principles is discussed and an attempt is made to set morality issues in conformity with the context. An issue of harm is discussed as a special case.

Key words: **natural ethics, antropic principles.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. med. Jan Trąbka
Grochowska 25
31-516 Kraków

TERESA GRABIŃSKA

U ŹRÓDEŁ DYSKUSJI O TOLERANCJI*

1. Wstęp

Studiowanie polskiej myśli politycznej, praktyka polityczna i wzorce kulturowe wskazują na to, że społeczne i polityczne kultywowanie tolerancji wyprzedzało czasowo podobne zjawiska w zachodniej Europie. Już na przykładzie nowej koncepcji wojny sprawiedliwej Stanisława ze Skarbimierza – nurtu myśli jadviańskiej¹ i sporu z Krzyżakami² ok. 600 lat temu – widać wyraźnie, że Rzeczpospolita Obojga Narodów, skupiająca na swoich ogromnych obszarach ludy różniące się znacznie pod względem etnicznym, narodowościowym, kulturowym i wyznaniowym, kładła szczególny nacisk na pokojowe współistnienie tych wszystkich grup ludności, we wzajemnym poszanowaniu, uzasadnianym nowym sposobem rozumienia uniwersalizmu chrześcijańskiego i prawa naturalnego, przysługującemu każdemu, niezależnie od pochodzenia czy wyznawanej religii.

* Artykuł ten został napisany na podstawie cyklu felietonów przygotowanych i wygłoszonych przez mnie we wrocławskim Radio „Rodzina”, w audycjach „Posłuchaj, bo warto”, w roku 2004.

¹ Przez *jadwiżanizm* rozumiem teoretyczny i praktyczny nurt polityki w Polsce Jagiellonów przełomu XIV i XV w., którego wybitnymi przedstawicielami byli Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic.

² Zob. Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, red. M. Korolko, Arcana, Kraków 2000, a także np.: S. Kazimir, *Jadwiżanizm a kopernikanizm*, „Roczniki Naukowe PWSZ”, IV, Wałbrzych 2003, s. 91–100; T. Grabińska, *O wzorze mędrca, polityka i dyplomaty*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XVIII, 2006, w druku.

Inny nurt zgłębiający znaczenie tolerancji narodził się w grupie innowierczej: socynian, polskich arian. O ile ten pierwszy – jadwiżański – nurt w obronie tolerancji powstał w ramach doktryny politycznej, to ten drugi – socyniański – rozpatrywał tolerancję przede wszystkim na gruncie religii chrześcijańskiej i miał zatem znaczenie teologiczne oraz filozoficzne. Sfery religii i polityki korespondowały ze sobą w epoce XV–XVII w., co wyraźnie widać na przykładzie ówczesnej dyskusji o tolerancji w Polsce. Dokonania jadwiżańskie, jak i socyniańskie miały znaczenie nie tylko lokalne, lecz wpłynęły na myśl europejską o tolerancji, zarówno polityczną jak teologiczną. W części poświęconej myśli protestanckiej XVI–XVII w. będą się opierać na badaniach Zbigniewa Ogonowskiego³.

2. Leksykalne znaczenie słowa *tolerancja*

Zanim przejdę do rozważań o tradycji tolerancji w Polsce, przytoczę typowe rozumienie interesującego nas terminu *tolerancja*. W *Słowniku języka polskiego*, pod red. Mieczysława Szymczaka⁴ tolerancję określono jako „uznawanie czyichś poglądów, wierzeń upodobań, czyjegoś postępowania, różniących się od własnych; wyrozumiałość”. Można wtedy mówić np. o tolerancji religijnej, nauczycieli wobec uczniów, czy też starszych wobec młodszych, mniej doświadczonych kolegów.

W słowniku dla studiujących filozofię chrześcijańską⁵, pod red. Antoniego Podsiada i Zbigniewa Więckowskiego, podana jest etymologia polskiego słowa *tolerancja* od łacińskiego *tolerantia*, które oznacza „znoszenie, wytrzymywanie”. Redaktorzy tego słownika, odmiennie niż w słowniku pod red. Szymczaka, nie utożsamiają tolerancji z uznawaniem odmiennych poglądów, są bowiem zapewne zadania, że jeśli się ma jakiś własny pogląd, dobrze uargumentowany, to nie można uznawać równocześnie przeciwnego poglądu, można natomiast – i to jest sedno tolerancji – przyjąć postawę, wyrażającą się w: „przyznawaniu innym prawa do wypowiedania własnych poglądów i do zgodnych z nimi zachowań, chociaż są odmiennie od tego, co samemu uważa się za prawdziwe i słuszne”. Następnie autorzy podają genezę postulatu tolerancji w życiu społecznym i politycznym, w okresie Reformacji, jako zasadę „przeciwstawiania się fanatyzmowi i prześladowaniom innowierców”.

³ Rzetelne studium myśli socyniańskiej przeprowadził Z. Ogonowski w: tenże, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.

⁴ Zob. *Słownik języka polskiego*, t. III, red. M. Szymczak, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1995, s. 473–474.

⁵ Zob. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofie chrześcijańską*, red. A. Podsiad i Z. Więckowski, Pax, Warszawa 1983, s. 399.

W słowniku pod red. Podsiada i Więckowskiego, inaczej niż w słowniku pod red. Szymczaka, relacja tolerancji określona jest przede wszystkim między grupami, co oczywiście ma potem przełożenie na odpowiednią (ale zobiektywizowaną) relację między indywidualami, reprezentującymi poszczególne grupy. W słowniku Szymczaka, przedstawiającym potoczne rozumienie tolerancji, jest silniej zaakcentowana relacja między indywidualami. W ujęciu, takim jak ostatnie, występuje niebezpieczeństwo utracenia przez pojęcie *tolerancja* swojego obiektywnego przedmiotu na rzecz subiektywnych ocen słuszności własnych lub cudzych poglądów. Takie indywidualistyczne rozumienie tolerancji byłoby zniekształceniem właściwego jej sensu. Autorzy *Małego słownika terminów i pojęć filozoficznych* zdają sobie oczywiście sprawę z ewolucji zakresu znaczeniowego pojęcia *tolerancja*: „Z czasem pojęcie tolerancji nabrało znaczenia wykraczającego poza stosunek do religii, obejmując również stosunek do odmiennych poglądów filozoficznych, obyczajowości, stylu życia, zainteresowań, smaku estetycznego itp.” Rozsądnie przestrzegają przed nadużywaniem terminu *tolerancja* w znaczeniu „wrozumiałości”, które to znaczenie wymienia właśnie słownik Szymczaka, i w znaczeniu „pobłażliwości dla własnej oceny wykroczeń moralnych”. Co prawda w słowniku Szymczaka jest mowa o wrozumiałości wobec innych ludzi, nie zaś wobec siebie, ale w tym bardziej indywidualistycznym rozumieniu tolerancji czai się relatywizm ocen, także moralnych. Poza tym, skoro człowiek miałby być po prostu wrozumiały wobec występków innych, to mógłby też w jakiejś sytuacji postawić się w roli *tego innego* i żądać wrozumiałości dla siebie. Tolerancja musi mieć fundament obiektywny, sprowadzający się do społecznego uznania jakichś wartości lub ich naturalnego uzasadnienia, i dopiero w odniesieniu do tego fundamentu można oceniać zgodność poglądów czy postępowania. Tolerancja sprowadza się do tego, że choć stwierdza się niezgodność z owym fundamentem, to przyznaje się prawo do współistnienia niezgodnych poglądów czy obyczajów, o ile one jednak nie godzą ostatecznie w prawo naturalne (jeśli takie się uznaje). Tolerancja nie oznacza przyzwolenia na każdy czyn tylko dlatego, że jest niezgodny z przyjętym poglądem. Wtedy tolerancja sprowadza się do ignorancji w sferze światopoglądowej, obyczajowej i moralnej.

Już tylko krótka analiza notek słownikowych pokazuje, jak w istocie trudne jest określenie granic tolerancji. Widać z tej dyskusji, że te granice łatwiej uchwycić, gdy się dysponuje jasną koncepcją prawa naturalnego. Natomiast współczesne awangardowe nurty światopoglądowe programowo stronią od trudnej, bo merytorycznej dyskusji, czym prawo naturalne jest. Dla ustalenia uwagi przytoczę definicję prawa naturalnego z małego słownika pod red. Podsiada i Więckowskiego⁶:

⁶ Tamże, s. 294.

„Prawo naturalne lub prawo przyrodzone [to] ogół norm obiektywnych i niezmiennych, które wynikają z natury człowieka, poznawanych przez niego dzięki naturalnemu światłu rozumu. Prawo naturalne jest odzwierciedleniem w umyśle ludzkim prawa odwiecznego”. Ta ogólna definicja nastraja do poważnej dyskusji, czy np. prawo naturalne jest tym samym, co prawo Boskie, czy rodzaj „naturalności” prawa zależy od koncepcji Boga w danej religii, czy można mówić o prawie naturalnym w ogóle, nie uwzględniając kontekstu religijnego lub kulturowego, czy prawo naturalne jest tym samym, co zawarto we współczesnej *Karcie praw człowieka*, jakie znaczenie i czy w ogóle ma prawo naturalne wobec stanowionego. Ponieważ moim celem jest rozważenie genezy teorii i praktyki tolerancji, to eksplikacją prawa naturalnego będę się zajmować na tyle, o ile będzie to konieczne.

W nowej encyklopedii PWN⁷ znajduje się określenie potoczne tolerancji, odnoszące się do przyzwolenia przez człowieka na głoszenie poglądów, praktykowanie obyczajów i sposobów zachowania, które nie są zgodne z normami, które wyznaje. Dalej następuje wyjaśnienie: „Tolerancja oznacza rezygnację z przymusu jako środka wpływania na postawy innych ludzi”. Jest też w encyklopedycznej notce zarysowane tło historyczne kierowania się tolerancją w poszczególnych społecznościach. Otóż na podstawie notki można odnieść wrażenie, że na ogół wszystkie społeczeństwa, historycznie biorąc, były nietolerancyjne, ponieważ „jednemu systemowi moralnemu przysługiwało uprzywilejowane stanowisko bądź monopol”. Nie ma oczywiście żadnego odniesienia do prawa naturalnego i jego związku z systemem moralnym. Mogę, w życzliwości dla redaktora notki, wskazać na ewentualny związek tolerancji z prawem naturalnym w tym miejscu, gdzie redaktor wskazuje na ważność problemu granic tolerancji, jeśli się ją uzna za zasadę porządku społecznego. Uznanie jej jednak za zasadę porządku społecznego wymagałoby poważnej argumentacji! Czyżby fundamentalność zasady tolerancji miała zastąpić we współczesnej myśli społeczno-politycznej zasadę prawa naturalnego?

Warto następnie zajrzeć do obcojęzycznych źródeł encyklopedycznych, w których występuje hasło *tolerancja*. Względnie dużo tekstu, jak na niezbyt obszerny tom, znajduje się w słowniku myśli politycznej Rogera Scrutona⁸. Tu z kolei występuje charakterystyczne dla myśli anglosaskiej odniesienie do niedoskonałej natury ludzkiej, której należy się wyrozumiałość, utożsamione – jak w *Słowniku języka polskiego* Szymczaka – z tolerancją. Jest również podniesiona kwestia granic tolerancji i przytoczona jest angielska tradycja filozoficzna poświęcona tej kwestii. Scruton przy omawianiu angielskiej tradycyjnej myśli o tolerancji przypomina wzorcowy dla niej słynny *List o tolerancji* Johna Locke’a z 1688 r., w którym autor

⁷ Zob. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1997, s. 45.

⁸ Zob. *A Dictionary of Political Thought*, red. R. Scruton, Pan Books & The Macmillan Press, London 1982, s. 464–465; tłumaczenie fragmentów notki – własne.

zajął się tolerancją religijną i w którym odmówił racji jakimukolwiek suwerenowi do narzucania prawem stanowionym prawd religijnych. Locke, co jest właściwie myśli protestanckiej, wręcz przestrzegał przed religijną funkcją państwa, którego prawo stanowione ma nie mieć nic wspólnego z prawem religijnym. Prawo stanowione ma stać na straży praw człowieka-obywatela, nie zaś służyć jego zbawieniu. Religia jest wyłącznie sprawą prywatną każdego członka społeczności i nie ma mieć znaczenia jakiegokolwiek przełożenie jej na relacje społeczne czy polityczne. Pozostaje wobec tego otwarty problem, co jest podstawą owych praw człowieka-obywatela. Tym bardziej że Locke postulował tolerancję religijną, ale z jednym wyjątkiem: tolerancji wobec rzymskich katolików⁹. Koncepcję tolerancji religijnej Locke'a uogólnił na dziedzinę moralności inny słynny angielski filozof John Stuart Mill. Najbardziej współczesnej wersji dyskusji o tolerancji upatruje Scruton w sferze polityki. Opozycja polityczna ma mieć zagwarantowaną tolerancję, ma obowiązywać prawo do wolności głoszenia poglądów politycznych. Warto przytoczyć w całości jeden ciekawy *passus* z tekstu Scrutona, odnoszący się do tolerancji politycznej: „Niektórzy argumentują, że dopóki komuniści są uważani za skłonnych do zniszczenia istniejącej postaci rządu, mogą być porównywani do katolików, w stosunku do których Locke zalecał nietolerancję”. Mniejsza o to, że argument ten był popularny w czasach maccarthyizmu w Stanach Zjednoczonych. Warta uwagi jest siła i trwałość niechęci do rzymskich katolików w świecie kultury protestanckiej, niechęci, której odpowiednika nie sposób odnaleźć w polskiej kulturze.

W słowniku encyklopedycznym Webstera¹⁰ znajduje się bardzo krótka notka o tolerancji. Tolerancja (*tolerance*) jest tu ujęta psychologizycznie – jako „gotowość do pozwolenia innym, aby wyznawali przekonania i podejmowali działania, jakie sami uznają za najlepsze”. Jest też w Websterze oddzielne hasło *toleration* (tolerancyjność), rozumiana jako „akt tolerowania czegoś, wolność praktykowania, w szczególności kultu religijnego, bez narażania się na konflikt z prawem”. A więc w języku angielskim psychologizyczny aspekt tolerancji należy do słowa *tolerance*, bardziej obiektywne znaczenie tolerancji zawarte jest w natomiast słowie *toleration*. W języku polskim w słowie *tolerancja* te oba aspekty się na ogół łączą. Warto o tym pamiętać i w związku z tym precyzyjnie określać przy używaniu terminu *tolerancja*, o jaki aspekt chodzi.

⁹ Do poglądów Locke'a jeszcze powrócę. W tym miejscu chcę jedynie wskazać na jakże różne rozumienie przez Locke'a tolerancji, jej związku z prawem naturalnym i stosunku do innowierców, w porównaniu z jadwiżańskim rozumieniem tolerancji, propagowanym przez Stanisława ze Skarbimierza czy Pawła Włodkowica.

¹⁰ *The New Lexicon – Webster's Encyclopedic Dictionary of The English Language*, Lexicon Publications, Inc., New York 1990, s. 1038; tłumaczenie przytoczonych fragmentów – własne.

Tyle byłoby o encyklopedycznym rozumieniu tolerancji. W podsumowaniu wypada stwierdzić, że:

- potoczne rozumienie tolerancji ma silną składową indywidualistyczną i psychologistyczną;
- rozszerzenie dziedziny przedmiotowej tolerancji z tradycyjnie religijnej na moralną czy polityczną wymaga określenia podstawy tego rozszerzenia, zwłaszcza w odniesieniu do prawa naturalnego;
- wyjaśnienia wymaga utrzymująca się także współcześnie w krajach protestanckich nietolerancja, czego przykładem jest stosunek do wyznawców religii rzymskokatolickiej.

3. Tolerancja jako zjawisko negatywne a nietolerancja

Po wstępnym zapoznaniu się z leksykalnymi definicjami terminu „tolerancja” przejdę do bardziej systematycznego i pogłębionego studium kwestii tolerancji. Pomocne będą prace Zbigniewa Ogonowskiego *Problem tolerancji, Trzy postawy wobec tolerancji. Włodkowic – Modrzewski – socynianie. Próba konfrontacji oraz Różne sensory terminu ‘tolerancja’. Rozważania semantyczno-historyczne*. Wszystkie te prace zostały wydane niedawno w tomie zbiorowym¹¹.

Tolerancja we współczesnym światopoglądzie medialnym jest wartościowana pozytywnie, jako pożądana zasada życia społecznego, jako ważny atrybut tzw. poprawności politycznej, ale nie zawsze tolerancja tak była postrzegana. Zajmę się teraz za Ogonowskim takim stanowiskiem, według którego tolerancja religijna jest zjawiskiem negatywnym. Nie oznacza to, że stanowisko to faworyzuje nietolerancję. Nietolerancja bowiem jako zjawisko społeczne jest pewną postawą, ukształtowaną często dla potrzeb propagandowych i służy jako ideologiczny parawan zupełnie przyziemnych praktyk zdobywania nielegalnie bogactwa (np. ograbiania innowierców) lub władzy. Ale – jak słusznie zauważa Ogonowski – także ideologia tolerancji niejednokrotnie posłużyła pewnym grupom społecznym w osiągnięciu celów politycznych¹².

A jakie są teoretyczne podstawy nietolerancji, niezwiązane z doraźnymi celami praktyki społecznej i politycznej? Ogonowski pokazuje, że negatywne war-

¹¹ Zob. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, wyd. cyt.

¹² Ta ostatnia uwaga o ideologicznej funkcji haseł tolerancji warta jest przeanalizowania, np. ze względu na współczesne cele niszczenia kultury całych społeczności pod przykrywką propagowaniem tolerancji.

tościowanie tolerancji ma zarówno źródła religijne, jak i pozareligijne. Zasadniczym argumentem, przemawiającym za nietolerancją religijną, było przeświadczenie o tym, że właściwy cel życia ludzkiego, czyli zbawienie, może zapewnić wyłącznie jedyna prawdziwa religia. Zatem niejako obowiązkiem prawdziwego chrześcijanina było zadbanie o zbawienie innowiercy w taki sposób, aby nawet siłą zmusić go do przyjęcia prawdziwej religii. Ta nietolerancja, zalecająca wręcz walkę z herezją, miała wymiar heroiczny – walki o dusze innowierców, które z racji braku prawdziwej wiary skazane miały być na potępienie. Zło było utożsamiane z inną wiarą. Taką motywację nietolerancji nazywa Ogonowski *humanitarną*, bo płynącą z troski o swoiście rozumiane, ale ostatecznie – dobro człowieka.

Druga motywacja nietolerancji była inna i opierała się na konieczności wymierzenia kary każdemu, kto występuje przeciw prawdziwemu Bogu. Tolerowanie postaw heretyckich w świetle tej argumentacji także było grzechem śmiertelnym i podlegało surowej karze; było obrazą boskiego majestatu, wynikającą z obojętności wobec bluźnierstw heretyków.

Stanowisko pozytywnie wartościujące nietolerancję mogło mieć także podstawę pozareligijną. Ogonowski wspomina Justusa Lipsiusa (1547–1606), który w dziele *Sześć ksiąg nauki o państwie*, opublikowanym w Antwerpii, obalał postulaty tolerancji w oparciu o uznawane przez niego pryncypia polityczne. Ten sposób uzasadniania nietolerancji nie był obcy np. indyferentnym religijnie francuskim libertynom czy wspomnianemu już Locke'owi. Jądrzem pozareligijnej argumentacji przeciwko tolerancji było przeświadczenie o konieczności stworzenia homogenicznego, wewnątrznie maksymalnie uzgodnionego organizmu państwowego. Wszelkie więc różnice w łonie tego organizmu, istotnie wpływające na zaburzenie owej jedności, należało eliminować. Różnice religijne do takich należały, a więc tolerancja religijna miałyby być zgubna dla jedności i stabilności państwa.

W ten sposób lepiej da się rozumieć podstawy nietolerancji Locke'a wobec rzymskich katolików. Należeli oni bowiem do Kościoła zawiadywanego z Rzymu, w części więc tylko podlegali władzy świeckiej danego państwa i stanowili – wedle Locke'a i jego kontynuatorów, aż po dzień dzisiejszy – element anarchizujący w państwie nie uznającym papieża. Argumentacja religijna i pozareligijna występuje zarówno w doktrynach nietolerancji, jak i tolerancji.

W Polsce aż do XVII w. najbardziej zagorzałymi orędownikami wolności religijnej, w tym sensie tolerancji, byli polscy arianie, zwani w Europie Zachodniej socynianami. Ogonowski jest znawcą doktryny i działalności socynian, toteż jego relacja o ich dorobku w zakresie uzasadnienia tolerancji jest wiarygodna. Ogonowski rozróżnia między hasłami tolerancji a doktryną tolerancji. Ta druga, w odróżnieniu od haseł, wymaga na ogół specjalnej aparatury pojęciowej, w której formułuje się tezy; służy ona tak argumentacji, jak i wyprowadzaniu konsekwencji z przyjętych tez.

Doktrynę wolności religijnej w nurcie ariańskim kształtowali w Polsce przede wszystkim: Jan Crell, Jonasz Schlichtyng i Samuel Przytkowski. Większość ich ważnych dzieł została wydana w XVII w. w Amsterdamie. U podstaw ariańskiej doktryny tolerancji religijnej leżała motywacja religijno-etyczna. Uzasadnienie etyczne tolerancji przejawiało się w tej doktrynie m.in. w tym, że zostało osłabione znaczenie herezji na rzecz szczerości i autentyczności przekonań odnośnie do wyznawanych prawd. Doktryna ariańska miała więc wyraźny rys indywidualistyczny: „niepodobna moralnie potępiać kogoś, kto hołduje w religii poglądom nawet bardzo błędnym, jeśli w obronie ich gotów jest do największych poświęceń, nie wyłączając ofiary własnego życia, a równocześnie postępowaniem swym daje niezbitę dowody szacunku dla norm moralnych ustalonych przez Prawo Boże”¹³.

Jaki stąd wynika sens herezji i tolerancji? Sprawa ta została sprowadzona u socynian do tzw. tolerancji wewnętrznej (eklezjastycznej), która ma obowiązywać chrześcijan ze względu na wspólną normę wiary, czyli Pismo Św., i moralność chrześcijańską, której wzorem jest postępowanie Chrystusa. Natomiast różnice w wyznawanych dogmatach wiary nie mogą być podstawą prześladowań. Ważny traktat na ten temat napisał polski ariański myśliciel Samuel Przytkowski: *Traktat o pokoju i zgodzie w Kościele*¹⁴. Co znamienne, recepcja tego anonimowo wydanego dzieła, kierowanego do wspólnot protestanckich, była bardzo różna: dobrze ją przyjęli zachodni liberałowie protestanccy, potępienie zaś wzbudziła u ortodoksów protestanckich.

Ponieważ w ramach wspólnot protestanckich wystąpiły różne odłamy, to w ich łonie też pojawił się lokalny problem herezji (np. kalwini posądzali socynian o herezję). Wychodząc naprzeciw temu, polscy arianie, w przypadku *inaczej* wierzących, zaproponowali ekskomunikę z danej wspólnoty kościelnej, która by jednak nie pociągała za sobą jakichkolwiek sankcji natury prawnej lub fizycznej. Według Schlichtynga: „Być heretykiem nie jest w żadnym wypadku przestępstwem politycznym, ale wyłącznie kościelnym”¹⁵.

Gdy w pracy o Stanisławie ze Skarbimierza¹⁶ analizowałam stosunek do innowierców w politycznej doktrynie jadwizanizmu, to choć nie padło słowo *tolerancja*, doktryna ta była nacechowana uniwersalizmem katolickim, który w niej przyjął szczególnie i nowatorski charakter w jednolitym politycznym traktowaniu obywateli wyznających różne religie i nie uznających zwierzchności Kościoła Rzym-

¹³ Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 112.

¹⁴ Zob. S. Przytkowski, *De pace et concordia Ecclesiae*, za: Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 112–113.

¹⁵ *Myśl ariańska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*, opr. Z. Ogonowski, Wrocław 1991, s. 97–98.

¹⁶ Zob. T. Grabińska, *O wzorze mędrca, polityka i dyplomaty*, art. cyt.

skiego. Wolno zapytać, czy praktyka polityczna Rzeczypospolitej Obojga Narodów i duch jadwiżanizmu nie miały znaczenia na kształtowanie poglądów polskich arian, gdy Jan Crell pisał o tym, że relacje religijne nie mogą z zasady mieć wpływu na spoistość państwa, „same w sobie bowiem do państwa nie należą”. Ponieważ wystrzegam się prostych stwierdzeń, to i w przypadku tego cytatu dostrzegam, że oprócz pozytywnych rozwiązań niesie on pewne zbyt mocne twierdzenie, które może być uzasadnieniem współczesnych tez już nie tylko o areligijności państwa, lecz o braku miejsca etyki w polityce. Jadwiżanizm proponował treści zawarte w tezie Crella, ale nigdy w tak konkretnej, zbyt prostej formie, były one bowiem uzasadniane prawem naturalnym i wynikającymi z niego zasadami etycznymi.

4. Rys ekumenizmu w uzgodnieniu indywidualizmu i subiektywizmu myśli protestanckiej oraz systemowości i uniwersalizmu myśli katolickiej

Z doktryny tolerancji socynian można wyprowadzić tezę o unieważnieniu herezji¹⁷ jako takiej, skoro to poszczególny wyznawca decyduje o charakterze swojej religijności i nikt z zewnątrz nie ma prawa kwestionować autentyczności jego relacji z Bogiem. Abstrahując od samej doktryny socynian oraz historii stosunków katolików i protestantów, warto jest się przez chwilę zastanowić nad konsekwencjami takiej sytuacji. Indywidualistycznie i subiektywistycznie zorientowany wyznawca, w poszukiwaniu właściwej relacji z Bogiem, będzie skłonny do wzbogacania wiedzy o Bogu, jak i wiedzy o sobie samym. W ten sposób można by się spodziewać rozwoju teologii i równocześnie psychologii. O ile ta pierwsza, czyli teologia, nie potrzebuje wprost ugruntowania w teorii bytu i człowieka, to ta druga, czyli psychologia, już tego koniecznie wymaga. Regres zachodniej psychologii, budowanej w ostatnich dwóch stuleciach w środowiskach o tradycji protestanckiej¹⁸, wyraźnie świadczy o zaniedbaniu ontologii człowieka i uspołnieniu jej z ontologią świata i Boga.

Zniesienie sensu herezji w indywidualistycznym podejściu socyniańskim nie oznacza automatycznie zaszczepienia tolerancji, bo – twierdzą – ten trudny temat przenosi się na inny poziom. Co prawda w myśl doktryny socynian nikt,

¹⁷ Por. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, wyd. cyt., s. 112.

¹⁸ Por. np. wysiłki budowania *uhumanistycznej psychologii humanistycznej* w pracach Jana Ratajczaka i Mirosława Zabierowskiego, także w tym tomie.

kto szczerze wierzy w Boga, nie może być nazwany heretykiem i z tego powodu prześladowany, ale jak się ma sprawa wobec tego z tymi, którzy przywiązani są do inaczej rozumianej relacji między Bogiem i człowiekiem. Czy oni są heretykami dlatego, że indywidualizm i subiektywizm przeżycia religijnego jest u nich inaczej pojmowany, że np. w katolickiej doktrynie podkreśla się raczej gatunkowość istoty ludzkiej i uniwersalność praw człowieka, że się podkreśla niepowtarzalną naturę poszczególnej osoby ludzkiej, która nie jest tym samym, co usubiektywnione w poznaniu i wierze indywiduum? Jedyne propagandowe uzasadnienie znajduje zatem nagminnie obecne w massmediach instrumentalne szermowanie hasłami tolerancji i postępu. Zrozumienie sensu tych pojęć wymaga pokornego badania złożoności ich treści, w różnych aparaturach pojęciowych. Jeśli się tego nie robi, to najprawdopodobniej nie chodzi już o kształt religijności, lecz o antyreligijność.

Doktryna ariańska, jak i reformowane chrześcijaństwo, miały wyraźny rys subiektywistyczny i indywidualistyczny. Czy ten rys na trwale podzielił chrześcijaństwo i czy subiektywizm i indywidualizm protestancki na trwale zerwał więzy z tradycją Kościoła Rzymskiego i jego uniwersalistyczną doktryną? Jest to jedno z pytań żywych we współczesnym nurcie ekumenicznym i nie ma na nie prostej odpowiedzi. Próby *uprotestantyzowania* katolicyzmu nie dadzą nic ważnego protestantom, równocześnie zaś nadwyrężą trwałość i spójność Kościoła Rzymskiego.

Moim zdaniem, konieczne jest kontynuowanie trudnej dyskusji między przedstawicielami obydwu koncepcji chrześcijaństwa, ale takiej, która pozwoliłaby wypracować aparaturę pojęciową do wzajemnego porozumiewania się. Choć protestanci programowo odzegnali się od doktrynalnego ujęcia religii, to po stuleciach zgromadzili teologiczny i filozoficzny dorobek, porządkujący zagadnienia religijne. Nie ma on cech jednolitości, trwałości i systemowości, jakie ma doktryna katolicka, ale właśnie dyskusja nad podobieństwami i różnicami jest konieczna. Konieczne jest też wznowienie zaniedbanej dyskusji nad społecznymi konsekwencjami obu ujęć chrześcijaństwa.

Wypada zgodzić się np. z Maxem Weberem, że protestantyzm usposobił społeczność do zaakceptowania ideologii rynkowej kapitalizmu; ideologia ta niesie niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia człowieka, a to jest trudne do przyjęcia na gruncie katolickiej doktryny społecznej. Równocześnie konieczny jest wzajemny szacunek wyznawców różnych religii czy odłamów religijnych. Natomiast niebezpieczne dla kultury, w tym religijnej, w Europie są pospieszne zabiegi ujednolicania tego, co z zasady ujednoczone być nie może i co w swej różnorodności wzbogaca istotnie kulturę europejską.

5. Poglądy Pierre'a Bayle'a w kwestii rozdzielenia władzy świeckiej i kościelnej

W ramach penetrowania źródeł dyskusji o tolerancji przedstawię, za Zbigniewem Ogonowskim¹⁹, poglądy w kwestii tolerancji francuskiego pisarza i filozofa, kalwina Pierre'a Bayle'a, żyjącego w latach 1647–1706 i mającego duży wpływ na kształtowanie się myśli francuskich encyklopedystów oraz krytycznej postawy w filozofii. W kwestii uzasadnienia tolerancji Bayle koncentrował się na zagadnieniu wolności sumienia indywidualnego. Ogonowski dopatruje się w koncepcji człowieka Bayle'a podobieństwa do materialistycznych i mechanistycznych propozycji angielskiego filozofa Thomasa Hobbesa. Można się z tym zgodzić w tym zakresie, w którym Hobbes propagował indywidualistyczną koncepcję człowieka, ale poważne wątpliwości odnośnie do porównania nasuwają się wtedy, gdy faktycznie achryścijańskie Hobbesowskie rozumienie relacji między ludźmi zestawimy z chrześcijańskim wyznaniem Bayle'a.

Według Hobbesa człowiek jest indywiduum egoistycznie poświęcającym się wyłącznie własnym sprawom; nie ma zaś innej miary dobra i zła jak indywidualne przeświadczenie, które wcale nie musi być uzgodnione z przeświadczeniem innych indywiduów. Jedynym celem poszczególnego człowieka jest osiągnięcie tego, co sam uważa za dobre, niezależnie od środków, które przedsięwzięmie, i niezależnie od jakichkolwiek (w tym też moralnych) norm zewnętrznych. Naturalnym stanem człowieka jest walka, także z drugim człowiekiem, o osiągnięcie egoistycznego celu: „człowiek człowiekowi jest wilkiem” – to oryginalne sformułowanie Hobbesa. Wyłącznie ze względu na to, że walka, oprócz zwycięstwa, przynosi liczne kłęski i szkody, ludzie dążą do względnego pokoju i zabezpieczają go za pomocą norm prawa stanowionego. Zaiste, straszna ta Hobbesowska pesymistyczna wizja ludzi naturalnie oszalałych w egoistycznych dążeniach i sztucznie poskramianych, za sprawą strachu, wyłącznie prawem!

Bayle poszukiwał uzasadnienia dla tolerancji i prawdopodobnie o tyle go zajmowała indywidualistyczna wizja człowieka. Indywidualizm sumienia u Bayle'a został jednak tak daleko posunięty, że po pierwsze, przyjął on, że człowiek nie kieruje się w codziennym życiu zasadami wiary, lecz rozmaitymi nawykami i przeświadczeniami, po drugie zaś, skoro tak, to współżycie międzyludzkie także nie podlega zasadom religijnym i dlatego w jednej społeczności mogą żyć razem i ludzie różnych religii, i ludzie niewierzący. Ostatecznie więc relacje wewnątrzspołeczne – tak jak i u Hobbesa – reguluje prawo, nie zaś poglądy poszczególnych obywateli, dyktowane przez indywidualne sumienia. Według Bayle'a: „Sumienie

¹⁹ Zob. Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 115–118 i prace Bayle'a tam cytowane.

jest bowiem głosem Boga. I jeśli obowiązkiem naczelnym chrześcijanina jest posłuszeństwo wobec Stwórcy, to niepodobna zasady tej interpretować inaczej, jak tylko tak, że obowiązkiem naczelnym chrześcijanina jest być posłusznym głosowi swojego sumienia”²⁰.

Warto zwrócić uwagę na podkreślenie tu znaczenia posłuszeństwa w relacji człowieka z Bogiem. Zdaje się ono być priorytetowe w porównaniu z eksponowaną zwykle w tym miejscu przez katolicyzm miłością. Bóg kalwinów jest bardziej Panującym, Bóg katolików jest bardziej Miłującym. Bóg katolików, w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym, optymistycznie zachęca każdego do doskonalenia się; ten stan doskonalenia здаje się być normą. Bóg kalwinów jest raczej wyrozumiały, ale nie oznacza to miłosierdzia dla normalnego ludzkiego błędzenia w poszukiwaniu prawdy.

Zapewne słusznie mam wątpliwości, czy makabryczna Hobbessowska wizja natury ludzkiej mogła być do końca atrakcyjna dla wierzącego kalwina Bayle’a, albowiem Bayle uznawał pewne uniwersalne normy ludzkiego postępowania, zawarte w Dekalogu, zwłaszcza przykazanie miłości bliźniego, które przekłada się w życiu społecznym na postawy normalnej życzliwości, pomocniczości i solidarności. I z tego też względu – według Bayle’a – nie ma ani naturalnej, ani Boskiej podstawy do prześladowania kogokolwiek z racji jego poglądów, czy do narzucania mu opinii sprzecznych z jego poglądami. Wyraźnie brzmi w tym ostatnim Bayle’owskim uzasadnieniu tolerancji argumentacja wcześniej działających w Polsce – Stanisława ze Skarbimierza, Pawła Włodkowica i polskich arian. Podczas gdy jednak polscy arianie domagali się jedynie oddzielenia państwa od Kościoła, to Bayle postulował podporządkowanie Kościoła państwu i absolutyzację władzy państwowej²¹. Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic w ogóle zaś nie widzieli potrzeby burzenia pozytywnej relacji między państwem i Kościołem, skoro tylko ta relacja jest – jak byśmy to dzisiaj nazwali – kulturotwórcza, tzn. skoro władca zgłębia prawdy religii w celu właściwego zrozumienia sensu przykazania miłości bliźniego i zasady sprawiedliwości (szerzej: prawa naturalnego) i przełożenia ich na organizację życia społecznego i politycznego.

Z drugiej strony, tak Skarbimierczyk, jak Włodkowic w samym tylko manifestowaniu przez rządzących przynależności do Kościoła nie upatrywali dostatecznych powodów, aby owi rządzący pozostawali poza krytyką. W swojej teorii wojny sprawiedliwej – Stanisław ze Skarbimierza, a w swojej mowie na soborze w Konstancji – Paweł Włodkowic, wyraźnie wskazywali na to, że chrześcijańscy *de nomine* władcy muszą koniecznie zdać egzamin z chrześcijańskiego rozumienia

²⁰ Tamże, s. 116.

²¹ Tamże, s. 117.

prawa naturalnego, w którym aksjomatem jest równe traktowanie wszystkich ludzi, z racji ich arystotelesowsko-tomistycznej gatunkowości i jednakowego pochodzenia od Stwórcy. Ten katolicki uniwersalizm, tak znacznie rozwinięty w polskiej kulturze chrześcijańskiej – najpierw w jadwiżanizmie, potem w np. w pismach, do dziś jeszcze nie poznanych i nie docenionych, Cypriana Norwida – jest współcześnie obecny w polskim personalizmie i nauce społecznej Jana Pawła II. W tym uniwersalizmie nie ma miejsca na jakąkolwiek naturalność (zupełnie przeciwnie jak u Hobbesa) relacji między ludźmi, która miałaby się realizować w walce czy wojnie. Ten uniwersalizm powinien być kluczem do zrozumienia ideowych i egzystencjalnych problemów zeświecczonej Europy.

6. Dualizm religijności jednostki i powinności obywatela w Locke'a koncepcji tolerancji

Pierre Bayle niewątpliwie znacznie przyczynił się do kształtowania oświeceniowej koncepcji tolerancji. Współczesny Bayle'owi, bardziej znany wśród filozofów i ideologów tolerancji, był wspomniany John Locke. Jego wykształcenie medyczne i gruntowne wykształcenie przyrodnicze wpłynęły na sformułowanie empirystycznego programu w filozofii. Ten program nie miał jednak zbyt dużo wspólnego z działalnością praktyczną i teoretyczną Locke'a w dziedzinie polityki.

Locke zaczął rozwijać zagadnienie tolerancji już w wieku młodzieńczym, gdy w r. 1667 napisał *Essay Concerning Toleration*, w którym zawarł zasadnicze swoje poglądy w tej kwestii. Rozwijał je w innych późniejszych pracach, podczas gdy esej nie doczekał się publikacji za życia autora. W 1689 r. ukazała się natomiast publikacja Locke'a *Epistola de tolerantia*, czyli słynny *List o tolerancji*. Podejście Locke'a do problemu tolerancji było w eseju i liście inne niż omawiane już podejście polskich arian czy Bayle'a. Locke nie interesował się uzasadnieniem tolerancji na gruncie wiary, w odniesieniu do sumienia osoby wierzącej, i na tej podstawie pogodzeniem wyznawców różnych odłamów chrześcijaństwa. Skupił się niemal wyłącznie na świeckich, politycznych aspektach tolerancji, tzn. na tym, jak mają wyglądać relacje między władzą państwową a wyznawcami różnych religii, aby władza mogła realizować postulat dobra publicznego.

Z. Ogonowski wskazuje na lorda Ashleya jako inspiratora młodego Locke'a²². Ashley, wysoki dostojnik państwowy i twórca stronnictwa wigów, był mocno zaangażowany w rozwiązanie kwestii wpływu ogromnej nietolerancji religijnej na prze-

²² Tamże, s. 119.

mysłowo-handlowy rozwój Anglii. Ponieważ nietolerancja miała w Anglii – według Ashleya – zgubny wpływ na ten rozwój, konieczne było rozstrzygnięcie kwestii tolerancji tak, aby korzystając ze skupienia w jednej ręce władzy państwowej i kościelnej, narzucić odgórnie ogółowi społeczeństwa właściwe rozwiązanie. W tym celu Ashley zamówił u Locke’a esej, który następnie przedstawił królowi Anglii Karolowi II. Dwadzieścia lat później Locke rozwinął młodzieńcze wywody eseju, dopracował i oszlifował w przeznaczonym do druku *Liście o tolerancji*. Na powstanie i kształt listu miał wpływ także pobyt Locke’a w Holandii, z powodu prześladowań religijnych w Anglii. Tam się zetknął z teologią arminiańską, zwaną też remonstrancją, rozwijaną wówczas w holenderskim Kościele ewangelicko-reformowanym, występującą przeciwko kalwińskiemu rozumieniu predestynacji i propagującą idee uniwersalistyczne w kwestii zbawienia i łaski. W obu pracach Locke’a podstawą rozważań jest rozdział Kościoła i państwa, przede wszystkim w sferze celów: Kościół ma kształtować religijną duchowość człowieka, państwo zaś dbać wyłącznie o dobra doczesne obywateli.

Stanowisko Locke’a wobec rozdziału funkcji państwa i Kościoła może być interpretowane jako przeniesienie kartezjańskiego dualizmu psychofizycznego do sfery społeczno-politycznej. Punkt wyjścia myślenia protestanckiego, silnie akcentujący indywidualistyczną ontologię człowieka, od Marcina Lutra aż po dzień dzisiejszy zasadniczo różni katolicyzm od chrześcijaństwa reformowanego. Dualizm religijności (jednostki) i powinności (obywatela) nie pozwala w istocie na całościowe, holistyczne czy organistyczne ujęcie wspólnoty ludzi i osoby ludzkiej, nie pozwala też na formułowanie etyki społecznej opartej na etyce religijnej, w końcu zaś przekreśla sens rozważania relacji między prawem stanowionym w państwie a prawem naturalnym, objawionym przez Boga.

Ten dualizm implikuje dualizm etyczny obywatela: z jednej strony ma być on podporządkowany obowiązującym w państwie normom prawnym, z drugiej zaś – jeśli jest wierzący – ma przestrzegać w swoim życiu osobistym norm religijnych. *Implicite* zakłada się w takim podejściu konflikt sumienia obywatela i wierzącego. Konflikt ten ma zażegnać szczególnie protestancka indywidualistyczna koncepcja sumienia, ale w sytuacji, gdy nacisk czynników publicznych na poszczególnego obywatela się wzmacnia, indywidualistycznie zorientowane sumienie jest bardziej skłonne przychylić się ku normom prawa stanowionego, niż ku poświęceniu się urzeczywistnianiu norm religijnych. I jest w dodatku *usprawiedliwione*.

Ateizacja społeczności zachodniej i brak norm etycznych w polityce i gospodarce mają także źródło i równocześnie uzasadnienie w tym dualizmie prawa stanowionego i boskiego, indywidualistycznym sumieniu, osadzającym wybory moralne, bez związku z wyborami w życiu publicznym. Locke w *Liście o tolerancji* tak o tym pisał: Kościół „jest wolnym stowarzyszeniem ludzi, którzy ze sobą łączą się na zasadzie całkowitej dobrowolności w tym celu, żeby publicznie cześć Bogu

oddawać w tej formie, jaka w ich przekonaniu jest bóstwu miła, a dla zbawienia duszy skuteczna”; państwo zaś „zostało ustanowione wyłącznie dla zachowania i pomnażania dóbr doczesnych”²³.

Zjawia się więc wyraźny dualizm religijności jednostki i powinności obywatela. Czy on jednak w myśli Locke’a przekłada się na równie ostry rozdział Kościoła od państwa i czy oba człony tej segregującej relacji są równie od siebie niezależne? Otóż nie, państwo ma charakter czysto świecki i ma priorytet polityczny, jeśli bowiem praktykowanie kultu religijnego stałoby się jakkolwiek niezgodne z przepisami prawa stanowionego, państwo ma prawo ingerować w ową praktykę religijną, ma także prawo ingerować w poglądy religijne sprzeczne z ideologią państwową. Kościół natomiast nie ma prawnych możliwości oddziaływania na władzę państwową w kwestii np. domagania się w imię religijnych norm etycznych innego prawodawstwa, zniesienia cenzury, przekształcenia systemu społeczno-gospodarczego. Religijność stała się więc – także w dużym stopniu za sprawą Locke’a – prywatną sprawą poszczególnego obywatela, żyjącego w państwie o charakterze świeckim, przy czym ta prywatność religijna i światopoglądowa miała być ostatecznie reglamentowana przez państwo (jak w przypadku nietolerancji dla katolików).

Rozumienie przez Locke’a zagadnienia tolerancji odnosi się bezpośrednio do podporządkowania Kościoła państwu, chodzi bowiem o to, jakie zachowania i poglądy religijne państwo może tolerować, a jakich nie może. Mamy tu więc zupełnie inny punkt wyjścia rozważań o tolerancji, niż to było w myśli jadwiżańskiej, w dociekaniach polskich arian, czy nawet u Pierre’a Bayle’a. Ten punkt wyjścia ma wyraźnie polityczne zabarwienie i preferuje interesy świeckie. Locke rozpatrywał tak postawiony problem tolerancji wobec trzech rodzajów poglądów²⁴: 1. „czysto spekulatywnych”, np. dotyczących liturgii lub skomplikowanych kwestii teologicznych, i nie pozostających w żadnej relacji do zagadnień dotyczących spraw świeckich; 2. poglądów dotyczących moralnie obojętnych zachowań, lecz wywierających znaczny wpływ na kondycję społeczności świeckiej, takich jak np. poglądy na wychowanie, spędzanie czasu wolnego, rodzaj związków partnerskich; 3. poglądów odnośnie do cnót i występków, czyli zachowań dobrych pod względem moralnym lub złych, będących na ogół przedmiotem rozważań religijnych, np. uczciwość, wdzięczność, wiarołomstwo, w wyniku których sformułowane są określone religijne nakazy lub zakazy.

W przypadku poglądów „czysto spekulatywnych” Locke nie zalecał ingerowania w nie ze strony państwa, albowiem relacje człowieka do Boga czy też

²³ J. Locke, *List o tolerancji*, cyt. za: Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, wyd. cyt., s. 120.

²⁴ Zob. Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 122–124.

skomplikowane konstrukcje metafizyczne nie są w Locke'owskim państwie prawa przedmiotem troski państwa, są nimi zaś relacje człowieka do drugiego człowieka. Locke, podobnie jak to jest na ogół w chrześcijaństwie reformowanym, nie widział związku między tymi dwoma typami relacji, więc poglądy „czysto spekulatywne” mogą być w pełni tolerowane.

W przypadku poglądów i zachowań moralnie obojętnych Locke proponował wnikliwe ich badanie przez specjalne instytucje państwowe (urzędy) pod kątem ich przystawalności do prawa (stanowionego), a więc inwigilowanie i cenzurowanie; tolerowanie ich bowiem o tyle jest uzasadnione, o ile nie wprowadzają one zamętu do kolektywu określonego prawem i nie zagrażają jego istnieniu. W przypadku naruszenia norm porządku społecznego państwo ma prawo – według Locke'a – zakazać rozpowszechniania szkodliwych poglądów i zachowań, a także nakazać obywatelom wyrzeczenie się szkodliwych poglądów lub wymusić deklarację lojalności na obywatelach, czyli stosowanie się do przyjętych prawnie norm, mimo wewnętrznej niezgody na nie. Tak drastyczne sankcje państwa wobec niewłaściwych poglądów lub zachowań obywateli nie były zbyt popierane przez Locke'a, który zdawał sobie sprawę z tego, że przymus oficjalnie deklarowanej zmiany poglądów może być wręcz szkodliwy, ponieważ pozostawanie obywateli w stanie dwoistości poglądów głoszonych i faktycznie wyznawanych deprawuje jednostki, jak i ostatecznie narusza organizację państwa.

W przypadku poglądów moralnie walentnych – dobrych lub złych – stosunek władzy świeckiej do wyznawanej przez obywateli religii jest bardziej złożony niż w poprzednio omawianych przypadkach. Wiele cnót rozwijanych przez religie jest pożytecznych z punktu widzenia dobrej kondycji społeczności, np. sprawiedliwość, rzetelność, uczciwość. Jeśli jednak instytucje państwowe karzą kogoś za łamanie zasad współżycia między ludźmi, to nie z tego powodu, że ten ktoś popełnia grzech i sprzeciwia się prawu Bożemu, lecz dlatego, że swoim występny czynem szkodzi społeczności i państwu.

Locke w swojej doktrynie tolerancji ostro wystąpił przeciwko ateistom jako tym, którzy negując istnienie Boga, tracą moralne umocowanie w wierze i wobec tego są szczególnie skłonni do zachowań szkodliwych dla spójności państwa. Samo uzasadnienie ateizmu nie interesowało Locke'a, interesował go natomiast zgubny, według niego, wpływ na społeczność.

Rozważając sytuację społeczną i kulturową w siedemnastowiecznej Anglii, Locke był skłonny zalecić objęcie przez państwo tolerancją wszystkich grup wyznaniowych, z wyjątkiem tych, których poglądy lub zachowania wpływają wyraźnie niszcząco na państwo. Katolicy nie powinni być – według Locke'a – tolerowani, i to nie z powodu ich odmiennych „poglądów spekulatywnych”, lecz z powodu pewnych elementów wiary, które mają znaczenie społeczne. I tak np. katolicy uznają zwierzchność Papieża, który z kolei nie podlega prawu danego państwa.

Prawo i nauczanie papieskie może być sprzeczne z prawem stanowionym i obowiązującą ideologią w danym państwie, a posłuszeństwo mu może godzić w spójność państwa. Tym bardziej jest katolicyzm – sądził Locke – niebezpieczny, że Kościół Rzymski wyznaje wyższość prawa naturalnego (boskiego) nad prawem stanowionym, a więc tym samym dopuszcza i usprawiedliwia zachowania anarchizujące. Locke wysuwał też zarzuty pod adresem katolików, którzy w owym czasie nie byli zobowiązani do rzetelności wobec niekatolików oraz którzy – jego zdaniem – byli nietolerancyjni wobec każdej innej wiary, zwłaszcza w zachodniej Europie. Wobec wyznawców wszystkich innych religii Locke zalecał tolerancję, która powodować miałaby poczucie bezpieczeństwa innowierców w państwie i zapobiegałaby łączeniu się ich w większe grupy opozycyjne.

Chociaż koncepcja tolerancji Locke'a ma wyraźny rys polityczny, to autor *Listu o tolerancji* nie zaniedbywał argumentacji filozoficznej²⁵. Zasadę tolerancji Locke opierał także na koncepcji naturalnej różnorodności indywidualnych umysłów ludzkich. Koncepcję tę rozwinął w oddzielnej pracy filozoficznej *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. To z różnorodności ludzkich umysłów mają naturalnie wypływać rozmaite upodobania religijne, a więc różnorodność postaw religijnych nie może być piętnowana i nie może być nikomu narzucany jeden słuszny pogląd: „Nikt nie może przekazać komuś innemu władzy nad czymś, nad czym sam jej nie posiada; [otóż] człowiek nie jest w stanie rozkazywać swemu rozumowi”²⁶. Prawo do wolności myślenia jest konsekwencją natury człowieka, jego zaś konsekwencją na poziomie społecznym jest prawo do własnych poglądów, przy czym u Locke'a jest ono w pełni nieograniczone tylko w zakresie „poglądów spekulatywnych”, nie zaś poglądów, które mają odniesienia do doczesnej egzystencji człowieka.

W sprawie tolerancji religijnej tezy Locke'a nie wyszły poza tezy polskich arian i Bayle'a, jego istotne osiągnięcia są natomiast widoczne w rozwijaniu koncepcji tolerancji cywilnej; jednak wadą koncepcji tolerancji Locke'a jest rozdział jednego i drugiego typu tolerancji, co z kolei nie występuje w myśli jadwizańskiej.

7. Tolerancja Pawła Włodkowica wobec innowierców i nietolerancja wobec heretyków

We wcześniejszej mojej pracy²⁷ Paweł Włodkowic został przedstawiony jako najwybitniejszy uczeń Stanisława ze Skarbimierza, współtwórca politycznej myśli jadwizańskiej i obrońca polskich interesów na soborze w Konstancji. Ponieważ

²⁵ Zob. tamże, s. 125–126.

²⁶ Cyt. za: Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 126.

²⁷ T. Grabińska, *O wzorze mędrca, polityka i dyplomaty*, art. cyt.

ważnym elementem myśli jadwiżańskiej był stosunek do innowierców, warto jest prześledzić bardziej systematycznie poglądy Włodkowica w tej kwestii i poddać je próbie osądu.

Zbigniew Ogonowski przytacza opinię innego polskiego historyka Juliusza Domańskiego²⁸, który na podstawie analizy pisarskiej spuścizny Włodkowica²⁹ stwierdził, że Włodkowica trzeba zaliczyć do prekursorów tolerancji religijnej, zarówno jeśli idzie o uzasadnienie antropologiczne tolerancji, sprowadzające się do uznania wiary jako aktu wolnej woli, jak i z uwagi na społeczne i polityczne konsekwencje tej postawy, wyrażające się w odrzuceniu jakiegokolwiek przymusu wyznawania określonej religii. Włodkowicz uzasadniał także etycznie owo odrzucenie przymusu religijnego: stosowanie go bowiem stwarza cierpienie, jest źródłem krzywdy, powoduje zło; nie wolno wszak stosować środków niosących zło, aby osiągać dobre cele nawracania na właściwą wiarę. Ponadto, wszelkie piętnowanie bliźnich jest rzeczą złą, są oni przede wszystkim bliźnimi w świetle drugiego przykazania, a więc postawa miłości, nie zaś negacji, jest wobec nich naturalna i pierwsza. Ogonowski doceniając te słuszne poglądy Włodkowica, zawarte głównie w jego traktacie z 1415 r. *Saevientibus*, wskazuje jednak na, nieco tylko późniejsze, wypowiedzi Włodkowica związane z ideą tolerancji, zawarte w traktacie wygłoszonym na soborze w Konstancji w 1416 r., w których potępił działalność Jana Husa i Hieronima z Pragi oraz zaakceptował wyrok soboru spalania ich na stosie jako heretyków, wpisując się tym samym w zachodnią tradycję nietolerancji³⁰.

Godna zastanowienia jest, powstała w tak krótkim okresie czasu, dwoistość poglądów w sprawie tolerancji; i czy aby idzie tu w istocie o dwoistość, czy też rozpowszechniona w Europie praktyka życia politycznego miała swój udział w wystąpieniu Włodkowica na soborze w Konstancji. Antropologiczna teza Włodkowica o wierze jako akcie wolnej woli musiała najwyraźniej ulec pod naciskiem politycznym i atakami na niego jako obrońcę Rzeczypospolitej przed Zakonem Najświętszej Marii Panny, czyli przed krzyżakami.

Ogonowski odwołuje się do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu i jego *Komentarza do Sentencji*, gdzie można odnaleźć podstawy stanowiska Włodkowica. A więc wiara jest aktem wolnej woli, nie można siłą egzekwować wiary. Stąd, jeśli ktoś się urodził poganinem lub Żydem, to ma pełne prawo nim pozostać. We współczesnym rozumieniu terminu „innowierca” mieszczą się jednakże dwa znaczenia: innowierca to ten, który różni się wyznaniem religijnym albo z powodu tego, że wywodzi się z innej tradycji religijnej (jak np. poganie lub Żydzi), czyli

²⁸ Zob. Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 144–152; por. też: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XV*, Warszawa 1969, cz. I, s. 56–62.

²⁹ Zob. *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, oprac. L. Ehrlich, Warszawa 1968.

³⁰ Zob. Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 144–151.

niewierny, albo ten, który wyznając uprzednio wiarę chrześcijańską, poddaje ją rewizji, głosi herezję. Heretyk zaś to ten, który sprzeniewierzył się właściwej wierze; to ten, który w polskiej tradycji był też nazywany dysydem, odszczepieńcem, odstępcą. Św. Tomasz tak o tym pisał: „To, czy się przyjmuje wiarę, zależy od woli, ale wiary raz przyjętej wyrzekać się nie wolno”³¹; i dalej: „O wiele cięższym przestępstwem jest skażenie wiary, która zapewnia życie duszy, niż fałszowanie pieniędzy, które ułatwiają życie doczesne”³². To stanowisko było zgodne z oficjalną wykładnią poglądów Kościoła Rzymskiego w sprawie herezji, na mocy bulli papieża Grzegorza IX *Excommunicamus* z 1231 r. i Innocentego IV *Cum adversus haereticam pravitatem* z 1252 r. Politycznym prekursorem nietolerancji religijnej był zaś niemiecki cesarz Fryderyk II, który w latach 1220 i 1232 wydał dekryty stanowiące ciężkie kary za herezję: śmierć, konfiskatę majątków, pozbawienie praw publicznych, także w następnym pokoleniu³³.

Trzeba więc rozróżnić stosunek Tomasza do niewiernych i do heretyków: w stosunku do pierwszych byłby tolerancyjny, w stosunku do drugich – nie. Ogonowski, aby zrozumieć stanowisko Włodkowica w kwestii heretyków, zaleca studiowanie jego traktatu *Ad aperiendam*. Brak akceptacji i potępienie herezji jest w tym traktacie uzasadniane tym, że – po pierwsze, herezja jest przestępstwem przeciwko porządkowi publicznemu, godzi w tych, którzy ten porządek ustanowili, zgodnie z zasadami religii chrześcijańskiej, po drugie – świadome występowanie przeciwko prawu bożemu w wyniku wyrzeczenia się religii chrześcijańskiej jest zbrodnią najcięższą.

I tak sprawa wyznania religijnego w przypadku heretyków przestaje być domeną wyłącznie osobistych przekonań, lecz staje się – po pierwsze – sprawą publiczną, a po drugie – herezja narusza majestat boski. Majestatu tego zaś mają strzec pomazańcy Boży, a więc królowie i książęta. W ten sposób sprawa religii staje się sprawą polityczną. Włodkowic nie poprzestał jednak na ferowaniu wyroków wyłącznie w stosunku do jawnych heretyków, lecz także w stosunku do tych, którzy próbowaliby dyskutować z tak drastycznym stanowiskiem i w jakiś sposób tłumaczyć heretyków.

Ogonowski, studiując pisma Włodkowica, próbuje rozstrzygnąć kwestię niekonsekwencji poglądów Włodkowica w sprawie tolerancji. W traktacie *Saevientibus*, sprzed soboru w Konstancji, Włodkowic odnosił się łagodnie nawet do heretyków i schizmatyków³⁴ i sprzeciwiał się ostrym poglądom kardynała Ostii

³¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 2.2.q.10, a.8 ad.3.

³² Tamże, 2.2.q.11, a.3.

³³ Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 147.

³⁴ Tamże, s. 148.

– Henryka z Suzy, podczas gdy w traktacie *Ad aperiendam* Włodkowiec wyraźnie podpierał się antyheretyckimi poglądami tegoż kardynała. Jak to wyjaśnić?

Pewną drogę wskazałam w pracy o Stanisławie ze Skarbimierza³⁵, nią też podąża niezależnie Ogonowski. Pisałam tam o napiętnowaniu przez Włodkowica krzyżaków jako właśnie heretyków, odstępców od chrześcijańskiej wiary i tych, których z tego powodu należy potępić. Byłby to więc przypadek sądów Włodkowica o heretykach, z użyciem argumentów przeciwko heretykom (krzyżakom), w celu uzyskania określonych korzyści politycznych: cofnięcia poparcia papieskiego dla krzyżaków i w ten sposób ulżenia niedoli Litwinom i Polakom, bezwzględnie niszczonego przez Zakon. O słuszności takiej oceny antyheretyckiego argumentu Włodkowica świadczy ponadto fakt, że Włodkowiec szczególnie nacisk kładł na herezję obłudnie maskowaną lojalnością wobec Kościoła, jako na najbardziej szkodliwy rodzaj herezji, znacznie gorszy niż jawne głoszenie poglądów przeciwnych doktrynie Kościoła. W tym względzie był całkowicie zgodny ze Stanisławem ze Skarbimierza, który przestrzegał władców przed obłudnymi, pochlebiającymi doradcami i zalecał bardziej cenić mądrych doradców, głoszących prawdę, bez względu na to, z jakim początkowym przyjęciem ta prawda się spotka³⁶. Z tego punktu widzenia herezja husycka byłaby mniej obciążająca jej wyznawców niż krzyżacka.

Czy jednak zmianę poglądów Włodkowica w sprawie tolerancji wobec heretyków można uznać za usprawiedliwioną? Jak zostało powyżej ustalone, jawna nietolerancja w stosunku do heretyków, zawarta w traktacie *Ad aperiendam*, była wymierzona nie z pozycji teologa przeciwko herezji w ogóle, lecz z pozycji polityka kierującego się chrześcijańskimi zasadami wspólnotowości i miała na celu potępienie haniebnego postępowania krzyżaków, mieniących się forpoczta chrześcijaństwa i krzewicielami wiary – Zakonem NMP. Zbigniew Ogonowski³⁷ rekonstruuje argumentację Włodkowica i wskazuje na wyróżnione przez Włodkowica trzy klasy przestępstw krzyżaków przeciwko prawu: boskiemu, naturalnemu i stanowionemu: kanonicznemu i cywilnemu. Włodkowiec ponadto dowodził, że żadna inna sekta oprócz krzyżackiej, zwanej przez niego „sektą pruską”, nie naruszyła naraz wszystkich tych rodzajów prawa. Krzyżacy w sposób bestialski, łamiąc boskie przykazania, w tym najważniejsze przykazanie miłości bliźniego, podbijali lud pruski, żmudzki, litewski i polski; sprzeciwiali się prawu naturalnemu, wyrażającemu się w tym, aby bliźniemu nie czynić tego, co niemiłe czyniącemu; ignorowali

³⁵ Grabińska, *O wzorze mędrca, polityka i dyplomaty*, art. cyt.

³⁶ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości* (Stanislaus de Skarbimiria, *Sermones selecti de sapientia*), red. M. Korolko, Oficyna Arcana, Kraków (Cracoviae) 2000.

³⁷ Ogonowski, dz. cyt., s. 150.

prawo kanoniczne, bo Kościół zakazywał użycia siły przy nawracaniu pogan; mieli za nic prawo cywilne, naruszając godność i własność obywateli innych państw. „Sekta pruska” powinna więc być potępiona, zwłaszcza wobec tego, że obłudnie obnosiła się z prawowiernością i ku szkodzie całego Kościoła go reprezentowała. Włodkowic pisał: „jakkolwiek co do tego, w czym się błądzi, inne sekty zdają się górować błędnością, jak sekta ariańska, która twierdziła, że w Trójcy są różne istoty itd., jednak wydaje się, że ani ariańska, ani nestoriańska, ani żadna z osiemdziesięciu sekt, które wymienia Gracjan (...), nie była o takiej ślepcie umysłu po stronie błędzących, jak sekta pruska”³⁸.

Wypada wreszcie wrócić do pytania o usprawiedliwienie instrumentalnego (w imię praktyki politycznej) potraktowania przez Włodkowica argumentu antyheretyckiego w walce przeciwko krzyżakom. Ten argument został użyty na soborze w Konstancji w celu politycznego osłabienia Zakonu. Powstaje w ten sposób szczególnie trudny problem spotkania się interesu politycznego z wartościami. W tym spotkaniu, zawsze gdy interes polityczny bierze górę, wartości zaś pełnią rolę instrumentalną, dochodzi w końcu do wypaczenia wartości. Osiągnięcie zaś celu politycznego ostatecznie nie usprawiedliwia ich naruszenia.

Tak też było i w przypadku działalności Włodkowica na soborze w Konstancji. Z jednej strony, delegacja polska w dużym stopniu, choć i z dużym trudem, osiągnęła cel polityczny: ukrócenie papieskiego poparcia dla krzyżaków, a tym samym zwiększenie bezpieczeństwa ludów przez nich podbijanych. Z drugiej zaś strony, użycie argumentu heretyckiego przeciwko krzyżakom, choć z wyraźnymi zastrzeżeniami, że zastosowanie tego argumentu jest specjalne wobec najniebezpieczniejszej „sekty pruskiej”, nie pozwoliło delegacji polskiej na soborze w Konstancji przeciwstawić się wyrokowi spalania na stosie innego heretyka – Jana Husa.

Ktoś, jak to np. czyni Ogonowski³⁹, mógłby tu wskazywać na przynależność Włodkowica do hierarchii kościelnej i w związku z tym na aprioryczną niechęć do odstępów od wiary chrześcijańskiej, wypływającą z zagrożenia znaczenia tej hierarchii. Czy nie jest to zbyt prosta i nieco ideologiczna diagnoza? W nurcie jadvizańskim znane są pisma Stanisława ze Skarbimierza, w których autor stosuje teologiczną polemikę z tezami Husa, nie występuje przeciwko niemu jako przedstawiciel instytucji Kościoła. Choć obrona znaczenia Kościoła była ważna dla ustaleń soborowych, to wobec autentycznych różnic w doktrynach Kościoła i tzw. sekt zjawia się ponownie problem praktyki politycznej i teoretycznego uzasadnienia wartości: dopóki trwa dyskusja między przedstawicielami doktryn

³⁸ Tamże i cytowane tam źródła.

³⁹ Tamże, s. 151–152.

i owa dyskusja nie jest ideologizowana jako narzędzie polityki – w rozważanym przypadku zarówno po stronie hierarchii kościelnej, jak i dysydentów – to zawsze istnieje możliwość ustalenia sposobu współistnienia przedstawicieli różnych doktryn.

Mimo że współcześnie (czy nie propagandowo?) podkreśla się postępowość myśli zachodniej w kwestii tolerancji religijnej i zacofanie pod tym względem w Kościele Rzymskim, to zadekretowanie tolerancji w zreformowanej Europie, jak wiadomo z kilkusetletniej historii, nie tyle doprowadziło do zgodnego i równoprawnego współistnienia wyznawców różnych religii, ile do zdominowania słabszych politycznie przez silniejszych i do dość powszechnej ateizacji. Żadne bowiem prawo stanowione, rozumiane apriorycznie – jak w kulturze poprotestanckiej – nie zastąpi obowiązku ciągłego zgłębiania sensu prawa naturalnego i regulowania. Ono ten obowiązek wręcz neguje.

8. Dlaczego Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic nie używali terminu *tolerancja*?

Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic w swoich pismach, w których prekursorsko wpisują się w europejskie rozważania o tolerancji, jak i w tych wykazujących konieczność walki z „herezją krzyżacką”, nie używali terminu *tolerancja*; podobnie, trudno odnaleźć w całej tradycji jadvizańskiej używanie tego słowa. Nieużywanie tego terminu nie brało się rzecz jasna stąd, że myśl jadvizańska nie dorosła do późniejszej myśli socyniańskiej czy zachodniej w sprawie tolerancji i uregulowań prawnych z nią związanych. Stanisławowi ze Skarbimierza, jak i Włodkowicowi, w ich wystąpieniach na rzecz poszanowania praw innowierców, czy w sprawie wojny sprawiedliwej, nie chodziło o konstrukcje jakichś nowych dekretów zatwierdzających tolerancję, chodziło im natomiast o coś znacznie ważniejszego, aktualnego i dzisiaj: o zgłębienie sensu chrześcijańskiego uniwersalizmu, który przekracza granice polityczne, etniczne, obyczajowe i w końcu także religijne.

Jedyną podstawą współzycia między ludźmi ma być prawo naturalne, które z zasady nie może się sprzeciwiać prawu uniwersalnemu, boskiemu. Dociekanie zaś szczegółowej wykładni owego prawa naturalnego powinno być domeną ludzi mądrych, mądrych doradców. Tacy doradcy w wyniku wysiłku rozumu i serca są zdolni do wskazania na prawne podstawy regulowania relacji w państwie i między państwami. Prawo stanowione jest ludzkim wyrazem tej regulacji, podstawą jest prawo boskie. Idea regulatywności (jak ją nazywa Mirosław Za-

bierowski⁴⁰), która powinna stanowić o zasadzie stanowienia i ewaluacji prawa stanowionego, jest wybitną cechą całej jadwiżańskiej myśli. Inaczej niż w kręgu zachodniej kultury konretu, prawo stanowione, także i to w kwestii tolerancji, nie jest „jak rzecz konkretna”, której się automatycznie używa; ono pełni funkcje regulacyjne i równocześnie cały czas podlega regulacji w sformułowaniu i wykonaniu.

⁴⁰ Zob. np. M. Zabierowski, *Analiza wiedzy o negocjacjach. Osoba a rzecz*, „The Pecularity of Man” 4, 1999, s. 39–53; tenże, *Regulatywność cybernetyczna a negocjacje*, w: J. Trąbka, *W uniwersalnym kręgu cybernetyki*, Oficyna Wydawnicza Abrys, Kraków 2001, s. 162–173; tenże, *Uniwersalizm i kopernikanizm a realizm konkretystyczny w fizyce*, „Quaestiones” vol. 1, 2002, s. 181–188. Z tym podejściem regulatywnym jest spokrewniona koncepcja prawdopodobieństwa o strukturze wewnętrznej: zob. tenże, *Czy prawdopodobieństwo jest monolityczne? Rzeczy i informatyczna koncepcja rozwoju*, w: *Modelowanie cybernetyczne systemów biologicznych*, CM UJ i AGH, Kraków 2000, s. 97–110.

TERESA GRABIŃSKA

THE GENESIS OF DISCUSSION ON TOLERANCE

(Summary)

The article presents an ideologic genesis of contemporary discussions on tolerance in achievements of Stanisław Skarbimierczyk, Paweł Włodkowic, and Socynians, as well as western political and theological tradition of 17th and 18th century. A comparative analysis of the concept of tolerance is performed on the basis of articles of chosen modern Polish and English lexicons. The question of instrumentalization of slogans of tolerance is touched.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Teresa Grabińska
Akademia Pedagogiczna
Instytut Filozofii i Socjologii
ul. Podchorążych 2
30-084 Kraków

SŁAWOMIR RAUBE

**MORALNOŚĆ PONAD RELIGIJNYMI KONFLIKTAMI
ETYKA BRYTYJSKIEGO DEIZMU**

Próby zbudowania etyki nie uwikłanej w systemy dogmatyczne i spory religijne pojawiać się zaczęły w czasach nowożytnych wraz ze stopniowym autonomizowaniem się filozofii wobec teologii, a przede wszystkim wraz z krystalizowaniem się idei religii naturalnej. Świadomość destrukcyjnych konsekwencji konfliktów wyznaniowych była punktem wyjścia poszukiwań takiej etyki, która byłaby powszechna i możliwa do zaakceptowania przez ludzi różnych wyznań, a jej prawomocność wynikać by miała nie z odwołania się do Objawienia, ale z rozumu ludzkiego, który swoją legitymizację czerpie z tego, że jest tworem Istoty Doskonałej. Dotychczasowa moralność była zbyt mocno rozdarta religijnymi waściami i zbyt głęboko zanurzona w teologicznym kontekście. Wywoływała przecież kontrowersje nawet wśród ludzi tych samych konfesji, czego najlepszą ilustracją jest jansenistyczna kontestacja etyki katolickiej. Dlatego zbieżność pomysłów moralności naturalnej i idei religii naturalnej nie jest przypadkowa. Co więcej, poszukiwanie *religio universalis* łączyło się głęboko z poszukiwaniem wspólnej dla wszystkich moralności. Zakres etyczny wydawał się prawie wszystkim filozofom zmierzającym do zbudowania religii powszechnej tym zakresem, na którym można najskuteczniej oprzeć system przeświadczeń religijnych tak, by odtąd religia była spoiwem społecznym, a nie źródłem antagonizmów.

To powszechne w siedemnastym stuleciu zrównywanie religii do moralności implikowało redukcję Objawienia, czasami do niezbędnego minimum, a czasami do zbędnego (a także szkodliwego) balastu. Oznaczało to także zrównywanie różnych religii względem siebie. Nie wyrażano tego wprost, ale istota przedsięwzięć Spinozy, Hobbesa, w pewnej mierze Locke'a, nieco później deistów angielskich

i czołowych przedstawicieli francuskiego Oświecenia, zmierzała do okrojenia religii do kilku fundamentalnych twierdzeń, w większości natury moralnej. Tendencja ta wyraźnie jest już zarysowana u Spinozy, a jej główne przeświadczenie programowe wyraża zdanie z *Etyki*: „Człowiek człowiekowi jest Bogiem”¹, sprowadzając treści dogmatyczne do moralnych. „Zrównanie religii do moralności prowadziło nieuchronnie (...) do zrównania ze sobą wszystkich religii jako równowartościowych, a raczej równie pozbawionych wartości z punktu widzenia wiedzy o świecie oraz tak samo przydatnych dla politycznego i moralnego wychowania mas (analogicznie sprawę stawiał Hobbes)”².

Ten nieustannie przywoływany punkt odniesienia dla moralności, człowiek, był w istocie źródłem budowania nowej etyki – wyzwolonej z gęstwiny niejasności opowieści biblijnych, z krętych dróg teologii i ogromu regulacji kościelnych. Moralność miała stać się antropocentryczna, prosta i przejrzysta, zrozumiała, bo wyprowadzona z przyrodzonego rozumu i wyrażona w terminach działania praktycznego w postaci kilku fundamentalnych reguł. Moralność miała stać się odtąd instrumentarium poszukiwania szczęścia, co podpowiada rozumna skłonność, a rozum miał wskazywać środki do osiągnięcia tego celu. Zatem moralność powinna być naturalna, to znaczy wyprowadzona z rozumu. Henry Bolingbroke (1678–1751), późny angielski deista, pisał, że występki są niewłaściwym ruchem rozumu prowadzącym do nadmiaru i nadużycia, cnota zaś umiarem, czyli utrzymywaniem pragnień i namiętności w granicach wyznaczonych przez prawa rozumu³. Żadnego przywoływania Boga, nadprzyrodzoności, pojęcia grzechu, kary lub nagrody wiecznej...

To, co było jednym z filarów uniezależnienia etyki, to właśnie przeświadczenie, że moralność można sprowadzić do zaledwie kilku racjonalnych zasad regulujących ludzkie działania. D’Alembert wyraził później to, co było ideą wcześniejszych prób ukonstytuowania naturalnej moralności; uważał on, że ogólne reguły moralne wynikają z oczywistej konstatacji, iż ludzie są sobie potrzebni, czyli że interes zbiorowy nie jest w istocie sprzeczny z interesem jednostek. Miłość własna, utrzymywana w granicach umiaru, dyktowanych przez rozum, nie powinna kolidować z interesem bliźniego, ponieważ nie ma szczęścia jednostki bez szczęścia ogółu. Ta myśl sformułowana już przez Spinozę w ramach formuły „rozumnego egoizmu”⁴ stanie się mottem wszystkich późniejszych prób zbudowania etyki na-

¹ B. Spinoza, *Etyka*, cz. IV, Dodatek 2, przeł. I. Halpern-Myślicki, w: Spinoza, *Traktaty*, Kęty 2003, s. 608.

² L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 107.

³ Zob. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku: od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 157.

⁴ Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*, wyd. cyt., s. 496.

turalnej. „Ogólnie biorąc – pisze Paul Hazard – moralność kształtowała się jako «nauka eksperymentalna, jako psychologia naturalna». Odtąd wszystko stawało się proste i jasne. Wystarczy stosować się do paru elementarnych przykazań: nie czynź drugiemu, czego nie chciałbyś, aby tobie czyniono; czyń drugiemu, co chciałbyś, aby tobie czyniono i kochaj Boga, bądź sprawiedliwy, a wtedy źli ludzie znikną zupełnie lub prawie zupełnie; tylko kilku zatwardziałych i niepoprawnych grzeszników czynić jeszcze będzie zło; a ponieważ dobrzy będą nagradzani, czczeni na uroczystościach publicznych, ich liczba z każdym dniem będzie rosła, siłą przykładu, i niebawem świat osiągnie szczęście”⁵.

Wątpliwości Locke’a i etyka natury

John Locke wierzył w możliwość skonstruowania etyki z samego tylko źródła rozumu wyprowadzonej, ale powątpiewał w to, iż może ona mieć charakter akceptowalny powszechnie. W taki sposób można tłumaczyć chwiejność, jaką zauważamy, gdy się porównuje fragmenty *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* i *Racjonalność chrześcijaństwa*. W księdze IV *Rozważań* pisze wielokrotnie, że kwestia moralności może być racjonalnie dowodzona. „Stąd wniosek oczywisty – pisze Locke – że skoro nasze zdolności poznawcze nie pozwalają nam przenikać wewnętrzną strukturę i realną esencję ciał, jasno natomiast odkrywają przed nami istnienie Boga i pozwalają nam poznawać siebie samych w stopniu wystarczającym, iżbyśmy mogli całkowicie i jasno uprzytomnić sobie swe obowiązki i najważniejsze zadanie, jakie mamy do spełnienia, to dla nas, jako stworzeń rozumnych, najstosowniej będzie używać posiadanych zdolności do tego, do czego nadają się najbardziej, i iść za wskazaniem natury, gdzie ona zdaje się nam wskazywać drogę. Racjonalną bowiem rzeczą jest wnioskować, iż właściwym dla nas zadaniem są takie badania i taki rodzaj poznania, jaki najlepiej odpowiada naturalnym naszym uzdolnieniom i z jakim jest związana sprawa największego dla nas znaczenia: mianowicie poznanie tego, od czego zależy nasz stan wieczny. Myślę przeto, że wolno mi wysnuć wniosek, iż sprawy moralne stanowią właściwą wiedzę i zadanie rodu ludzkiego w ogóle (ludzie są zainteresowani w tym, by szukać swego *summum bonum* i do tego uzdolnieni), podobnie jak rzeczą, wymagającą osobistych uzdolnień poszczególnych ludzi, są różne kunszty w rozmaitych dziedzinach przyrody, służące wspólnym potrzebom ludzkiego życia i podtrzymywaniu własnej egzystencji tych ludzi na tym świecie”⁶.

⁵ P. Hazard, dz. cyt., s. 159.

⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawecki, t. II, Warszawa 1955, s. 377–378.

We fragmencie tym ogniskują się poglądy Locke'a dotyczące potrzeby konfrontowania prawd objawionych z rozumem oraz problemu samej możliwości ukształtowania reguł moralnych na drodze rozumu i zgodnie z głosem natury. Zagadnienie relacji między rozumem a religią objawioną jest u Locke'a złożone i nie pozbawione niekonsekwencji. Analogiczna trudność interpretacyjna tkwi w problematyce religijnych uwarunkowań etyki. Z jednej strony Locke wyraźnie mówi, że reguły i sądy moralne mogą być przedmiotem dowodzenia, tak jak czyni się w naukach ścisłych („w rzeczach moralności, tak samo jak w matematyce, możliwe są dowody”⁷). Zasady moralne trzeba odkryć i uzasadnić rozumowo, albowiem nie istnieją normy wrodzone; gdyby tak było, ludzie nie zabijaliby, nie kradli, a przecież zdarza się to wcale nierzadko; ponadto mniemanie, iż zasady moralne są wrodzone, nie tylko jest fałszywe, jest bowiem także szkodliwe, jako że jest pseudoargumentem tych, którzy z pobudek religijnych chcą dyskusje etyczne zredukować do arbitralnych przemówień wygłaszanych z kościelnych ambon.

Podstawową regułą jest, według Locke'a, prawo do życia, swobody i posiadania, co stanowi niezbywalną własność każdej jednostki ludzkiej. Opiera się ona na zakodowanej w naturze ludzkiej (posiadającej zatem walor „naturalności”, a nie „wrodzoności” czy „objawioności”) tendencji do zabiegania o szczęście, unikania zaś nieszczęścia. Szczęście jest tu rozumiane jako najwyższa przyjemność, nieszczęście – jak najintensywniejszy ból czy cierpienie. Sama aktywność ludzka (skłonność do działania) wyrasta z tego źródła. W porządku racjonalnej etyki wynikają z tego normy regulujące życie zbiorowe: skłonność do zrzeszania się we wspólnoty jest obok skłonności do przyjemności i unikania cierpienia fundamentalną cechą natury ludzkiej. Otóż reguły, o których mówi Locke w *Drugim traktacie o rządzie*, mają rangę oczywistości dla przyrodzonego światła rozumu⁸. Pierwszą jest norma mówiąca, że wszyscy ludzie są równi wobec prawa; drugą, że nikt nie może krzywdzić drugiego w zakresie jego życia, zdrowia, wolności i własności; trzecią, że każdy ma prawo do wolności bez przymusu podporządkowywania się cudzej woli i władzy; prawa te ulegają jednak ograniczeniu, gdy jednostka wchodzi w obszar życia zbiorowego, dobrowolnie redukując część tych praw. Z nich wynikają kolejne, bardziej szczegółowe uprawnienia, każdorazowo oparte na zakazie przemocy, a obejmujące sferę przekonań, pracy i posiadania. Można zatem powiedzieć, że Locke uniezależnia moralność od Objawienia i etyki religijnej, dowodząc rozumowo, jakie są podstawowe reguły i oceny moralne, które dadzą się wyprowadzić z natury ludzkiej, chociaż przywołuje Stwórcę jako autora istoty ludzkiej i „wspólnoty natury”.

⁷ Tamże, s. 373.

⁸ Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 166–167; zob. też. M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 93.

Z drugiej strony Locke wyraża pogląd, że wiara jest elementem niezbędnym zarówno do zbawienia, jak i do życia moralnie właściwego, pomimo iż jest to wiara okrojona do zakresu etycznego przesłania⁹. Taki motyw znajdujemy w *Reasonableness of Christianity* („Racjonalność chrześcijaństwa”). Opowiada się tam Locke za chrześcijaństwem jako najskuteczniejszym instrumentem etycznej perswazji, przemawiającym donośniej niż język racjonalistycznej filozofii moralności¹⁰. I chociaż Chrystus nie stworzył od podstaw norm moralnych przez siebie zalecanych, twierdzi Locke, były one bowiem głoszone już przed nim, to jednak Jego rola jest trudna do przecenienia, ponieważ to On właśnie zebrał je i nadał im nową legitymizację, co uczyniło przesłanie etyczne Nowego Testamentu tak istotnym dla ładu moralnego życia publicznego. Locke pisze, że etyka oparta na Dekalogu nie jest sprzeczna z ustaleniami racjonalnej filozofii moralności, ale jej wyższość, czyli moc oddziaływania na jednostki i społeczeństwa, wynika z zarysowanej wizji życia przyszłego, w którym nagrody i kary będą stosowane nie metaforycznie, a faktycznie¹¹. Maria Ossowska tak referuje stanowisko brytyjskiego filozofa: „Trzeba było dać ludziom pewność, że istnieje inny świat, w którym czekają na nich kary i nagrody. Wtedy dopiero cnota została związana z naszymi interesami i zaczęła stanowić najlepszy nabytek (*the most enriching purchase*) i najlepszy interes (*by much the best bargain*). Od czasu tego powiązania zaczęła nas nakłaniać do poszukiwania cnoty dbałość o samych siebie, co dla Locke’a stanowi solidny fundament”¹². Mesjańska legitymizacja Jezusa polegała więc na dołączeniu do odwiecznej i jedynej moralności rangi objawienia. Dlatego Locke ostatecznie mówi, że chociaż moralność wyrasta z rozumu i natury ludzkiej, to siła jej przekonywania oraz integrowania jest większa, gdy jest poparta autorytetem objawiającego i sankcjami eschatologicznymi.

W stanowisku Locke’a doszła zatem do głosu popularna w siedemnastym stuleciu dystynkcja na podwójny sens Objawienia: jeden – dosłowny, etyczny i polityczny, adresowany do mas, drugi, zgodny z rozumowo wyprowadzonymi z natury konkluzjami religijnymi, o charakterze elitarnym. Najwyraźniej ujęcie to przenika filozofię Spinozy. Religia i wsparta na niej etyka okazują się więc narzędziem techniki rządzenia i porządkowania ładu społecznego¹³. Właśnie u Locke’a, w *Racjonalności chrześcijaństwa*, znajdujemy echo tego stanowiska, a mianowicie, że chrześcijaństwo jest niezbędne w zakresie funkcji integrowania wspólnot ludzkich.

⁹ Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 312.

¹⁰ Zob. J. Locke, *The Reasonableness of Christianity with A Discourse of Miracles and Part of A Third Letter Concerning Toleration*, ed. I. T. Ramsey, Stanford 2004, s. 61.

¹¹ Zob. tamże, s. 69.

¹² M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, wyd. cyt., s. 102.

¹³ Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 545.

W istocie chodziło Locke'owi o etyczne przesłanie, a nie o strukturę instytucjonalną czy rytualne tło; te Locke krytykował, tak iż można zasadnie zakładać antykonfesjonalizm w jego całej filozofii.

Niezależność etyki w deizmie

Deizm kształtował koncepcję religii racjonalnej w opozycji do Objawienia ze wszystkimi konsekwencjami takiego przedsięwzięcia. Deistyczne interpretacje obejmowały rzecz jasna również sferę moralną, która była dla deistów wymiarem najbardziej newralgicznym. Wątki takiego myślenia, rozszerzającego etykę antropologiczną kosztem moralności religijnej, znajdujemy u wielu myślicieli wieku XVII, których nie zalicza się do deistów¹⁴: u Hobbesa, Spinozy, Locke'a, w środowiskach holenderskich kolegiantów, a później w myśli osiemnastowiecznych filozofów francuskiego Oświecenia. Refleksja takich deistów, jak Thomas Chubb, William Wollaston, Matthew Tindal, John Toland wyznaczała klimat dyskusji na temat moralności przez wiele następnych lat, przede wszystkim dzięki podjęciu tych wątków przez Woltera, Diderota, d'Alemberta, Hume'a i Smitha.

W filozofii deizmu filarem głównym jest prymat rozumu wobec wiary i moralności w stosunku do dogmatów religijnych. Ogląd intelektualny i intuicja moralna są pierwotnymi danymi, które przesadzają o obrazie Boga i treści podstawowych obowiązków moralnych. T. Chubb uważa, że Bogu można przypisywać tylko takie cechy, które rozum uzna za pozytywne, odrzucić zaś należy wszystko to, co jest przez rozum uznane za odpychające. Głównym arbitrem kwestii moralnych jest jednostka ludzka wyposażona w naturalną zdolność oceny intelektualnej, dzięki której interpretuje się zalecenia biblijne oraz uchwytuje rozróżnienia moralne, albowiem rozum jest koniecznym i wystarczającym warunkiem kierowania własnym życiem w sposób godny, czyli suwerenny. Bez tego nie byłoby mowy o odpowiedzialności¹⁵. Wszyscy deiści angielscy przełomu XVII i XVIII wieku podzielają przekonanie, że sądy moralne są pierwotniejsze niż nauki Objawienia, to one bowiem kształtowały ludzkie wyobrażenia Istoty Najwyższej, zanim doszło do ukształtowania się religii objawionych, oraz że treść moralna jest ważniejsza od

¹⁴ Terminu „deizm” użył po raz pierwszy lider francuskiej Reformacji Pierre Viret w roku 1564 w odniesieniu do antytrynitarian kwestionujących boskość Chrystusa; w Anglii pojęcie to spopularyzował anglikański biskup Edward Stillingfleet, który u schyłku XVII wieku opublikował krytyczny „List do deisty”, już w czasie obowiązywania ustawy przeciw bluźnierstwu (*blasphemy laws*); zob. www.onr.com/user/bejo/locke.

¹⁵ Zob. M. Ossowska, dz. cyt., s. 110.

treści dogmatycznej; ta ostatnia jako zmienna jest czymś wtórnym. Zatem można od niej abstrahować bez zniekształcenia moralnych znaczeń religii.

Maria Ossowska wyróżnia cztery poziomy niezależności deistycznej etyki od dyskursu religii objawionej. Po pierwsze, niezależność genetyczna (chronologiczna): reguły moralne, intuicja dobra i zła były i są dostępne wszystkim ludziom, nie zostały zatem ujawnione dopiero w Objawieniu, są więc starsze niż nakazy biblijne. Po drugie, niezależność logiczna, której sens sprowadza się do tego, że reguły moralne nie wynikają z dogmatów wiary, są przecież genetycznie wcześniejsze, wynikają natomiast z „praw natury”. Po trzecie, niezależność psychologiczna, oznaczająca, że reguły moralne nie są zrośnięte psychologicznie z jakimś systemem dogmatycznym, występowały one przecież w różnych wersjach religijnych. Po czwarte, niezależność etyczna, polegająca na tym, że moralny poziom człowieka jest niezależny od takiej czy innej wiary – więcej nawet: moralna prawda rośnie, gdy człowiek nie kieruje się w działaniu pragmatyką kary i nagrody¹⁶.

Podobne ujęcia pojawiały się wcześniej. Programy niezależnej od dogmatyki religijnej moralności pojawiały się w latach 70. i 80. XVII wieku szczególnie wyraźnie w ruchu kolegialnym. Jan Bredenburg, czołowa postać tego środowiska, głosił, że Bóg nie jest istotą arbitralną, całkowicie dowolnie ustanawiającą powinności etyczne. Ma bowiem wobec człowieka nieusuwalne zobowiązanie jako autor takiej kondycji ludzkiej, w której tkwi pragnienie życia wiecznego i popęd samozachowawczy. Z konieczności więc musiał dopuścić możliwość realizacji tego pragnienia, inaczej bowiem uczyniłby coś, co byłoby sprzeczne z Jego mądrością i dobrocią. A człowiek pragnienie życia wiecznego realizować może nie poprzez wpatrywanie się w staro- i nowotestamentowe zapisy objawione, ale poprzez wsłuchiwanie się w to, co mówi sama natura. „Obowiązek człowieka polega na tym – pisze Leszek Kołakowski o Bredenburgu – aby przestrzegać we wszystkim zasad ducha, to znaczy rozumu; jest on zobowiązany korzystać skromnie z dóbr ziemi dla utrzymania życia, a zarazem kochać Boga i naśladować go w miarę możliwości w stosunkach z ludźmi, a więc objawiać miłosierdzie dla wrogów, wyrzekać się absolutnie użycia przemocy i raczej samemu dać się zabić niż innych zabijać. Wszystko to są prawa natury tak niezmiennie, iż nawet Bóg nie mógłby ich odmienić bez popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną”¹⁷.

W deizmie angielskim dostrzegamy pewną zbieżność z chrześcijańską miłością bliźniego, postulowaną w pomnażaniu radości innych i zmniejszaniu cierpienia, choć nie ma w tym niczego zaskakującego, skoro deiści podkreślali, że

¹⁶ Tamże, s. 132.

¹⁷ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 182.

w religii chrześcijańskiej tkwi pewna prawda moralna i odwieczna, tak stara jak stworzenie. I u Tindala, i u Tolanda znajdujemy podobny postulat etyki życzliwości i współczucia. Wollaston napisze w *Zarysie religii natury (Religion of Nature Delineated)*, że szczęście jest celem nie tylko jednostek z osobna, ale przede wszystkim zasadniczym horyzontem życia zbiorowego, przeto reagowanie na nieszczęścia innych ludzi jest naturalnym odruchem etycznym, to jest wypływającym z natury ludzkiej obowiązkiem; naturalnym dlatego, że wypływającym z podstawowej reguły moralnej. Deści pod wpływem nauk eksperymentalnych poszukiwali fundamentalnego prawa rządzącego sferą duchową człowieka i znajdowali je w „gravitacji” przyjemności i odpychaniu przykrości. To, że ludzie zmierzają do szczęścia, łączy się z regułą przyciągania przez przyjemności; to, że unikają nieszczęścia, wiąże się z drugą stroną tej samej reguły – z odpychaniem przez przykrości. Ale przyjemność nie dotyczy tylko wymiaru jednostkowego; przyjemność jest większa, jeśli łączy się z pomyślnością innych. Anthony Collins pisał w *Christianity as Old as the Creation*, że należy mówić o determinizmie tej podstawowej reguły moralnej, bez której nasze działania nie miałyby punktu odniesienia, a nasze oceny moralne byłyby zawieszona w próżni. Konieczność tego podstawowego prawa moralnego, wyznaczająca celowość ludzkich działań, nie posiada charakteru zniewalającego; możliwości wyboru pozostają bowiem przedmiotem namysłu i decyzji; można podejmować takie działania, które prowadzą do przyjemności niższych, związanych z cielesną stroną bytu ludzkiego, można takie, które owocują przyjemnościami wyższego rzędu, które wchodzą do zakresu „dobroci”, „życzliwości”, „pomocy innym”, bądź takie, które kończą się przykrością czy cierpieniem, albowiem reguła odpychania nie jest gwarantem podejmowania wyłącznie takich działań, które kończą się przyjemnością oraz szczęściem.

William Wollaston idzie jeszcze dalej; sądzi, że moralność, obejmująca fundamentalne rozróżnienia na to, co dobre, złe i obojętne oraz obowiązek czynienia tego, co słuszne, a unikania tego, co niesłuszne, jest podstawą, z której wyłania się wszelka etyka (czyli etyka naturalna, jak i objawiona), ale również sama religia. Wyobrażenia i pojęcie Boga są wobec tych elementarnych intuicji i dystynkcji moralnych – o których poucza rozum – wtórne, ponieważ nie Objawienie jest ich źródłem; jest tylko ich uwyrażeniem. Oznacza to, że Wollaston uniezależnia normy i sądy moralne od woluntaryzmu teologicznego, czyli od przeświadczenia, że Bóg mógłby ustanawiać reguły moralne mocą swojej arbitralnej woli czy kaprysu. Otóż nie może, tak jak nie zależy od Jego woli to, że suma kątów w trójkącie jest równa dwóm kątom prostym¹⁸.

¹⁸ Zob. M. Ossowska, dz. cyt., s. 109.

Różnica między deizmem a chrześcijańską etyką jest wyraźna, również w wymiarze zagadnienia zła. Według deistów zło nie jest skutkiem Upadku i nie należy do podstawowej struktury człowieka; jest raczej wynikiem błędu, ignorancji, z którą można sobie poradzić, wystarczy zmieniać siebie stopniowo, kształtując własną cnotę, lub zostać poddanym dobroczynnym skutkom rozwoju wiedzy o prawach, jakie rządzą otaczającą człowieka rzeczywistością. Zatem zło ma charakter reformowalny i redukowalny, leży w zasięgu przyrodzonych możliwości człowieka.

Cechą wyróżniającą deizm jest antyklerykalizm. To zresztą motyw, który był eksploatowany, choć w mniej wyraźny sposób, także wcześniej; obecny jest zarówno u Spinozy, jak i u Locke'a. Co zrozumiale, deiści byli antypapistami. Ale nie szczędzili krytyki duchowieństwu jako takiemu; oskarżali duchownych o deformację ducha ewangelicznego już w pierwszych stuleciach chrystianizmu, o zagmatwanie wiary w celu wzmocnienia monopolu na interpretację Pisma św. Mocny atak na kler przeprowadza Anthony Collins w traktacie *Priestcraft in Perfection (Duchowieństwo w całej okazałości)*. Pisze tam, że nieudany duchowny może wyrządzić więcej szkód niż marny lekarz, ponieważ straty duchowe trudniej odrobić niż poprawić mankamenty cielesne wywołane błędami lekarzy. Zaufanie wynikające z przeświadczenia o własnej nieomylności kleru, które tak często dochodzi do głosu w kazaniach, jest szczególnie szkodliwe, albowiem często prowadzi do nietolerancji i niepokojów społecznych i politycznych. Collins twierdzi nawet, że jeden z 39 artykułów wiary Kościoła anglikańskiego, mówiący o możliwości rozstrzygnięcia przez Kościół kontrowersji teologicznych, został dodany w wyniku manipulacji hierarchów anglikańskich i nigdy nie został ratyfikowany przez parlament¹⁹.

Wszystkie motywy deistycznej etyki ukazane są w sztandarowym dziele środowiska angielskich deistów *Christianity as old as the Creation; or the Gospel Republication of the Religion of Nature* („Chrześcijaństwo tak stare jak stworzenie; czyli wznowiona ewangelia religii natury”) Matthew Tindala. Autor podkreśla dwa zagadnienia, które określają rozstrzygnięcia problematyki religijno-etycznej (te dwa wymiary są wzajemnie powiązane): dobroć Boga i samowystarczalność człowieka. Bóg stwarzając świat i istoty ludzkie dał im Prawo (*divine Law*)²⁰, które nie może być ukryte przed ludzkim umysłem, ponieważ gdyby tak było, Bóg nie byłby istotą o nieskończonej dobroci. Natomiast rozum ludzki czerpie swoje twórcze uprawomocnienie także z dobroci Boga, jest przecież tworem boskiej stwórczości. Zatem samowystarczalność człowieka polega na tym, że może

¹⁹ Zob. tamże, s. 114.

²⁰ Korzystam z obszernych fragmentów M. Tindala, *Christianity as old as the Creation*, umieszczonych na stronach www.onr.com/user/bejo/tindal.htm.

on samodzielnie odczytywać swoje obowiązki moralne, analizując swoją naturę, swoje miejsce w przyrodzie i w społeczeństwie; czyni to przy pomocy poznania zmysłowego i racjonalnego w ramach doświadczenia siebie samego i innych istot. Ta moralność naturalna staje się tu tym samym co naturalna religia: jest praktykowaniem takich obowiązków, które są odzwierciedleniem naszych relacji z Bogiem, opartych na miłości, przeto racjonalnie ujęte obowiązki człowieka powinny sprowadzać się do naśladowania Boga, w skali dostępnej człowiekowi, czyli do potęgowania miłości do bliźnich. Nie jest do tego potrzebne jakiegokolwiek Objawienie; chrześcijańskie przesłanie moralne nie było niczym nowym, nie odsłoniło niczego, czego by nie wiedziano dzięki religii naturalnej. Dlatego chrześcijaństwo jest tak stare jak stworzenie, w które wpisane jest odwieczne i niezmienne Prawo boskie.

Racjonalnie odczytana podstawowa reguła tego Prawa mówi, że człowiek dąży do szczęścia. Zbliża się do niego powiększając wewnętrzną doskonałość, która jest cnotą właściwego posługiwania się rozumem (*right reason*). Właśnie rozum (czyli nasza prawdziwa natura) sugeruje realizowanie aktów życzliwości (*benevolence*), współczucia (*compassion*), pielęgnowania dobrej woli. Takie działania są źródłem przyjemności, która nigdy nie będzie co prawda nasycona, ale która zbliża nas do szczęścia. Widać więc wyraźnie, że etyka Tindala ma orientację społeczną; natura ludzka jest tak ukonstytuowana, iż człowiek nie umie żyć poza zbiorowością i bez wzajemnego wsparcia (*assistance*); w tym zresztą celu Bóg wyposażył ludzi w narzędzia „społeczne”: w rozum, zmysły, mowę, współczucie, sympatię. Wynika z tego, że ludzie powinni rozwijać te zdolności w imię wzajemnego pożytku (*common benefit*).

Kiedy wobec tego czynimy zło? I czy jest ono grzechem? Zło to działanie wbrew rozumnej naturze i wbrew własnemu szczęściu; Tindal nie używa religijnego pojęcia grzechu, pisząc w duchu laickim raczej o marności (*misery*), która jest skutkiem nieracjonalnych decyzji i czynów. Jest to więc jak gdyby odpłata czy kara boża, ale dokonuje się ona nie w ogniu piekielnym, tylko w ramach indywidualnych udręk i wyrzutów sumienia, w ramach „zaburzeń ciała i umysłu”, w wewnętrznej dezorientacji (*confusion*).

* * *

Zanim jeszcze wiara w rozum doszła do swojego apogeum w kontynentalnym Oświeceniu, brytyjscy deści już ogłosili intronizację suwerennej myśli – ludzkiej. Sądzieli równocześnie, że wyzbyty ograniczeń umysł będzie stopniowo uwalniał ludzkość z pułapek religijnego zaciętrzewienia i że stanie się światłem spychającym w niebyt ignorancję, zabobon, fanatyzm i w ogóle wszystko, co najgorsze w historii ludzkiej, czyli w dziejach namiętności. Ten optymizm, bynaj-

mniej nie egzaltowany, wspierał się na mocnej, jak sądzili deiści, przesłance, że natura ludzka posiada swój najgłębszy krąg tak niezmienny, jak niezmiennie są prawa rządzące wszechświatem, które opisał Newton. Jak pisał o tej powszechnej w XVIII wieku wierze w dobroczynną funkcję wiedzy Isaiah Berlin, trzeba tylko dotrzeć do ukrytej natury, a następnie przy pomocy krytycznego rozumu „zwalczyć i usunąć przeszkody, stojące na drodze do obiektywnej wiedzy – zarówno tej o faktach, jak i tej o wartościach”²¹. Angielscy deiści byli głęboko przekonani, że ład publiczny można zbudować na fundamencie takiej moralności, który nie będzie drżał z powodu religijnych sporów i międzykościelnych antagonizmów; a ponieważ tych nie da się uniknąć, bo nie można uniknąć fanatyzmu tkwiącego w religiach objawionych, to odwoływanie się do tradycyjnej wiary w sprawach moralności nigdy nie będzie służyło doczesnemu spokojowi społecznemu i politycznemu. Doczesność zaś nie jest, jak pisali Collins i Tindal, jedynie etapem na drodze do nieśmiertelności, zatem nie można jej lekceważyć z nadzieją, że dopiero kiedyś będzie lepiej.

²¹ I. Berlin, *Rzekomy relatywizm w XVIII-wiecznej myśli europejskiej*, w: tenże, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, przeł. M. Pietrzak-Matera, Warszawa 2004, s. 68.

SŁAWOMIR RAUBE

**MORALITY OVER RELIGIOUS CONFLICTS
THE ETHICS OF THE BRITISH DEISM**

(Summary)

The following paper takes into consideration ethical issues in British thought in the period from the late 17th century to the first three decades of the 18th. Its focus is on the philosophy of John Locke and the writings of British deists like Anthony Collins, John Toland and Matthew Tindal, the author of *Christianity as Old as the Creation*. One of the central questions of the paper is whether it is possible for ethics to stand independently of religion and the revelation of the Bible. English deists in question thought it possible. Locke thought differently; he sometimes accepted the Decalogue as a necessary basis of morality (cf. Reasonableness of Christianity), and sometimes he thought that moral norms could be logically derived from human nature (as in *An Essay concerning Human Understanding*). Undoubtedly, there is a link between Locke, Collins, Tindal, and other deists: their common concern was how to promote peaceful social interactions and good human relations.

Key words: **morality, religion, deism.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Sławomir Raube
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok

AGATA STRZAŁA

**CZY RASIZM MOŻE BYĆ KULTUROWY?
ANALIZA POJĘCIA RASIZMU KULTUROWEGO**

Pojęcie rasizmu kulturowego (*cultural racism*) oznacza pojawienie się zupełnie nowej, jakościowo odmiennej formy rasizmu. Sformułowano je i wprowadzono do nauk społecznych w latach osiemdziesiątych w celu opisania tego świeżo wykrytego zjawiska. W artykule *'Difference', cultural racism and anti-racism* Tarek Modood wyróżnia dwa rodzaje rasizmu: biologiczny i przeciwstawiony mu rasizm kulturowy (Modood T., 2001, s. 238). Ten pierwszy – o dziewiętnastowiecznym rodowodzie – uzasadniany naukowo, opierał się na biologicznych różnicach między ludźmi; obecnie nie ma on już znaczenia zarówno w sferze oddziaływania intelektualnego, jak i politycznego. Rasizm kulturowy natomiast to zjawisko aktualne, a jego podłożem są kontrasty kulturowe między różnymi grupami etnicznymi zamieszkującymi jedno państwo. Przykładami tego zjawiska są „islamofobia” czy antysemityzm. Generalnie obiektami tak pojętego rasizmu pozostają te same zbiorowości, które ucierpiały niegdyś na skutek rasizmu biologicznego.

Zgodnie z tą koncepcją wyodrębnienie się rasizmu kulturowego nastąpiło w wyniku nasilania się interakcji między rasami, między odseparowanymi dotąd społecznościami. Kiedy częstotliwość tych kontaktów narasta, a nawet dochodzi do powstania państw wielokulturowych, świadomość różnic nie przestaje zanikać, lecz przenosi się na głębszy poziom. Cechy fizyczne stają się drugorzędne w określaniu tożsamości, ważniejsze natomiast zaczynają być odmienności mające swe źródła w sposobie życia, obyczajach, religii (Modood T., 2001, s. 240). Bliższe poznanie „innego” nie prowadzi do zatracenia swojego ja, lecz do określenia go przez odwołanie się do kultury, a nie jak wcześniej – do wyglądu. W przypadku współ-

czesnych złożonych społeczeństw zachodnich rasizm o charakterze biologicznym został wyparty przez jego wariant kulturowy.

Założeniem teorii rasizmu kulturowego jest determinizm kulturowy, przy jednoczesnym odrzuceniu determinizmu biologicznego (Modood T., 2001, s. 253). Funkcjonowanie rasizmu biologicznego, jak pisze Modood, nie musi koniecznie pociągać za sobą rasizmu kulturowego. Co więcej, dyskryminacja czy wykluczenie z grupy występują również w ramach społeczności jednolitych pod względem rasowym.

Czy opisana koncepcja i diagnoza mówiąca o powstaniu nowego, czyli kulturowego rasizmu jest trafna? Wątpliwości budzi już samo zdefiniowanie rasizmu chronologicznie wcześniejszego – o dziewiętnastowiecznej proveniencji – zwanego wyżej biologicznym. Czy rzeczywiście ówczesny rasizm konstruował samo pojęcie rasy w oparciu wyłącznie o cechy biologiczne, był obojętny na różnice kulturowe i miał uzasadnienie naukowe?

Rasizm w najogólniejszym znaczeniu tego słowa to pogląd zakładający realne istnienie ras. Pomińmy teraz spór między różnymi sposobami pojmowania rasy: typologicznym czy populacyjnym itp. Rasizm idący w parze z przekonaniem o nierówności ras wdrożony w praktykę społeczną, prowadzić może do segregacji, prześladowań, eksterminacji. Właśnie ta „wzbogacona” wersja stanowi przedmiot teorii rasizmu kulturowego.

Sztandarowym wręcz dziełem prądu myślowego, głoszącego nierówność ras i jednocześnie niezwykle niegdyś wpływowym, zwłaszcza w Niemczech, był *Essai sur l'inégalité des races humaines* hrabiego Józefa A. de Gobineau, żyjącego w latach 1816–1882 (Sobeski M., 1925, s. 5–12). Gobineau dzielił rodzaj ludzki tradycyjnie na trzy podstawowe odmiany ułożone w zhierarchizowanym porządku: białą, żółtą i czarną (Gobineau J., 1933, s. 149–150). Podstawową cechą różnicującą rasy są zdolności kulturotwórcze. Najwyższy ich poziom reprezentują Aryjczycy, będący najczystsza postacią rasy białej. Rozkwit cywilizacji hinduskiej i perskiej, renesans we Włoszech wyjaśnia obecnością tego właśnie elementu rasowego. Najbardziej znaczące ośrodki kulturalne powstawać miały na szlaku rzekomych wędrówek Aryjczyków. Gobineau pesymistycznie jednak diagnozuje swoje czasy, zwiastuje postępującą degenerację. Przyczynę owego zjawiska upatruje w mieszanii się ras; rasa biała krzyżując się z dwoma pozostałymi, stopniowo zatracą swoje specjalne właściwości. Następstwem tego procesu jest upadek kultury, a w szczególności kryzys kultury europejskiej. Między rasą a kulturą występuje więc zależność przyczynowa – na stan kultury wpływa rasa. Tu trzeba zaznaczyć, że jego późniejsi zwolennicy twierdzili, iż ten zgubny proces można zatrzymać, a nawet odwrócić dzięki „odpowiednim” zabiegom społeczno-politycznym typu: sterylizacja, zakazy zawierania małżeństw między osobami różnych ras itp.

Rasistowsko zorientowani eugeniccy walkę z degeneracją uzasadniali właśnie troską o los kultury. „Tak samo z eugeniką: jeżeli dzisiaj żyjące lub najbliższe pokolenie nie zastosuje metod eugenicznych – wielkie niebezpieczeństwo zagraża rasie, a stąd kulturze naszej” – ostrzegał gorący zwolennik tego ruchu Adam Paszewski (Paszewski A., 1931, s. 8). Ideologia eugeniczna wieku XIX i pierwszej połowy XX bardzo wyraźnie eksponowała wzajemne powiązania kultury i cech fizycznych: „Trzeba o tym pamiętać, że kultura rasy jest przywiązana do niej podobnie jak wymiary czaszki, kolor włosów czy inne cechy antropologiczne” (Paszewski A., 1931, s. 7). Rasizm wieku XIX i pierwszej połowy XX zawierał wątki kulturowe.

Odniesienie do kultury jako kryterium wyróżniające współczesne oznaki rasizmu jest jednak chybione. Formułowane niegdyś teorie rasistowskie posiadały bowiem komponent kulturowy. Pogląd o nierówności ras wiąże się z przekonaniem, że nie wszystkie grupy ludzkie (rasy, typy antropologiczne) są zdolne do bycia w kulturze lub że uczestniczyć mogą jedynie w jakiejś „niższej” kulturze. Innymi słowy, przedstawiciele niektórych ras nie są uznawani za ludzi w pełnym tego słowa znaczeniu.

Pamiętać należy, że wiele spośród teorii rasowych sformułowanych na gruncie przyrodnozawstwa na przełomie XIX i XX wieku – i to zarówno tych posługujących się populacyjnym, jak i typologicznym sposobem rozumienia rasy – nie zawierało twierdzenia o hierarchii. Prace Gobineau wpisują się raczej w historiozofię niż w przyrodnozawstwo. Nie każda teoria rasy z tamtego okresu jest rasistowska. Świadczą o tym doskonale polskie przykłady: lwowska szkoła antropologiczna rozwijająca typologię rasową, z jej najznamienitszym przedstawicielem Janem Czekanowskim na czele, a także szkoła krakowska, która wprowadziła pojęcie rasy jako kierunku rozwojowego w obrębie gatunku (Wierciński A., 1958, s. 13). Wymienić również należy antropologiczne badania porównawcze, wpisujące się w zaczątki populacyjnej antropologii fizycznej: prowadzone przez W. Dybowskiego w latach 1887–1889 wśród Żydów z Litwy kowieńskiej i Ukrainy, a także prowadzone przez J. Talko-Hryniewiczza badania mińskich Żydów, z których wynikało, że Żydzi nie tworzą odrębnej i jednolitej rasy czy typu (Talko-Hryniewicz J., 1933, s. 4–6).

Ponadto jeszcze przed II wojną światową niektórzy badacze odrzucali pojęcie rasy, twierdząc, że jest ono nieprzydatne, gdyż w przypadku człowieka nie sposób określić liczby ras, ani wyraźnych granic między nimi (Wierciński A., 1958, s. 8). Natomiast antropolodzy i genetycy anglojęzyczni skłaniali się ku populacyjnemu rozumieniu rasy opartemu na prawach genetyki; na przykład: F. Boas, S. C. Coon, L. C. Dunn czy T. Dobzhansky (Bielicki T., 1961, s. 67; Wierciński A., 1958, s. 9).

Teoria Gobineau była krytykowana na gruncie nauk przyrodniczych na długo przed wybuchem II wojny światowej, co jednak nie osłabiło jej oddziaływania politycznego (Talko-Hryniewicz J., 1933, s. 6–9). Zarzucano jej, że całkowicie pomija

swoiste mechanizmy kultury, takie jak tradycja, dyfuzja, ignoruje wpływ obyczaju, religii na ludzkie zachowania. Atakowano redukcjonizm Gobineau, dynamikę kultury sprowadza on bowiem wyłącznie do czynnika rasowego. Poddawano krytyce stosowane przez niego kryteria wyróżniania ras, opierające się jedynie na kolorze skóry, podkreślano, że istnieje wiele innych cech (kształt czaszki, struktura włosów, rozmieszczenie tłuszczu w ciele, grupy krwi itp.) decydujących o biologicznej różnorodności wewnątrz naszego gatunku (Sobeski M., 1925, s. 55–61). Podważano jego pogląd o hierarchii ras jako pozbawiony naukowych podstaw, krytykowano nieuprawnione wartościowanie (Szydelski Sz., 1939, s. 4, 5–7). Obalono jego tezę mówiącą o negatywnych skutkach mieszania się ras, przytaczano dowody na biologiczną korzystność krzyżowania międzyrasowego wśród ludzi (Stolyhwo E., 1937, s. 8, 12–13).

Biorąc pod uwagę historię pojęcia rasy, twierdzenie mówiące, że tematyka rasowa była niegdyś wyłącznie domeną pseudonauki w stylu H. Günthera lub zawsze wiązała się z rasizmem – jest nadużyciem. Definicja rasizmu biologicznego przytoczona przez Modooda razi powierzchownością.

Przejdźmy teraz do tych elementów, które rzekomo wyróżniają rasizm współczesny. Fakt, że zawiera on wartościowanie kulturowe, jak wcześniej zauważyliśmy, nie stanowi cechy specyficznej wyłącznie dla dzisiejszych przejawów nietolerancji. Pozostaje pytanie, czy rzeczywiście, jak utrzymuje Modood, obecne sposoby traktowania tematyki rasowej są wolne od odwołań biologicznych. Wystarczy wspomnieć głośną pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku sprawę tak zwanej krzywej dzwonowej (*the bell curve*), czyli teorię rasową kanadyjskiego psychologa J. Philipe’a Rushtona, aby nabrać co do tego wątpliwości. Rushton prowadził kontrowersyjne badania dotyczące różnic między rasami pod względem ilorazu inteligencji, wielkości mózgu, zahamowań społecznych itp. Zakładał w nich, że istnieją trzy rasy, nazywane przez niego: mongoidalną, kaukazoidalną i negroidalną, zastosował więc potoczny, archaiczny podział rodzaju ludzkiego. Według Rushtona wnioski badań były jednoznaczne: największe mózgi i zarazem najwyższy iloraz inteligencji, a także najsilniejsze zahamowania społeczne są charakterystyczne dla mongoidów, wskaźniki te przybierają wartości pośrednie w przypadku kaukazoidów, a najniższe są u negroidów. Dziedziczne nierówności między różnymi grupami ludzi, dotyczące tak ważkich spraw, jak wyższe funkcje umysłowe – angażowane przecież w procesach twórczych, bez których rozwój sztuki, kultury w ogóle byłby nie do pomyślenia – znowu rozkładają się hierarchicznie, z tą drobną korektą, że na szczycie drabiny zamiast „białych” pojawili się mongoidzi. Teoria krzywej dzwonowej spotkała się z ostrą krytyką nie tylko środowisk walczących o równouprawnienie mniejszości, ale również naukowców podważających jej założenia i rzetelność metody badawczej (Dewdney A. K., 1997, s. 149–166).

Przypadek Rushtona nie jest odosobniony, teorię krzywej dzwonowej rozwijali m.in. w pracy *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* z 1994 roku Richard Herrnstein i Charles Murray (Dickens P., 2002, s. 63–80). Autorzy wskazywali, że różnice w średnich wynikach testów na IQ między Afro-Amerykanami, Amerykanami europejskiego pochodzenia i Azjatami nie dadzą sprowadzić się do czynników środowiskowych czy efektów edukacji, i że przyczynę tych nierówności szukać należy w genach (Watson J., 2004, s. 403). Pomijając ocenę poprawności metodologicznej i wartości naukowej tego typu badań, samo ich funkcjonowanie wskazuje, że argumenty mówiące o wrodzonych różnicach między rasami jako istotniejszych od zróżnicowania wewnątrz grupowego nie wygasły. Przekonanie o biologicznych podstawach rozmaitych sposobów życia i systemów wartości cały czas są żywe. Wydaje się więc, że klasyfikacja rasizmu na biologiczny i kulturowy jest pozbawiona dostatecznych podstaw. Poglądy rasistowskie wczoraj i dziś redukują sferę kultury do rasy, więcej jest między nimi podobieństw niż różnic.

Eugenia Stołyhwo w pracy z zakresu antropologii fizycznej w następujący sposób opisuje genezę rasizmu: „W czasach, w których etnologia tj. nauka o kulturze i jej wytworach i antropologia tj. nauka o organizmie gatunku Homo, nie usamodzielnily się jeszcze, lecz mieściły się niejako razem w grupie zagadnień dotyczących człowieka, grupy ludzkie stojące na niskim poziomie kultury nazywano równie dobrze »niższymi ludami«, jak »niższymi rasami«, przeciwstawiając je grupom o wyższej kulturze, które określano jako »rasy wyższe«” (Stołyhwo E., 1937, s. 6). Historia pojęcia rasy wskazuje, że nie był to termin jednoznacznie przypisany do nauk przyrodniczych, funkcjonował również w myśli o kulturze. Claude Lévi-Strauss wprost stawia tezę, że rasizm był próbą rozwiązania problemu różnorodności kulturowej wśród ludzi (Lévi-Strauss C., 1993). Wiele sposobów życia próbowano wyjaśnić odwołując się do rasy jako czynnika wpływającego bądź całkowicie determinującego kulturę. Rasizm jako taki jest jedną z form etnocentryzmu, ze swej istoty sprzęgnięty jest z wartościowaniem kulturowym.

Koncepcje kultury i rasy, czy też natury ludzkiej, są współzależne. Opisowe pojęcie kultury, wyjaśnianie dynamiki kultury poprzez odwoływanie się do swoich mechanizmów wewnątrz-kulturowych, relatywizm kulturowy – wykluczają redukowanie dziedziny kultury do rasy. Założenie o względnej choćby autonomii kultury musi iść w parze z określoną koncepcją natury ludzkiej, w której kultura nie jest całkowicie zależna od czynników biologicznych – na przykład rasowych.

W ciągu XX wieku typologiczne pojęcie rasy stopniowo zostało wyparte z dyskursu naukowego przez populacyjną teorię rasy lub przez koncepcję zmienności klinowej – negującą realne istnienie ras. Często traktuje się rasę jako pojęcie nie tyle biologiczne czy naukowe, ale jako pewien przejaw świadomości społecznej

nej funkcjonujący analogicznie do stereotypów (Zack N., 2001, s. 43–58). Rasizm kulturowy jako nazwa jakiejś nowej formy rasizmu wydaje się nietrafna. Sformułowanie i funkcjonowanie tego dziwaczego terminu jest natomiast wyrazem ponownego zainteresowania rasą w obrębie nauk społecznych. Ani odrzucenie czy marginalizowanie pojęcia rasy w nauce, ani szeroki, międzynarodowy ruch społeczny wiążący się z hasłami anty-rasistowskimi, ani przemiany polityczne nie wykorzeniły rasizmu i etnocentryzmu. Trudno wyrokować, czy w ogóle jest to możliwe; być może jesteśmy, jak to ujął Alain Finkielkraut, jedynym zwierzęciem, które nie rozpoznaje innych członków własnego gatunku (Finkielkraut A., 1999, s. 9–10).

Literatura

1. Bielicki T. (1961), *Typologiczna i populacyjna koncepcja rasy w antropologii*, „Materiały i prace antropologiczne” nr 53, Wrocław.
2. Dewdney A. K., (1997), *Uczniowie czarnoksiężnika. Nauka, która zblądziła*, przeł. Czyżewska D., Warszawa.
3. Dickens P., (2002), *Social Darwinism. Linking evolutionary thought to social theory*, Viva Books, New Delhi.
4. Finkielkraut A., (1999), *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, przeł. Fabianowski M., Warszawa.
5. Kohn M., (1995), *The race gallery. The return of racial science*, London.
6. Lévi-Strauss C., (1993), *Rasa i kultura*, przeł. Grajewski W., [w:] tenże, *Spojrzenie z oddali*, Warszawa.
7. Modood T., (2001), ‘Difference’, *cultural racism and anti-racism*, [w:] ed. Boxill B., *Race and racism*, Oxford.
8. Sobeski M., (1925), *Kwiat złoty. Gobineau redivivus*, Poznań.
9. Szydelski Sz., (1939), *Człowiek w świetle historii i etnologii a rasizm*, Lwów.
10. Stołyhwo E., (1937), *Zagadnienia krzyżowania ras ludzkich*, Bydgoszcz.
11. Talko-Hryncewicz, (1933), *Z problemów rasowości człowieka*, [w:] *Polska Gazeta Lekarska*, nr 18.
12. Watson J., (2004), *DNA: The Secret of Life*, United Kingdom, Arrow Books.
13. Wierciński A., (1958), *Dziedziczeni typu antropologicznego*, „Materiały i prace antropologiczne”, Zakład Antropologii PAN, Wrocław.
14. Zack N., (2001), *Race and philosophic meaning*, [w:] Boxill B. (ed.), *Race and racism*, Oxford.

AGATA STRZAŁAŁA

**CAN RACISM BE CULTURAL?
THE ANALYSIS OF THE NOTION OF CULTURAL RACISM**

(Summary)

The text is concerned with considerations on culture and racial theories. According to views deriving from the conception of Count Gobineau's hierarchy of races, culture is determined by race. The conviction of inequality of races is connected with the evaluative notion of culture, whereas cultural relativism excludes the hierarchy of races and marginalizes the significance of intergroup biological diversification of human beings. The evolution of understanding of the notion of race has been parallel to the development of theory of culture. Racism based on the theory of hierarchy of races is a symptom of ethnocentrism. Taking into consideration close mutual relations of the notion of race and the way of understanding of culture, the division into biological racism and cultural racism has no justification.

Key words: **cultural racism, biological racism.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Agata Strzałała

Zemska 26/10

54-438 Wrocław

BARBARA KOEHLER

ASPEKT AKADEMICKI DIALOGU KULTUR
NAJSTARSZE PRZEKAZY WSCHODU

Nie czyń komuś tego, co tobie nie mile

Lun-yu XV, 23

Analizując historię procesu kulturotwórczego w Europie, zauważa się istotny wpływ filozoficznego i religijnego pluralizmu Wschodu na rozwój myśli Starego Kontynentu i formułowanie reguł światopoglądowych, tworzone tu teorie filozoficzne, religijne, psychologiczne, społeczne. Zachodnia akademicka refleksja nad człowiekiem, sięgając do wschodnich źródeł, nie zrezygnowała z prób zrozumienia zawartych tam treści i ich analizy w aspekcie wartości dla życia zbiorowego i jednostkowego ludzi. Nauki Wschodu zdeterminowały poglądy wielu psychologów zachodnich – holistów: Angyala i Maslowa; humanistów: Bubera i Fromma; teoretyków osobowości: Assagioli i Junga; egzystencjalisty Bossa; transpersonalistów: Tarta i Ornsteina, wpływając tym samym na kierunki rozwoju poszczególnych dyscyplin z tego obszaru wiedzy i na rozwijane w ich ramach teorie analityczne, egzystencjalistyczne, humanistyczne, psychospołeczne, transpersonalistyczne. Owocem zainteresowania Ericha Fromma psychologią buddyjską było zastosowanie praktyk zenu w psychoanalizie; Carl G. Jung inspirował się naukami taoistycznymi, buddyzmu Mahayany (s.)^{*} i buddyzmu tybetańskiego; Martin Buber studiował dzieła mistrzów hasydzkich oraz mistyków judaizmu; Meander Boss wykorzystał wiedzę zdobytą u mistrzów hinduskich.

^{*} Oznaczenia zastosowanych skrótów: c. = w jęz. chińskim; p. = w jęz. palijskim; s. = w sanskrycie; se. = w jęz. staroegipskim; st. = w jęz. staroirakijskim; su. = w jęz. sumeryjskim.

Wschodniemu politeizmowi przypisuje się silny wpływ na kształtowanie greckiego orfizmu i tym samym przygotowanie fundamentu dla filozofii Pitagorasa i Platona. Kontakt z filozofią azjatycką doświadczył bezpośrednio w Indiach i Persji Plotyn, a jego idee inspirowane klasycznymi tekstami hinduskimi, a przede wszystkim „Jogasutrami” (Yoga-Sutra s.) autorstwa Patanjalego (s.), pozostały nie bez wpływu na mistykę chrześcijańską. W reprezentatywnym dla kultury zachodniej chrześcijaństwie, rodowodem z bliskiego Wschodu, odnajdujemy także elementy religii staroirańskich, nauki konfucjańskiej i tradycji buddyjskich.

Odbiegające kulturowo i myślowo od wzorców europejskich wschodnie źródła o treści filozoficzno-religijnej absorbowały uwagę czołowych przedstawicieli filozoficznej myśli zachodniej w różnych epokach. Studiowali oni, przyjmowali, interpretowali treści wschodnich światopoglądów, bądź szukali w tej nauce potwierdzenia dla własnego sposobu doświadczania świata. Leibniz konfucjańskiej etyce poświęcił *Novissima sinica*, a kwietyzmowi Buddy fragmenty *Teodycei*, korzystając z łacińskich tłumaczeń pism buddyjskich. Kant z kolei buddyjskie treści prezentował w cyklu swoich wykładów pt. *Psychische Geographie* na Uniwersytecie Królewickim w latach 1756–1796, który to fakt podważył powszechną opinię o filozofie, że „nic nie wiedział o naukach Buddy”¹. Schopenhauer stał się pionierem buddyjskiego ruchu w Niemczech i, podobnie jak Wagner, poważnym protektorem nauki buddyjskiej. Apoteoza wielkości ludzkiego ducha i rozwoju indywidualności w filozofii Nietzschego wzrastała pod znacznym wpływem myśli azjatyckiej. Herman Hesse myśl Wschodu popularyzował w swych powieściach *Siddhartha* i *Podróż na Wschód*. Sformułowaniami i pojęciami zaczerpniętymi ze Wschodu przeniknięte są pisma transcendentalistów Emersona i Thoreau. Za propagatorów treści nauk buddyjskich uważa się też Platona, Spinozę, Heideggera, Hartmanna, Wittgensteina, Einsteina oraz Goethego, który obok doktryny buddyjskiej studiował irańską Awestę².

Najwybitniejsi przedstawiciele myśli zachodniej twórczo i krytycznie nawiązywali najczęściej do tych wschodnich tradycji, które już w erze starożytnej wykształciły własne szkoły i systemy filozoficzne. Literatura reprezentująca doktryny poszczególnych wschodnich kierunków światopoglądowych, którą poniżej przedstawiamy, stanowi dziedzictwo światowej kultury i zarazem perłę antropologii filozoficznej Wschodu. Zawarte w niej treści niosą cenne informacje nie tylko natury historyczno-filologicznej. Są przejawem dojrzałej myśli w postaci różnorodnych aspektów szeroko pojętej egzystencji, będącej wykładnikiem ideologii społecznej

¹ K. Schmidt, *Leer ist die Welt. Buddhistische Studien*, Buddhistische Handbibliothek 2, Konstanz 1953, s. 152.

² Filozof korzystał z wydania Zend-Avesta, Riga 1776–1781.

i układu stosunków między człowiekiem a naturą. Dokumentują podstawową wiedzę na temat potrzeb duchowych czasów starożytnego Wschodu i kondycji intelektualnej ówczesnych twórców.

Myśli wschodniej nie bez powodu przypisuje się ogromny twórczy potencjał. Najróżnorodniejszym i najobszerniejszym dorobkiem w tej dziedzinie wykazują się starożytne Indie. Zachowany materiał źródłowy prezentuje doktryny hinduizmu, buddyzmu, dżinizmu (*jainism* s.), skrajnego determinizmu szkoły *ajivika* (s.) oraz licznych, mniej znanych szkół o orientacji materialistycznej i agnostycznej.

Interesujący z perspektywy antropologii filozoficznej nurt rozwojowy doktryny indyjskiej, który zostaje ukształtowany przede wszystkim przez doktrynę o brahmanie (duszy świata), rozpoczyna się od *Upanishad*. Esencją filozoficznych rozważań *Upanishad* są pojęcia *atman* (absolutne istnienie duszy) i *brahman*, rozpoznanie ich identyczności oraz funkcja sylaby OM. *Upanishady* kończą każdy z czterech zbiorów *Ved* (*Rigveda*, *Samaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*, s.), mających status nauk objawionych (*shruti* s.), stanowiących fundament bramińskiej ortodoksji (zachowującej nieprzerwaną ciągłość tradycji do czasów współczesnych). Do najbardziej wartościowych pod względem filozoficznym *Upanishad* należą *Aitareya* i *Kaushitaki* (kończące *Rigvedę*), *Chandogya* i *Kena* (ze zbioru *Samavedy*), *Taittiriya*, *Katha*, *Shvetashvatara*, *Brihadaranyaka* i *Isha* (z *Yajurvedy*), oraz z *Atharvavedy*: *Prashna*, *Mundaka* i *Mandukya*³.

Treści *Upanishad* stanowią podstawę doktryny najmłodszego z sześciu ortodoksyjnych (*astika* s.) systemów filozoficznych hinduizmu, *Vedanty* (*Uttara-Mimamsa* s.). Podstawowe dzieło i zarazem kompendium filozofii tej tradycji to czteroczęściowe *Vedanta-Sutra* (*Brahma-Sutra*), nie rozstrzygniętego ostatecznie autorstwa: albo Badarayany (s.), albo Vyasy (s.), które to dzieło należy czytać koniecznie z komentarzami współczesnych mu filozofów indyjskich⁴. Autor rozważa dwa ujęcia brahmana: jako nieosobowej, absolutnej inteligencji (*nirvishesha*, *chinmatra*, s.) oraz jako boga osobowego (*savishesha* s.). W części drugiej dzieła autor odpyera zarzuty czynione przez przeciwników doktryny i krytykuje teorie przeciwne temu pogładowi. W części trzeciej wskazuje on drogę i środki do osiągnięcia poznania (rozpoznania istoty brahmana/atmana), a część czwarta traktuje o efekcie, owocach, skutkach osiągnięcia poznania. Z trzech szkół filozoficznych wywodzących się z tradycji *Vedanty*, najbardziej znana jest na Zachodzie szkoła, reprezentowana m.in. przez średniowiecznego filozofa indyjskiego Shankarę, rozwijająca doktrynę o nie-dualizmie (*advaita-vedanta* s.).

³ Przekłady: A. Hillebrandt, *Upanischaden*, Düsseldorf, Köln 1984; P. Thieme, *Upanischaden*, Stuttgart 1966; Prabhavananda, *Die schönsten Upanischaden*, Zürich 1951; P. Deussen, *Sechzig Upanishades des Veda*, Leipzig 1905.

⁴ Zob. K. Graul, *Tamulidische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems*, Osnabrück 1969.

Hinduistyczne ortodoksyjne systemy filozoficzne różnią się zasadniczo między sobą, ale zawarte w nich nauki mają ten sam cel, wyzwolenie duszy z nieustannego cyklu ponownych urodzin i zjednoczenie z absolutem.

Historię interpretacji rytuałów wedyjskich otwiera Mimamsa (Purva-Mimamsa s.). Doktrynalnie opiera się na tekstach wedyjskich, które interpretuje. Skuteczność ofiarowania uzależnia od właściwej interpretacji *Ved*, koncentruje się zatem na rytuale, który ma przygotować i wspomóc dążenie do osiągnięcia poznania, rozumianego tak, jak w filozofii *Vedanty*. Układając reguły rytualne i przepisy wedyjskie w system, twórca tradycji Jaimini (s.), fundamentalne, dwunastoczęściowe dzieło *Mimamsa-Sutra*⁵ otwiera rozprawą o źródle poznania *Ved* i ich autorytatywności. Temu właśnie systemowi przypisuje się podstawowy wpływ na rytuał ofiarniczy i eleuzjańskich misterii Grecji.

Na metodach filozoficznego badania obiektywnego i subiektywnego ludzkiego poznania koncentruje się doktryna starszego systemu filozoficznego: *Nyaya* (*Tarkavidya*, *Vadavidya*, s.). Nauka (metoda), którą proponuje Gotama w pięciotomowej *Nyaya-Sutra*⁶, podstawowej pozycji doktrynalnej, uzupełnionej następnie wczesnośredniowiecznym komentarzem w *Nyaya-Bhashya*, autorstwa Vatsyayana (s.), próbuje połączyć wyniki logicznej analizy z religijno-filozoficznymi dogmatami hinduizmu.

Treści zawarte w zbiorze aforyzmów autorstwa Patanjalego (s.), *Yoga-Sutra*⁷, stanowią doktrynalną podstawę systemu filozoficznego Yogi (s.). Autora nie interesują metafizyczne spekulacje, a koncentruje się on na praktycznej drodze do osiągnięcia wyzwolenia poprzez zdyscyplinowaną aktywność. Ciało fizyczne, wolna wola i sprawne myślenie są doskonałe na drodze kreatywnych ćwiczeń ducha i ciała. Dążenie do wyzwolenia ma wspomóc metodyczny wysiłek, realizowany poprzez opanowanie, kontrolę różnych elementów ludzkiej natury, zarówno psychicznych, jak i fizycznych. We wspomnianym, czteroczęściowym dziele autor wyjaśnia stan *samadhi* (s.), podaje techniczne wskazówki umożliwiające jego realizację, następnie traktuje o osiągniętych na tej drodze właściwościach psychicznych (*siddhi* s.) i ostatecznie opisuje osiągnięcie stanu wyzwolenia. Współcześnie najbardziej popularna z czterech klasycznych dróg jogi, ośmiostopniowa joga królewska (*raja-yoga* s.), opracowana została na podstawie tej doktryny⁸.

⁵ Przekłady: N. W. Thadani, *Mimamsa. The Sacred of the Sacred Books of the Hindus*, Delhi 1952; Jha Ganganatha, *Jaimini. Purva-Mimamsa-Sutra*, Allahabad 1916.

⁶ Przekłady: W. Ruben, *Die Nyaya-Sutras*, Leipzig 1928; S. Vidyabhushana, *The Nyaya Sutras of Gotama*, Allahabad 1911–1923.

⁷ Przekład: B. Bäumer, *Patanjali. Die Wurzeln des Yoga (Yoga-Sutren)*, Bern 1976.

⁸ Pozycje akademickie do wprowadzenia do radża-jogi: Rammurti S. Mishra, *Vollendung durch Yoga*, Bern 1985; Vivekananda, *Raja Yoga*, Freiburg 1983.

System filozoficzny Yogi korzystał z doktryny szkoły Samkhya (s.), założonej przez Kapilę. Nie zachowały się dzieła, które dokumentowałyby pierwotną naukę tradycji. Istotną częścią nauki systemu, doktryna *parinamavada* (s.), rozwija teorię o ewolucji (*udbhava* s.) i inwolucji (*anudbhava* s.). Szkoła prezentuje pogląd, że skutek zawarty jest latentnie w samej przyczynie i aby zaistniał, potrzebna jest aktywność wywołującego go czynnika; przyczyna i skutek są nierozwiniętą i rozwiniętą formą tego samego stanu. Procesowi zjednoczenia materii (*prakriti* s.) ze świadomością (*purusha* s.) przypisuje się powstanie uniwersum (akt kreacji). Wykazujące obojętność wobec teizmu poglądy tej szkoły należą do tego samego kierunku rozwoju filozofii indyjskiej, co buddyzm. Nauki trzech z wymienionych systemów (Samkhya, Yoga, Vedanta) łączy dzieło istotne z perspektywy filozofii Indii, szósta z osiemnastu ksiąg eposu narodowego *Mahabharata*, *Bhagavad-Gita*⁹, pełniąca funkcję ewangelii hinduizmu.

Dżinizm (obok m.in. buddyzmu) należy do indyjskich doktryn nieortodoksyjnych (*nastika* s.), które powstały w okresie między *Upanishadami*, a starszymi systemami ortodoksyjnymi. Spośród dwóch wielkich szkół (Svetambara i Digambara) tradycji dżinistów, tylko pierwsza zachowała swój kanon. Zawiera on nie tylko obszerne zbiory najstarszych materiałów, ale również literaturę późniejszą. Obejmuje jedenaście głównych działów (*Anga* s., p.), dwanaście działów dodatkowych (*Upanga* s., p. *Uvanga*), sześć kodeksów zakonnych (*Chedasutra* s., p. *Cheyasutta*), cztery teksty podstawowe (*Mulasutra* s., p. *Mulasutta*), szereg tekstów rozproszonych (*Prakirna* s., p. *Painna*) i wiele dzieł pojedynczych o treści różnorodnej. Szkoła dżinijska, której twórcą był Mahavira, nazywany Dżiną (*Jaina* s.), odrzuca (podobnie jak wszystkie indyjskie nieortodoksyjne systemy) autorytet *Ved*, propaguje doskonalenie zasad moralnych, określonych ścisłymi nakazami i zakazami, żąda w formie kategorycznej szacunku dla wszystkich form życia, koncentruje się na wyzwoleniu, oferując teoretyczną i praktyczną drogę do osiągnięcia tego celu. Fundamentalna koncepcja sposobu wyzwolenia oparta jest na surowej ascezie (*tapas* s., p. *tava*). Asceza (zewnętrzna i wewnętrzna) polega m.in. na różnych formach poszczenia, przyjmowaniu niewygodnych pozycji ciała, całkowitym wycofaniu się z czynnego życia, studiowaniu, służeniu innym, kontemplacji (najważniejszy środek do osiągnięcia wyzwolenia). Postępy na drodze wyzwolenia opisane są w kanonie w postaci czternastu stopni zacności (*gunasthana* s., p. *gunatthana*).

⁹ Przekłady: Swami Prabhavananda, *Bhagavadgita. Gesang des Erhabenen*, Freiburg 1984; Sri Aurobindo, *Bhagavadgita*, Gladenbach 1981; F. Hartmann, *Die Bhagavadgita. Das Lied von der Gottheit oder die Lehre vom göttlichen Sein und von der Unsterblichkeit*, München 1980 (tłumaczenie w formie prozy); R. Garbe, *Die Bhagavadgita*, Darmstadt 1978; E. Arnold, F. Hartmann, *Die Bhagavad Gita oder das Hohe Lied*, München 1975 (przekład poetycki); S. Radhakrishnan, *Die Bhagavadgita*, Baden-Baden 1958. Przekład polski: *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Ossolineum, Wrocław 1988.

Wszechwiedza powstaje niemal przypadkowo, jako zjawisko towarzyszące praktyce. Oprócz zaleceń praktycznych, myśl dżinijska wykazuje duże zainteresowanie spekulacją filozoficzną; pojawia się tu starożytna teoria atomistyczna i rozpatrywane są też kwestie fizjologiczne.

W dżinizmie, reprezentującym nurt rozwojowy filozofii indyjskiej zainteresowany filozofią przyrody najważniejszym poglądem filozoficznym, na którym opiera się doktryna tradycji jest teoria o niezliczonej liczbie dusz jednostkowych (*jiva* s.). Dusza traci tu istotę czystego spirytualizmu, poglądu zakorzenionego w tradycji filozofii *Upanishad*, a staje się nosicielem wszelkich procesów duchowych, przypisuje się jej aktywność. Rozwój tego poglądu prowadzi w konsekwencji do powstania Vaisheshiki (s.), najstarszego z sześciu ortodoksyjnych systemów filozoficznych hinduizmu (*Shad-Darshana* s.). Ukierunkowana bardziej przyrodniczo niż filozoficznie, prezentująca teorię atomistyczną, ujmująca różnorodność natury w sześciu kategoriach (*padartha* s.) doktryna szkoły zawarta jest w pierwszym usystematyzowanym dziele tej tradycji, *Vaisesika-Sutra*, przypisywanego Kanadzie. Zaprezentowana w dziesięciu rozdziałach (*adhyaya* s.) nauka tradycji rozpoznaje przyrodę, rozpatrując jej istotę w wymiarze materii (*dravya* s.), jakości (*guna* s.), aktywności (*karma* s.), cech ogólnych (*samanya* s.), cech wyróżniających (*visheśha* s.) oraz inherencji (*samavaya* s.), nierozłączności cech, procesów, substancji, pojęć, jakości. Rozpoznanie istoty natury i przekonanie, o szczególnej mocy etycznej wypełniania obowiązków może być, według nauk szkoły drogą do osiągnięcia poznania. Do tego samego nurtu rozwoju filozofii indyjskiej należą też teoretyczne poglądy Makkhali Gosalego, twórcy wspomnianej już szkoły *ajivika*.

W odróżnieniu do Mahaviry, Budda odrzuca skrajności, proponując tzw. drogę środkową, której aspekt teoretyczny i praktyczny (ośmiostopniowa ścieżka wyzwolenia – *atthangika magga* p.) prezentuje Kanon Palijski (Tipitaka p., s. Tripitaka), pochodzący od hinayanistycznej szkoły Theravady (p.)¹⁰. Zawarte tu treści współcześnie przyjmuje się za pierwotną formę doktryny buddyjskiej. Specyfiką buddyjskiej nauki jest antyteza indyjskiego pojęcia absolutnego istnienia duszy tj. dynamiczna istota rzeczywistości (*anicca, dukkha, anatta* p.). Dynamiczno-relatywna natura świata opisana została Prawem Zależnego Powstawania (*Paticcasamuppada* p.). Będąca fundamentem rozpoznania prawdziwego charakteru rzeczywistości formuła powstawania w zależności jest podstawowym prawem istnienia, nauką uwarunkowania i współzależności wszystkich zjawisk fizycznych i psychicznych i jednocześnie kolejną, obok Czterech Szlachetnych Prawd (*Cattari Ariya*

¹⁰ Ze zgromadzenia szkół buddyzmu Hinayany wyodrębniły się dwie podstawowe tradycje: Sthavira (s., Thera p.) i Mahasanghika (s.). Generalnie szkoły wywodzące się z tradycji Mahasanghika podążały doktrynalnie w kierunku idealistycznej ontologii, przygotowując fundament dla buddologii Mahayany, w przeciwieństwie do realistycznych nauk szkół Sthavira.

Saccani p.) doktryną wyjaśniającą powstanie cierpienia i możliwość jego zniesienia, uznającą niewiedzę (*avijja* p.) za jego ostateczną przyczynę.

Na *Tipitakę* („Trójkosz”) składają się trzy obszerne zbiory: *Vinayapitaka* (trzyczęściowy z podrozdziałami zbiór reguł zakonnych dla mnichów i mniszek), dalej najważniejszy zbiór nauk Buddy – *Suttapitaka*, na który składa się pięć obszernych zbiorów, zbiór długich tekstów *Dighanikaya* (p., *Dirghagama* s.), zbiór średnich tekstów *Majjhimanikaya* (p., *Madhyamagama* s.), zbiór krótkich tekstów *Khuddakanikaya* (p., *Ksudraka* s.), zbiór uporządkowanych według grup tekstów *Samyuttanikaya* (p., *Samyuktagama* s.), zbiór tekstów uporządkowanych według wzrastających liczb *Anguttaranikaya* (p., *Ekottaragama* s.), po części włączonych do *Suttapitaki*, zbiór aforyzmów *Dhammapada* (p., *Udanavarga* s.), historie z wcześniejszych żywotów Buddy (*Jataka*), pieśni zakonne (*Gatha*). Z kolei *Visuddhimagga* oraz *Milindapanha*¹¹ to najważniejsze nie kanoniczne dzieła buddyzmu Theravady.

Psychologia wczesnego buddyzmu (poglądy Buddy na ludzką naturę) zawarta jest w zbiorze *Abhidhamma-Pitaka*¹², trzeciej części Kanonu Palijskiego w formie usystematyzowanej i precyzyjnie sformułowanej wschodniej koncepcji osobowości. Doktryna ta zawiera także koncepcję filozoficzną i kosmologiczną oraz wskazówki praktyczne spełniające rolę drogowskazu samorealizacji. Traktuje się w niej o poziomach świadomości (stanach psychicznych) i prawach rządzących ich przemianą. Tradycja akcentuje wyzwolenie jednostki poprzez samorealizację do osiągnięcia ideału arahata (*araha* p., s. *arhat*), tj. typu udoskonalonej osobowości), który stanowi punkt odniesienia analizy działania umysłu.

Abhidhamma-Pitaka obejmuje siedem ksiąg: *Dhamma-Sangani* (wyliczanie psychicznych i materialnych właściwości, tj. elementów i przedmiotów świadomości), *Vibhanga* (zawiera osiemnaście rozpraw na tematy filozofii, psychologii i etyki), *Katha-Vatthu* (księga zawierająca polemikę z kontrowersyjnymi poglądami innych sekt buddyjskich, dołączona do kanonu znacznie później), *Puggala-Pannatti* (księga traktująca o typach osobowościowych, w szczególności świętych buddyjskich), *Dhatu-Katha* (opis władz poznawczych i ich funkcji), *Yamaka* (księga par przeciwieństw), *Patthana* (opis powstawania stanów psychicznych i fizycznych, ich przyczyn i wzajemnych relacji). Przyjęta w *Abhidhammie* metoda fenomenologiczna, opisująca bezpośrednie doświadczenie jednostki, koncentruje się na technikach medytacji umożliwiających obserwację „własnego” strumienia świadomości (*bhavanga-sota* p.), dających obiektywny wgląd w przepływ indy-

¹¹ Przekłady: Nyanatiloka, *Visuddhi-Magga*, Konstanz 1952; Nyanatiloka, *Die Fragen des Milindo*, Bd. I, II, München 1919–1924.

¹² Przekład: C. Rhys-Davids, *Abhidhamma Pitaka. A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, Pali Text Society, London 1974.

widualnych doświadczeń. Nabycie wiedzy o różnych stanach i stadiach rozwoju świadomości doświadczanych przez osoby kroczące ścieżką wyzwolenia, umożliwia zrozumienie wzajemnej zależności praw rządzących takim procesem. Sposób rozumienia ludzkiej motywacji wywodzi się z analizy czynników świadomości i ich wpływu na zachowanie – stany umysłowe człowieka kierują każdym jego czynem.

Na naukach pierwszej chińskiej szkoły filozoficznej, założonej przez Konfucjusza (*K'ung-fu-tzu* c.) oparto światopoglądy też w Japonii i Korei. W centrum filozofii konfucjańskiej, zawartej w *Lun-yu*¹³ („Rozmowach”, spisanych przez uczniów mędrców), stoi teza, że porządek społeczny tworzy sam człowiek i w związku z nią, pojęcie człowieczeństwa (*jen* c.) dyskutowane jest w aspekcie społecznym. Człowieczeństwo przyjmuje tu wymiar manifestowania się natury człowieka w zgodzie z przyjętymi zasadami (*li* c.) moralności, regulującymi życie społeczne. Kryterium moralnej drogi życia charakteryzujące szlachetnego człowieka wyznaczają cnoty uczciwości, sprawiedliwości, lojalności (*chung* c.), poszanowania drugiego człowieka i oczekiwania wzajemności (*shu* c.), pietyzmu do przodków (mającego charakter etyczny, nie religijny), podporządkowania się i posłuszeństwa (*ti* c.) wynikającego z pokrewieństwa i z relacji społecznych¹⁴. Stworzenie porządku społecznego warunkował Konfucjusz uporządkowaniem życia rodzinnego, przykładowym sposobem życia rządzących, określeniem granic terytorialnych państwa. Wzajemne stosunki międzyludzkie oparł mędrzec na pięciu podstawowych relacjach (*wu-lun* c.), które stanowiły podstawę etyki państwowości, wychowania, funkcjonowania struktur społecznych.

Obok doktryny konfucjańskiej, rozwijał się w starożytnych Chinach, taoizm – system filozoficzny stworzony przez Lao-tzu i Chuang-tzu (także nazywany Chuang-Chou), który z jednej strony ostro krytykował nauki Konfucjusza, z drugiej zaś zawierał szereg poglądów etyczno-moralnych, które podzielał Konfucjusz. Reprezentowana przez obu twórców systemu filozoficzna szkoła Tao-chia, koncentrowała się na samorealizacji, urzeczywistnieniu jedności z *tao*, t.j. uniwersalnym prawem natury, zasadą ostateczną, będącą źródłem wszelkiego bytu i zmian we wszechświecie. Ideał *wu-wei* (c.), wolne od pożądania i celowego zamiaru działanie, postawa nie ingerowania w naturalny bieg rzeczy, odgrywa tutaj centralną rolę (podobnie jak później w chińskim buddyźmie zen).

¹³ Przekłady: R. Wilhelm, *Kungfutse. Gespräche (Lun-Yu)*, Düsseldorf – Köln 1982; R. Moritz, *Kungfutse. Gespräche*, Frankfurt am Main 1983.

¹⁴ Konfucjuszowi przypisuje się autorstwo m.in. *Shih-ching* („Księgi Pieśni”), pierwszego chińskiego historycznego dzieła *Ch'un ch'iu* oraz współautorstwo *I-ching* („Księgi Przemian”), traktującej o istnieniu w przyrodzie dwóch polarnych sił (*yin* i *yang*), skutkiem wzajemnej interakcji których jest wszelka przemiana.

Nauki zawarte w podstawowym, złożonym z osiemdziesięciu jeden rozdziałów dziele taoizmu, *Tao-te ching*¹⁵, którego autorstwo tradycja przypisuje Lao-tzu, koncentrują się na istocie procesu powrotu do prapoczątku (*fu c.*), w którym zaczęła się wszelka kreacja. Metoda realizacji pierwotnej prostoty (*p'u c.*) prowadzi do urzeczywistnienia pustki (*wu c.*), rozumianej jako brak cech warunkowanych postrzeganiem zmysłami, pustki pozbawionej namiętności i pożądania, wypełnionej przez *tao*. Forma egzystencji zalecana przez mistrza Lao-tzu to życie zgodne z *tao*; w czystości, prostocie (redukcja pragnienia poprzez ograniczanie przedmiotów pożądania) i kontemplacji (której przyświeca idea, że przez uważną obserwację i logiczną analizę wyników doświadczenia można rozpoznać istotę świata).

Rejestrujący głęboko filozoficzne treści i zarazem zaliczany do najcenniejszych literackich tekstów chińskich *Nan-hua chen-ching*¹⁶ autorstwa (siedmiu pierwszych z trzydziestu trzech ksiąg) Chuang-Chou jest drugim podstawowym dziełem taoizmu filozoficznego. Zawarta tu doktryna opiera się na teorii dynamiczno-relatywnej natury świata, ukazuje jego iluzoryczny charakter, rozważa identyczność istoty procesu życia i śmierci (ciągła przemiana), podważa zasadność wydawania moralnych osądów oraz akcentuje główną rolę medytacji w dążeniu do osiągnięcia jedności z naturą (*tao*). Przeszkody w osiągnięciu tej harmonii i tym samym na drodze do uzyskania wolności przez człowieka upatruje autor w ignorancji indywidualności i strukturalizacji życia społecznego, uważając ten proces za sztuczną kategorię, która ostatecznie staje się ideologią, nie odpowiadającą rzeczywistości, wypaczającą prawdziwą naturę człowieka, uniemożliwiająca realizację *tao*.

Tradycja taoizmu o profilu religijnym, Tao-chiao z jej różnymi szkołami (nazywanymi ogólnie Kościołem taoistycznym), posiłkowała się doktryną zawartą w *Tao-te-ching*, nie tworząc samodzielnie dzieł, których treści zwróciłby uwagę filozofii. Koncentrowała się na próbach uzyskania cielesnej nieśmiertelności (*ch'ang-sheng pu-ssu c.*) na drodze określonych ćwiczeń gimnastycznych (*tao-yin c.*), technik oddychania i medytacji, praktyk seksualnych (*fang-chung shu c.*), poszukiwania eliksiru nieśmiertelności (*wai-tan c.*).

W przeciwieństwie do Dalekiego Wschodu, obszar kulturowy starożytnego bliskiego Wschodu (Mezopotamii, Iranu, Palestyny, Jerozolimy i Egiptu) nie posiadał szkół filozoficznych, nie stworzył zatem systemów filozoficznych. Po-

¹⁵ Pierwsze 37 rozdziałów traktują o istocie *tao* (droga), następne 44 o istocie *te* (cnota/moc). Przekłady: G. Debon, *Tao-Te-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Stuttgart 1979; R. Wilhelm, *Laotse-Tao te king*, Düsseldorf – Köln 1978; Chang Chung-yuan, *Tao. A New Way of Thinking*, New York 1975.

¹⁶ Przekłady: R. Wilhelm, *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Düsseldorf, Köln 1969; B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York 1968; oraz podstawowy tekst taoistycznej medytacji: M. Miyuki, *Die Erfahrung der Goldenen Blüte*, Bern 1984.

liteistyczny Egipt stał się ojczyzną Amenhotepa IV, twórcy monoteizmu (kult *Atona se.*). Od Sumerów pochodzą pierwsze znane, usystematyzowane koncepcje kosmologiczne. Mający pięć tysięcy lat pogląd, dotyczący budowy wszechświata z jednorodnej pramaterii, z której powstały kolejno dalsze formy bytu, znalazł zastosowanie pod nazwą ewolucjonizmu oraz doskonałej zasady kosmologicznej (we współczesnej astrofizyce i astronomii pozagalaktycznej) i jest używany, jako najprostsze robocze założenie, do konstruowania modeli kosmologicznych. Sumerowie przyjęli istnienie bliżej nie określonej zasady (*me su.*) kierującej indywidualnym bytem, umożliwiającej dalsze doskonalenie się jednostce w granicach jej natury (*nam-tar su.*), jak też odnoszącej się do praw rządzących wszechświatem, zjawisk społeczno-ekonomicznych, kulturowych, charakteryzujących określony poziom cywilizacji.

Treści zachowanych fragmentów poematów, traktatów, mitów pochodzących z kręgu kulturowego Mezopotamii (Sumerowie, Akkadowie, Babilończycy, Asyryjczycy)¹⁷, generalnie wyrażają przekonanie o względności zasad moralnych zarówno ludzi, jak i bogów, których nieśmiertelność nie była absolutna. Cywilizacje te, zainteresowane przede wszystkim życiem doczesnym, hołdowały doktrynie hedonizmu. Elementy (m.in. mit o potopie, idea ogrodu rajskiego, stworzenie człowieka) najstarszej ze znanych nauce mitologii – sumeryjskiej – pojawiają się następnie w redakcji babilońsko-asyryjskiej oraz biblijnej, różniąc się szczegółami.

Spośród starożytnych bliskowschodnich anonimowych przekazów (mających najczęściej w przypadku tych najwcześniejszych formę reliefów z hieroglifami i glinianych tabliczek z pismem klinowym) zdecydowanie wyróżnia się swoim charakterem najstarszy literacki pomnik Irańczyków – *Gathy*¹⁸. Treści wypełniające dzieło autorstwa Zarathustry, prezentują światopoglądową refleksję mędrca na temat stworzenia uporządkowanej struktury społecznej (*xsathra st.*), rządzącej się prawem (*asa st.*), opartym na ludzkiej wrażliwości i mądrości (*mazdah st.*), która stanowiła alternatywę dla ówczesnych nomadyjskich i pół-nomadyjskich form egzystencji. Konieczność urzeczywistnienia społecznego porządku jawi się w świetle Gath jako naturalna konsekwencja ewolucji poglądu (*vohumanah st.*) powstałego na drodze zdobywania wiedzy, gruntownej edukacji i indywidualnego doświadczenia, rozwoju świadomości indywidualnej i społecznej, nabywania cech społecznie pożądanых (*armatay st.*), potrzeby samourzeczywistnienia (*harvatat* i *amertatat*, st.).

¹⁷ Zob. antologię literatury mezopotamskiej w tłumaczeniu K. Szarzyńskiej, *Mity sumeryjskie*, Warszawa 2000.

¹⁸ Przekład podstawowy: *Die Gathas des Awesta*, Zarathustras Verspredigten. Strassburg 1905; przekład tekstów awestyjskich: F. Wolff, *Awesta, die heiligen Bücher der Parsen*, Berlin 1960.

Treści większości z najstarszych przekazów pochodzą najczęściej z epoki tradycji ustnej. Zanim zostały spisane, przekazywano je wyłącznie metodą mnemotechniczną, poddawano wielokrotnym redakcjom determinowanym przez zmieniające się uwarunkowania historyczno-kulturowe, polityczno-społeczne i ekonomiczne. Do takich przekazów należy mitologia sumeryjska, indyjskie *Vedy*, hebrajska *Tora*, irańska *Avesta*. Autorskiego wykładu pisemnego swojej doktryny, czy jakiegokolwiek dokumentu pisanego, nie pozostawił Budda, Dżina i reformujący judaizm Chrystus, którego postać zamyka poczet mędrców z najstarszej epoki ludzkości. Przekazy nauk tych wybitnych nauczycieli, którymi współcześnie dysponuje nauka akademicka, w przeważającym stopniu mają charakter interpretacji dokonanych przez ich uczniów, reprezentantów, wyznawców czy badaczy danego światopoglądu.

BARBARA KOEHLER

**ACADEMIC ASPECT OF THE DIALOGUE OF CULTURES
THE OLDEST WORKS OF THE EAST**

(Summary)

The following publication draws the readers' attention towards the academic aspect of interaction of cultures. The philosophical dimension of dialogue of cultures is comprehended within the framework of science. Aspects of an interesting theoretical dialogue between philosophy of the West and the East are pointed out, and different philosophical doctrines of the East are presented with reference to the so-called Sacred Books of the East. The lines of philosophical divisions between the two great cultures of the East and the West do not subsist. These two cultures are characterized by the understanding of philosophy as a way of investigating the world (and the self-examination of philosophy itself), as a way of intervening in the existing reality (and also as a tool in political and social struggles), as a way of documenting life and, finally, as a way of creative expression (literary form, philosophical texts).

Key words: **culture, dialogue, the East.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Barbara Koehler
Podchorążych 18
20-811 Lublin

JAN RATAJCZAK
MIROŚLAW ZABIEROWSKI

KRYTYKA KRYTYKI BEHAVIORYZMU*

*Wolność jest zatem zakorzeniona w prawdzie
człowieka i skierowana ku wspólności*

Jan Paweł II

1. Krytyka behavioryzmu w psychologii humanistycznej

Psychologia humanistyczna (PH) konstituowała swój program, odnosząc się krytycznie do krytyki psychologii w nurcie psychologii behawioralnej. Psychologia behawioralna miała wyzwolić człowieka z poczucia bezradności, miała zwiększyć jego efektywność, skuteczność, zdolność do odnoszenia sukcesu¹. Krytyka ta dotyczyła dwóch kwestii:

1. metodologicznych,
2. antropologicznych (dotyczących koncepcji człowieka).

Ad 1. W krytyce neopozytywistycznej metodologii współczesnego behavioryzmu, który opiera się na logicyzmie empirycznym, psychologia humanistyczna

* Praca jest kontynuacją cyklu artykułów: J. Ratajczak, M. Zabierowski, *Psychologia w drugiej połowie XX wieku. Geneza i liderzy psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2, 2001, 89–98; *Problemy teorii wartości. Obiektywność wartości w psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2, 2001, 99–118; *O samorealizacji przez przyjemności*, „Archeus” 3, 2002, 129–141; *O eklektyzmie psychologii humanistycznej*, „Cosmos – Logos” VI, 2002, 151–167; *Obiektywizm a kultura a psychologia humanistyczna*, „Roczniki Naukowe PWSZ w Wałbrzychu” IV, 2003, 31–54, Wałbrzych; *Antropologia i etyka a psychologia humanistyczna*, „Archeus” 4, 2003, 113–130; *Analiza behaviorystycznego wizerunku człowieka*, „Archeus” 5, 2004, 131–145.

¹ Skuteczność wiązano z działaniem, następnie z sukcesem, a sukces i skuteczność nieuchronnie związane z przebudową sfery płciowości. PH zaś uczyniła ze skuteczności działania, sukcesu i używania sfery płciowości istotne wyznaczniki życia człowieka.

nawiązywałyaby (w naszych rekonstrukcjach, które nazywamy Uhumanistyczną Psychologią Humanistyczną, UPH) do dokonań filozofii nauki, w ramach której logicyzm empiryczny poddaje się wnikliwej krytyce. PH odwołałaby się – tak twierdzimy w naszej rekonstrukcji PH zwanej UPH – do filozofii nauki, szczególnie byłaby zainspirowana jednym z jej współczesnych nurtów, tzw. esencjonalizmem metodologicznym.

W tworzeniu nowej rekonstrukcji PH stosujemy różne narzędzia. Zgodnie z typologią nauk J. Habermasa² powiedzielibyśmy, w naszym programie (UPH), że psychologię humanistyczną jako naukę konstytuuje inny **motyw poznawczy** niż nauki przyrodnicze. Dziedzicząc psychoanalityczny **motyw emancypacji**³, bo tak racjonalnie pragniemy widzieć PH w ramach UPH, i *rozszerzając* go w stronę humanistycznego samorozwoju⁴, psychologia humanistyczna tworzy paradygmat humanistyczny. Czy jest on humanistyczny do końca, albo w jakim sensie jest humanistyczny w ogóle – to oczywiście osobna sprawa, dyskutowana przez nas wielokrotnie⁵. Działamy w środowisku szczególnie trudnym – czy jeszcze to jest psychologia? Wyrażmy to na razie bezpiecznie, wszakże nie chcemy narazić się psychologom powielającym PH: jest to paradygmat inny aniżeli paradygmat przyrodnozawczy. I o tym paradygmacie będziemy jeszcze mówić.

PH, rekonstruowana jako nauka humanistyczna, odnosiłaby się, powiedzmy w uproszczeniu, lecz pod wpływem języka naukowego (PH), w swej metodologii do tradycji antynaturalistycznej, zwłaszcza do przelomu antypozytywistycznego (Dilthey, Rickert). Kwestii tej poświęcamy inne prace *dotyczące psychologii humanistycznej w planie antynaturalistycznym*. Jednakże w PH dostrzegamy – w przeciwieństwie do innych badaczy – rys naturalistycznego fizjologizmu, cenzurowania tego, co ponadbiologiczne. PH wystąpiła w imię swobody człowieka ciemniejszego przez wiktoriańską, rozpaczliwie szukającego wolności, miłości, tolerancji. Pozostała jednak sama w błędzie antropologicznym, którego jednym z przejawów jest błąd konkretyzmu, dosłowności. Konkretyzm na poziomie psychologicznym owo-

² Por. prace naszej szkoły na temat humanistyki, nauk społecznych, psychologii, naturalizmu – antynaturalizmu, psychologii humanistycznej, humanistyki i psychologii w planie antynaturalistycznym, np. przytoczone powyżej w przypisie *.

³ Zachowując pełną uprzejmość mamy tu m.in. na myśli paralele z Frommowską interpretacją teorii psychoanalitycznej, dokonaną w kontekście marksizmu gabinetowego szkoły frankfurckiej (do której Fromm należał). Nie twierdzimy, że cokolwiek w naszej analizie psychologii zawdzięczamy Frommowi lub szkole frankfurckiej, jednakże nie staramy się tego aspektu małowartościowo przemilczać – przeciwnie, twierdzimy, że można jej dokonania wnieść na poziom wyższy. Według Fromma głównym zadaniem psychoanalizy było uwolnienie człowieka od napięć i konfliktów psychicznych, spowodowanych przez stłumione treści *wewnętrzne*.

⁴ W PH – związanego z sukcesem, skutecznością i sferą seksu.

⁵ Staramy się, przynajmniej od lat 90., określić sens humanistyczności tego podejścia. Określając kres górny PH oraz przedstawiając ją jako humanistyczną, wykreślamy perspektywy zupełnie nowej psychologii – psychologii uhumanistycznej (UPH).

kuje egoizmem, skupieniem na sobie⁶, anty-otwartością, a na poziomie społecznym – ksenofobią i rasizmem kulturowym. Wystarczy przypomnieć tekst „Modlitwy” z sierpnia 1939 r. („Przyjaciółka” VIII, 1939, przedruk): „Poraż, o Panie, bezwładem ręce i nogi Polaków. Zrób z nich kaleki, poraż ich oczy ślepotą. Tak męża jak kobietę ukarż głupotą i głuchotą. Spraw, żeby lud polski gromadami całymi zmienił się w popiół. Ażeby z kobietą i z dzieckiem został zniszczony, sprzedany w niewolę. Niech nasza noga rozdepcze ich pola zasiane! Użycz nam nadmiernej rozkoszy mordowania dorosłych, jak też i dzieci. Pozwól zanurzyć nasz miecz w ich ciało. I spraw, że kraj polski w morzu krwi i zgłiszczach zniszczeje. Niemieckie serce nie da się zmiękczyć. Zamiast pokoju, niech wojna zapanuje między oboma państwami. A jeśli kiedyś będę się zbroił do walki na śmierć i życie, to będę wołał, umierając: Zmień, o Panie, Polskę w pustynię”. Jest więc zadanie dla psychologii; „modlitwa” ta (a także podobne agresywne treści wobec wrogów, zawarte w hymnie angielskim), niewiarygodna wręcz, jednak się zjawiała: „Wydałem rozkaz [mowa z 22 VIII 39] zabijania bez litości i bez miłosierdzia mężczyzn, kobiet i dzieci polskiej mowy i polskiego pochodzenia. Tylko w ten sposób zdobędziemy potrzebną nam przestrzeń życiową... Polska będzie wyludniona i zasiedlona Niemcami”⁷. Nie jest to żadna polityka – to portret człowieka bizantyjskiego, który uszedł uwadze PH, człowieka ambicji, a nie miłości, antyjadwiżańskiego człowieka osmyczającego i osmyzonego przez konkretystyczny (dosłowny) system, portret człowieka zbrodniczego acz masowego. Psychologowie humanistyczni zwalczali naturalizm surowy, maskę wiktoriańskiej powściągliwości technologii społecznej.

Eksploatowany tu motyw emancypacji jest związany z ogólnym nastawieniem psychologii humanistycznej (PH) faworyzowania postaw ateistycznych, materialistycznych, doktryny zwalczania lęków, eklektycznej (zgiełkowej) doktryny obrony tzw. naturalnych – mniejsza o teoretyczną ich interpretację – potrzeb człowieka i wyzwalania go, głównie spod wpływów religii⁸, kultury, „uniwersalizmu” (np. heglizmu, ale też i – po odpowiednich rekonstrukcjach – wojtylizmu). Gdy

⁶ Konkretyzm implikuje monolityczność w podejściu do prawdopodobieństwa. Otwartość zaś owocuje innym podejściem do prawdopodobieństwa, por.: M. Zabierowski, *Ile dobra ma współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, „Peculiarity of Man” 5, 2000, 325–360; tenże, *The kinetic theory of the free market*, „Res Humanae” 8E, 2000, 137–181; tenże, *Czy prawdopodobieństwo jest monolityczne?*, w: *Modelowanie Cybernetyczne Systemów Biologicznych*, MCSB’2000, Kraków 2000, 97–110.

⁷ Komitet Upamiętnienia Ofiar Obozu Koncentrationslager KLW, sierpień 2003.

⁸ Stąd potrzeba wyboru, preferencji, rozrywki. W r. 2003 pewna niewiasta odebrała mężowi majątek. W filmie dokumentalnym na pytanie, dlaczego tak postąpiła, powiedziała, że: 1. miała taką potrzebę, 2. dokonała wyboru, 3. zmieniła preferencje. Może być też potrzeba pogardy dla życia. W innym dokumentalnym filmie inna niewiasta, absolwentka psychologii, stwierdziła, że jest (i ona ją podziela) potrzeba eliminowania ludzi, którzy nie zgadzają się z opinią społeczności międzynarodowej.

czyta się książki odwołujące się do PH, widać, że zwłaszcza polska kultura⁹ nie odpowiadałaby standardom PH. Należy uważać na metody PH, hierarchię Masłowską i, jak napisał L. Szaruga w sprawie duchowości poezji Barańczka (w *Kto tu kogo robi w trąbę*), „polska kultura to nie śmietnik, na który można wyrzucać zużyte odpadki cywilizacji zachodniej”, a Barańczaka myślenie antynarodowe jest „wytrawione w truciznie cywilizacji konsumpcyjnej”, cywilizacji tzw. potrzeb. Zwróćmy uwagę, że motyw emancypacji był w istocie projektem wprowadzenia naturalizmu do psychologii – projekt podporządkowany Atlantydzie tzw. potrzeb, potrzeb naturalnych, galaktyce naturalizmu darwinowskiego. Współczesna ideologia kapitalizmu angażuje PH i dlatego wcale nie promuje ani wolności¹⁰, lecz niewolę, ani prawdy, która ma charakter formuły otwartej. Trzeba to wyraźnie powiedzieć, pomimo epidemicznego uczulenia PH na krytykowanie społecznych przejawów dziewiętnastowiecznego kapitalizmu.

Ad 2. Druga sprawa to zagadnienia metafizyczne – w antropologii i teorii antyścjentystycznej – (T. Grabińskiej) *metaphysica specialis*. Psychologia humanistyczna bazuje na antropologii zachodniej, nawet wtedy, gdy korzysta z koncepcji starohinduskich, mocą swego podejścia mozaikowego. To ograniczenie staramy się zdjąć.

Stańmy na gruncie esencjonalizmu metodologicznego¹¹. Uznamy pierwszoplanową rolę założeń (metafizycznych, ontologicznych) konstytuujących teorie naukowe. Powiemy – któż bardziej broni PH, jak nie my? – że psychologia humanistyczna wyszła od antropologicznych założeń, dotyczących koncepcji człowieka¹². W tym apriorycznym budowaniu koncepcji człowieka psychologia humanistyczna

⁹ Od r. 1989 w Polsce walczą dwie tendencje w kulturze: dać się strawić i uchronić innych od ryzyka rozbicia, czy okopać się i stworzyć samemu. Aczkolwiek eklektyzm – zdaniem prof. K. Szaniawskiego – obniży koszty własne zarządzania.

¹⁰ Wyjaśniają to T. Grabińska i M. Zabierowski w: *Aksjologiczny krąg Solidarności. Rekonstrukcja uniwersalizmu Solidarnościowego w nauce społecznej Jana Pawła II*, Wrocław 1998.

¹¹ Taki kierunek w psychologii nobilituje filozofię, przyznając jej znaczącą rolę w sformułowaniu fundamentalnych założeń (metafizycznych) teorii. Behawioryzm zrywał z tak pojmowaną filozofią. Jedyną dopuszczalną filozofią była dla niego analityczna filozofia języka. Zagadnieniom tym poświęcony był cykl wykładów T. Grabińskiej pt. *Poznawcze funkcje języka teoretycznego*, z którego sporo zaczerpnęliśmy, (Uniwersytet Wrocławski, wykład w r. 1995). (Tak używany termin „metafizyka szczegółowa” pochodzi z prac T. Grabińskiej, która nawiązuje do tradycyjnego podziału metafizyki na: *metaphysica specialis*, *methaphysica generalis*). Antropologia zachodnia jest nadmiernie eklektyczna, zredukowana do tzw. naukowych, ścjentystycznych standardów ograniczających jej rozwój. Ma to skutki dla psychologii – np. w postaci psychologii ewolucyjnej, molekularnej przypadkowej rekombinacji, ślepego doboru, tzw. ślepego zegarmistrza.

¹² Koncepcja człowieka ma dla psychologii znaczenie fundamentalne – np. w określaniu norm zdrowia psychicznego. W latach 70. modne w naszej szkole były ujęcia chaotyzujące, cybernetyczne. Na przykład w Instytucie Metrologii prowadziliśmy badania nawiązujące do prac Kiedrowa. Mieliliśmy jednak własne nowatorskie teorie. Cześć naszych przemyśleń ukazała się w: „Z Zagadnień Filozofii Przyrody i Filozofii Przyrodoznawstwa” VII, 1984, 69–155, ale też w wielu innych pracach. Wtedy powstała koncepcja antropizmu.

szeroko nawiązywałyby do filozofii, do antropologii filozoficznej, filozofii życia, antropizmu, fenomenologii¹³. Z tego też punktu widzenia chcemy dowiedzieć, że psychologia humanistyczna krytykowałaby behawioralne ustalenia co do koncepcji człowieka – były one tam wtórne wobec przyjętej metody, w psychologii humanistycznej zaś stały się zasadnicze.

Kilka słów o twórczości *kliszowej*, czyli dostosowaniu się (kalkowaniu otoczenia w siebie) i mozaikowości na przykładzie dyskusji w Polsce. Eklektyzm, który jest obecny w PH, koliduje z obecną w kulturze polskiej tendencją krytykowania, lecz nie w celu zniszczenia, oceniania, sądzenia, mniejszej podatności na sterowanie. Nowa epoka (od 1989 r.) ceni eklektyzm, ponieważ ten zabezpiecza potrzebę, żeby dać się strawić i uchronić „opinię” od ryzyka rozbicia. (Okopanie się zaś w systemie petryfikuje system psychologii i utrudnia penetrację ideologii rynkowej.) Eklektyzm zwiększa ruchliwość, a jeszcze lepiej: zmienność, dreptanie, zgiełk, zdolność do krzątania; obniża koszty zarządzania sobą¹⁴, ułatwia redystrybucję wartości, czyli zwiększa możliwości dostosowania. System eklektyczny (rynkowy) trenuje ludzi (i sam to o sobie twierdzi) w zdobywaniu, konkutowaniu, wyszarpywaniu tego, co jest do przejęcia, zdobycia, konkwisty. To przez eklektyzm, a nie systemizm¹⁵, człowiek (człowiek zyskowny) staje się beneficjentem środowiska, może go użyć, słowem – istnieje renta eklektyzmu. Jasne jest, jakie to ma skutki dla przebiccia się ułomnej psychologii, nazywanej PH – możemy sobie pozwolić na ten krytycyzm jako równocześnie adwokaci PH. Często naszą obronę PH przeprowadzamy, jak mówi Jan Trąbka, „w brawurowy sposób, niepodobny do tego wszystkiego, co spotykałem w literaturze”¹⁶. Głównym beneficjentem naszego studium z zakresu redystrybucji pojęć w PH jest sama PH.

Mając na uwadze rekonstrukcję (projekt UPH) psychologii, powiemy, że w warstwie antropologicznej psychologia humanistyczna krytykowała behawioryzm za *redukcyjne* podejście, które sprowadzało wszelkie antropologiczne rozważania wyłącznie do problematyki zewnętrznych zachowań (*behavior*). I dalej, powiemy, rekonstruuując, ale jednak wczuwając się za to w pełni w język i ducha¹⁷ PH, że to „sprowadzanie” redukuje wszelkie kwestie związane z wewnętr-

¹³ Tym nawiązaniom, czyli żmudnym rekonstrukcjom psychologii humanistycznej, poświęcamy inne prace, wspomniane w przypisie *.

¹⁴ Por. np. T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy pojęcia przedsiębiorczość*, „Archeus” 4, 2003, 141–171.

¹⁵ Por. M. Zabierowski, *Wszechświat i wiedza*, Wrocław 1994.

¹⁶ J. Trąbka, *Modelowanie chaotyczne*, w: *Modelowanie Cybernetyczne Systemów Biologicznych*, MCSB'2000, Kraków 2000.

¹⁷ ...podnoszonego w UPH. Staramy się wnieść PH na wyższy poziom, aniżeli jest on wyznaczony przez psychologów humanistycznych i psychologów w ogóle. Dzieje się to już w ramach nowego języka UPH, który jednak w najwyższym stopniu nawiązuje do zwykłego języka PH. Krytykujemy PH, ale tak, aby nie naruszyć PH, ani jej języka. Jest to zapewne uproszczenie.

nym uposażeniem człowieka, jego możliwością autokreacji, twórczości, realizacji wartości. W przeciwieństwie do behawioryzmu powiemy, w ramach budowy UPH, że PH cechuje **introwertyczne** nastawienie w tropieniu konstytucji człowieka przy równoczesnym **dialogicznym** podejściu do zagadnienia komunikacji, relacji człowiek – świat, relacji Ja – Ty (najrzadziej ja – Ty). Wybierając partnerski dialog jako drogę do prawdy (nawiązując do filozofii dialogu), PH buduje swą epistemologię – w naszej rekonstrukcji – na kategorii komunikacji i obca jej jest wszelka¹⁸ behawioralna manipulacja i apodyktyczna inżynieria społeczna. Gdy myślimy o duchu PH, zastanawiamy się nad mechaniką zła. Choć zło jest inteligentne, nie jest nieskończone. Zło się samo od źródła odcina, bo jest niszczycielskie także wobec siebie¹⁹.

Prześledźmy dalej te dwie płaszczyzny krytyki. Pozwoli to nam jaśniej wyartykułować metodologiczny program psychologii humanistycznej (PH), a jednocześnie stworzy fundament dla zrozumienia, skąd pochodzi UPH.

Nie chcemy tworzyć nowego języka. Prosty język trafia do dusz mało finezyjnych, o prostych duszach bardziej wojskowych – mówił o tym w Białymstoku i Warszawie poliglota i okulista Ludwik Zamenhof (1859–1917). Języki zwracają się zawsze w stronę tradycji, metafizyki kulturowej. Język Zamenhofa był „logiczny”, gubił historię, konstrukcje wyrafinowane – miał trafiać do prostych ludzi. W celu odizolowania się od skojarzeń kulturowych wielonarodowej armii siły zbrojne Imperium Dobra charakteryzowały ewentualnego agresora (instrukcje, symulacje, ćwiczenia) jako używającego esperanto. Z powodu tych cech ahistorycznych, akulturowych, niejako prostoty, Francja wystąpiła przeciwko wprowadzeniu esperanto w Lidze Narodów. Flamandowie walczący z Walonami posyłają dzieci na esperanto – zamiast na francuski. W Chinach, Afryce, Ameryce Śr., Brazylii, Japonii esperanto jest orężem w walce z kolonializmem. Car, a także sojusznicy Stalina i Hitlera z kolei, realizując plan rusyfikacji lub germanizacji mordowali zwolenników esperanto – nie chcieli językowej (kulturowej, ideologicznej) neutralności. Sojusz Stalina i Hitlera esperantystów mordował, ponieważ posługiwali się nim marksiści globalistyczni, trockiści, komisarze, rewolucjoniści. Stalin, jak wiadomo przynajmniej ze świadectwa Orwella, pomagał robotnikom i pracownikom w rewolucji hiszpańskiej, aby robotnicy (lud) nie wygrali, Hitler zaś jej przeszkadzał – w tym samym zresztą celu. Trudno powiedzieć, dlaczego kpt. lotnictwa Aleksander Ehrbar z polskich sił zbrojnych w Anglii mówił, że nie może być prawdą, aby celem pomocy ZSRR dla robotników hiszpańskich była kontrola robotników *via* rozwinięcie infrastruktury pomocy. Chyba silniejsza była w nim potrzeba bezpieczeństwa i nie chciał żyć w aż tak niebezpiecznym świecie. Z poczucia bezpieczeństwa bierze się ludzka aktywność, wiara we własne siły.

¹⁸ Trudno jest nam nie przesadzać w naszej misji wyznaczania kresu górnego PH. Jest to fragment naszej metody badania PH – maksymalnie ją docenić. W tym docenianiu jesteśmy bardziej pro-PH niż sama PH.

¹⁹ Por. Marianna Bocian: To Joanna Salamon odkryła, że nie ma nieskończoności zła. Wiersz *Ty Książę spowinowacony z Królem-Duchem-Kreatorem* – będący odpowiedzią (na prośbę Joanny Salamon) na wiersz poety, który zarzucał Norwidowi, że jest „za lechicki”, a usiłował zdyskredytować Herberta w: *O poezji, z powodu telefonów po śmierci Herberta* – jest teorią bestii. „Takich Królów-Duchów-Kreatorów szatan [umysł konkretystyczny, antywojtyłowski] nie mógł pokonać”. Por. J. Salamon, *Czas Herberta albo na dom w Czarnolesie*, Volumen, Warszawa 2001. Obie rozumiały wolę i człowieka inaczej niż w PH.

2. Krytyka neopozytywistycznej metodologii behawioryzmu

Oceniając PH²⁰ powiedzielibyśmy, że zagadnienia metodologiczne pełnią w behawioryzmie rolę pierwszoplanową. W naszym rozumieniu PH, krytyka behawioryzmu dokonana przez psychologię humanistyczną (PH) dotyczyła przede wszystkim kwestii metodologicznych. W krytyce tej – dotyczącej kwestii metodologicznych – psychologia humanistyczna odwoływałaby się do filozofii nauki²¹. Behawioryzm rozwijał się pod wpływem neopozytywizmu. Był oparty na podstawach neopozytywistycznego programu uprawiania nauki i filozofii – paradygmacie logicystyczno-empirycznym. Fakt ten uczynił behawioryzm podatny nie tylko na krytykę bezpośrednią, lecz także i pośrednią, albowiem to wszystko, co godziło w filozofię neopozytywistyczną, godziło również w psychologię w zakresie, w jakim była na tamtej oparta.

Kultura zachodnia jest pozytywistyczna, materialistyczna. Dostrzegali to Gilbert Keith Chesterton (w „The Bigot”, 1958). Nazywał tę orientację przejawem bigoterii, ponieważ dominuje do tego stopnia, że nie dopuszcza innego sposobu widzenia. Syndrom Ślepego Zegarmistrza miał za bigoterię. Wiąże Zegarmistrza z materializmem: „dostrzegam kosmos scjentyzmu, w którym z dokładnością co do sekundy tyka umysł materialisty”.

2a. Empiryzm logicystyczny

Empiryzm logicystyczny był konsekwencją filozofii analitycznej – filozofii języka, logicznej analizy **języka** nauki. Stosunek empiryzmu logicznego do nauki i problemów, jakie przed nią stoją, zgodny jest z duchem filozofii analitycznej, będącej logiczną analizą języka nauki²². Jego przedstawicielami byli: Ayer, Bridgmann, Carnap, Hempel, Popper, Reichenbach, Russel. W paradygmacie logicystyczno-empirycznym można wyróżnić:

a) *Dyrektywę poznawczą nakazującą poszukiwać rozwiązania wszelkich problemów przez sprowadzenie ich na płaszczyznę językową.*

W szczególności wadliwy jest zwykły pogląd, że problemy naukowe powinny być omawiane w jakimś prostym, łatwym języku. Co do psychologii, to żąda się od psychologów wyrażania wszystkiego w jakimś łatwym języku, w którym

²⁰ Ocena jest fragmentem tej nauki.

²¹ Nie będziemy na razie dalej tego omawiać, zastosujemy dotychczasowy język. Krytykę przez PH pokazała E. Paszkiewicz w pracy: *Struktura teorii psychologicznych. Behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna*, Warszawa 1983. W naszym studium doceniamy jej prace.

²² R. Carnap pisał: „Metoda składni logicznej, a więc analiza formalnej struktury języka jako systemu reguł, jest metodą filozofii”; R. Carnapa, *Filozofia i składnia logiczna*, w: tenże, *Filozofia jako analiza języka nauki*, tłum. A. Zabłudowski, PWN, Warszawa 1969, s. 66.

wypaczone jest rozumienie dobra, prawdy, sprawiedliwości jako przeciwieństwa prawa, a nawet jest wypaczone samo prawo. Dobro jest mylone z korzyścią, z dobrem w sensie ekonomicznym, przy czym ekonomiczność jest też wypaczana²³. Język kultury wypaczania dobra, a nawet sensu **prawa** (kary, odwetu, penalizacji), wypacza psychologię. Cywilizacja dyktuje psychologii swoje warunki językiem kontekstowym, moralnie pustym, bezwzględnie uwikłanym ideologicznie, sprzyjającym np. eklektyzmowi i lokalizmowi rynku²⁴. Język ma być skuteczny (wytrenowany, ma być kalką) i dostosowany do zdobywania dóbr „konkretnych”, do uzyskiwania korzyści, otrzymywania zysku, ma być psychologicznie pusty²⁵.

b) *Tendencję do wyeliminowania wszelkich założeń metafizycznych. Należy uczynić język „czystym” od założeń metafizycznych.*

Postulat taki oddaje ducha cywilizacji pragmatystycznej, w której najważniejsza jest przyjemność, zaspakajanie tego, czego się chce²⁶.

c) *Wprowadzenie specjalnego systemu wymogów wobec języka* – w duchu weryfikacyjnej koncepcji znaczenia sformułowanej przez Wittgensteina²⁷. Koncepcja znaczenia Wittgensteina, przyjęta przez Koło Wiedeńskie, uległa **modyfikacjom**, których motorem było dążenie do likwidacji sprzeczności, jakie powstały pomiędzy istniejącą i zmieniającą się praktyką naukową a dyrektywami, które miały je regulować²⁸.

²³ W celu wypaczenia samego systemu ekonomiczności, gospodarności, efektywności i konkurencyjności zatajano dane gospodarcze w początkowym okresie transformacji, aby wyrobić w ludziach błędne przekonanie, że 1. produkcja na głowę w RWPG była dużo niższa niż w EWG, a zatem, że blok RWPG nie mógł wyżywić, ubrać, wyedukować i dać mieszkania własnej ludności, oraz że 2. blok państw socjalistycznych nie mógł być reformowany z powodu niezdolności centralizmu.

²⁴ Kapitalizm ma ustawodawstwo, nie ma etyki w sensie systemowym, psychologii, etyki, etyki społecznej. Reprezentuje więc cywilizację bizantyjską i ekonomistyczną (z uwagi na aspekt rentowności).

²⁵ W latach 1989 i 1990 hierarchia miała całkowicie odmienne rozpoznanie i mówiła o rozkwicie moralności, człowieka, rodzin, państwa, pracowniczności, produkcji, prawa, o przyjsciu – z nową cywilizacją – wolności i prawa, nie wspominając, że będzie to wolność etyczna i wolność od praw duchowych – cywilizacja etyki i prawa absolutnie niezależnych w sensie ogólnym i co najwyżej poddanych obyczajom komercji. Twierdzimy tymczasem, że nie ma obyczajów bez prawa ogólnego. W kapitalizmie pojęcia prawa w ogóle nie ma, tym bardziej ogólnego. Jak państwo nie ma nic do wolnego rynku, tak i dobro i prawo nie ma nic do wolnego rynku. Nie ma też nawet prawa najniższego rzędu, czyli obyczaju. Obowiązuje rentowność.

²⁶ Marianna Bocian na seminarium: 1. „Jest to sprawa Drzewa wiadomości *Dobrego* i złego”. 2. „Bo Duch nie zstąpi bez Pieśni, piękna, sztuki”.

²⁷ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

²⁸ Przytoczymy reprezentatywne zdanie, aczkolwiek wydaje się nam ono niebywałym uproszczeniem. Jak zauważa Hempel: „Jasne i starannie wypracowane pojęcia znaczenia i analityczności, którymi posługiwano się w początkach Koła Wiedeńskiego, uległy stopniowo tak daleko idącemu przeformułowaniu i liberalizacji, że wydaje się co najmniej wątpliwe, by podstawowe zasady pozytywizmu dały się sformułować w sposób jasny i precyzyjny” (C. Hempel, *Carta and philosophy*). Wtedy oddzielenie tego, co naukowe, a więc tego, co na gruncie empirii sensowne, od tego, co metafizyczne, okazało się nie do utrzymania.

d) *Dążenie do zastępowania terminów teoretycznych terminami obserwacyjnymi.*

Dążenie to widoczne jest w całej współczesnej kulturze materializmu, szczególnie w pracy badawczej psychologa behawioralnego Skinnera. W ramach tej ogólnie kulturowej tendencji warto wymienić reprezentatywne przekonanie Craiga, który lansował pogląd, że każda teoria zawierająca terminy **teoretyczne** i **obserwacyjne** może być zastąpiona teorią funkcjonalnie równoważną, zawierającą wyłącznie terminy obserwacyjne. Jednakże wymaga to nieskończonego zbioru postulatów. Nie spełnia to postulowanego w kulturze pragmatystycznej warunku **prostoty** i dobrego **wglądu** (motyw widzenia, okonturowania, konkretyzmu) w opisywaną rzeczywistość²⁹. Dowód ten i podobne pokazały, że terminy te są wzajemnie zastępowalne, posiadają więc ten sam status epistemologiczny.

e) *Tendencję do upodobnienia do teorii matematycznych i fizycznych wszystkich teorii naukowych.*

Jest to prosta, dobrze znana w antropologii (zwłaszcza A. Wiercińskiego) tendencja, która leży u podstaw konkretystycznej cywilizacji zurbanizowanej, czyli opartej na nadzorze – jak się to mówi wolnorynkowym (rynkowym, handlowym). Ostatecznie jest to nadzór właśnie rynkowy, jak podkreśla Wierciński – nie dlatego, że tak sobie wymyślił, lecz takie są wyniki jego wieloletniej pracy naukowej. W psychologii, opartej na dyrektywie logicyzmu empirycznego, ma obowiązywać naśladownictwo tzw. modeli teoretycznych fizyki, chemii, nauk ścisłych. Proszę nie sądzić jednak, że zatem jesteśmy przeciwni fizyce, naukom empirycznym, technicznym. W stosunku do obserwacji empirycznej rola teorii jest jedynie wtórna.

Przyjęto następujący schemat w psychologii:



Indukcja, jako generalizacja i uogólnianie, polegałaby na formułowaniu, na podstawie obserwacji empirycznych, ogólnych hipotez, wyjaśniających obserwacje. Dedukcja zaś jest dla psychologa logiczną specyfikacją („uszczegółowieniem”); jej istotą byłoby wyprowadzenie ze sformułowań ogólnych szczegółowych opisów obserwacji. Mówi się często, że obserwacje są „przewidywane na podstawie teorii”.

²⁹ Przeciw temu dążeniu oponowali m.in. Hempel, Scheffler, występujący z praktycznego punktu widzenia, a także Spence (K. W. Spence, *Types of constructs*), który wskazywał na konieczność wprowadzania terminów teoretycznych i teorii, które umożliwiają ukierunkowanie poszukiwań i formułowanie praw. W wyniku tej krytyki doszło do przyznania heurystycznej wartości pojęciom teoretycznym i zrównania ich pod względem ważności z terminami obserwacyjnymi. W żadnym wypadku w podejściu T. Grabińskiej nie twierdzi się, że teoria werbalizuje (zawiera) terminy teoretyczne i obserwacyjne, albo że może być równoważona wyłącznie infinitesimalnymi terminami obserwacyjnymi. Nie może ono zadowolić surowej kultury pragmatycznej – prostoty, wglądu, tzw. jasności.

Schemat ten wcale nie okazał się tak prosty i oczywisty, jak się zakłada w psychologii. Dość żmudne wywody streścimy elementarnie, ale tak, aby uwypuklić podstawową sprzeczność w tym schemacie. Niech nam wybacza, na razie ci, którzy by się obrazili na takie uproszczenie – musimy jednak parę tu słów dodać.

Teoria miałaby być rzecz jasna **ogólna**. Nie będziemy tu specyfikować, na czym by to polegało. Dość powiedzieć tak: na tym polega jej odmienność od (w stosunku do) jednostkowej obserwacji. Dedukcja nie może być gołosłowna, ma dotyczyć obserwacji, musi zatem być **maksymalnie uszczegółowiona**, aby trafiła szczegółowe dane obserwacyjne, czyli była zupełna. Wtedy teoria traci dla dedukcji walor ogólności, a to przecież podważa cały ten schemat. Problem znika na poziomie wejść i wyjść czarnej skrzynki, ponieważ w konceptualizacji czarnoskrzynkowej nie ma żadnej opozycji ogólne/szczegółowe, teoria/obserwacja. Wszystko jest w tej samej płaszczyźnie – robotycznej. To dlatego czarna skrzynka okazała się syntetycznym ujęciem cybernetyki. Mówiąc zwięźle, zaowocowało to opanowaniem psychologii przez robotyczną heurystykę. Behawioryzm neguje to, co chcemy w psychologii podkreślić. Jażn musiała ustąpić porządkowaniu i przewidywaniu zdarzeń, zachowań, relacji (faktom psychologicznym).

2b. Psychologia rozpoznawana w planie neopozytywistycznym

Behawioryzm jest związany z ludzką kondycją, mianowicie z rodzajem umysłu, zwanego w antropologii „umysłem małpim”, dyskretnościowym, tym umysłem, który świat *liczydłoupodabnia*. Behawioryzm jako postawa nie został bynajmniej przewyciężony, nie wymarł, on trwa i jest to postawa nazywana „alternatywizowaniem” w *Centesimus annus*³⁰, i w gruncie rzeczy przejawia się w boju o prawo mówienia o życiu w kategoriach konkretnych: odtąd – dotąd. Samo życie jest przejawem białka, materii, a więc przypadku – rozumianego w swoisty sposób, antyjadwiżański.

Twierdzimy, że behawioryzm ewoluuje. Wszak nawet zdobył źródła finansowania, jest więc dobry, jak mówią psychologowie-w-marketingu. Zatem to nie jest tak, że uważamy, iż behawioryzm przestał odgrywać rolę po gruntownym skrytykowaniu go. Jest on skutkiem pewnych założeń epistemicznych cywilizacji sepa-

³⁰ Zamieszczam po r. 1989 gwoli poparcia darwinizmu aborcującego rodziny z ekonomicznych podstaw życia rodzin. Antropologia dowodzi, że kapitalizm (wolny rynek, wielka ruletka, WR) kiedyś będzie musiał ustąpić – i nie jest to obrona komunizmu! Alternatywnym programem jest Solidarność 1980–89, nie zaś „Solidarność” w cudzysłowie, ta po r. 1989. Zdanie to nie jest wyrazem polityki, lecz dotyczy wyłącznie człowieka, wolności człowieka – odmiennej od wolności marketingowej, menadżerskiej, merkantylistycznej, zyskowej, zamkniętego rozumienia prawdy. Jest to wolność jadwiżańska, o której materialści prześmiewczo mówili – „seksualna”. Bo dotyczy udzielania się drugiemu. Por. *Solidarność prawdziwa i solidarność w cudzysłowie*, „Akant” 12 (103), 2005, 5–6.

rowania (budowania przez odłamywanie), która nadaje nauce ton, więc jest behawioryzm ciągle obecny. Za radą Marianny Bocian, największej polskiej poetki³¹: psychologowie o umysłach marketingowych nie powiedzą jak Norwid (w: *Nieskończony*) „Niech nie wiemy zło, niech możem *Dobro*” – oni wołają: niech wiemy Zło, nie możem *Dobro*. Zło jest z małej litery, ale tylko u Norwida, nie u umysłów obiecujących symulację raję, wedle podszeptu pewnego obywatela Edenu, który miał trudniejszy dostęp do umysłu mniej nagiego, liczydłopodobnionego: „Będziecie żyć jako bogowie”.

PH powiela błędy behawioryzmu, a przede wszystkim, co jest jeszcze bardziej naganne, nosi piętno behawioryzmu. Piętno jest trudniejsze do rozszyfrowania. Oba systemy, a raczej podejścia, są naznaczone piętnem skuteczności. Behawioryzm kształtuje człowieka, zdobył także pisma młodzieżowe i przede wszystkim tzw. pisma dla pań, pisma zorientowane pragmatycznie i nastawione na korzyść i używanie. Jest tajemnicą poliszynela, że człowiek pusty, zewnątrzsterowny zjawił się w Polsce od r. 1989 w setkach importowanych książek na tematy społeczne, uważanych za naukowe, w postaci tematów i programów zwłaszcza realizowanych w całym nauczaniu wyższym, uniwersyteckim. Przecież książki nawiązujące do psychologii, a zaliczane do książek z zakresu komunikacji społecznej, negocjacji handlowych i tuzina innych przedmiotów, PR, lansują właśnie model człowieka pustego. Behawioryzm jest konsekwencją traktowania człowieka jako konfiguracji trajektorii (siedmiu położeń, czasu, prędkości x, y, z, t, u, v, w) i ich obsadzeń przez n mas. Najostrożniej mówiąc, mniej więcej do lat sześćdziesiątych rozwój behawioryzmu dokonywał się pod silnym wpływem neopozytywizmu, czyli *napatrzalności* i konkretno obrazkowego okonturowania. Lekarstwo okazało się gorsze od choroby.

Filozoficzny program empiryzmu, zwany empiryzmem logicznym – który jest faktycznie pewną filozofią nauki, głoszącą dyrektywę logicyzmu, a więc prymatu naoczności przez umiejscowienie lokalne (wzrocne) – zaważył na behawioryzmie i na jego rozwoju. *Wzrocność* współczesnej cywilizacji ciągle apeluje o restaurowanie człowieka zewnątrzsterownego, bez wnętrza, nagiego. Teorię nauki stanowić miała logika, a właściwie logika faktów – nauka jest bowiem uzasadniona, powiedzmy, formą wiedzy, a to, co ją wyróżnia wśród innych, to rodzaj użytego uzasadnienia, które winno dać się wyspecyfikować przy użyciu aparatu logicznego³². Tak należałoby tu nazwać katalogizm – zespół obserwacyjnych suwerenów, faktów.

³¹ *Bliskie i konieczne* Marianny Bocian jest dziełem na temat umysłu eklektycznego.

³² Zob. R. Carnap, *Filozofia i składnia logiczna*, w: *Filozofia jako analiza języka nauki*, wyd. cyt.; por. także McMullin, *Empiricism at sea*, w: *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 14, Dordrecht 1974.

Osobnym tematem jest zbadanie relacji między psychologią a logicyzmem. Zgodnie z przyjętym przez Reichenbacha³³ rozróżnieniem na kontekst odkrycia i kontekst uzasadniania, zakres zainteresowań filozofii nauki obejmuje wyłącznie analizy dokonywane w kontekście uzasadniania, ich geneza przynależy do innych dziedzin wiedzy: „interesują nas czysto logiczne problemy wewnętrznej struktury systemów naukowych i rola, jaką w takich systemach pełnią formalne prawdy logiki i matematyki, a także powody akceptowania dobrze uzasadnionych systemów naukowych, podczas gdy poza obszarem filozofii nauki pozostać mają problemy dochodzenia do tych systemów [dotyczących kontekstu odkrycia] (...), gdyż rozwiązanie tych historycznych problemów, odwołuje się do psychologii myślenia i socjologii wiedzy. A to już nie nasza sprawa”³⁴. Rzecz w tym jednak, że zarówno w behawioryzmie, jak i w psychologii Masłowa, Rogersa, Suticha (PH) niewielką jednak rolę odgrywa kontekst odkrycia i kontekst uzasadniania, analizy behawiorystyczne i PH dokonywane w kontekście uzasadniania są relatywnie słabo rozwinięte, deklaracje o czysto logicznych problemach są i w behawioryzmie i w PH tylko deklaracjami. Formalne prawdy logiki i matematyki są behawiorystom i psychologom nieznane.

Na pewno wolno powiedzieć ostrożnie: koncepcja behawiorystów zakłada ostry podział na język obserwacyjny i język teoretyczny: znaczenie pojęć teoretycznych zależy od znaczenia odpowiednich terminów obserwacyjnych, a nie odwrotnie. Ostrożność nasza jest tak wielka, że konstatacja ta dotyczy też tych psychologów, którzy się wywodzą z krytyki (czyż nie lepiej: odrzucenia?) behawioryzmu.

2c. Zagadnienie empiryzmu logicystycznego i jego krytyki

W związku z behawioryzmem, z krytykowaniem behawioryzmu, z czego wyrosła PH, powiemy, że tezy empiryzmu logicznego zostały zakwestionowane ze względu na swoją nieadekwatność³⁵. Argumentów przeciwko nim (tezom empiryzmu logicznego) dostarczały te same nauki przyrodnicze, na gruncie których wydawały się one nie do odrzucenia i jako rzekomo tam sprawdzone, gotowe do przeniesienia na grunt nauk społecznych. Historia nauk przyrodniczych ujawniła fakty, z którymi empiryzm logiczny nie mógł sobie pora-

³³ Zob. H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago 1938. Problematykę tę rozwijali w Polsce, np., Z. Hajduk oraz E. Pietruska-Madej. Zagadnieniu temu poświęcimy osobną pracę.

³⁴ R. Braithwaite, *Scientific explanation*, New York 1960, s. 20–21.

³⁵ Chodzi tu o tezy logicyzmu, indukcjonizmu i teze niekwestionowanej bazy empirycznej. Por. E. McMullin, *Empiricism at sea*, w: „Boston Studies in the Philosophy of Science”, R. S. Cohen, M. W. Wartofsky (red.), vol. 14, Dordrecht 1974.

dział³⁶. Uważamy jednak, że PH jakby skorzystała z okazji i niejednokrotnie przyjęła uproszczoną wersję, powiedzmy ogólnie, empiryzmu – właśnie empiryzmu. PH nie przeanalizowała kontekst odkrycia i kontekst uzasadniania, raczej postąpiła niefilozoficznie, nienaukowo, lekceważąc wewnętrzną strukturę systemów naukowych.

Zgodnie z tezą behavioryzmu tym, co wyróżnia naukę spośród innych form wiedzy, jest specyfika uzasadniania, którym się nauka posługuje. Reguły tego uzasadniania powinny się dać wyartykułować wyłącznie przy użyciu aparatu logicznego, powinny należeć do kontekstu uzasadniania. W konsekwencji także zrozumienie mechanizmu rozwoju wiedzy naukowej, a więc przechodzenie od jednej teorii do drugiej, nie powinno wymagać odwołania się do czegokolwiek pozallogicznego. Przeciwstawia się tu kontekst uzasadniania kontekstowi odkrycia jako posługującemu się środkami pozallogicznymi, tzn. specyficznymi metodami psychologii, historii czy socjologii wiedzy. Trudno jest przyznać behavioryzmowi monopol na uzasadnianie naukowe. Również i my twierdzimy, że naukę spośród innych form wiedzy wyróżnia specyfika uzasadniania, którym się nauka posługuje. Nie twierdzimy, że reguły tego uzasadniania nie powinny się dać wyartykułować przy użyciu aparatu logicznego, że nie powinny należeć do kontekstu uzasadniania. W całości jednak inaczej rozumiemy specyfikę uzasadniania, rozwoju wiedzy naukowej.

W psychologii zjawia się kontekst uzasadniania i odkrycia, choć nie zawsze w kształcie ostatecznie rozpoznawalnym. Argumentów przeciwko behavioryzmowi dostarczały osiągnięcia podważające to, co wydawało się nie do odrzucenia. Nie zawsze tymi pewnymi osiągnięciami są nauki tzw. empiryczne, ściśle. Ścisłe osiągnięcia humanistyki jawiły się psychologom jako nie do przeniesienia na grunt behavioryzmu i jego uzasadnienia. Już nie tylko w historii nauk przyrodniczych zjawily się poznawcze fakty, z którymi empiryzm logiczny nie mógł sobie poradzić. Ważne jest to dla myślenia psychologicznego, że ostre przeciwstawienie kontekstu uzasadniania kontekstowi odkrycia ze względu na środki, jakimi się one posługują, zostało w ich rozumieniu podważone przez pokazanie, iż zarówno odkrycie daje się zrekonstruować przy użyciu kategorii logiki (w szerszym sensie), jak i uzasadnienia nie da się sprowadzić do zbioru reguł logicznych *explicite* wyartykułowanych³⁷.

³⁶ W szczególny sposób zagadnienie to rozpatrywał S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973, rozdz. 1.

³⁷ Por.: N. R. Hanson, *Patterns of discovery*, Cambridge 1958; E. Paszkiewicz, *Context of discovery and context of justification – opposition or complementarity?*, „Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities” 3, 1–4, 1977, 256–265; T. Grabińska, *Refleksje nad mechanizmem odkrycia naukowego na przykładzie przewrotu relatywistycznego*, „Z Zagadnień Filozofii Przyrodznawstwa i Filozofii Przyrody” XI, 1991, 145–166.

Pokazano również, że z poznania naukowego nie da się wyrugować pierwiastka subiektywnego i że tak jest nie tylko w odniesieniu do kontekstu odkrycia, lecz również w stosunku do kontekstu uzasadniania³⁸, a także, że zmiany dominującego w nauce sposobu myślenia (paradygmatu) nie dokonują się w sposób racjonalny, zgodnie z logiką przyjętych reguł postępowania (reguł metodologicznych)³⁹, racjonalność i postęp nauki nie wynika zaś bynajmniej z istnienia wewnętrznej logiki, cechującej przyjęte w nauce procedury⁴⁰.

a) W sprawie argumentu o rozwoju teorii. Korespondencja, homologiczność pojęć, kategorii, teorii, modeli

Również na terenie filozofii nauki krytykowano fakt iż:

- 1) przedmiotem analizy uczyniono strukturę ludzkiej wiedzy,
- 2) metody tej analizy miały wyłącznie logiczny charakter.

Taki program filozofii nauki nie rozwiązywał problemu rozwoju teorii naukowych. Ukazano, w drodze krytyki, opierając się na wnikliwie przeprowadzonej analizie faktów z historii nauki, że aby go rozwiązać, należy wyjść poza kontekst uzasadniania i sięgnąć do środków pozalogicznych, pozastrukturalnych, do kontekstu odkrycia. Pokazano także⁴¹, że radykalne zmiany („rewolucje”) dominującego w nauce sposobu myślenia („paradygmatu”) nie dokonują się w sposób „racjonalny”, to znaczy zgodnie z logiką przyjętych reguł metodologicznych. Decyduje o nich także praktyka społeczna, pozanaukowy kontekst wyznaczający funkcję adaptacyjną teorii. Zmiany te są nagłe, ich istotą jest odrzucenie reguł dotychczas obowiązujących.

Lecz i ta nagłość nie jest ostatecznym czynnikiem. Oprócz czynników związanych z praktyką społeczną, z nieprzewidywalnością systemów ewaluacyjnych w nauce, które decydują o akceptacji i popularności teorii, oprócz czynników o charakterze temporalnym, diachronicznym, ważne dla naszego rozpoznania statusu współczesnej humanistyki, w tym psychologii, jej założeń, jest to, co nazywamy korespondencją. Korespondencja ma znaczenie dla rozumienia homologiczności pojęć, kategorii, teorii i modeli.

³⁸ Por.: M. Polanyi, *Tacit knowing: Its bearing on some problems of philosophy*, w: *Knowing and being. Essays by Michael Polanyi*, London 1969, cz. 3. Teza Polanyi'ego opublikowana w „Review of Modern Physics” wywarła duże poruszenie w środowisku przedstawicieli nauk ścisłych. Do najważniejszych badaczy nowego podejścia Polanyi'ego należał prof. W. T. Scott z Instytutu Fizyki w Reno, który z tezy Polanyi'ego uczynił prawdziwie naukowy program badawczy.

³⁹ T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa 1968.

⁴⁰ Por. S. Toulmin, *Conceptual revolutions in science*, „Boston Studies in the Philosophy of Science” 3, 1967.

⁴¹ Zob. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, dz. cyt.

b) Argument dotyczący niekwestionowanej bazy empirycznej

Pojęcie korespondencji wprowadził N. Bohr w związku ze swoimi pracami metodologicznymi dotyczącymi współczesnych nauk ścisłych. Przyjmuje się, że teoria T2 jest dobrą teorią, jeżeli koresponduje z poprzednią T1 – właśnie inkorporowaną (wymienioną) przez teorię T2. Wolno tu powiedzieć, że w jakimś stopniu przy przejściu od jednej teorii do drugiej zmienia się znaczenie odpowiednich pojęć, kolejne teorie są często niewspółmierne – nie wynikają one z siebie w sposób dedukcyjny. Różnią je przyjmowane w danej teorii, zwykle zresztą *implicite*, założenia, które wpływają na opis obserwowalnych faktów. Tym samym powiada się w PH, że udowodniono, iż nie ma niekwestionowanej bazy empirycznej, stanowiącej neutralny teren. Nie jest tak, jak twierdzi empiryzm logiczny, iż rola teorii jest wtórna w stosunku do obserwacji empirycznej.

3. Wnioski płynące z krytyki logicyzmu empirycystycznego**3a. Terminy i procedury obserwacyjne. Idee regulatywne**

Terminy teoretyczne, założenia metafizyczne, wpływają na terminy obserwacyjne – „wchodzą w skład postępowania badawczego jako decydujące idee regulatywne”⁴². Neopozytywizm wykluczał zależność terminów obserwacyjnych od teoretycznych założeń.

To prawda, że taka teza nie jest jeszcze przyjęta wśród przedstawicieli nauk empirycznych, np. wśród fizyków czy astronomów, jednak jak pokazała w swym szczegółowym studium Grabińska, nawet zagadnienie pomiaru odległości w fizyce lub astronomii ujawnia regulatywną naturę poszczególnych kroków procedury pomiarowej i nieoperacyjny sens pomiaru. W konsekwencji nowatorskiego podejścia do problematyki metateorii pomiaru i skal pomiarowych, autorka ujawniła rodzaj wzajemnego wpływu założeń i wyników teorii astrofizycznych (i innych) na procedury pomiarowe, demaskując mit bezzalożeniowego pomiaru jako kategorii podstawowej w naukach empirycznych. Ten zobiektywizowany wpływ założeń, przejawiający się w postaci kategorii i pojęć o regulatywnym statusie, zaowocował trącącym czystym subiektywizmem przekonaniem, że nawet wartość wyników zależy także od grupy (szkoły naukowej) wykonującej dany pomiar, od przyjętych kryteriów i wzorców; obiekt mierzony jest konstruowany przez grupę, zatem nie jest wyłącznie zadany. W ten sposób pomiar nie spełnia twardych warunków obiek-

⁴² J. Agassi, *The nature of scientific problems and their roots in metaphysics*, w: *The critical approach*, Glencoe, 1964, s. 191.

tywności. Błędy pomiaru nie tylko są konsekwencją ograniczonej rozdzielczości urządzenia, lecz przede wszystkim uprzedniego nastawienia – kategorii teoretycznych. One to określają, czym jest porównanie obiektu z wzorcem i czym jest sam obiekt. Zaprzecza to całej tradycji rozumienia podstawowej naukotwórczej czynności – pomiaru. Skalowanie, obiekt, porównanie (czyli mierzenie) jest, zdaniem Grabińskiej, podporządkowane metafizyce, albowiem nie są one dane empirycznie i bezzakończono. Grabińska pokazuje, że nawet podstawowy pomiar odległości jest zaangażowaniem metafizycznym w pozornie prostych czynnościach, krokach proceduralnych.

3b. Rola założeń ontologicznych

Udowodniono, iż nie istnieje bezzakończono poznanie⁴³. Nie da się eliminować twierdzeń metafizycznych z nauki. W ten sposób obalony został program empiryzmu logicznego, by ustąpić miejsca esencjonalizmowi metodologicznemu. Zgodnie z nim, teorie naukowe traktuje się jako twory obudowane wokół systemu podstawowych, konstytuujących je założeń, stanowiących ich istotę. Rdzeń teorii stanowią więc założenia ontologiczne (świadomie przyjęte), ustalające znaczenie podstawowych pojęć teorii i w konsekwencji – specyficzny dla teorii język obserwacyjny, za pomocą którego teoria ujmuje swój przedmiot.

Reasumując: W krytyce metodologii behawioryzmu podważono – lub można podważać, skoro behawioryzm trwa w społeczeństwie Atlantydy – wiele tez, które w sposób bezkrytyczny przyjmował behawioryzm (np. tezę o czystej bazie empirycznej⁴⁴). Psychologii krytyka behawioryzmu dostarczyła – lub ciągle jeszcze dostarcza – metodologicznej samowiedzy, twórczo przyczyniając się do tworzenia nowego metodologicznego programu przez psychologię humanistyczną, a zwłaszcza prawdziwie humanistyczną, bo zwykłej PH nie mamy za psychologię humanistyczną.

⁴³ „Dowód” taki nie ma tego znaczenia, jaki mają dowody w naukach fizykalnych; jest on raczej systemicznym rozpoznaniem sytuacji w praktyce poznania, „dowód” jest tu bliższy cybernetycznemu identyfikowaniu założeń i aspektów. Konkretny przykład takiej roboty systemicznej identyfikacji podali N. Smyrak i M. Zabierowski w dziedzinie opisu zjawiska nadprzewodnictwa, co zaowocowało nowym, dotychczas nieznanym, ujęciem w stosunku do podejścia Cooperowskiego, znanego od kilkudziesięciu lat. Identyfikacja systemiczna ogranicza Popperowskie pojęcie „obalania”.

⁴⁴ Pogląd ten w naszej szkole i też w nowożytnej filozofii nauki nazywany jest mianem „nawrotnego empiryzmu”. Por. T. Grabińska, *Teoria, model, rzeczywistość*, Wrocław 1993.

4. Koncepcja człowieka wyprzedza powstanie psychologii. Esencjonalizm w metodologii psychologii humanistycznej

Nie ulega wątpliwościom, że PH afirmuje zachowania znane z cywilizacji euroatlantyckiej, a książki i wykłady⁴⁵ na temat życia społecznego z podziwu godną szczerością wychodzą od tez psychologii Maslowa. Nagość PH wyraża się brakiem zaawansowanej formy intelektualnej, którą pragnęlibyśmy jej (PH) przydać, odnaleźć. PH jest jak człowiek zysku, który kieruje się fizjologizmem. A ile osób zawiera małżeństwo⁴⁶ dla zysku?

Starając się znaleźć najbardziej oświecone strony psychologii humanistycznej, powiemy, że psychologia humanistyczna w swej metodologii stoi na gruncie esencjonalizmu, uznając, że każda teoria psychologiczna z konieczności przyjmuje pewne założenia. Przypomnijmy fragment z pracy Madsona, z „Journal of Humanistic Psychology”, że według PH „każdy psycholog posługuje się z góry założoną koncepcją człowieka, która nawet jeśli nie jest zwerbalizowana, to jednak oddziałuje na całokształt prowadzonych przez niego badań empirycznych i teoretycznych; stąd bardziej owocne dla rozwoju psychologii jest wyrażenie tych nie zwerbalizowanych założeń w postaci zwerbalizowanej i sformułowanie ich *explicite*, ponieważ tylko dzięki temu mogą być one poddawane krytyce i ewentualnie rewidowane. Ponieważ taka krytyka jest jednym z podstawowych elementów uprawiania nauki, to sformułowanie *explicite* wszystkich założeń teorii psychologicznej jest jak najbardziej naukowe”⁴⁷. Widać, że nic nie może być „ubrane” – wszystko powinno być bezpośrednie, obnażone, bezkodowe, dosłowne⁴⁸.

⁴⁵ Uczestniczyliśmy w wielu takich wykładach. Po pierwszych próbach prostowania zawartych w nich ewidentnie błędnych treści zdaliśmy sobie sprawę, że jest to syzyfowa praca, ponieważ ewentualni słuchacze, niezależnie od przygotowania życiowego, nie tolerują naszego bezpośredniego podważania PH, gdyż od r. 1989 nie są do tego w ogóle przygotowani teoretycznie. Są przepojeni „wartościami” Zachodu i PH jawi się im jako słuszny naturalizm.

⁴⁶ Hiszpański pisarz Camilo Jose Cela (1916–2002, laureat nagrody Nobla w r. 1989) ubolewał nad hazardyzacją małżeństwa i równocześnie twierdził, że świat byłby mniej okrutny, gdyby ludzie (chyba kobiety z mężczyznami?) mogli swobodnie dobierać się w pary i czerpać z małżeństwa satysfakcję. Sam starał się o rozwód w wieku 80 lat i pisał, że „wstydziliby się sypiać z kobietą bez ślubnej obrączki”.

⁴⁷ B. Madson, *Humanistic psychology and philosophy of science*, „Journal of Humanistic Psychology” 11, 1971, 4.

⁴⁸ Uważamy, że taka cywilizacja konkretnie rani delikatne w istocie dusze ludzi. Urazy te wręcz generują wszelkie dewiacje, np. seksualne. Homoseksualizm ma jedno ze swoich ważnych źródeł w kulturze braku delikatności, w której wszystko jest jakieś brutalne, niegrzeczne, nieuprzejme, niecierpliwie. Ludzka natura jest bardziej delikatna, aniżeli na to pozwala cywilizacja hazardyzacji i jest nieustannie urażana. Kobiety, jako mniej narażone na brutalność kultury, bardziej stabilne, lżej jej jarzmo znoszą, mniej więc jest aberracji.

W związku z tym Madson podkreśla, że koncepcja człowieka (*explicite* sformułowana) na gruncie psychologii humanistycznej powstała wcześniej niż ona sama. Budziło to jego i jego kolegów sprzeciw, gdyż dla nich do tej pory było to niezgodne z wymogiem obiektywizmu naukowego – przystąpienie do badań z już ukształtowaną koncepcją bytu, natury człowieka: „Gdy po raz pierwszy zetknąłem się z tą tezą, że każda teoria psychologiczna zakłada w rzeczywistości pewną koncepcję człowieka, to pierwszą moją myślą było, że jest ona nienaukowa: *filozofia człowieka* ewentualnie mogłaby być produktem badań psychologicznych, lecz założona z góry stanowi element filozofii spekulatywnej i dlatego nie może być dla niej miejsca w naukowej teorii psychologicznej. To posługiwanie się rezultatem, zanim się do niego doszło, traktowałem jako taki sam rodzaj nieuczciwości, jakiej dopuszcza się uczeń, gdy rozwiązując zadanie arytmetyczne zagląda do umieszczonej na końcu podręcznika odpowiedzi, by dokonać obliczeń od tyłu”⁴⁹.

W cytowanym zdaniu znanego psychologa, uznanym za wiążące dla psychologii humanistycznej, możemy równocześnie dostrzec rażące nas wyobrażenia znanego autora o *produktach psychologii*, które świadczą o tym, że nie zdołał się on uwolnić od „naukowego” języka. Rzuca się w oczy możliwość zakwalifikowania filozofii do spekulacji, mimikry, odseparowania badań naukowych od filozofii i poznania teoretycznego, możliwość wspólnego usytuowania filozoficznego poznania i nieuczciwości naukowej; ewentualne środki wyrażające się specjalną konstrukcją zdań i słowami takimi jak: „moja myśl”, „nieuczciwość” i in. oraz ostrymi cięciami pozorującymi merytoryczność kładą się również cieniem na poznawczej wrażliwości. *Nota bene* poznanie wyniku zadania arytmetycznego nie przesądza o bezwartościowości rekonstrukcji ciągu uzasadniającego ten wynik – stanowisko dość znanego humanisty jest błędne w tym zakresie. Obliczenia „od tyłu” nie są gorsze od obliczeń „od przodu”, wbrew temu, co lansuje autor. Są przykładem naturalnego w logice pragmatycznej rozumowania inwersyjnego.

Z największym niepokojem na Zachodzie⁵⁰ i spokojem w Polsce (z wyjątkiem kręgów marksistowskich i post-bizantyjskich) przyjmowano encykliki Jana Pawła II, wedle których działania ludzkie (którymi zajmuje się psychologia) są oparte na antropologicznej koncepcji człowieka. Pierwszą myślą Zachodu (albo darwinistów lub psychologów, bo jak nazwać krytyków *Laborem exercens*), negatywnie ustosunkowanego z góry do religijności i pozytywnie nastawionego do

⁴⁹ Por. Madson, dz. cyt., s. 5. Czytelnika polskiego razi nie tyle ostrość wypowiedzi, ile konkretystyczne stanowisko znanego antropologa, który – w imię naukowości – w ogóle nie śmiał przypuszczać, że teoria psychologiczna zakłada koncepcję człowieka.

⁵⁰ Przemilczanie po r. 1989 encykliki *Laborem exercens* w wolnych przecieź mediach wskazuje, że jej antropologia jest nie do przyjęcia dla obecnego systemu, którego osią jest darwinizm i klasowość (walka, zwalczanie jednych przez drugich, wykorzystywanie klas przez klasy, walka klas).

scjentyzmu, było, że jest to nienaukowa teologia pracy. Osoba uczulona na retrodykce, czyli taka, która nie wie, że wyższość predykcji nad retrodykcją ma znaczenie, ale tylko subiektywne i właśnie nie ma znaczenia naukowego, powie, że „filozofia człowieka ewentualnie mogłaby być produktem naaukowych badań psychologicznych” – i miałby na pozór rację, ponieważ nie dopuszcza myśli, że *Miłość i odpowiedzialność* K. Wojtyły czy *Centesimus annus* jest systemem pojęciowym; ceni zaś naukowe sklejanki, które umysłem katalogistycznym w ogóle nie przeszkadzają i nie wyglądają nieuczciwie. Dla umysłu tak uczulonego filozofia człowieka nie powinna być „założona z góry”, a *Sollicitudo rei socialis* „stanowi element filozofii spekulatywnej i dlatego nie może być dla niej miejsca w naukowej” teorii antropologicznej, lecz umysł uczulony zapomniał o tym, że i dla umysłu nieuczulonego na jadwizanizm filozofia człowieka nie powinna być dekretowana. Umysł uczulony nie wie o tym, że jego odkrycie jest bardziej rubaszne niż naukowe, choć on sam sądzi, że jest naukowe. Umysł uczulony wyrazi się następująco: „To posługiwanie się rezultatem, zanim się do niego doszło, traktowałem jako taki sam rodzaj nieuczciwości, jakiej dopuszcza się uczeń, gdy rozwiązując zadanie arytmetyczne zagląda do umieszczonej na końcu podręcznika odpowiedzi, by dokonać obliczeń od tyłu”. Umysł uczulony nie wie o tym, że umysłowi nieuczulonemu na *Miłość i odpowiedzialność* nie przyjdzie na myśl, aby powiedzieć: „To posługiwanie się itd.” I umysł nieuczulony nie pomyśli nawet przez chwilę, że systemizm może się wydać umysłowi ludzkiemu (w terminologii A. Wiercińskiego: małpiemu) nieuczciwością, że metoda holistycznego uzgadniania-w-systemie wyda się nieuczciwością retrodykcyjną.

5. Piętno Umysłu Nadzorcy Rynkowego w bezpośredniej praktyce psychologicznej

Mamy inny projekt niż PH – nazywamy ten projekt uhumanistyczną psychologią humanistyczną (UPH). Jego niektórymi składowymi są analiza PH, obrona PH, krytyka PH, rozwijanie PH oraz stosowanie języka PH. Twierdzimy, że koncepcja człowieka wyprzedza powstanie naukowej psychologii, dlatego psychologowie podlegają esencjalizmowi metodologicznemu w psychologii humanistycznej.

PH nie zdołała uwolnić się od heurezy zachodniej. Nie jest to żaden antyokcydentalizm. Jest to zwykłe stwierdzenie prawdy o interesowności postaw w kapitalizmie. Rynek jest egoistyczny, preferuje antyjadwizańskie, osmyczone, martwe rozumienie indywiduum, podobnie jak Zachód w martwy sposób rozumie solidarność. Jak powiedzieliśmy, aczkolwiek PH powstała z walki z mentalnością konkretystyczną (dosłowną, kapitalistyczną, handlarsko-konkretystyczną), to jednak

PH afirmuje zachowania narzucone krajom nad Morzem Zachodnim. Monolityczność konkretności i antywspólnotowości, antyjadwiżańska interesowność niszcząca wolność człowieka, antywojtyłowski brak otwartości na drugiego jest dowodem zniewolenia, zamknięcia i bogoterii cywilizacji zysku – Atlantydy.

Od r. 1989 w propagandzie medialnej, ale też i w edukacji, możemy obserwować, jak samopoznanie, samorealizacja, samorozwój stały się przedmiotem instrumentalnych aranżacji. Rozwijają się psychologiczne kursy, czyli obietnice, szybkiego samopoznania, samopoznania procesów poznawczych, nabywania różnych umiejętności, samokontroli, lepszych ocen (w pracy, szkole), asertywności, asertywności ogólnej i sukcesu przez asertywność, a także pośrednio jakby rekordów (szybkiego) organizowania, zarządzania, czytania, pamiętania, spostrzegania i realizowania się – są to wszystko osiągnięcia mechanistyczne, czysto techniczne, marketingowe. Marketing stawia na techniki. Wszystkie te obietnice mamy za puste: one są, czegoś dotyczą, ale nie są tym, za co się je podaje. Psychologia kreatywna otwiera kursy nauki kreatywności, inteligencji, ponieważ inteligencja jest traktowana jako przepustka do sukcesu.

6. *Caritas discreta*. Kilka uwag na zakończenie

Krytycyzm spekulatywnej psychologii doprowadził do behawioryzmu, a krytycyzm w psychologii behawioralnej zaowocował PH. Cały nieseparowalny spłot zagadnień powstał wokół (1) metodologii oraz (2) antropologii – i psychologia tymi dwoma węzłami żyje. W psychologii szczególnej wagi nabrały dokonania filozofii nauki, ale PH zaczęła generować też własne widzenie zagadnień metodologicznych. Ich ujawnienie nie jest sprawą prostą. PH mogliśmy rekonstruować w ramach tzw. esencjonalizmu metodologicznego. W Polsce psychologia humanistyczna miała od początku inny motyw poznawczy niż nauki przyrodnicze – chodziłoby o motyw samorozwoju. Paradygmat psychologiczny jest w polskiej kulturze oddzielany od paradygmatu przyrodniczego. Wybitna polska poetka, Marianna Bocian⁵¹ powiedziała na seminarium Psychologii Humanistycznej: „PH nie zabierze humanistyki w pełni życia. Wasza praca nie przywróci nauki w cielesności”.

Ze stanowiska polskiej tradycji humanistycznej dziwi w PH ów ogień, wielki żar naturalistycznego fizjologizmu, jawnie wojtyłowski anty-Logos, obsesyjne rozpoznanie Uniwersalnego Logosu jako źródła lęków i jakby „heglizmu”, czegoś,

⁵¹ *Caritas discreta*, jak mawiała Marianna Bocian, należy się PH. *Caritas discreta* Bocian omawia w *Na marginesie historii Marsjasza i Apolla*.

w czym właściwie nie ma miejsca na poznanie, walka z harmonią (na rzecz chaosu), dosłowność biologiczna, ograniczanie nadprzyrodzonego na rzecz fizjologii i tzw. faktów empirycznych. Analiza PH pokazuje, że psychologowie humanistyczni zmagali się z dominacją kultury naturalizmu, surowej niedialogicznej cywilizacji wiktoriańskiej, podległości, instrumentalizmu, niedialogicznej relacji człowiek–świat, powściągliwości ludzkich cech i ludzkich wartości na rzecz dominacji technologii. Dlatego możliwe jest poprawianie PH w ramach UPH, rozpoznawanie psychologii humanistycznej, a wraz z nią antropologii zachodniej oraz kultur mozaikowych, składankowych.

Prawdziwa psychologia humanistyczna nie może abstrahować od antropologicznych założeń; tak prześwietlona i rozbudowana PH należy do nowego programu UPH. W psychologii behawioralnej nie zdało egzaminu *redukcyjne* podejście do wewnętrznego uposażenia człowieka; PH postanawia budować „nową” epistemologię na bazie komunikacji, rozumianej często jako nieograniczona swoboda zwalczania prowincjonalizmu (bo jak inaczej nazwać imperializm?) wiktoriańskiego (w psychologii, i słusznie) i zamieszczania także twórczych dokonań szermierzy postępu, czyli swobody (wolności) od rozumienia wyjaśniania i (wolności) od nauk systemicznych. Postęp domagał się nowych ofiar – PH obrastała w nowe zdania jak obfita zupa z różnaitości. Nagle zmieniły się wiatry nad Atlantydą i psychologowie uznali, że behaviorystów najlepiej trzymać w szarazsce. PH stała się – często pijaną ze szczęścia – faworytą szermierzy postępu. Behavioryzm był szczególnie podatny na krytykę, ponieważ związał się z neopozytywizmem, empiryzmem, sprowadzeniem problemów na płaszczyznę językową, obserwacyjną, wedle sztampy (motywu) widzenia, okonturowania od-do, konkretyzmu, który pasował do wolnorynkowego wybierania, dopasowywania.

Konkretyzm zabija prawdę; nic dziwnego, że zabija wspólnotowość, ponieważ prawda ma charakter wspólnotowy, a więc otwarty na istnienie drugiego – na tym polega sens prawdy. PH jest drugą stroną impregnatu cywilizacji zysku – jest rekompensatą utraconej wolności lokalnej, wskutek dominacji wiktoriańskiej, wiktoriańskiego gwałtu. Na tym polega jej humanizm, że „daje” wolność chcenia, używania, wolność wyboru, tzw. preferencji. Dotychczas ciebie używali, teraz zacznij używać innych. Ostatecznie nadzór rynkowy i indukcja kontroluje PH, zaś teoria oparta na hierarchii masłowskiej ma ewidentnie cechy robotyczne, pomimo zachowania np. jaźni.

Umysł, zwany umysłem małpim, nie wie, co począć z jaźnią, i ją chce widzieć nago, odziera ją natarczywie z zorzy, obłoku, nebularyzmu, zgodnie z zasadami pozytywistycznej napatrzalności, pozytywistycznego prymatu naoczności, nagości wszelkiego nadnaturalnego, widzenia optycznego, stwierdzania, lokalnego wzrocznego uokalniania, obrazkowego okonturowania – i dyskretnościowej, liczydłopodobnia. W kategoriach *Centesimus annus* jest to błąd cywilizacji alternatywi-

stycznej, dla nas katalogistycznej. PH jest pełna nagości – dosłownie i w przenośni, behawioryzm zatem zakradł się do PH, która patroluje wzrocznej transformacji (import człowieka pustego, zewnątrzsterownego, nagiego, bez wnętrza). Kontekst odkrycia i uzasadniania są jednak pomijane w psychologii Masłowa, Rogersa, Suticha; i PH ma jeszcze wiele tu do nadrobienia, chociaż odrzuciła, a raczej odrzuciłaby, w naszej rekonstrukcji, empiryzm logiczny.

PH nie wykazała takiej finezji, aby rozumieć nauki przyrodnicze, bez czego nie ma humanistyki; nie do końca więc można mówić, że PH zdemaskowała empiryzm logiczny. Raczej przyjęła uproszczoną wersję empiryzmu. Filozoficzne uzasadnianie jest PH obce, zresztą PH jest bardziej eklektyczna niż systemowa, naukowa, humanistyczna, jest nieskłonna do uzasadniania. Ścisłe osiągnięcia humanistyki są PH obce, PH zrezygnowała z korespondencji, *modeli*, badania zmiany pojęć, niewspółmierności terminów, procedur obserwacyjnych, operacyjności, konwencji. I prawidłowo, bo regulatywność jest obca PH. Jest to skutek natury PH – wyraźnie kolażu. Raczej jest PH zespołem wyobrażeń o człowieku cywilizacji menadżerskiej (nawet tam, gdzie jawnie jej się przeciwstawia), cywilizacji korelującej z czymkolwiek, jak wynik ankiety, w którym się stwierdza, że 45% Amerykanów uważa, że milenijny rok dwutysięczny przyszedłby szybciej, gdy sprawę wzięły w swoje ręce firmy prywatne, a nie rząd. Nam chodzi o to, aby psychologia humanistyczna nie była proporcjonalna do czegokolwiek. PH dopiero ma szansę stać się humanistyką, kolaż nie jest jeszcze nauką.

Student napisał do postępowej redakcji: „Zrobiłem próbę z absolwentem takiej akademii [samorealizacji, szybkiego czytania]. Przeczytał ramotę o *Obrotach sfer niebieskich* w siedem i pół minuty z wysokim wskaźnikiem zrozumienia tekstu (97%). Nie umiał jednak odpowiedzieć na pytanie, co się wokół czego kręci, bo to się akurat mieściło w tych brakujących 3%.” Wbrew sądom o głupocie, w naszym rozumieniu to student, nie zaś absolwent, wykazał się nią w większym stopniu. A jeszcze bardziej dotyczy przodującej redakcji⁵². Umysł instrumentalny

⁵² Zupełnie nie rozumiemy wypowiedzi kliszowej, powielającej, wybudowanej na eklektyzmie: „Współautorka artykułu [o wielkich możliwościach współczesnej psychologii] w trakcie swojej edukacji uniwersyteckiej [na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego] często stykała się ze stwierdzeniem, że osoby studiujące psychologię są humanistami i fakt ten nie pozwala im przebrnąć przez tak zmatematyzowany przedmiot jak statystyka. Egzamin ze statystyki był jedynym, którego nie zdała. Cóż porabia dzisiaj? Jest psychologiem – nauczycielem akademickim i prowadzi ćwiczenia ze statystyki dla studentów i doktorantów psychologii”. Reprezentujemy całkowicie odmienny typ myślenia. Idziemy o zakład, że ta Pani doktor niczego w psychologii już nie wymyśli. Inne zdanie: „Potwierdzeniem rezultatów uzyskanych przez prof. S. [że nudny nauczyciel zniechęca uczniów do myślenia] są wyniki olimpiad z fizyki i łaciny. Laureatami zostają pokolenia uczniów z konkretnej szkoły. Jest mało prawdopodobne, że przez całe lata trafiają się młodzi, wybitnie uzdolnieni właśnie w tych przedmiotach ludzie. Bardziej przekonujące jest wyjaśnienie, że nauczyciel umie zainteresować uczniów”. Jest to wadliwy pogląd, który nie rozpoznaje sensu selekcji przez wskazywanie. Szkoła, która wskazuje na fizykę i łacinę, przyciąga osobowości chętne do nauki fizyki i łaciny.

sądzi, że zrobi próbę, sprawdzi. Absolwentem takiej akademii samorealizacji jest osobnik udreńczony cywilizacją wymuszającą skuteczność i wierzącą w instrumentalne naciskanie na umysł szybkiego czytania (reagowania), a właściwie nawet na umysł w ogóle. Nie przeczytał ramoty, choćby z tego powodu, że ramoty o *Obrotach sfer niebieskich* nikt nie jest w stanie przeczytać z wyjątkiem zbioru do prawdy miary znikomej, prawie zero. (Na przykład czytanie tej ramoty przez Ravetza, który naszym zdaniem przeczytał ją z wysokim wskaźnikiem zrozumienia tekstu.) Milion pomniejszony o stu mędrców to dalej milion. Ani w siedem i pół minuty nie przeczytał, ani tego nie zrobi mając czasu 2^k czasu więcej, gdzie $k = 1, 2, \dots, n$. Mówienie o zrozumieniu w 97% mogło się zjawiać tylko w naszej cywilizacji, ekskludującej – wobec owych 3%. Cywilizacja Morza Zachodniego zepsuła i studenta i absolwenta – po 500 latach od Kopernika cechą umysłu jest uczenie przez eliminację.

Krytykując eklektyzm PH – zresztą w celu zarysowania naszego programu uhumanistycznienia psychologii humanistycznej (UPH) – chcielibyśmy jawnie chwalić PH. Otóż w PH nie jest możliwa figura tragedii greckiej, która polega na rewitalizacji (nadaniu sensu sztuce) przez kolejny błąd systemowy. Systemowości w PH nie ma, więc PH nie jest narażona na grecką tragiczność. To, co kontroluje, musi być podobne do kontrolowanego: żaden błąd systemowy, który by miał uzdrowić psychologię humanistyczną, psychologii humanistycznej nie grozi.

**JAN RATAJCZAK
MIROŚLAW ZABIEROWSKI**

**CRITICAL STUDY OF CRITICISM
OF HUMANISTIC PSYCHOLOGY**

(Summary)

A subsequent part of critical metascientific studies of humanistic psychology is presented. Behaviorist remnants in humanistic psychology of Maslow and Rogers are pointed out. A new programme of making the humanistic psychology more humanistic is developed.

Key words: **humanistic psychology, behaviorism.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Jan Ratajczak
prof. dr hab. Mirosław Zabierowski
Politechnika Wrocławska
Wyspiańskiego 27
50-370 Wrocław

