

# ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

---

Redaktor: Maria Nowacka

**TOM 10**



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
Białystok 2009

Rada Redakcyjna:

Andrzej Kiepas (Katowice), Stefan Konstańczak (Zielona Góra),  
Jerzy Kopania (Białystok), Anna Latawiec (Warszawa),  
Danuta Ślęczek-Czakon (Katowice), Włodzimierz Tyburski (Toruń)

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: TOTEM.com.pl

---

Nakład 150 egz. Format B-5. Papier offsetowy 80 g.

## SPIS TREŚCI

### JACEK SIERADZAN

- Powody, dla których Sokrates chciał umrzeć. Fanatyzm, mądrość, eutanazja  
bądź samobójstwo ..... 5  
*Reasons why Socrates wanted to die. Fanaticism, wisdom, euthanasia or  
suicide – Summary* ..... 19

### AGNIESZKA RANISZEWSKA-WYRWA

- Samobójstwo w ocenie etyki chrześcijańskiej i jej społeczno-prawne konsekwencje ..... 21  
*Suicide in the in the view of Christian ethics and its social and legal  
consequences – Summary* ..... 44

### JOANNA SMAKULSKA

- Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii eutanazji ..... 45  
*Bogusław Wolniewicz's standpoint on the issue of euthanasia – Summary* .. 61

### TOBY ORD

- Plaga. Moralne konsekwencje naturalnej utraty embrionu ..... 63  
*The scourge: Moral implications of natural embryo loss – Summary* ..... 79

### PAWEŁ NIERODKA

- Czy eutyfronika jest etyką interesu? ..... 81  
*Is euthyphronics the ethics of interest? – Summary* ..... 93

### MIROŚLAW MINISZEWSKI

- Architektura zła w koncepcjach Hannah Arendt ..... 95  
*Architecture of evil in Hannah Arendt's conceptions – Summary* ..... 122

GRZEGORZ ZIĄBSKI

Substruktury narodu według Kardynała Stefana Wyszyńskiego ..... 123

*Substructures of a nation according to cardinal Stefan Wyszyński*

– *Summary* ..... 136

JAN RATAJCZAK, MIROSŁAW ZABIEROWSKI

Podmiotowość w nauce i psychologii humanistycznej ..... 137

*The subjectivity in science and humanistic psychology – Summary* ..... 148

JACEK SIERADZAN

## POWODY, DLA KTÓRYCH SOKRATES CHCIAŁ UMRZEĆ FANATYZM, MĄDROŚĆ, EUTANAZJA BĄDŹ SAMOBÓJSTWO

Zarówno w starożytnych źródłach, jak i współczesnych komentarzach możemy się spotkać z wieloma ocenami zachowania Sokratesa przed sądem. Zdaniem niektórych badaczy przyczyniło się ono do skazania go na śmierć. Niniejszy artykuł zawiera przegląd stanowisk i stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie, dlaczego Sokrates chciał umrzeć? Jedni badacze uznają postawę Sokratesa za fanatyczną, a inni jego upór przed sądem uważają za noszący znamiona samobójstwa.

Zacznijmy od umiarkowanego stanowiska czołowego teologa sokratejskiego M. L. McPherrana, wedle którego Sokrates dla dobra swojej nauki narażał się na wygnanie i śmierć<sup>1</sup>. Ponieważ cały czas poświęcił nauczaniu, zaniedbał wszystkie swoje sprawy (publiczne i prywatne), co znacznie uszczupliło jego finanse<sup>2</sup>. Jednak inni autorzy – w tym T. G. West i C. D. C. Reeve – uważają, że Sokrates był „fanatykiem religijnym”<sup>3</sup>. Dla Reeve’a Sokrates to fanatyk, który woli raczej umrzeć, niż porzucić misję głoszenia filozofii. Pewność Sokratesa co do słuszności misji Reeve tłumaczył „jego religijnym rozumem i wiarą w dywinację”<sup>4</sup>. Oznacza to, że jego misja wypływała z religii, ale ta znajdowała oparcie w jego elenktycz-

<sup>1</sup> M. L. McPherran, *Elenctic Interpretation and the Delphic Oracle*, w: G. A. Scott (red), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University Press, University Park 2002, s. 116–117.

<sup>2</sup> Zob. *Obrona Sokratesa* 23BC, 31BC. Por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, Pax, Warszawa 1962, s. 146. Teksty, których autora nie podano, pochodzą od Platona.

<sup>3</sup> T. G. West, *Plato's Apology of Socrates: An Interpretation, with A New Translation*, Cornell University Press, Ithaca 1979, s. 109; C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1989, s. 98.

<sup>4</sup> C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 71.

nej filozofii<sup>5</sup>. Także dla L. P. Gersona Sokrates był „ekstremistą”, który umarł za wyznawane przez siebie zasady<sup>6</sup>.

Istnieje kilka możliwości, dla których Sokrates mógł chcieć jak najszybciej umrzeć. Wyszczególniono je kolejno poniżej.

### Uprzedzenia Ateńczyków

O tym, że mieszkańcy Aten byli wobec Sokratesa uprzedzeni, a część rzucała pod jego adresem oszczerstwa, pisali w starożytności Platon, Ksenofont i Libanios, a współcześnie E. Zeller i W. A. Oldfather<sup>7</sup>.

### Lęk przed starością

Ksenofont tłumaczył zachowanie Sokratesa przed sądem nie tylko uprzedzeniami Ateńczyków, ale także jego obawą przed doświadczaniem uciążliwości związanych ze starością<sup>8</sup>. Jego zdaniem podczas procesu „Sokrates doszedł do przekonania, że śmierć jest dla niego bardziej pożądana niż życie”<sup>9</sup>. Ksenofont włożył w usta Sokratesa słowa: „A jeśli przez swoją szczerłość narażę się sędziom, wolę raczej zginąć, niż jak niewolnik żebrać o przedłużenie mi życia i w rezultacie uzyskać życie stokroć gorsze od śmierci”<sup>10</sup>.

J. B. Bury uznał tę teorię za „fantastyczną”. Według niego nie jest ona poparta żadnymi dowodami, gdyż „Sokrates miał zaledwie 70 lat, był nadzwyczaj silny i dobrego zdrowia”<sup>11</sup>. Nie wydaje się też, żeby cierpiał na depresję starczą, choć takiej ewentualności nie można wykluczyć<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Tamże, s. 185.

<sup>6</sup> L. P. Gerson, *Socrates' Absolutist Prohibition of Wrongdoing*, w: M. L. McPherran (red.), *Wisdom in Ignorance and Virtue: New Essays in Socratic Studies*, Academic Printing & Publishing, Edmonton 1997, s. 2.

<sup>7</sup> Zob. *Obrona Sokratesa* 18D-19A, 22E-23C, 28A; Ksenofont, *Obrona Sokratesa* 32, w: tenże, *Pisma Sokratyczne: Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Ucztą*, PWN, Warszawa 1967, s. 13; Libanios, *Milczenie Sokratesa* (II) 5, w: tenże, *Imaginary Speeches: A Selection of Declamations*, Gerald Duckworth, London 1996, s. 60; E. Zeller, *Socrates and the Socratic Schools*, Longmans, Green, and Co., London 1877, s. 200; W. A. Oldfather, *Socrates in Court*, „Classical Weekly” 21, 1938, s. 209-210.

<sup>8</sup> Zob. Ksenofont, *Obrona Sokratesa* 6-7, wyd. cyt., s. 4; tenże, *Wspomnienia o Sokratesie* IV 8.1, 8, wyd. cyt., ss. 4 i 233.

<sup>9</sup> Ksenofont, *Obrona Sokratesa* 1, wyd. cyt., s. 3. Por. tamże, § 33, wyd. cyt., s. 13.

<sup>10</sup> Ksenofont, *Obrona Sokratesa* 9, wyd. cyt., s. 5.

<sup>11</sup> J. B. Bury, *The Trial of Socrates*, w: tenże, *Selected Essays*, University Press, Cambridge 1930, s. 88.

<sup>12</sup> O depresji starczej zob. np. A. Kępiński, *Melancholia*, PZWL, Warszawa 1974, s. 34-35.

## Nieuleczalna choroba

Zdaniem J. Kostmana „w sytuacji, w jakiej znalazł się historyczny Sokrates, można dostrzec analogię do sytuacji śmiertelnie chorego człowieka, który odrzuca leczenie na tej podstawie, że przedłużanie życia może spowodować cierpienia trudne do zniesienia”<sup>13</sup>. Sokrates chciał umrzeć, gdyż misja, którą powierzył mu bóg, i którą kontynuował na rzecz *polis*, została zakończona. Nie chciał wybrać wygnania, gdyż skoro jego ziomkowie nie chcieli słuchać tego, co miał do powiedzenia, to dlaczego mieliby chcieć go wysłuchać cudzoziemcy? Odrzucił argumenty Kritona, który uznał jego decyzję za ucieczkę od spełnienia obowiązku wobec swoich uczniów i zalecał mu emigrację do Tesalii, gdzie mógł liczyć na opiekę przyjaciół<sup>14</sup>.

Problem z tą interpretacją polega na tym, że żadne starożytne źródło nie wspomina o chorobie Sokratesa. Jeśli jednak Sokrates faktycznie był chory, to jego zachowanie przed sądem można potraktować jako nowożytną wersję śmierci na życzenie, czyli swego rodzaju eutanazję.

## Eutanazja

R. E. Walton sugerował, że zarówno to, o czym pisał Ksenofont (styl, jaki przyjęła jego obrona przed sądem, oraz obawa przed starością), jak i Platon (krytyka kurczowego trzymania się życia za wszelką cenę nawet wtedy, kiedy ciało już nam nie służy), wskazują, że Sokrates świadomie podjął decyzję o dobrowolnym wyborze śmierci. Według niego była to więc forma eutanazji<sup>15</sup>. Z powodu milczenia *daimoniona* podczas procesu Sokrates wyciągnął wniosek, że „dobra śmierć” była zgodna z wolą boga.

## Milczenie *daimoniona* w toku procesu

Z lektury Platona i Ksenofonta można wnosić, że do śmierci Sokratesa przyczyniło się *daimonion*. Według Platona Sokrates zinterpretował milczenie *daimo-*

---

<sup>13</sup> J. Kostman, *Socrates' Self-betrayal and the „Contradiction” between The Apology and The Crito*, w: E. Kelly (red.), *New Essays on Socrates*, University Press of America, Lanham 1984, s. 116. Por. *Obrona Sokratesa* 37C-D.

<sup>14</sup> Zob. J. Kostman, dz. cyt., s. 118–123. Por. *Kriton* 45C-E.

<sup>15</sup> Zob. R. E. Walton, *Socrates' Alleged Suicide*, „Journal of Value Inquiry”, 14 (1980), s. 297–298. Por. Sokratesa krytykę życia za wszelką cenę (*Fedon* 117A; *Kriton* 48B) z bezwartościowym ciałem (*Kriton* 47E, *Gorgiasz* 505A).

*niona* jako dowód na to, że nie musi zmieniać swojej obrony, i że śmierć nie jest niczym złym, gdyż inaczej głos ostrzegłby go przed konsekwencjami jego postawy przed sądem. Także według Ksenofonta słyszany przez Sokratesa głos więcej niż raz był przeciwny jego próbom opracowania obrony. Zarówno u Platona, jak i Ksenofonta Sokrates wnioskuje z tego, że bóg chce, aby umarł<sup>16</sup>.

Z kolei Cyceron, który również wspomina o milczeniu *daimoniona* podczas procesu, nie twierdzi, że w ten sposób bóg uniemożliwił mu obronę i przyczynił się do jego śmierci. Jego zdaniem Sokrates bronił się z godnością, gdyż – dysponując zdolnością prekognicji – znał swój los<sup>17</sup>. Może też o tym świadczyć przepowiednia otrzymana od – wspomnianego przez Diogenesa Laertiosa – maga syryjskiego, mówiąca, że spotka go gwałtowna śmierć<sup>18</sup>.

Zarówno M. L. McPherran, jak i psychiatra S. A. Spence zgodnie winą za śmierć Sokratesa obarczają *daimoniona*<sup>19</sup>.

Dla Greka owych czasów szybka śmierć była błogosławieństwem. Teognis pisał, że najlepszy los dla człowieka, to umrzeć tak szybko, jak to tylko możliwe<sup>20</sup>. Milczenie *daimoniona* podczas procesu F. Rosen zinterpretował, że bóg nie ma nic przeciwko jego śmierci, a M. Narcy doszedł nawet do wniosku, że Sokratesa na śmierć skazało jego *daimonion*<sup>21</sup>.

### Wierność ideałom

W *Kritonie* Sokrates mówi, że nie „należy troszczyć [się] o to, co o nas powiedzą szerokie koła, ale co powie ten, który się rozumie na sprawiedliwości

<sup>16</sup> Zob. *Obrona Sokratesa* 40B–41D; Ksenofont, *Obrona Sokratesa* 5, s. 4; Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* IV 8.5–6, s. 234–235.

<sup>17</sup> Zob. Cicero, *O wróżbiarstwie* I 54.124, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1960, s. 299.

<sup>18</sup> Pisząc o tym Diogenes Laertios powołał się na nie wymieniony z tytułu tekst Arystotelesa; zob. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, ks. II 45.

<sup>19</sup> Zob. M. L. McPherran, *The Religion of Socrates*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996, s. 189; S. A. Spence, *Voices in the brain* [w:] S. A. Spence, A. S. David (red.), *Voices in the Brain: The Cognitive Neuropsychiatry of Auditory Verbal Hallucinations*, Taylor & Francis e-Library, 2005, s. 7.

<sup>20</sup> Zob. Teognis, *Elegie* 425–428 [w:] D. Gerber (wyd. i tł.), *Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Harvard University Press, Cambridge 1999, s. 235.

<sup>21</sup> F. Rosen, *Sokrates* [w:] D. Boucher, P. Kelly (red.), *Myśliciele polityczni: Od Sokratesa do współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 73; M. Narcy, *Socrates Sentenced by His Daimōn* [w:] P. Destrée, N. D. Smith (red.), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, Academic Printing and Publishing, Kelowna 2005, s. 122–125. Jak zauważył Narcy, Sokrates Ksenofonta „rozumie, jeszcze przed rozpoczęciem procesu, że *daimonion* chce jego śmierci” (s. 125).



i niesprawiedliwości; *on jeden i prawda sama*"<sup>22</sup>. Wierność niedościgłym ideałom prawdy i sprawiedliwości, jaką Sokrates wyznaje w *Kritonie*, w połączeniu ze stwierdzeniem z *Obrony Sokratesa*, że nie znalazł nikogo, kto by te ideały zrealizował<sup>23</sup>, ukazuje go jako niepoprawnego idealistę. Z kolei słowa z platońskiej *Obrony Sokratesa*: „wolę umrzeć broniąc się w ten sposób, niż żyć broniąc się w tamten”<sup>24</sup>, można potrącać albo jako próbę zachowania godności w obliczu śmierci, albo jako fanatyzm. Zwłaszcza dla „Sokratesa” Ksenofonta upokarzanie się przed sądem, śmierć cywilna, to coś znacznie gorszego od śmierci fizycznej<sup>25</sup>. J. W. Hulse zauważył, że wsparte o rozum poszukiwanie przez Sokratesa prawdy i *aretē* było tylko środkiem do doskonalenia siebie, ono zaś było dlań ważniejsze od życia<sup>26</sup>.

Wielu badaczy nie ma wątpliwości, że przyczyną śmierci Sokratesa była wierność ideałom. K. R. Popper przekonywał, że Sokrates ani nie chciał umrzeć, ani nie zamierzał zostać męczennikiem, ale w sytuacji, w której musiał dokonać wyboru, wybrał śmierć za wolność myśli, gdyż wolał to, niż sprzeniewierzenie się temu, co było dla niego najistotniejsze<sup>27</sup>. Zdaniem W. Witwickiego Sokrates nie uciekł z więzienia, gdyż bał się utracić swój wizerunek w opinii publicznej<sup>28</sup>. Z kolei J. E. Peterman założył, że Sokrates „chciał umrzeć za swoje ideały”, ale „nie wybrał śmierci po to, aby udowodnić lub zareklamować swoje ideały”<sup>29</sup>. P. Hadot wyraził opinię, że „Sokrates umarł przez wierność Logosowi. (...) Wolał umrzeć raczej niż wrzec się nakazów sumienia”<sup>30</sup>.

---

<sup>22</sup> Zob. Platon, *Kriton* 48A, w: tenże, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 168, podkr. W. Witwicki.

<sup>23</sup> Zob. *Obrona Sokratesa* 21A-23B.

<sup>24</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, 38E, tłum. R. Legutko, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2003, s. 79.

<sup>25</sup> Por. Ksenofont, *Obrona Sokratesa* 5, 9, s. 4-5.

<sup>26</sup> Zob. J. W. Hulse, *The Reputations of Socrates: The Afterlife of a Gadfly*, Peter Lang, New York 1995, s. 27-28.

<sup>27</sup> Zob. K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 217-217.

<sup>28</sup> Zob. W. Witwicki, *Objaśnienia [do Kritona]*, w: Platon, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*, s. 189-190. Pod tym względem stanowił więc przeciwieństwo Parmenidesa, któremu, według Witwickiego, również groził proces, ale który nie liczył się z opinią publiczną i po prostu opuścił Ateny.

<sup>29</sup> J. E. Peterman, *The Socratic Suicide*, w: E. Kelly (red.), *New Essays on Socrates*, wyd. cyt., s. 3.

<sup>30</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 35. W tej interpretacji wątpliwość budzi użycie słowa „sumienie”, koncepcji wprowadzonej dopiero przez chrześcijaństwo.

## Wierność bogu i nadzieja na pośmiertną nagrodę lub sławę u potomności

Według Platona Sokrates mimo otrzymania wyroku skazującego był pewien, że bóg zadba o jego sprawy po śmierci, tak jak dbał o nie za życia, i nie pozwoli mu zrobić krzywdy. Dlatego cieszył się myślą o śmierci<sup>31</sup>.

„Sokrates” z *Aksjochoza* zdając sobie sprawę z cierpienia, jakie wiąże się z życiem, i pragnąc wyzwolić duszę z więzów ciała, rozmyślając o odcieleśnionej egzystencji po śmierci, powiedział: „dusza moja tęskni do śmierci”<sup>32</sup>. O tym, że „Sokrates chciał umrzeć”, gdyż liczył na pośmiertną nagrodę, nie miał wątpliwości Teofil z Antiochii. Także J. Sieroń uznał, że Sokrates liczył na „sukces moralny” i pośmiertne zwycięstwo swojej filozofii<sup>33</sup>. Nietzsche wprawdzie pisał, że „Sokrates miał dosyć życia”, ale nie dlatego, iż liczył na pośmiertny triumf, lecz – przeciwnie – dlatego, że był dekadentem nienawidzącym życia<sup>34</sup>.

A.-H. Chroust sugerował, że życie Sokratesa oddane filozofii i odmowę zajmowania się sprawami publicznymi można interpretować jako protest przeciwko zbrodniom i nieprawościom, jakie miały miejsce w Atenach, śmierć zaś oznaczała wybór posłuszeństwa bogu nad prawa ustanowione przez ludzi<sup>35</sup>.

R. Legutko pisał, że brak lęku przed śmiercią brał się u Sokratesa z wiary w istnienie bogów i nieśmiertelnej duszy. Choć nie wierzył w pośmiertną nagrodę za swoją służbę bogom, będąc filozofem całe życie przygotowywał się do śmierci<sup>36</sup>.

Zdaniem I. F. Stone’a Sokrates w sposób świadomy wybrał śmierć, licząc na pośmiertny triumf i sławę. Gdyby umarł ze starości, nigdy nie powstałaby jego legenda jako twórcy przełomu w filozofii, upowszechniana przez Platona i kontynuatorów, ani wyrażony w *Fedonie* pogląd, że śmierć jest dla filozofa spełnieniem życia<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Zob. *Obrona Sokratesa* 41AD.

<sup>32</sup> *Aksjochos* 366C, w: Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1985, s. 68. Cały wywód Sokratesa znajduje się na s. 365D-370D.

<sup>33</sup> Zob. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* III 2.5, w: J. Naumowicz (red.), *Pierwsi apologetyci greccy: Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2004, s. 440; J. Sieroń, *Status jednostki i państwa w greckiej polis w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 44.

<sup>34</sup> Zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2000, s. 27.

<sup>35</sup> Zob. A.-H. Chroust, *Socrates – Man and Myth: The Two Socratic Apologies of Xenophon*, Routledge & Kegan Paul, London 1957, s. 42. Powoływał się przy tym na *Obronę Sokratesa* 31E-32A i 30A.

<sup>36</sup> Zob. R. Legutko, *Komentarz*, w: Platon, *Fedon*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 60–61.

<sup>37</sup> Zob. np. I. F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 13–14, 219.

### Ostatnie pouczenie dla uczniów

Zachowanie Sokratesa przed sądem interpretowano też jako ostatnie pouczenie dla uczniów, albo jako zachętę do samobójstwa. Oba wątki pojawiają się w interpretacji J. E. Petermana. Z jednej strony „Sokrates dramatycznie przeciął pępowinę nauczania popełniając samobójstwo”<sup>38</sup>; z drugiej strony decyzja ta miała uświadomić jego uczniom, że wyborów muszą dokonywać samodzielnie<sup>39</sup>.

Cokolwiek sędzić o Sokratesie, z pewnością nie przypominał on Hegezjasza z Magnezji zwanego „Przekonującym do śmierci” (*Peisithanatos*), któremu zabroniono nauczania, gdyż kilku jego słuchaczy popełniło samobójstwo<sup>40</sup>.

### Samobójstwo

Platońskiego *Fedona* jedni interpretują jako dialog o nieśmiertelności duszy, inni jako wyznanie wiary w rozum<sup>41</sup>. Sokrates mówi tam, że filozofowie „nie zajmują się niczym innym jak umieraniem i śmiercią”<sup>42</sup>. Już w starożytności w spokoju, z jakim Sokrates wypił przyniesiony mu kubek z cykutą, widziano zachętę do samobójstwa<sup>43</sup>. Nawet Seneka, który podziwiał Sokratesa, sugerował, że „Sokrates mógł zakończyć życie przez wstrzymanie się od pokarmu”<sup>44</sup>. Zatem wiara w życie pozagrobowe może się okazać silnym bodźcem do podjęcia decyzji o samobójstwie.

W czasach Sokratesa Grecy – z wyjątkiem pitagorejczyków i Spartan – nie odrzucali w sposób jednoznaczny samobójstwa<sup>45</sup>. Potępiali samobójstwo będące

---

<sup>38</sup> J. E. Peterman, *The Socratic Suicide*, wyd. cyt., s. 5.

<sup>39</sup> Tamże, s. 13.

<sup>40</sup> Zob. K. Döring, *Hegesias*, w: H. Cancik, H. Schneider (red.), *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World*, vol. 6, Brill, Leiden 2006, s. 50.

<sup>41</sup> Nieśmiertelność duszy: zob. np. R. Legutko, *Wstęp*, w: Platon, *Fedon*, s. 16; wiara w rozum: D. Gallop, *The Rhetoric of Philosophy: Socrates' Swan-Song*, w: A. N. Michelini (red.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, Brill, Leiden 2003, s. 332.

<sup>42</sup> Platon, *Fedon* 64A, s. 56.

<sup>43</sup> „Ponoć po lekturze *Fedona* postanowił się utopić grecki filozof Kleombrotos, a i Katon dwukrotnie przeczytał *Fedona* w ową ostatnią noc, nim rzucił się na swój miecz”; A. Alvarez, *Bóg Bestia: Studium samobójstwa*, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1997, s. 59. W podobny sposób chrześcijanie rozumieli naukę o nieśmiertelności duszy i kult męczeństwa: „Nauka chrześcijańska od początku stanowiła potężną zachętę do samobójstwa”; tamże, s. 65.

<sup>44</sup> L. A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza* LXX, 9, PWN, Warszawa 1961, s. 258.

<sup>45</sup> Odnośnie do samobójstwa w starożytnej Grecji zob. A. Alvarez, *Bóg Bestia*, wyd. cyt., s. 58–60.

efektem tchórzostwa<sup>46</sup>, akceptowali natomiast samobójstwo honorowe, podjęte dla dobra ogółu albo motywowane chęcią uniknięcia wstydu, hańby, czyli tego wszystkiego, co według nich powodowało zmagę<sup>47</sup>. Uważali je za świadomą i przemyślaną decyzję, podjętą np. wskutek przewlekłej choroby i niemożności zniesienia bólu, starości albo jako ofiarę na rzecz ojczyzny<sup>48</sup>.

Znacząca liczba badaczy – w tym kilku eminentnych teologów sokratejskich na czele z G. Vlastosem – sądzi, że postępowanie Sokratesa przed sądem miało na celu uzyskanie skazującego wyroku, a jego decyzja o pozostaniu w więzieniu i nie ratowaniu życia stanowiła ekwiwalent samobójstwa<sup>49</sup>. M. i B. Lightmanowie stwierdzili wprost, że „Sokrates popełnił samobójstwo po tym, jak uznano go winnym psucia młodzieży i wprowadzania dziwnych bogów”<sup>50</sup>. Także zdaniem E. P. Garrison „Sokrates” Platona nie odrzucał samobójstwa *a priori*<sup>51</sup>.

Jednak inni teolodzy sokratejscy, T. C. Brickhouse i N. D. Smith, odrzucili pogląd o samobójstwie Sokratesa. Ich zdaniem pogodził się on ze śmiercią dopiero po usłyszeniu wyroku. Z milczenia *daimoniona* podczas procesu Sokrates wyciągnął wniosek, że śmierć jest dla niego najlepszym wyjściem. Wiedząc o uprzedzeniach Ateńczyków wobec niego i będąc pesymistycznie nastawiony do skuteczności swojej obrony, podjął ją ze świadomością, że nie odniesie sukcesu.

<sup>46</sup> Tak czynił np. Arystoteles (*Etyka nikomachejska* III 7, 1116a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 2002, s. 137). Potępił także samobójstwo popełnione pod wpływem gniewu (tamże, V 11, wyd. cyt., s. 191). Por. Plutarch, *Kleomenes* 31, 37, w: B. Perrin (wyd. i tłum.), *Plutarch's Lives with an English Translation*, vol. 10, Harvard University Press, Cambridge 1926, s. 119–123, 133–137.

<sup>47</sup> Zob. E. P. Garrison, *Attitudes Towards Suicide in Ancient Greece*, „Transactions of the American Philological Association”, 121 (1991), s. 33–34.

<sup>48</sup> Zob. M. T. Griffin, *Suicide* [w:] S. Hornblower, A. Spawforth (red.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, New York 1999, s. 1453.

<sup>49</sup> Zob. R. Hackforth (tłum. i kom.), *Plato's Phaedo*, University Press, Cambridge 1955, s. 36, p. 4 (ang. *self-inflicted death*); L. Versényi, *Socratic Humanism*, Yale University Press, New Haven 1963, s. 161; R. G. Frey, *Did Socrates Commit Suicide?*, „Philosophy”, 53, 1978, s. 106; R. E. Allen, *Socrates and Legal Obligation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1980, s. 35 (*suicide by judicial process*); J. Eckstein, *The Deathday of Socrates: Lying, Sympy, and Immorality – The Theater of Ideas in Plato's Phaedo*, Columbia Publishing Company, Frenchtown 1981, s. 48 (*suicide*); E. J. M. West, *Plato and Socrates: The Men and Their Methods. Commentary on Peterman*, w: E. Kelly (red.), *New Essays on Socrates*, wyd. cyt., s. 131; T. C. Brickhouse, N. D. Smith, *Socrates on Trial*, Clarendon Press, Oxford 1989, s. 60; G. Vlastos, *Xenophon vs. Plato on Socrates' Speech of Defense*, w: tenże, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 292; P. W. Gooch, *Reflections on Jesus and Socrates*, Yale University Press, New Haven 1996, s. 39; L. P. Gerson, *Socrates' Absolutist Prohibition of Wrongdoing*, wyd. cyt., s. 10. Por. E. P. Garrison, *Attitudes Towards Suicide in Ancient Greece*, s. 17, p. 61) i A. Doda, *Ironia i ofiara*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 72–73.

<sup>50</sup> M. Lightman i B. Lightman, *A to Z of Ancient Greek and Roman Women*, Facts on File, Inc, New York 2008, s. 231.

<sup>51</sup> Zob. E. P. Garrison, *Attitudes Towards Suicide in Ancient Greece*, s. 33–34. Por. Plutarch, *Kleomenes* 31, 37, s. 119–123, 133–137.

Było tak dlatego, że zawsze robił tylko to, co uważał za słuszne, akcentując przy tym konieczność przestrzegania praw<sup>52</sup>.

Zastanawiając się nad tym, czy zachowanie Sokratesa można uznać za samobójcze, czy nie, najczęściej cytuje się zagadkowe słowa Sokratesa z *Fedona*. Odwołując się do wiary w to, że ludzie są własnością bogów, Sokrates stwierdza, że „nie wolno samemu odebrać sobie życia, zanim bóg nie ześle jakiejś konieczności, takiej jak ta, która jest teraz naszym udziałem”<sup>53</sup>. Sokrates uznaje samobójstwo za niegodne, gdyż stanowi ono ekwiwalent zepsucia własności bogów, jaką są ludzie<sup>54</sup>. Niektórzy dostrzegają w tych słowach dowód na to, że śmierć Sokratesa stanowiła świadomy wybór, równoznaczny z samobójstwem, inni odrzucają taki wniosek<sup>55</sup>. W. Witwicki uznał postulat Sokratesa za niemożliwy do spełnienia: „Gdyby konsekwentnie stosować zasadę, którą wygłasza Sokrates, to ani leczyć by się nie godziło, ani ratować w nieszczęśliwych przypadkach, o ile by ktoś wszystko, co się z człowiekiem dzieje, uważał za skutek woli bożej. Trzeba by w jakąś wyrocznię delficką wierzyć i na każdym kroku jej zapytywać o pozwolenie”<sup>56</sup>.

J. Warren nie godzi się z interpretacją cytowanego fragmentu *Fedona* podającą krytyce samobójstwo jako równoznaczne z ucieczką z więzienia ciała, co wiąże się z koncepcją, że tylko bóg może uwolnić człowieka z tej niewoli, gdyż to on uwięził człowieka będącego jego własnością. Jego zdaniem taka argumentacja zawiera błąd, gdyż „być może jakiś bóg ukarze zmarłego z powodu popełnienia przez niego samobójstwa, ale jak właściciel śmiertelnego sługi zamierza ukarać martwego sługę po jego śmierci?”<sup>57</sup>. Powołując się na inny fragment *Fedona*, Warren przekonywał, że samobójstwo jest dopuszczalne, jeśli taka będzie wola boga. Bóg zaś może udzielić swego pozwolenia dopiero wtedy, gdy filozof oczyścił umysł z cielesnych nawyków<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Zob. T. C. Brickhouse, N. D. Smith, *Socrates on Trial*, wyd. cyt., s. 60–62. Por. *Obrona Sokratesa* 19A, 40AC, 41D.

<sup>53</sup> Platon, *Fedon*, s. 32, 62C, podkr. J. S.

<sup>54</sup> Niegodne: *Fedon* 61CD; ludzie jako własność bogów: 62B.

<sup>55</sup> Większość odrzuca pogląd, według którego ten fragment dowodzi samobójstwa Sokratesa. Por. R. Legutko, *Komentarz do: Platon, Fedon*, wyd. cyt., s. 40–45; W. Gavin, *Death: Acceptance or Denial? The Faces of Socrates Re-examined*, „Religious Humanism” 11, 1977, s. 138; A. Bernand, *Sorciers grecs*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1991, s. 148. Z drugiej strony dwaj autorzy książek o Sokratesie uznali jego decyzję o pozostaniu w więzieniu za równoznaczną z samobójstwem: A. Krokiewicz, *Sokrates*, Pax, Warszawa 1958, s. 72 oraz I. F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, wyd. cyt., s. 222.

<sup>56</sup> W. Witwicki, *Objaśnienia*, w: Platon, *Fedon*, PWN, Warszawa 1958, s. 154.

<sup>57</sup> J. Warren, *Socratic Suicide*, „Journal of Hellenic Studies” 121, 2001, s. 98.

<sup>58</sup> Tamże, s. 104–105. Por. *Fedon* 67C.

K. Dorter argumentował, że samobójcza śmierć wprawdzie wyzwala człowieka, a zwłaszcza świadomego swego przeznaczenia orfika, od ucieleśnionej egzystencji, ale zarazem jest skrajnością (drugą skrajnością jest prowadzenie nieświadomego, zwierzęcego życia nastawionego na zaspokajanie potrzeb cielesnych). Filozof powinien zaś podążać, tak długo jak jest to możliwe bez szkody dla jego duszy, po drodze realizacji rozumnego przeznaczenia<sup>59</sup>.

M. Montuori, powołując się na Ksenofonta, uznał śmierć Sokratesa za starannie zaaranżowane polityczne samobójstwo, wymierzone przeciw demokratom, mające na celu skomplikowanie ich rządów i sytuacji politycznej<sup>60</sup>. Sokrates sądził, że jego śmierć okryje niesławą jego oskarżycieli i sędziów<sup>61</sup>.

A. Sesonske akcentował „samobójczy ton” mowy Sokratesa do sędziów. Chciał ich przekonać, że mówi prawdę, ale ciężaru tej prawdy sędziowie nie udźwignęli. Za moralne zwycięstwo Sokrates zapłacił życiem<sup>62</sup>.

H. D. Rankin dostrzegł cztery identyczne cechy w decyzji Sokratesa i osób, które popełniły lub usiłowały popełnić samobójstwo: (1) wiara w życie po śmierci; (2) zawężenie pola świadomej decyzji, do czego mógł się przyczynić *daimonion*; (3) znaczna rola fantazji; oraz (4) agresywna postawa wobec otoczenia (w przypadku Sokratesa wobec sędziów). Podkreślił jednak, że Sokrates nie zachęcał do samobójstwa, ani nie pochwalał go<sup>63</sup>.

Niektórzy w związku z Sokratesem nie używają słowa „samobójstwo”, ale do takiego wniosku można dojść, jeśli czyta się, jak piszą, że „sam prosił się o śmierć”<sup>64</sup>. I. F. Stone nie miał wątpliwości w tej kwestii, uznając decyzję Sokratesa za samobójczą: „Sokrates po prostu chciał umrzeć”<sup>65</sup>. W jego przekonaniu bez trudu mógł on uzyskać wyrok uniewinniający<sup>66</sup>. Dopiero po wydaniu wyroku – kiedy na skuteczną obronę było już za późno – przypomniał sędziom, że nie popełnił żadnego przestępstwa zagrożonego karą śmierci<sup>67</sup>.

<sup>59</sup> Zob. K. Dorter, *Socrates on Life, Death and Suicide*, „Laval Théologie et Philosophie”, 32 (1976), s. 41.

<sup>60</sup> Zob. M. Montuori, *Socrates, Physiology of a Myth*, J. C. Gieben Publisher, Amsterdam 1981, s. 200.

<sup>61</sup> Zob. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* IV 8.8–9, wyd. cyt., s. 235–236.

<sup>62</sup> Zob. A. Sesonske, *To Make the Weaker Argument Defeat the Stronger*, „Journal of the History of Philosophy”, 6 (1968), s. 230.

<sup>63</sup> Zob. H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Croom Helm, London 1983, s. 158–159.

<sup>64</sup> Tak ujął to R. H. S. Crossman, *Plato To-day*, George Allen and Unwin, London 1937, s. 66.

<sup>65</sup> I. F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, wyd. cyt., s. 219. Por. tamże, s. 210–211, 216.

<sup>66</sup> Tamże, s. 225.

<sup>67</sup> Ksenofont wymienił cztery takie przestępstwa: „świętokradztwo, włamanie, porywanie ludzi, zdrada ojczyzny”, stwierdził też, że oskarżyciele Sokratesa nie zarzucili mu popełnienia żadnego z tych czynów; Ksenofont, *Obrona Sokratesa* 25, wyd. cyt., s. 11.

Także L. E. Navia, autor wielu książek na temat Sokratesa, wspominał o „samobójczej tendencji” Sokratesa uwidaczniającej się w przyjętym przez niego stylu obrony<sup>68</sup>. Poglądu na ten temat nie zmienił, gdyż w opublikowanej trzydzieści trzy lata później książce wyraził opinię, że „Sokrates nie chciał pozostać w świecie żywych i ponad życie przedłożył śmierć”<sup>69</sup>.

Inni odrzucają pogląd o samobójstwie Sokratesa<sup>70</sup>. Przykładowo H. Lesser nie zgodził się, aby dokonanie egzekucji samego siebie na mocy wyroku sądowego nazywać samobójstwem. Kierował nim nie fizyczny, lecz moralny przymus: nie wypicie cykuty byłoby dla niego równoznaczne z wyborem moralnego zła<sup>71</sup>. R. A. Duff zaś stwierdził, że chociaż Sokrates zaplanował swoją śmierć, to ponieważ nastąpiła ona z wyroku instytucji, nie może być mowy o samobójstwie. Sam jednak zgłosił wątpliwości do tego poglądu, gdyż w jego przekonaniu problem ten jest bardziej złożony, niż się to na pozór wydaje, a ostateczna ocena zależy od tego, jak podchodzimy do samobójstwa<sup>72</sup>.

Także A. Krokiewicz kategorycznie odrzucił możliwość, że Sokrates popełnił samobójstwo<sup>73</sup>. Jego zdaniem śmierć Sokratesa była dowodem na „wysoki i dlatego niełatwy do osiągnięcia stopień etycznego rozwoju”<sup>74</sup>. Krokiewicz nie wspominał jednak o tym, że na podstawie *Fedona*, jak również jego własnego komentarza, można dojść do wniosku, że życie i śmierć Sokratesa stały się ideałem, który później stoicy i asceci chrześcijańscy nazywali *apatheia*.

Wydaje się, że argument o samobójstwie upada w świetle *Obrony* Platona, który pokazał Sokratesa jako człowieka nie przywiązanego do życia, przygotowanego na wszystkie ewentualności, dla którego życie i śmierć są tym samym<sup>75</sup>.

---

<sup>68</sup> Zob. L. E. Navia, *A Reappraisal of Xenophon's Apology*, w: E. Kelly (red.), *New Essays on Socrates*, s. 62.

<sup>69</sup> L. E. Navia, *Socrates: A Life Examined*, Prometheus Books, Amherst 2007, s. 79.

<sup>70</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Sokrates*, wyd. cyt., s. 71–72; M. Smith, *Did Socrates Kill Himself Intentionally?*, „Philosophy” 55, 1980, s. 253–254; R. Legutko, *Komentarz do: Platon, Fedon*, wyd. cyt., s. 61; I. Vasiliou, *Socrates Reverse Irony*, „Classical Quarterly”, New Series, 52, 2002, s. 230.

<sup>71</sup> Zob. H. Lesser, *Suicide and Self-murder*, „Philosophy” 55, 1980, s. 255–256.

<sup>72</sup> Zob. R. A. Duff, *Socrates' Suicide?*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 83, 1982/83, s. 45–47.

<sup>73</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Sokrates*, wyd. cyt., s. 72.

<sup>74</sup> A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki: Od Pyrrona do Karneadesa, Aletheia*, Warszawa 2002, s. 96.

<sup>75</sup> Zob. *Obrona Sokratesa* 37C.

## Paradoksalne podejście Sokratesa do śmierci

Zwracano uwagę na sprzeczności w postawie Sokratesa wobec śmierci<sup>76</sup>. O ile w *Gorgiaszu* wykazuje się on obszerną wiedzą na temat życia pozagrobowego, to w *Obronie Sokratesa* Platona rozważa różne koncepcje na jej temat: z jednej strony utrzymuje, że na temat śmierci nie posiadamy żadnej pewnej wiedzy, a z drugiej strony twierdzi, że śmierć to popadnięcie w nicłość albo przenosiny duszy z jednego miejsca do drugiego, czyli śmierć nie jest niczym złym albo nawet jest zyskiem<sup>77</sup>.

Zdaniem P. Armledera myśli o śmierci, które Platon włożył w usta Sokratesa, należy rozumieć metaforycznie, a Platon, zgodnie z wyobrażeniami Greków, uważał śmierć za rzecz dobrą. Powoduje ona oddzielenie duszy od ciała, wskutek czego ciało przestaje zaburzać duszę<sup>78</sup>.

Z kolei W. Gavin uznał za ironię akceptację śmierci w platońskich *Obronie*, *Kritonie* i *Fedonie*, gdyż dostrzegł w niej element „heroicznej walki” z zachowaniami innych („gniewem” Kritona czy „histerią” Ksantypy) i z samym sobą<sup>79</sup>.

Na sprzeczności związane ze stosunkiem Sokratesa do śmierci zwrócił też uwagę G. Danzig. Z jednej strony Platon przedstawił go jako postać o cechach heroicznych, celem życia której jest moralne doskonalenie ludzi z nakazu Boga. Z drugiej strony Sokrates wyznaje, że oczekuje śmierci, gdyż wierzy, że otrzyma zapłatę za swój trud<sup>80</sup>. Co więcej, „Sokrates” Platona – chcąc uchronić się przed zarzutami arogancji oraz niewłaściwej obrony – próbował zyskać niewinność. Czynił to jednak tylko dlatego, aby, jak zapewniał, przynieść pożytek swoim sędziom; sam zaś zupełnie miał nie dbać o pomyślny wynik procesu. Ogłosił nawet, że wszystko, włącznie z upokarzaniem się, czynił dla dobra Ateńczyków<sup>81</sup>.

D. L. Roochnik uważa, iż słów Sokratesa, że śmierć jest zyskiem, nie należy brać dosłownie, gdyż z filozoficznego punktu widzenia nie ma dowodu na istnienie

<sup>76</sup> Poza cytowanymi poniżej autorami wspomnieli o nich D. Wolfsdorf, *Interpreting Plato's Early Dialogues*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 27, 2004, s. 33–34.

<sup>77</sup> Zob. *Gorgiasz* 523A–526D; nicłość albo przenosiny: *Obrona Sokratesa* 40C–41C; nic złego: 40B–C; zysk: 40D–E, 41C–E.

<sup>78</sup> Zob. P. Armleder, *Death in Plato's Apology*, „Classical Bulletin”, 42 (1966), s. 46.

<sup>79</sup> Gavin, *Death: Acceptance or Denial? The Faces of Socrates Re-examined*, wyd. cyt., s. 139.

<sup>80</sup> Tę sprzeczność – w opinii G. Danziga – udało się jednak przezwyciężyć Ksenofontowi; zob. G. Danzig, *Apologizing for Socrates: Plato and Xenophon on Socrates Behavior in Court*, „Transactions of the American Philological Association” 133, 2003, s. 314. Por. Ksenofont, *O politycznym ustroju Sparty* IX 2, w: E. C. Marchant (tłum.), *Xenophon: Scripta Minora with an English Translation*, Harvard University Press, Cambridge 1925, s. 165.

<sup>81</sup> G. Danzig (*Apologizing for Socrates*, wyd. cyt., s. 314–315) powoływał się na *Obronę Sokratesa* (19A, 30B–31A).



życia pośmiertnego: „Jednak poprzez swą śmierć Sokrates przekazał pochodnię filozofii tym, którzy słuchali uważnie i szczegółowo przeanalizowali jego publiczne wystąpienie. Śmierć Sokratesa może być konsekwencją jego filozofowania, ale konsekwencją jego śmierci jest propagowanie filozofii. A z tego punktu widzenia jest to zysk”<sup>82</sup>.

Zgodnie z interpretacją S. W. Calefa, Sokrates doszedł do przekonania, że „anihilacja jest lepsza od zepsucia moralnego i utraty [możliwości nauczania – J. S.] filozofii”<sup>83</sup>. Mając do wyboru ucieczkę albo śmierć, wybrał drugie rozwiązanie, gdyż ucieczka skaziłaby jego duszę, a on sam straciłby wiarygodność jako nauczyciel filozofii. „Dlatego przekonująco wyraża nadzieję, że jeśli śmierć jest równoznaczna z unicestwieniem, jest ona zyskiem. Nawet jeśli jest to tylko wieczny sen, wygaśnięcie duszy jest zbawieniem jej od zepsucia”<sup>84</sup>.

L. P. Gerson przyznał, że nie zna motywów postępowania Sokratesa, gdyż nie ma nawet pewności, że przyczyną jego absolutyzmu moralnego była wiara w życie po śmierci<sup>85</sup>. Niemniej jednak wyraził pewność, że dla Sokratesa niewłaściwe postępowanie było ekwiwalentem samobójstwa. Określił je mianem „metaforycznego samobójstwa”<sup>86</sup>. Kiedy jednak Sokrates stanął przed wyborem: metaforyczne samobójstwo lub śmierć, wybrał drugie rozwiązanie. Wolał śmierć niż odstąpienie od swoich zasad.

## Wnioski

Na podstawie wyżej przedstawionych poglądów na temat śmierci Sokratesa trudno wyrobić sobie jednoznaczną opinię. Każdy pogląd można poprzeć jakimś cytatem z Platona, Ksenofonta czy innego autora starogreckiego. Jednak krytyczny przegląd głównych źródeł mówiących o Sokratesie nie daje żadnej pewności, że dowolne zdanie, jakie ten czy inny autor wkłada w usta postaci zwanej „Sokratesem”, zostało kiedykolwiek wypowiedziane przez ateńskiego filozofa, który żył w V wieku p.n.e.

---

<sup>82</sup> D. L. Roochnik, *Apology 40c4-41e7: Is Death Really a Gain?*, „Classical Journal”, 80 (1984/85), s. 217. Wiarę Sokratesa w to, że wraz ze śmiercią niczego się nie traci, a wręcz przeciwnie, zyskuje, podzielają inni ludzie związani z religią. Wśród nich był także Paweł z Tarsu, który pisał, że dla niego „śmierć [jest] zyskiem” (Flp 1.21).

<sup>83</sup> S. W. Calef, *Why is Annihilation a Great Gain for Socrates? The Argument of Apology 40c3-e2*, „Ancient Philosophy” 12, 1992, s. 294.

<sup>84</sup> Tamże, s. 296.

<sup>85</sup> Zob. L. P. Gerson, *Socrates' Absolutist Prohibition of Wrongdoing*, wyd. cyt., s. 2.

<sup>86</sup> Tamże, s. 10.

Nie znamy i nigdy nie poznamy powodów, dla których Sokrates wybrał cykutę, a nie ucieczkę z Aten przed procesem czy po wydaniu wyroku śmierci. Wszelako jedno wydaje się pewne. Gdyby nie zmarł dobrowolną, choć gwałtowną, śmiercią, nigdy nie budziłby takiego zainteresowania i nie zostałby uznany za postać przełomową w historii filozofii. Wydaje się, że filozofii Sokrates nie uznawał za działalność oderwaną od życia, ale że rozwinięte przez niego metody ćwiczenia umysłu i rozmyślenia o sensie życia niosły ważne praktyczne przesłanie: takie mianowicie, że życie nie jest wartością najcenniejszą i nie należy się go kurczowo trzymać za wszelką cenę.

---

JACEK SIERADZAN

**REASONS WHY SOCRATES WANTED TO DIE  
FANATICISM, WISDOM, EUTHANASIA OR SUICIDE**

(Summary)

Both in ancient sources and present-day commentaries we can find many evaluations of Socrates' behavior in court. According to some researchers his behavior contributed towards his death sentence. The article presents a review of standpoints, and tries to answer the question, why did Socrates want to die? Some consider Socrates' attitude as fanatical, others believe his stubbornness in court was suicidal. However, one seems certain: if he had not died a voluntary but violent death, he would not have become so interesting and would not have been considered a crucial figure in the history of philosophy. It seems that Socrates did not regard philosophy as an activity separated from life. He believed his methods of training your mind and reflecting upon a sense of life carried an important message: life is not the most precious value and you should not hold on to it at all costs.

Key words: **Socrates, euthanasia, suicide, wisdom**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

dr Jacek Sieradzan  
Uniwersytet w Białymstoku  
Instytut Socjologii  
Pl. Uniwersytecki 1  
15-420 Białystok



AGNIESZKA RANISZEWSKA-WYRWA

## SAMOBÓJSTWO W OCENIE ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I JEJ SPOŁECZNO-PRAWNE KONSEKWENCJE

Problem samobójstw jest niemalże tak stary, jak dzieje gatunku ludzkiego, gdyż początków jego można upatrywać w uświadomieniu sobie przez człowieka, że jest on zdolny pozbawiać życia nie tylko zwierzęta i innych ludzi, ale może również pozbawić życia samego siebie. Człowieka jednakże, jak każdą żywą istotę, cechuje instynkt samozachowawczy, a zatem należałoby się spodziewać, iż ta wrodzona chęć utrzymania istnienia będzie budziła w człowieku awersję do pozbawiania się życia. Samobójstwo zakładać więc musi, z jednej strony, konieczność przezwyciężenia instynktu samozachowawczego, podjęcia świadomej, wolnej decyzji, ale z drugiej strony – przezwyciężenia naturalnego lęku przed śmiercią; jest więc ono działaniem, które pozostaje w sprzeczności z podstawowymi instynktami, którym podlega człowiek.

Zgłębiając problem samobójstw, badacze koncentrują się na różnych jego aspektach, co powoduje, iż zasadniczo można wyróżnić kilka podstawowych kierunków, w których dokonuje się analiz tego zagadnienia. Zalicza się do nich m.in. kierunek filozoficzno-teologiczny<sup>1</sup>, który koncentruje się w głównej mierze na ontologicznych podstawach bytu ludzkiego, możliwości dysponowania życiem przez człowieka oraz na ocenie moralnej, z jaką spotkać się mogą działania auto-destrukcyjne. Rozważania dotyczące problemu samobójstw mają bardzo bogatą tradycję historyczną, której początki sięgają prawdopodobnie już samych źródeł

---

<sup>1</sup> Zob. M. Jarosz, *Samobójstwa. Ucieczka przegranych*, Warszawa 2004, s. 28 –31.

refleksji filozoficzno-teologicznej. W artykule przedstawione zostanie kształtowanie się stosunku etyki chrześcijańskiej do działań samobójczych oraz wpływ oceny moralnej tychże działań na społeczno-prawne sankcje wymierzone w samobójców oraz ich otoczenie.

### Samobójstwo w świadomości moralnej chrześcijan

Wraz z rozwojem chrześcijaństwa doszło do kształtowania się surowych norm moralnych zakazujących człowiekowi pozbawiania się życia. Pierwsi jednak chrześcijanie do śmierci – również samobójczej – mieli stosunek instrumentalny, co może wskazywać, iż pejoratywna ocena samobójstwa przejęta została z religii Mojżeszowej. Pomimo iż zakaz pozbawiania się życia przypisywany jest zazwyczaj *Biblii*, to jednak w *Starym Testamencie* znajduje się opis tylko ośmiu samobójstw, z czego dwa przedstawia *Druga Księga Machabejska*, uznawana za natchnioną tylko przez Kościół katolicki<sup>2</sup>; samobójstwa te nie zostały jednak w żaden szczególny sposób skomentowane, ani też nie spotkały się z potępieniem. Późniejsi komentatorzy, zarówno ortodoksyjni żydowscy, jak i chrześcijańscy, stosowali poszerzoną interpretację piątego przykazania Dekalogu, ażeby napiętnować pozbawianie się życia jako grzech<sup>3</sup>. Pierwszym pisarzem żydowskim, który zajął zdecydowanie negatywne stanowisko wobec samobójstwa, był Józef Flawiusz, dowódca oddziału wojsk pokonanych przez Rzymian w I wieku n.e. Kiedy żołnierze, w obliczu klęski, chcieli zadać sobie śmierć, ażeby uniknąć poddania się wrogowi, wówczas wygłosił on do nich przemówienie, w którym przedstawił dwa argumenty przeciwko samobójstwu. Wskazywał mianowicie, iż pozbawienie się życia stanowi zbrodnię przeciw wspólnej naturze **wszystkich istot żywych** oraz przeciw Bogu, który człowiekowi duszę dał tylko w **depozyt**, a zatem nie można samowolnie oddzielać jej od ciała, gdyż ten, kto to uczyni, popelnia czyn zły<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1, 1993, s. 5–6.

<sup>3</sup> Zob. B. Hołyst, *Samobójstwo – przypadek czy konieczność*, Warszawa 1983, s. 50.

<sup>4</sup> Zob. G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, Warszawa 1960, s. 239. Williams poddaje krytyce oba te argumenty, gdyż – jak twierdzi – samobójstwo nie jest znane wśród zwierząt tylko dlatego, iż są one pozbawione umysłowej zdolności, która umożliwiłaby im zdobycie przekonania, że śmierć może być bardziej pożądana od dalszego życia. Odnośnie do drugiego argumentu Williams wskazywał, iż jeżeli duszę postrzega się jako **depozyt**, to w takim razie człowiek, który ją w depozyt otrzymał, może ją oddać, gdy będzie miał dość roli depozytariusza.

Negatywny stosunek wobec samobójstwa przedstawiony został również w niektórych pismach rabinackich, a także w części *Talmudu* zwanej *Miszna*<sup>5</sup>, gdzie znajduje się wskazanie, iż człowiek, który sam pozbawia się życia, nie ma prawa do obrzędów pogrzebowych<sup>6</sup>. Pomimo jednak tak wyraźnego potępienia śmierci samobójczej, w historii odnotowane zostały przypadki pozbawiania się życia przez Żydów; najbardziej chyba znanym z nich jest zbiorowe samobójstwo, które miało miejsce w 73 roku, kiedy to w oblężonej twierdzy Massada 960 osób dokonało samobójstwa, nie chcąc poddać się Rzymianom. W większości byli to przedstawiciele nowej partii, którą Flawiusz określał mianem „czwartej filozofii”; uważali się oni „za prawdziwych obrońców prawa i narodowego życia ludu żydowskiego. Zbliżali się ze względu na poglądy religijne do faryzeuszów, z których grona się wywodzili. Odmienne były jednak ich poglądy polityczne, a zwłaszcza pogląd o niedopuszczalności wszelkiego obcego panowania nad Żydami”<sup>7</sup>. Samobójstwo obrońców Massady było przez Żydów postrzegane jako przykład swoistego męczeństwa – złożenie swojego życia w obronie wolności – a zatem usprawiedliwione. Obrońcy twierdzy działali zgodnie z ówczesnym prawem żydowskim, które wskazywało, iż lepiej jest rozstać się z życiem, aniżeli oddać się w niewolę i służyć innemu panu niż Bóg. Według Józefa Flawiusza, Eleazar, dowódca twierdzy, przekonywał swoich poddanych do dobrowolnej śmierci, wskazując, iż nie należy się jej bać: „czyż nie jest to czymś niezrozumiałym, że w tym życiu dążymy do wolności, a pogardzamy tą, która jest wieczna? (...) rozstańmy się z życiem jako ludzie wolni. Bóg sam zesłał na nas taką konieczność, a tylko Rzymianie pragną, by było inaczej, i boją się, aby nikt nie postradał życia, zanim dostanie się do niewoli. Spieszmy się więc, abyśmy nie dali im spodziewanej uciechy z naszej niedoli, ale wprawili ich w zdumienie naszą śmiercią i w podziw naszą odwagą”<sup>8</sup>. Jak zatem widać, negatywny stosunek wobec pozbawiania się życia wyraża tylko *Talmud*, zaś teksty starotestamentalne nie gloryfikują samobójstwa, ale również jednoznacznie go nie odrzucają. Podobnie w *Nowym Testamencie* nie pojawia się potępienie śmierci

---

<sup>5</sup> Dokonując negatywnej oceny samobójstwa, Żydzi powoływali się na *Księgę Rodzaju*, która opisywała przymierze Boga z Noem. Bóg obiecał, że nie ukaże ziemi powtórny potopem, o ile Noe i jego następcy będą postępowali w zgodzie z zasadami, które im przekazał. Wśród zasad tych była również jedna w formie przestrogi: „Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego o życie brata”. Na podstawie tych słów w poczet zakazów danych przez Boga Żydzi zaliczyli również samobójstwo, na co wskazują komentarze do prawa żydowskiego, zwane *midraszami*; zob. J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, art. cyt., s. 11.

<sup>6</sup> Zob. M. Jarosz, *Samozniszczenie. Samobójstwo. Alkoholizm. Narkomania*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980, s. 40. Od reguły tej istniały wyjątki, na przykład w sytuacji, kiedy śmierć samobójcza była wynikiem zaburzeń psychicznych. Prawo żydowskie nie zabraniało również modlitw za samobójcę, a posttalmudyczny traktat *Semachot* nawet je zalecał. Zob. *Der talmudische Tractat Ebel rabbathi oder S'machoth*, Berlin 1890, s. 25.

<sup>7</sup> B. Hołyst, *Suicydologia*, Warszawa 2002, s. 70.

<sup>8</sup> J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, Poznań 1980, s. 423, 426.

dobrowolnej, a jedynym przykładem własnowolnego pozbawienia się życia jest śmierć Judasza<sup>9</sup>.

Pierwsi chrześcijanie nie od razu zatem śmierć samobójczą traktowali jako zło, co może być następstwem tego, iż – jak wskazują niektórzy badacze – swój stosunek do śmierci i samobójstwa przejęli od Rzymian, jednakże na skutek teologicznych uzasadnień „zniekształcili [go], aż w końcu postawili na głowie.”<sup>10</sup> Według Rzymian sama śmierć nie była tak istotna, jak to, w jaki sposób się umierało; sposób zatem śmierci stanowił wskaźnik ostatecznej wartości życia. Chrześcijanie do śmierci podchodzili z podobną obojętnością, a patrząc poprzez perspektywę raju, życie pojmowali jako niezbyt ważne, a nawet jako złe, ponieważ im głębsza i pełniejsza była ludzka egzystencja, tym większa pojawiała się pokusa grzechu. Zakończenie życia postrzegane było zatem jako swoiste wyzwienie, na które niecierpliwie oczekiwano lub którego niekiedy nawet poszukiwano. Im bardziej Kościół zaszczeniał swoim wiernym przeświadczenie, iż ziemski świat to tylko miejsce, w którym człowiek oczekuje, aż śmierć uwolni go od czyhających zewsząd pokus i grzechu, tym bardziej śmierć i wieczne bytowanie w raju wydawało się pożądane; stąd też nauki pierwotnego Kościoła mogły stanowić swego rodzaju zachętę do tego, by szybciej rozstać się z ziemskim życiem<sup>11</sup>. Zgodnie z wiarą chrześcijańską najważniejszym obowiązkiem każdego człowieka było dążenie do unikania grzechu, który sprowadzić może wieczne potępienie; ponieważ jednak „wszelkie naturalne pragnienia wiodły w kierunku grzechu, [stąd też] ryzyko klęski było wielkie”<sup>12</sup>. W takiej zaś sytuacji wielu chrześcijan pragnęło zakończyć życie z obawy, ażeby nie ulec pokusie; szczególnie zaś pożądane było popełnienie samobójstwa poprzez skłonienie niewiernych do zamęczenia na śmierć lub też przez stosowanie się w życiu do tak surowych norm, by te zniszczyły organizm<sup>13</sup>. Śmierć męczeńska dawała ponadto pewność zbawienia, ponieważ zmywała z człowieka wszelkie winy, jakich się dopuścił. Kościół zaś zapewniał męczennikom pośmiertną chwałę, imionami ich nazywając święta lub oddając cześć ich relikwiom<sup>14</sup>. Niektórzy spośród Ojców Kościoła, jak na przykład Tertulian, zakazywali nawet wiernym unikania prześladowań, wskazując, iż miasta, w których przelewano chrześcijańską krew, doznają pomsty wymierzonej im

---

<sup>9</sup> Por. M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 101.

<sup>10</sup> A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, Warszawa 1997, s. 64.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 65.

<sup>12</sup> G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, wyd. cyt., s. 243.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 243.

<sup>14</sup> Zob. B. Hołyst, *Suicydologia*, wyd. cyt., s. 71.



przez Boga<sup>15</sup>. Wśród Ojców Kościoła pojawiały się również głosy wyrażające zrozumienie wobec własnowolnego pozbawienia się życia w sytuacji, w której trwanie przy nim mogłoby prowadzić do zdrady wiary lub pohańbienia – i tak na przykład św. Ambroży i św. Hieronim usprawiedliwiali, a nawet uznawali za godne podziwu, przypadki wyboru własnej śmierci przez chrześcijańskie kobiety zagrożone zhańbieniem<sup>16</sup>.

Pożądanie śmierci męczeńskiej, zapewniającej zbawienie, szczególnie swój wyraz znalazło w zachowaniach członków założonej przez Donata z Kartaginy sekty donatystów, którzy od IV do VIII wieku pod hasłem potrzeby uświęcającej wiary i gwarantującej zbawienie dokonywali profanacji pogańskich świątyń w celu doprowadzenia do swej męczeńskiej śmierci, gdy zaś środki te zawodziły, „rzucali się w ekstazie całymi setkami z wysokiego urwiska, aż skały w dole czerwieniły się od ich krwi”<sup>17</sup>; te działania doprowadziły w końcu do tego, iż sam Kościół uznał ich za heretyków. E. Gibbon opisywał ich nieugięte dążenie do chwały następująco: „Szaleństwo donatystów wiązało się z nader niezwykłym obłędem, nie mającym sobie równego w żadnym kraju ani epoce. Wielu spośród tych fanatyków opętanych było grozą życia i pragnieniem męczeństwa; gotowi byli zginać w każdy sposób i z czyichkolwiek rąk, gdy tylko ich postępowanie uświęcała prawdziwa wiara i nadzieja na wieczną szczęśliwość. Zdarzało im się w grubiański sposób zakłócać pogańskie uroczystości religijne i profanować świątynie po to, aby sprowokować najpobożniejszych bałwochwalców do pomszczenia zbezczeszczonego bogów. Czasem wdzierali się do sądów i zmuszali przerażonych sędziów, by skazywali ich na śmierć. Często też zatrzymywali podróżnych na publicznych drogach, domagając się ciosu, który uczyniłby ich męczennikami – za co obiecywali nagrodę, ale grozili śmiercią, jeśli im kto odmówił tak drobnej przysługi. Gdy zawodziły inne sposoby, donatyści ogłaszali, że tego a tego dnia rzucą się z wysokich skał, w obecności swych przyjaciół i rodzeństwa – i wiele urwisk zdobyło sławę ze względu na te ich religijne samobójstwa”<sup>18</sup>.

Współczesny donatystom św. Augustyn pisał, iż „zabijanie się z szacunku dla męczeństwa to ich codzienna rozrywka”<sup>19</sup>, zaś w działaniu takim widział religijne nieumiarkowanie, które prowadzić mogło do przekonania, iż gdyby samobójstwo było dopuszczalnym sposobem unikania grzechu i pokus czekających na człowieka w codziennym życiu, wówczas dla każdego chrześcijanina najlepszym rozwiąza-

<sup>15</sup> Zob. J. Donne, *Biothanatos*, New York 1930, s. 60.

<sup>16</sup> Zob. M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, 101.

<sup>17</sup> G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, wyd. cyt., s. 244.

<sup>18</sup> E. Gibbon, *Zmierzch i upadek Cesarstwa Rzymskiego*, t. 2, Warszawa 1975, s. 126.

<sup>19</sup> Cyt. za: A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, wyd. cyt., s. 66.

niem byłoby pozbawianie się życia zaraz po ochrzczeniu<sup>20</sup>. Przeciwwstawiając się zatem takim poglądom, św. Augustyn czuł się zmuszony zająć wyraźne stanowisko wobec problemu śmierci samobójczej. Zazwyczaj główne argumenty przeciwko samobójstwu, jakimi posługiwali się Ojcowie Kościoła, pochodziły ze *Starego Testamentu*, a aż trzy z czterech najpowszechniej stosowanych z *Pięcioksięgu*, „a więc niezwykle ważnej dla chrześcijan i Żydów, szczególnie w kształtowaniu moralności, części Biblii.”<sup>21</sup> Najczęściej zaś powoływano się na *Księgę Wyjścia* i przykazanie: „nie będziesz zabijał”. Odwoływali się do niego zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie, szczególnie zaś św. Augustyn. W oparciu o to przykazanie Augustyn dowodził, iż pozbawianie się życia przez człowieka jest praktyką niedopuszczalną. Wskazywał on, iż nie istnieje żadna władza, która dawałaby chrześcijaninowi prawo do dobrowolnej śmierci bez względu na przyczynę, jaka by go do takiego działania skłaniała. Augustyn twierdził, iż „nie na darmo w kanonicznych księgach świętych nigdzie tego znaleźć nie możemy, żeby nam Bóg nakazywał lub pozwalał, choćby nawet do zdobycia samej wieczności szczęśliwej albo też dla uniknięcia lub pozbycia się jakiegoś nieszczęścia, śmierć samym sobie zadawać”<sup>22</sup>.

Ten brak nakazu czy zezwolenia na pozbawianie się życia św. Augustyn rozszerzał do **zakazu** na podstawie przykazania „nie zabijaj”. Uważał, iż wynika z niego, że człowiek nie tylko nie może pozbawiać życia innego człowieka, ale również siebie samego, o czym świadczyć może nieokreślony zakres piątego przykazania. Według Augustyna, Bóg celowo do sformułowania „nie zabijaj” nie dodał wyróżnika „bliźniego twego”, ponieważ chciał zakazać nie tylko zabójstw, ale również samobójstw<sup>23</sup>. Kolejnym argumentem, do jakiego odwoływał się św. Augustyn, było przekonanie, iż pozbawianie się życia jest czynem gorszym nawet od zabójstwa, ponieważ uniemożliwia pokutę. Każdy zatem człowiek, który dokonuje samobójstwa, niweczy możliwość odpokutowania zarówno tego czynu, jak i wszystkich poprzednich, nie przebaczonych dotąd win. Przykładem takiego postępowania było, według św. Augustyna, samobójstwo Judasza, który pomimo iż zasługiwał na ukaranie taką śmiercią, to jednak nie powinien pozbawiać się życia, ponieważ poprzez czyn ten nie tylko nie odpokutował zbrodni, ale nawet ją powiększył, gdyż „zabijając siebie, zabił człowieka występnego, a mimo to zakończył to życie nie tylko jako winowajca śmierci Chrystusowej, lecz też i swojej własnej, bo choć za swój własny czyn zbrodniczy życie postradał, ale sprawił to

<sup>20</sup> Zob. B. Hołyst, *Suicydologia*, wyd. cyt., s. 72.

<sup>21</sup> J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, art. cyt., s. 6.

<sup>22</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 45.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 45–46.

innym własnym zbrodniczym czynem”<sup>24</sup>. Ostatni argument, do jakiego nawiązywał św. Augustyn, sprowadzał się do twierdzenia, iż życie jest darem Bożym, a zatem człowiek nie powinien własnowolnie skracać swych cierpień, ponieważ są one dane w wyniku boskiego zrządzenia. Wytrwałość zaś, z jaką człowiek je znosi, jest miarą jego wielkoduszności: „zaiste silniejszy jest taki charakter, co ciężką w życiu dolę cierpliwie raczej znosi, niżby miał od niej uciekać”<sup>25</sup>; samobójstwo zaś „świadczy jedynie o tym, że człowiek nie chciał pogodzić się z wolą Boga”<sup>26</sup>.

W *Państwie Bożym* św. Augustyn dowodził, iż samobójstwo nie jest dopuszczalne w żadnych okolicznościach, ponieważ zawsze jest „zbrodnią ohydną i grzechem śmiertelnym”<sup>27</sup>. Do pozbawienia się życia nie może skłonić człowieka nawet obawa przed zagrażającym mu niebezpieczeństwem; w związku z tym Augustyn wskazywał, iż kobieta zagrożona gwałtem nie powinna powodować swej śmierci, gdyż karałaby się za cudzy grzech. Augustyn zagadnieniu temu poświęcił wiele uwagi, ponieważ w czasach upadku Cesarstwa Rzymskiego często dochodziło do gwałtów dokonywanych przez barbarzyńców na kobietach chrześcijańskich; jednak wedle Augustyna nie był to powód, który mógłby usprawiedliwiać samobójstwo, ponieważ jak twierdził, „nie ginie świętość ciała, dopóki duszy świętość pozostaje, choćby ciało pod przemocą było, jak znów ginie nawet cała świętość, gdy dusza skalana zostanie, choćby nawet ciało nienaruszone było. Wobec tego bynajmniej nie ma za co dobrowolnej śmierci sobie zadawać niewiasta przemocą zgwałcona bez najmniejszej zgody ze swej strony i cudzym tylko grzechem objęta. Tym mniej [godzi się jej takie samobójstwo czynić], zanim ten gwałt nastąpi! Bo wtedy dopuszcza się pewnego zabójstwa w chwili, gdy sam czyn sromotny, choć cudzy, jeszcze niewykonany, więc niepewny”<sup>28</sup>.

Tak jak nie dopuszczał Augustyn samobójstwa ucieczkowego z powodu możliwości zhańbienia, tak również nie zezwalał na ucieczkę w śmierć jako sposób uniknięcia grzechu. Stanowisko jego był reakcją na szerzące się przekonanie – którego zwolennikami byli szczególnie donatyści – iż po odpuszczeniu wszystkich grzechów najlepiej jest się zabić, gdyż uniemożliwia to popełnienie takich samych lub jeszcze gorszych wykroczeń. Zatem nawet chęć odejścia ze świata w bezgrzeszności nie stanowiła dla Augustyna dostatecznego powodu, by usprawiedliwić pozbawianie się życia, jednakże – jak twierdził – gdyby „mogła się znaleźć jakaś słuszna

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 41.

<sup>25</sup> Tamże, s. 47.

<sup>26</sup> B. Hołyst, *Suicydologia*, wyd. cyt., s. 72.

<sup>27</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, wyd. cyt., s. 51.

<sup>28</sup> Tamże, s. 42.

pobudka umyślnego samobójstwa, słuszniejszą by z pewnością nie była od powyższej. A ponieważ i ta słuszna nie jest, żadna przeto słuszna nie istnieje”<sup>29</sup>.

Poglądy św. Augustyna na temat samobójstwa zostały uznane za oficjalne stanowisko Kościoła i były nimi przez blisko dziewięćset lat. Do koncepcji Augustyna nawiązywał między innymi św. Tomasz, który w swej *Sumie teologicznej* twierdził, iż nikt nie ma prawa pozbawiać siebie samego życia<sup>30</sup>; samobójstwo jest naruszeniem podstawowych wartości i stanowi ciężki grzech<sup>31</sup>. Na potwierdzenie tej tezy Tomasz przytaczał trzy argumenty: „Po pierwsze, każdy byt kocha siebie samego, i dlatego z natury dąży do zachowania swego istnienia, opierając się w miarę możliwości tym czynnikom, które by mogły go zniszczyć; kiedy więc ktoś zabija siebie samego, postępuje wbrew skłonności natury oraz wbrew miłości, jaką każdy powinien mieć do siebie samego. Dlatego samobójstwo jest zawsze grzechem śmiertelnym jako sprzeczne z prawem natury oraz z miłością. Po drugie, każda część tym wszystkim czym jest, należy do całości. Otóż każdy człowiek jest częścią społeczności. Do niej więc należy tym wszystkim, czym jest. Popelniając więc samobójstwo, czyni się krzywdę społeczności (...). Po trzecie, życie jest darem Bożym, podległym władzy Boga. Kto więc pozbawia się życia, grzeszy przeciw Bogu; podobnie gdy ktoś zabija niewolnika, grzeszy przeciw jego panu, i grzeszy jak człowiek, który przywłaszcza sobie prawo sądenia w sprawach, w których mu nie powierzono władzy sędziowskiej. Sam tylko Bóg ma prawo wyrokować o życiu i śmierci, zgodnie z słowami Pisma św.: »Ja zabijam i ja ożywiam«”<sup>32</sup>.

Przeciwno argumentom przytaczanym przez św. Tomasza wysuwane są zarzuty, które podważają ich zasadność. W stosunku do twierdzenia, iż pozbawianie się życia stoi w sprzeczności z prawem natury i miłością wobec siebie samego, wskazuje się, iż nawet jeżeli człowiek jest jedynym gatunkiem, który dokonuje samobójstwa, to nie wynika z tego, iż powinien on – jak chciał Tomasz – wzorować się na innych żywych stworzeniach, które takich działań nie podejmują<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 53.

<sup>30</sup> Zob. B. Hołyst, *Suicydologia*, wyd. cyt., s. 72.

<sup>31</sup> Z podobnego założenia jak św. Tomasz wychodzi P. E. Devine, który twierdzi, że życie jest dla człowieka dobrem, a samobójstwo (śmierć) złem. Nie ma też żadnej możliwości, która uzasadniałaby tezę, że samobójstwo jest dobrem lub że jest racjonalne, bo warunkiem racjonalności jest wiedza między czym się wybiera, tymczasem śmierć wyklucza możliwość wiedzy o niej. Co więcej, jeśli człowiek popelnia samobójstwo, to nie dlatego, że dokonał kalkulacji dóbr, ale dlatego, że stracił zdolność kontynuacji życia – instynkt życia. Feldman z kolei twierdzi, iż nawet jeżeli śmierć jest tajemnicą, to możemy mieć o niej pewne wyobrażenia, a i w przypadku wielu dokonywanych przez człowieka wyborów nie ma on wiedzy o tym, co wybiera. Devine twierdzi tu jednak, że wybór śmierci tym różni się od wyboru życia, że człowiek nie przekonał się, czy wybrał słusznie. Zob. I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999, s. 314.

<sup>32</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość*, Londyn 1971, s. 114.

<sup>33</sup> Z argumentem św. Tomasza polemizuje G. Williams, który dowodzi, iż wskazywanie na na-

Podobnie nakaz miłości wobec siebie nie może stanowić argumentu uzasadniającego bezwzględny zakaz samobójstwa, ponieważ „bez trudu można sobie (...) wyobrazić sytuację, w której miłość względem siebie samego nakazywałaby raczej pozbawianie się życia niż jego kontynuowanie”<sup>34</sup>. Również drugi z powodów stanowiących podstawę do potępienia przez św. Tomasza samobójstwa jest podważany poprzez wskazanie, że w niektórych sytuacjach śmierć człowieka może nie tylko nie być dla społeczeństwa krzywdą, lecz nawet – na przykład w przypadku, kiedy samobójca miał skłonności mordercze – stanowić swego rodzaju dobrodziejstwo<sup>35</sup>. Także trzeci argument, opierający się na założeniu, iż życie jest darem otrzymanym od Boga, spotyka się z zarzutem, iż jeżeli życie ludzkie stanowi dar, to jako takie staje się ono własnością obdarowanego, który może – jak w przypadku każdego innego daru – zdecydować o tym, co z nim zrobić. Ponadto wyobrażenie daru, którego przyjęcia człowiek nie może odmówić, „stoi w pewnej sprzeczności z dobrą wolą darczyńcy (...). Słusznie i krótko skomentował to jeden z autorów teologicznych: Do przyjęcia daru zmusza tylko ten, kto w zasadzie niczego podarować nie chce”<sup>36</sup>.

Poglądy Akwinaty były zbieżne z koncepcją św. Augustyna. Tomasz posługiwał się argumentami własnymi bądź zapożyczonymi od Arystotelesa, jednak tak samo jak Augustyn odrzucał samobójstwo jako ciężki grzech i działanie moralnie niedopuszczalne. Do ich przekonań nawiązywał Johann Gerhard, teolog Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, który w ślad za św. Augustynem piąte przykazanie postrzegał jako zakaz obejmujący również działania samobójcze, gdyż – jak twierdził – poprzez przykazanie to „z całą pewnością zabronione jest przeciw człowiekowi zabić człowieka, a kto się zabija, z całą pewnością zabija człowieka”<sup>37</sup>. Łącząc zaś argumenty św. Tomasza i św. Augustyna, Gerhard wyprowadzał wniosek, iż „do jakiego stopnia nie jesteśmy panami cudzego życia, do takiego też nad swoim nie mamy władzy, abyśmy byli względem niego marnotrawni”<sup>38</sup>.

---

ture jako ten czynnik, który powinien powstrzymać człowieka przed odbieraniem sobie życia, jest założeniem błędnym, ponieważ „gdyby samobójstwo było zawsze sprzeczne ze skłonnościami człowieka, nie zdarzałoby się. Zagadnienie moralne powstaje właśnie dlatego, że człowiek w pewnych okolicznościach kusi samobójstwo. Prawdą jest, że większość ludzi woli życie od śmierci, ale jest to kwestia prostego wyboru, która nie może być łączona z moralnością. Nie każde pomijanie instynktu jest złem; w przeciwnym bowiem razie (...) zakonnik byłby grzesznikiem, przeciwstawia się bowiem podstawowemu instynktowi płciowemu”; G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, wyd. cyt., s. 252.

<sup>34</sup> J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 1993, nr 1, s. 14.

<sup>35</sup> Tamże, s. 15.

<sup>36</sup> D. Birnbacher, *Etyczne aspekty zapobiegania i udzielania pomocy w samobójstwie*, „Etyka” 23, 1988, s. 67.

<sup>37</sup> J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, art. cyt., s. 11.

<sup>38</sup> Tamże, s. 13.

## Problematyka samobójstw dopuszczanych

Pomimo iż samobójstwo w świadomości chrześcijańskiej pojmowane było jako działanie moralnie zakazane, to jednak istniały pewne okoliczności, które dopuszczały wyjątki od tej reguły. Jak wskazuje J. Haszczyński, dotyczyły one głównie dwóch przypadków. Pierwszy odnosił się sytuacji, kiedy odebranie sobie życia nie było samobójstwem jako takim, ale raczej męczeństwem lub poświęceniem. Drugi polegał na tym, iż pomimo wszelkich zakazów, niektóre przyczyny pozbawienia się życia uznane były za wystarczające, by samobójcy wybaczyć, a niekiedy nawet uznać, iż postępek jego godny jest pochwały<sup>39</sup>.

Przypadki pierwszego rodzaju tłumaczone są w etyce chrześcijańskiej zazwyczaj w ramach zasady podwójnego skutku, zgodnie z którą przyjmuje się, iż jeżeli śmierci towarzyszył inny, dużo donioślejszy i ważniejszy skutek, wówczas przeżywszy on lub co najmniej równoważy zło śmierci samobójczej<sup>40</sup>. Głównym problemem, jaki się jednak pojawia przy takim sposobie interpretacji działań samobójczych, jest ocena tego, jaki cel miał człowiek pozbawiający się życia, a co za tym idzie określenie, który z uzyskanych przez niego skutków, był zamierzonym i świadomym.

Do wyjątków drugiego rodzaju należało przede wszystkim pozbawianie się życia pod wpływem choroby psychicznej lub obłąkania; w takiej sytuacji od potępienia samobójcy odchodziły wszystkie Kościoły chrześcijańskie: katolicki, prawosławny i protestancki, a także judaizm; człowiekowi, który dopuścił się takiego czynu nie odmawiano tradycyjnego pochówku czy modlitw za jego duszę. Podobnie argumentem przemawiającym na rzecz odstąpienia od karania samobójcy była jego nieświadomość w chwili podejmowania działania samobójczego; człowieka, który nie planował wcześniej swojej śmierci, traktowano łagodniej zarówno w judaizmie, jak i Kościele katolickim. Judaizm szczególnie podkreślał rolę własnej decyzji i woli człowieka, który popełniał czyn samobójczy; traktat *Semachot* ujmuje to następująco: „Któż jest samobójcą? Nie ten, kto wdrapuje się na wierzchołek drzewa albo na dach, spada i umiera, lecz ten, kto mówi: »Patrzcie, że wdrapuję się na wierzchołek drzewa albo na dach« i gdy potem spadnie i umrze, uważany jest za samobójcę i w stosunku do niego należy zaniechać każdego obряду żałobnego”<sup>41</sup>.

Również katolicki *Kodeks Prawa Kanonicznego* Piusa X nie pozbawiał pochówku ani mszy świętej tych samobójców, którzy zamachu na swoje życie dokonali pod wpływem środków odurzających (o ile nie były one użyte w tym celu,

<sup>39</sup> Tamże, s. 19.

<sup>40</sup> Zob. G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, wyd. cyt., s. 257–258.

<sup>41</sup> J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, art. cyt., s. 19.

by dodać odwagi do podjęcia decyzji samobójczej) lub chwilowej niepoczytalności czy nieświadomości, jednakże trzeba było dowieść, iż człowiek zmarły śmiercią samobójczą działał właśnie pod wpływem takich czynników<sup>42</sup>. Było to niezwykle trudne, ponieważ duchowym pod groźbą ekskomuniki nakazywano szczegółową kontrolę choroby czy stanu niepoczytalności samobójcy oraz bardzo krytyczny stosunek do wydawanych pośmiertnie przez lekarzy zaświadczeń; św. Tymoteusz, biskup Antiochii, wskazywał, iż w takim przypadku „duchowny powinien rozstrzygnąć, czy [samobójca] rzeczywiście był szaleńcem. Często bowiem rodzina zmarłego, chcąc modły za niego wznieść, nieprawdę rzecz o jego niepoczytalności. Jeśli jednak zrobił to ze strachu człowieczego albo z jakowejś małoduszności, to nie może być za niego modlitwy, jest bowiem samobójcą. Dlatego duchowny powinien z wielką starannością rozpoznać sprawę, by uniknąć potępienia”<sup>43</sup>.

Do łagodzenia sankcji wobec pozbawiających się życia mogło również przyczynić się orzeczenie, iż działanie ich nastąpiło nie z ich własnej winy, ale pod wpływem wewnętrznego nakazu pochodzącego od diabła lub Boga. Za wpływem diabła na decyzję człowieka optował Marcin Luter, który twierdził, iż ludzie odbierający sobie życie „nad sobą nie panują, są prowadzeni przez diabła i przez niego zabijani, jak podróżni przez rozbójników na gościńcu.”<sup>44</sup> W takim przypadku nie potępiał on samobójcy, ale zalecał jego karanie, by służyło to przestrodze dla innych i „wzmoczeniu czujności na namowy szatana”; zapobieganie zaś samobójstwu polegać miało na błaganiu Boga, aby chronił człowieka przed wpływem diabła. W przypadku zaś ludzi pozbawiających się życia za sprawą Boga, działania ich nie podlegały żadnej karze ani tym bardziej potępieniu, gdyż uważano, że są oni posłuszni zamysłom Stwórcy, a jako tacy zostają usprawiedliwieni.

### Problematyka samobójstw świętych i postaci biblijnych

Do problemu samobójstw, które dokonane zostały z nakazu Boskiego, bodajże jako pierwszy odniósł się św. Augustyn, który próbował w ten sposób tłumaczyć problem śmierci postaci biblijnych<sup>45</sup> oraz świętych, gdyż samobójcy ci nie ściągali na siebie potępienia, pomimo iż śmierć samobójcza stała w wyraźnej w sprzeczności z przyjętym przez chrześcijaństwo poglądem, iż samowolne

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 19–20.

<sup>43</sup> Tamże, s. 18.

<sup>44</sup> Tamże, s. 20.

<sup>45</sup> Najbardziej znanymi samobójcami biblijnymi byli Samson, Saul, Abimelech oraz Achitofel; zob. P. Sarzyński, *Leksykon samobójców*, Warszawa 2002, ss. 20, 282–284. O'Connor i Sheehy wspominają o piątym, którego imię wymienia *Stary Testament*: Zimirim, przywódca nieudanego buntu przeciwko królowi Izraela Eli, który uniknął schwywania grzebiąc siebie pod gruzami własnego pałacu; zob. R. O'Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, Gdańsk 2003, s. 14.

pozbawianie się życia jest złem moralnym. Objaśniając zatem sprzeczność między powszechnym potępieniem samobójstw a dopuszczeniem lub nawet apoteozą śmierci ofiarniczej, Augustyn przeprowadzał następujący wywód: „zarzucają nam, że niektóre święte niewiasty podczas prześladowania, dla uniknięcia czyhających na ich wstydlivość rozpustników rzucały się w nurty rzeki, aby te ich pochłonęły i tym sposobem życia się pozbawiały, a jednakże Kościół katolicki otacza je czcią wielką jako męczenniczki. O tych rzeczach nie mogę nic stanowczego lekkomyślnie sądzić. Może Bóg sam przez wiarygodne jakieś objawienia polecił Kościołowi, by te niewiasty uczcić w ten sposób. Nie wiem; ale to jest przecie zupełnie możliwe. Może też one same postąpiły tak nie przez ludzką słabość, ale z rozkazu Bożego, a przeto nie błędząc, lecz posłuszeństwo woli Bożej wypełniając, tak jak i o Samsonie nie wolno nam inaczej mniemać”<sup>46</sup>.

Zgodnie z tym twierdzeniem, działanie biblijnego Samsona warunkowane być miało nakazem Bożym, jednakże trudno przyznać tutaj Augustynowi rację, gdyż to przecież sam Samson prosił Boga o pomoc w zabiciu wrogów i jednocześnie pozbawieniu życia samego siebie. Można z tego zatem wnosić, iż Bóg nie tyle nakazał, ile raczej zezwolił na śmierć Samsona. Ponieważ jednak został on zaliczony przez św. Pawła w poczet świętych, stąd też Augustyn starał się tłumaczyć czyn Samsona właśnie nakazem Bożym. Osobną kwestią jest także problem potwierdzenia i rozpoznania, czy ktoś działał z nakazu Boga, czy może raczej diabła; św. Augustyn wydawał się zdawać sobie z tego sprawę, ponieważ zalecał, by ludzie pragnący pozbawić się życia dokładnie badali, czy rozkaz Boski jest oczywisty, nie wskazywał jednak jak należałoby to czynić: „skoro rozkazuje Bóg i my to rozkazanie Boże niedwuznacznie do wiadomości otrzymujemy, to któż posłuszeństwo temu rozkazowi za grzech poczyna? (...) Przetoż kto wie, że nie wolno samobójstwa popełniać, ma je jednakże popełnić, jeśli tak rozkazał ten, którego rozkazu nie wolno zlekceważyć: baczyć ma jednak, czy aby ten rozkaz Boski żadnej wątpliwości nie ulega”<sup>47</sup>.

### Společno-prawne konsekwencje samobójstwa

Pomimo iż pewne rodzaje samobójstwa zostały przez autorytety chrześcijańskie usprawiedliwione, to jednak samobójstwo jako takie było postrzegane jako wielkie zło, któremu należy przeciwdziałać poprzez wszelkiego rodzaju zakazy i kary. Jak się powszechnie przyjmuje, pierwszy zakaz pozbawiania się życia w tradycji chrześcijańskiej ogłosił synod w Arles w 452 roku, jednakże dotyczył on

<sup>46</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, wyd. cyt., s. 51.

<sup>47</sup> Tamże, s. 52.



początkowo tylko służby. Niektórzy autorzy oceniali, że „nie sam akt, ale niechęć do jego konsekwencji – odbijają się one bowiem na panu i właścicieli ziemskim – stanowi motyw, by uważać ten czyn w pewnych przypadkach za przestępstwo i przedstawiać go jako *diabolicus, repletus furore*”<sup>48</sup>. Inny synod, w Orleanie w 533 roku, wyraźnie potępił samobójstwo jako przestępstwo gorsze od każdej innej zbrodni<sup>49</sup>. Piętnasty kanon synodu w Bradze z 563 roku odmówił zaś samobójcom tradycyjnego pochówku z eucharystią oraz śpiewaniem psalmów żałobnych podczas wyprowadzania zwłok na cmentarz<sup>50</sup>. Również synod w Hereford w 673 roku wyraził negatywny stosunek wobec pozbawiania się życia, a wreszcie synod w Nîmes w 1284 roku odmówił samobójcom nawet prawa do zwykłego, cichego pogrzebu w poświęconej ziemi<sup>51</sup>. Uchwały synodów, w połączeniu z autorytetem św. Augustyna, którego stosunek do samobójstwa był jednoznacznie negatywny, doprowadziły w końcu do narastania restrykcji społeczno-prawnych wobec samobójców, które oczywiście rzeczywistą szkodę wyrządziły rodzinie, a nie samemu zmarłemu.

Pierwszym potwierdzeniem wpływu religijnego potępienia samobójstwa na działania społeczne było uchwalenie w 533 roku przez radę miejską Orleanu prawa odmawiającego pogrzebu wszystkim tym, którzy oskarżeni o dokonanie jakiegoś przestępstwa uprzedzili wyrok, pozbawiając się życia<sup>52</sup>. Nie chodziło zatem w tym przypadku, jak kiedyś w cezariańskim Rzymie, o przejęcie przez państwo skonfiskowanego majątku samobójcy, ale o potępienie jego czynu, który uznany został za najcięższą zbrodnię, na co wskazywać może również fakt, iż przestępcy dopuszczający się innych wykroczeń nie byli pozbawiani prawa do chrześcijańskiego pochówku. Potwierdzenia zbrodniczości śmierci samobójczej dokonało w 563 roku prawo kanoniczne, nie podając jednak żadnych dodatkowych wyjaśnień<sup>53</sup>. Rok wcześniej natomiast rada miasta Pragi pozbawiła prawa do obrządku pogrzebowego wszystkich tych, którzy życie swoje zakończyli w wyniku zamachu samobójczego, niezależnie od ich pochodzenia, statusu społecznego, motywów, jakimi się kierowali, i metody, która posłużyła im do zrealizowania tego celu. Zwieńczeniem procesu intensyfikacji sankcji w stosunku do samobójców była uchwała z Toledo z 693 roku, kiedy to ekskomuniką obłożono nawet tych, którzy tylko próbowali popełnić samobójstwo. Jeśli zważymy, że w XI wieku św. Bruno nazwał samobójców „męczennikami szatana”, a dwieście lat później św. Tomasz

<sup>48</sup> G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, wyd. cyt., s. 246.

<sup>49</sup> J. Marx, *Idea samobójstwa w filozofii. Od antyku do współczesności*, Warszawa 2003, s. 92.

<sup>50</sup> Zob. J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, art. cyt., s. 19.

<sup>51</sup> G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, wyd. cyt., s. 246.

<sup>52</sup> Zob. B. Hołyst, *Suicydologia*, wyd. cyt., s. 73.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 73.

z Akwinu pozbawienie się życia utożsamiał z grzechem śmiertelnym, wykroczeniem przeciw Bogu, to nie będzie dziwić, iż restrykcje wobec samobójców ulegały dalszym zaostrzeniom. Kiedy w XIII wieku albigeni poprzez samobójstwo szukali męczeńskiej chwały, uznano ich działania za „definitywne dopełnienie klątwy, jaką ściągnęli na siebie innymi swymi herezjami”<sup>54</sup>.

Negatywny stosunek do pozbawiania się życia ujawniał się w większości krajów głównie poprzez pozbawianie samobójców pogrzebowych obrzędów chrześcijańskich, jak również nadawanie pochówkowi zmarłych dobrowolną śmiercią cech hańbiących. Jak podaje G. Williams, w Anglii aż do początków XIX wieku zwłoki samobójcy poddawane były najwymyślniejszym represjom. Początkowo stosowano praktykę dowożenia zmarłego „koniem do miejsca kary i hańby, gdzie zostaje powieszony na szubienicy i nikomu nie wolno zdjąć ciała bez zezwolenia sędziego”<sup>55</sup>. Aż do roku 1823 dokonywano pogrzebów na skrzyżowaniach dróg, z wbitym w ciało zmarłego palem oraz położonym na jego twarzy kamieniem; zabiegi te miały zapobiec powracaniu samobójcy pod postacią ducha lub wampira. Również wybór miejsca na skrzyżowaniu dróg był celowy, gdyż znak krzyża odpędzać miał złego ducha, ustawiczny ruch nad grobem miał pomóc w zatrzymaniu go na miejscu, zaś wielość dróg przeszkodzić miała w odnalezieniu drogi do domu<sup>56</sup>. Zmarły, który pozbawił się życia, uznawany zostawał pośmiertnie za przestępcę i zdrajcę, a jego dobra podlegały konfiskacie przez państwo, zaś za niego samego nie wolno było odprawiać nabożeństwa.

We Francji dokonywano pośmiertnej egzekucji na zwłokach zmarłego śmiercią samobójczą, co odbywało się zgodnie z lokalnymi zasadami; w Bordeaux ciało wieszano za nogi, w Abbeville włóczono je po ulicach, zaś w Lille zmarłego wieszano, a zmarłą palono<sup>57</sup>. W Metz z kolei każdego samobójcę „ładowano do beczki i spuszczano w dół Mozeli, ażeby oddalić go od miejsc, które może chciałby nawiedzać jako upiór”<sup>58</sup>. Za okoliczność łagodzącą nie przyjmowano nawet stwierdzenia obłądu, który popchnął człowieka do zadania sobie śmierci. W czasach Ludwika XIV kwestię pośmiertnego karania samobójców szczegółowo regulowało prawo karne, zgodnie z którym „ciało trzeba było ciągnąć na powrozie przez ulice miasta, następnie powiesić lub wyrzucić na śmietnisko. Dobra należało skonfiskować. Szlachcie niszczone pałace i wycinano drzewa”<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> J. Marx, *Idea samobójstwa w filozofii. Od antyku do współczesności*, wyd. cyt., s. 115.

<sup>55</sup> G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, wyd. cyt., s. 246.

<sup>56</sup> Zob. tamże, s. 247–248.

<sup>57</sup> Zob. M. Jarosz, *Samozniszczenie. Samobójstwo. Alkoholizm. Narkomania*, wyd. cyt., s. 41.

<sup>58</sup> A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, wyd. cyt., s. 50.

<sup>59</sup> M. Jarosz, *Samobójstwa. Ucieczka przegranych*, wyd. cyt., s. 21.

Równie surowe restrykcje za spowodowanie własnej śmierci przewidywało prawo w Zurychu, gdzie sankcje wobec zwłok były jeszcze bardziej różnorodne, ponieważ uzależniano je od sposobu w jaki człowiek pozbawił się życia; i tak na przykład jedną z praktykowanych metod było ćwiartowanie ciała samobójcy i rozrzucanie jego fragmentów we wszystkie strony świata<sup>60</sup>. Podobnie prawo hiszpańskie, rosyjskie oraz amerykańskie potępiało zarówno samo samobójstwo, jak również niekiedy nawet nieudane próby pozbawienia się życia, za które groziła kara więzienia bądź grzywna. Patriarcha Moskwy w 1697 roku wydał polecenie, aby samobójców grzebać z dala od cmentarzy i domostw, w lasach lub na polach<sup>61</sup>. Również w innych krajach Europy, w tym w Polsce, nieszanowanie zwłok samobójców było dopuszczanym przez Kościół rytuałem. „W Gdańsku nie wolno było wynieść trupa przez drzwi, należało go spuścić z okna za pomocą dźwigu, następnie zaś spalić ramę tego okna”<sup>62</sup>.

Podobnie katolicki *Kodeks Prawa Kanonicznego* Piusa X z 1917 roku nie zezwalał na grzebanie zmarłych śmiercią samobójczą na cmentarzach w poświęconej ziemi; to potępienie samobójstwa sięgało tak daleko, iż przewidywano nawet bardzo poważne kary, jak na przykład interdykt z zakazem wstępu do kościoła, dla takich księży, którzy bądź to udzielili pogrzebu, bądź też odprawili mszę za samobójcę, co do którego niepoczytalności nie było całkowitej pewności<sup>63</sup>.

Pierwsze zmiany stosunku do samobójstwa zaczęły uwidaczniać się u schyłku europejskiego odrodzenia, kiedy coraz częściej podnoszono kwestię prawa człowieka do decydowania o swym życiu; początkowo traktowano to jako wyzwanie dla chrześcijańskiego świata i jego doktryny moralnej. Odejście jednak od niej przyniosła dopiero kontrrewolucja naukowa, której drogę w sferze moralności utorał Michel de Montaigne, a później David Hume, Voltaire i Artur Schopenhauer. W 1880 roku Henry Morselli, włoski profesor psychologii, prekursor Emila Durkheima w stosowaniu metod statystycznych przy badaniu problemu samobójstwa, pisał: „Dawna filozofia indywidualizmu nadała samobójstwu charakter swobodny i spontaniczny; teraz jednak trzeba badać je nie tylko jako wyraz indywidualnych i niezależnych predyspozycji jednostki, lecz jako zjawisko społeczne, pokrewne wszelkim innym siłom rządzącym rasą ludzką”<sup>64</sup>. Przyniosło to przeniesienie uwagi z jednostki na społeczeństwo, z moralności na inne, głównie psychologiczne, kwestie, co miało jednakże korzyści w wymiarze społecznym, gdyż

---

<sup>60</sup> Zob. tamże, s. 21.

<sup>61</sup> Zob. J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, art. cyt., s. 17.

<sup>62</sup> A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, wyd. cyt., s. 50.

<sup>63</sup> Zob. J. Haszczyński, *Wiara i samobójstwo*, art. cyt., s. 17–18.

<sup>64</sup> A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, wyd. cyt., s. 68.

stopniowo odchodzono od wyciągania konsekwencji prawnych wobec samobójców, a co za tym idzie również wobec ich rodzin. Nie były one zatem pozbawiane majątków pozostawianych przez zmarłego, ani też nie obciążano ich posądzeniem o odziedziczenie po nim skłonności do szaleństwa, które mogłoby pchnąć krewnych samobójcy do zadania sobie śmierci w przyszłości. Złagodzeniu uległy również dotychczas stosowane sankcje dotyczące pochowku – nie był on już tylko przywilejem zmarłych nie z własnej winy, gdyż przywrócono prawo do niego również tym, którzy życie zakończyli dobrowolnie. Rodziny samobójców mogły zatem grzebać ich i opłakiwać, tak samo jak wszyscy inni, którzy utracili bliskich w inny niż śmierć samobójcza sposób. Podobnie niedoszłych samobójców nie czekało już więzienie, grzywna czy tym bardziej kara śmierci<sup>65</sup>, a co najwyżej umieszczenie pod obserwacją lekarzy w szpitalu psychiatrycznym. Złagodzenie sankcji wobec samobójców dokonało się również w instytucjach religijnych, czego przykładem może być Sobór Watykański II, który nie odniósł się w ogóle do problemu kar za samowolne pozbawianie się życia, wskazując jedynie, iż wszystko, „co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo (...) wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym”<sup>66</sup>. Zdaniem jednak niektórych, takie „uwolnienie samobójstwa od klątwy dokonało się kosztem przekształcenia go w interesujący, lecz czysto intelektualny problem – poza sferą potępienia, ale i poza sferą tragedii i moralności”<sup>67</sup>.

### Samobójstwo w ocenie współczesnych moralistów chrześcijańskich

Na gruncie etyki chrześcijańskiej samobójstwo było więc niemal od zawsze postrzegane jako czyn niegodny i moralnie niedopuszczalny, czego znakomitym przykładem mogą być zarówno wcześniej już prezentowane poglądy św. Augustyna oraz św. Tomasza, jak i sankcje stosowane zarówno wobec zmarłych, jak

---

<sup>65</sup> Wcześniej praktykowano niekiedy karanie niedoszłego samobójcy śmiercią, czego przykładem może być relacja, jaką w liście do Mary Sutherland przytaczał Nikołaj Ogariew: „Powiesili jakiegoś człowieka, który poderżnął sobie gardło i został odratowany. Powiesili go za samobójstwo. Lekarz ostrzegwał, że nie da się tego zrobić, bo gardło znów mu się rozedrze i będzie oddychał przez dziurę. Nie posłuchali go i skazańca powiesili. Od razu otworzyła się rana na szyi i człowiek ożył, chociaż już wisiał. Zwołano radę miejską, żeby podjąć w tej sprawie jakąś decyzję, co zajęło sporo czasu. W końcu radni zebrali się i zaciskali mu szyję poniżej rany dopóki nie umarł”; tamże, s. 49.

<sup>66</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 557–558.

<sup>67</sup> A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, wyd. cyt., s. 69.

i niedoszłych samobójców, tak przez Kościół, jak i pozostające pod wpływem jego nauk instytucje życia społecznego. Jednakże zmiany, jakie z czasem dokonały się zarówno pod wpływem poglądów filozoficznych, jak również rozważań socjologiczno-psychologicznych w stosunku do sposobu postrzegania dobrowolnego pozbawiania się życia, nie pozostały bez wpływu również na etykę chrześcijańską, co znalazło swoje odzwierciedlenie zarówno w dokumentach Kościoła, jak w poglądach niektórych moralistów chrześcijańskich. Pomimo zatem, iż samobójstwo nadal postrzegane jest jako zło, które człowiek wyrządza sam sobie, to jednak złagodzeniu uległa ocena niektórych działań samobójczych; doszło do pojawienia się tendencji rewizjonistycznych, usprawiedliwiających w pewnych okolicznościach śmierć samobójczą. Odejście od bezwzględnej potępienia samobójstwa jako czynu w każdym przypadku niemoralnego dokonało się zwłaszcza w poglądach tych etyków chrześcijańskich, którzy pewne rodzaje pozbawiania się życia uznawali za usprawiedliwione, o ile podjęcie ich było warunkowane zasadnymi czynnikami. W historii etyki chrześcijańskiej znane były już wcześniej przypadki usprawiedliwiania działań samobójczych, jak choćby próby uzasadniania dopuszczalności śmierci samobójczej świętych, których dokonywał św. Augustyn, wskazując, iż czyny ich nie mogły zostać moralnie potępione, gdyż działali oni z rozkazu Boga.

Współcześnie niektórzy moralisci chrześcijańscy również wskazują, iż istnieją pewne sytuacje, które mogą powodować, że samobójstwo nie tylko nie powinno zostać odrzucone jako działanie etycznie niedozwolone, ale nawet może być uznane za czyn godzien pochwały. Prekursorem takiego podejścia był etyk belgijski, Maurice Van Vyve, który w 1951 roku opowiedział się za moralną aprobatą samobójstwa z poświęcenia. Twierdził on, że jeśli ktoś życia pozbawia się ze względu na dobro, które takiej ofiary jest warte, wówczas czyn jego można uznać za moralnie usprawiedliwiony<sup>68</sup>. Podobne stanowisko zajął również w swej pracy *Moralność jest dla ludzi* etyk niemiecki Bernhard Häring, który uznał dopuszczalność pozbawiania się życia przez człowieka w takich przypadkach, w których czyn jego służyć może dobru wspólnemu. Samobójstwo, według niego, jest zaś aktem niemoralnym wówczas, gdy człowiek poprzez swoje działanie buntuje się przeciwko Bogu, chcąc pokazać Mu bądź to, iż jest panem swego życia, bądź też, że życie swoje uznaje za bezwartościowe<sup>69</sup>. Häring wskazywał również, iż oceniając moralną dopuszczalność śmierci samobójczej, należy zwrócić uwagę na takie czynniki, jak stosunek do obowiązujących zasad czy pobudki psychologiczne, które skłaniają człowieka do podjęcia aktu samobójczego. Uważał on zatem, iż w życiu

<sup>68</sup> Zob. H. Malicka-Gorzelańczyk, *Opinie młodzieży o samobójstwie*, Bydgoszcz 2002, s. 91.

<sup>69</sup> Zob. B. Häring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, Warszawa 1978, s. 125.

człowieka pojawić mogą się takie okoliczności, w których wybór śmierci jawi się jako dobro większe niż kontynuowanie życia; czasem więc wybór śmierci może być działaniem usprawiedliwionym, jednakże nie powinien on być wówczas postrzegany jako ewidentne samobójstwo, gdyż „to, co jest oznaczone tym samym terminem, może być w jednym przypadku szlachetną odpowiedzią na potrzeby bliźnich, rozumianą i zamierzoną jako pełna miłości odpowiedź na wezwanie Boga, a w innym przypadku buntowniczym odrzuceniem Jego świętej miłości”<sup>70</sup>. Jak można zauważyć, Häring, uzasadniając moralną dopuszczalność samobójstwa z poświęcenia, nawiązuje do nauki św. Augustyna, działanie samobójcze usprawiedliwiając wolą Bożą. Zwraca on również uwagę, iż o zaliczeniu jakiegoś aktu w obszar samobójstwa rozstrzyga nie charakter prowadzącej do śmierci czynności, ale przede wszystkim motyw, którymi człowiek się kieruje, a zatem odchodzi on niejako od tradycyjnego – utrzymanego w duchu tomizmu – definiowania samobójstwa.

Ograniczoną aprobatę samobójstwa głoszą również inni chrześcijańscy filozofowie i moraliści, którzy niekiedy dopuszczają nie tylko pozbawianie się życia przez człowieka ze względu na dobro innych, lecz również pod wpływem doświadczanych cierpień, czyli przyzwalają na działania samobójcze o charakterze eutanatycznym. Choć jednak samobójstwo z poświęcenia często nie jest postrzegane jako czyn moralnie zły, to wśród niektórych etyków chrześcijańskich nawet pozbawianie się życia, które warunkowane jest motywami altruistycznymi, zostaje odrzucone jako czynność niegodziwa i etycznie niedopuszczalna. Na gruncie polskiej etyki chrześcijańskiej przeciwnikiem uznawania moralnej aprobaty takiego rodzaju samobójstwa jest ks. Tadeusz Ślipko, który kwestii tej poświęcił wiele uwagi w swych rozważaniach nad moralną stroną problematyki suicydologicznej.

Samobójstwo z poświęcenia ks. Ślipko określa jako działanie, które służyć ma zrealizowaniu celu, jaki człowiek poprzez nie pragnie osiągnąć; przy czym w świadomości człowieka cel ten jawi się jako „dobro niezwyklej rangi, ocenione bardzo wysoko w skali przyjętej w danej społeczności hierarchii wartości”<sup>71</sup>. W porównaniu z nim wszystkie inne dobra dla człowieka są mniej istotne, w tym również własne życie, co nie oznacza jednakże, iż przestaje on je uważać za wartość wyjątkową; wręcz przeciwnie – to właśnie ta wyjątkowość egzystencji „predestynuje ją najlepiej do poświęcenia jej w darze wyższemu i szlachetniejszemu dobru”<sup>72</sup>. Poszukując jednak odpowiedzi na pytanie, czy dobro takie może być przez człowieka

<sup>70</sup> Tamże, s. 126.

<sup>71</sup> T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, w: tenże, *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978, s. 403.

<sup>72</sup> Tamże, s. 403.

poświęcone dla realizacji innego, nawet najbardziej wzniosłego celu, T. Ślipko rozważa etyczny sens ofiary. Ofiary z życia nie należy, jego zdaniem, uważać za wartość absolutną, która może nie podlegać żadnym normom moralnym wyznaczającym dopuszczalność jej etycznej realizacji. Ponieważ etyka chrześcijańska przyjmuje, iż w naturze ludzkiej zakorzeniony jest obiektywny porządek moralny określający sens oraz granice ludzkiego działania, stąd też niewykraczanie poza nie stanowi podstawowy warunek, aby dany czyn „przybrał kształt dobra moralnego i stał się w ten sposób elementem moralnej doskonałości człowieka, jego autentycznego postępu na drodze do pełni człowieczeństwa”<sup>73</sup>. Człowiek nie mając władzy, aby ingerować w moralną rzeczywistość i przekształcać ją stosownie do swoich zamierzeń, może jedynie dążyć do udoskonalenia tych elementów, które są już zawarte w obszarze obiektywnego porządku moralnego, by za ich pośrednictwem „nadawać sens moralny działaniom w etycznej swej treści jeszcze nieokreślonym, nie jest natomiast człowiek władny przeinaczać sens etyczny już istniejących obiektywnie wartości moralnych ani też przeinaczać moc obowiązującą zawiązanych z nimi moralnych nakazów czy zakazów”<sup>74</sup>.

Wynika stąd, iż ofiara z życia nie jest ofiarą właściwą, ponieważ sens etyczny ofiary zakłada, iż może być nią tylko dobro należące do takiego rodzaju dóbr, które „mogą być składane w ofierze”<sup>75</sup>; życie ludzkie zaś dobrem takim nie jest. Zdaniem T. Ślipki nawet intencja i dobra wola skłaniające człowieka do złożenia takiej ofiary, pomimo iż subiektywnie go usprawiedliwiają, to nie są w stanie określić autentycznego sensu moralnego takiego działania. W akcie bowiem darowania własnego życia – przez to, iż daje się to, czego dawać się nie ma prawa – ofiarowane dobro ulega „moralnemu skażeniu”, a sama ofiara „traci na moralnej wartości i znaczeniu”<sup>76</sup>. Jest „ofiara moralnie fałszywą, surogatem ofiary, jej namiastką, nie zaś ofiarą w pełnym, moralnym tego słowa znaczeniu. (...) [a zatem] samobójstwo z poświęcenia stanowi jeden z wielu przykładów dążenia do szlachetnego celu, ale za pośrednictwem wewnętrznie złego działania, co stawia je poza nawiasem moralności”<sup>77</sup>.

Choć T. Ślipko twierdzi, że ludzkie życie jest wartością nadrzędną, której nie można stosować jako środka służącego do realizacji innych wartości, gdyż działanie takie jest zawsze moralnym złem, to jednak uznaje on za dopuszczalne narażanie własnego życia dla osiągnięcia „wzniosłych etycznych ideałów”<sup>78</sup> na drodze

<sup>73</sup> Tamże, s. 489.

<sup>74</sup> T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 268.

<sup>75</sup> T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, wyd. cyt., s. 489.

<sup>76</sup> T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, wyd. cyt., s. 269.

<sup>77</sup> T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, wyd. cyt., s. 489–490.

<sup>78</sup> Tamże, s. 491.

czynów okazyjnie samobójczych, które „ożywione są odpowiednią intencją i skierowane ku realizacji proporcjonalnie wielkiego dobra, nie zaś przeciwko samemu sobie”<sup>79</sup>. Głównym zaś czynnikiem, który rozstrzyga o odróżnieniu dopuszczalnych form ofiary z życia od niedopuszczalnych, jest „sposób spełnienia tych czynności, czyli ich dynamiczna struktura”<sup>80</sup>. Ślipko nie odrzuca zatem każdej ofiary z życia, ale tylko te jej formy, które poprzez bezpośrednie podjęcie czynu (jak na przykład strzał w skroń czy zażycie trucizny) powodują śmierć podejmującego je podmiotu; w takim bowiem przypadku nawet ten sam motyw, który towarzyszyłby poświęceniu życia dla innych w przypadku narażenia się na śmierć, nie może „wyplenić zarodków zła tkwiących w samym wnętrzu tych aktów i przekształcić ich w akty moralnie dopuszczalne”<sup>81</sup>. Narażenie zaś życia, które człowiek może utracić tylko pod wpływem działających niezależnie od niego przyczyn, o których jednakże wie, iż z całą pewnością mogą one doprowadzić do jego śmierci, zwalnia człowieka od odpowiedzialności za możliwe śmiertelne skutki podjętych przez niego działań. Moralną dopuszczalność takich działań uzasadnia zatem T. Ślipko, sytuując je w ramach zasady podwójnego skutku, poprzez wskazanie, iż spowodowanie swej śmierci nie jest właściwym zamiarem człowieka, lecz stanowi jedynie przewidywany i akceptowany skutek działania, mającego na celu zrealizowanie wyższego dobra.

Z kolei inny polski etyk chrześcijański, ks. Marian Machinek, odrzucając przyjmowany przez Tadeusza Ślipkę podział na sprawczość bezpośrednią i pośrednią aktu samobójczego wyraża przekonanie, że choć życie ludzkie jest jednym z podstawowych dóbr człowieka, to nie jest dobrem „na tyle absolutnym, aby nie mogło być oddane dla ratowania innych”<sup>82</sup>. Nie uznaje on oddania życia z poświęcenia za rodzaj samobójstwa, ponieważ działanie takie różni się od niego zarówno motywacją, jak i celem, dla zrealizowania którego zostało podjęte; dlatego proponuje „zarezerwowanie pojęcia samobójstwo dla dobrowolnego aktu autoagresji, niezależnie od wybranego środka, w odróżnieniu od narażania swojego życia lub też oddania go dla ratowania innych”<sup>83</sup>.

Na gruncie współczesnej etyki chrześcijańskiej pozbawianie się życia motywowane pragnieniem zrealizowania celu postrzeganego jako bardziej wartościowy niż własne życie oceniane bywa więc różnie. Przeważają jednak opinie, iż działanie takie można uznać za moralnie usprawiedliwione, i nawet ci, którzy w bezpośrednim

---

<sup>79</sup> Tamże, s. 491.

<sup>80</sup> T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, wyd. cyt., s. 273.

<sup>81</sup> Tamże, s. 274.

<sup>82</sup> M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. wybrane problemy etyczne u kresu życia ludzkiego*, Olsztyn 2004, s. 113.

<sup>83</sup> Tamże.



pozbawieniu się życia przez człowieka dla dobra innych widzą wykraczanie poza uprawnienia, jakimi on dysponuje w stosunku do własnego istnienia, nie odrzucają ofiary z życia jako takiej. Słuszne również wydaje się wskazanie, iż pewne formy śmierci z poświęcenia nie powinny być uznawane za rodzaj samobójstwa, jednakże nie powinno o tym rozstrzygać to, czy śmierć nastąpiła w wyniku bezpośredniego działania, czy też na skutek okoliczności, którymi człowiek się dobrowolnie poddał, lecz raczej zamiar, jakim się kierował.

### Samobójstwo w dokumentach Kościoła

Poglądy współczesnych moralistów chrześcijańskich niejako wsparte zostały przez nieco łagodniejsze potraktowanie kwestii karania samobójców w dokumentach Kościoła, który wprawdzie nadal zajmuje tradycyjne stanowisko wobec tego problemu, ale jednak nie zajmuje tak negatywnej postawy wobec zmarłych śmiercią samobójczą, jak miało to miejsce jeszcze w roku 1917, kiedy to *Kodeks Prawa Kanonicznego* Piusa X w sposób tak bezwzględny walczył z samobójstwami, iż karał nawet księży, którzy udzielili pogrzebu zmarłym śmiercią samobójczą.

Pierwszą oznaką, która wskazywała na nieco łagodniejsze potraktowanie problemu samobójstwa przez Kościół było pominięcie podczas Soboru Watykańskiego II kwestii karania odmową pogrzebu lub innymi sankcjami tych zmarłych, którzy życie zakończyli w następstwie aktu samobójczego. Podobnie *Kodeks Prawa Kanonicznego*, poprawiony na początku lat osiemdziesiątych przez papieża Jana Pawła II, nie wyróżniał już kategorii samobójstwa, jednakże mieściło się ono w szerszym pojęciu grzechu, a zatem niektórym z samobójców można było odmówić pochówku: „Jeśli przed śmiercią nie dali żadnych oznak pokuty, pogrzebu kościelnego powinni być pozbawieni: notoryczni apostaci, heretycy, schizmatycy (...), inni jawni grzesznicy, którym nie można przyznać pogrzebu bez publicznego zgorszenia wiernych”<sup>84</sup>. Pod koniec jednak lat dziewięćdziesiątych XX wieku zwrócono uwagę, iż *publiczne zgorszenie* może mieć miejsce nie tylko w przypadku dokonania pochówku *jawnogrzesznika*, lecz również w sytuacji, kiedy pogrzebu człowiekowi się odmówi, zaś „brak zrozumienia i życzliwej ludzkiej reakcji szkodzi Kościołowi bardziej, niż domniemane ryzyko publicznego zgorszenia niektórych (...). Kościołowi nie wolno odwracać się od nikogo”<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, s. 637, Kan. 1184.

<sup>85</sup> M. Jarosz, *Samobójstwa. Ucieczka przegranych*, wyd. cyt., s. 23.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* pojawia się zaś stwierdzenie, iż każdy człowiek za swoje życie odpowiedzialny jest przed Bogiem, od którego życie otrzymał, stąd też zobowiązany jest chronić je i nie ma prawa nim rozporządzać, a samobójstwo stanowi zaprzeczenie naturalnego dążenia człowieka do utrzymywania i przedłużania swojego istnienia; jest ono ponadto działaniem, które pozostaje w sprzeczności z miłością samego siebie oraz stanowi naruszenie relacji opartej na solidarności z rodziną i społeczeństwem, wobec których człowiek ma pewne zobowiązania. Ponadto, jak mówi *Katechizm*, samobójstwo, które zostaje podjęte „z zamiarem dania przykładu, zwłaszcza młodym ludziom, nabiera dodatkowo ciężaru zgorszenia”<sup>86</sup>; również dobrowolna pomoc w samobójstwie postrzegana jest jako działanie sprzeczne z prawem moralnym. Jednakże, według *Katechizmu*, istnieją pewne okoliczności, które mogą zmniejszyć odpowiedzialność moralną samobójcy za dokonany przez niego czyn; należą do nich „ciężkie zaburzenia psychiczne, strach lub poważna obawa przed próbą, cierpieniem lub torturami”<sup>87</sup>. W stosunku do *Kodeksu Prawa Kanonicznego* Piusa X, *Katechizm Kościoła Katolickiego* również wyraża łagodniejsze podejście do problemu samobójstwa, co zawiera się w zaleceniu, iż „nie powinno się tracić nadziei dotyczącej wiecznego zbawienia osób, które odebrały sobie życie. Bóg, w sobie wiadomy sposób, może dać im możliwość zbawienego żalu. Kościół modli się za ludzi, którzy odebrali sobie życie”<sup>88</sup>. Problem samobójstwa bardzo podobnie oceniany był również przez Jana Pawła II, który w encyklice *Evangelium Vitae* uznawał, iż samobójstwo pozostaje czynem złym moralnie, gdyż żaden człowiek nie może przyznawać sobie prawa do dysponowania własnym życiem. Pomimo iż pewne uwarunkowania psychiczne, kulturowe czy społeczne mogą skłaniać człowieka do podjęcia działania samobójczego, co łagodzi lub nawet eliminuje subiektywną odpowiedzialność, to jednak „z obiektywnego punktu widzenia samobójstwo jest aktem głęboko niemoralnym, ponieważ oznacza odrzucenie miłości do samego siebie i uchylenie się od obowiązku sprawiedliwości i miłości wobec bliźniego, wobec różnych wspólnot, do których się należy, i wobec społeczeństwa jako całości”<sup>89</sup>.

Tak więc wprawdzie zakaz pozbawiania się życia przez człowieka został utrzymany i nadal postrzegany jako działanie moralnie niedopuszczalne, to jednak w odniesieniu do wcześniejszych dokumentów Kościoła można zauważyć pewne złagodzenie stosunku zarówno do samobójstwa, jak i samych samobójców. Nie pojawiają się już bezwzględne sankcje, zabraniające dokonania chrześcijańskiego

---

<sup>86</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 518.

<sup>87</sup> Tamże, s. 518.

<sup>88</sup> Tamże, s. 518.

<sup>89</sup> Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, Wrocław 1995, s. 123–124.

pochówku czy nakładające inne restrykcje wobec zmarłych śmiercią samobójczą, coraz częstsze stają się zaś wskazania, iż odpowiedzialność za podjęty czyn zmniejszyć mogą czynniki psychiczne, pod wpływem których człowiek podjął decyzję o pozabawieniu się życia. Również wskazanie, iż samobójca po śmierci nie musi zostać potępiony, a nawet może mieć szansę wyrażenia skruchy przed Bogiem, uwidacznia, iż stosunek Kościoła wobec pozabawiania się życia nie jest już tak restrykcyjny, jakim był jeszcze na początku XX wieku.

### Zakończenie

Na gruncie współczesnej etyki chrześcijańskiej samobójstwo jako takie nadal postrzegane jest jako działanie moralnie niedopuszczalne, co wynika z faktu, iż życie uznaje się za dar Boży, który stanowi niepodważalną wartość, a jako takiego nie można go odrzucać. Ponadto za nieprzekraczalną granicę suwerennych wyborów człowieka uznaje się szkodę, jaką może on wyrządzić innym poprzez swoją decyzję, to zaś prowadzi do uznania, że każdy człowiek nie jest wyłącznie odrębną jednostką, lecz częścią większej wspólnoty, z którą powiązany jest różnorodnymi relacjami, stąd też decyzja o samobójstwie może mieć trudny do przewidzenia wpływ na życie innych ludzi. Pomimo jednak tych zastrzeżeń, można zauważyć, iż w porównaniu z wcześniejszymi, a obowiązującymi jeszcze do początków XX wieku, zasadami traktowania samobójców, w obrębie etyki chrześcijańskiej doszło do pewnej liberalizacji stosunku wobec nich, który przejawia się w już nie tak radykalnym wymierzaniu im sankcji oraz łagodzeniu odpowiedzialności za sprawstwo czynu, w przypadku kiedy wolność działania człowieka zawężyły uwarunkowania natury psychicznej, przede wszystkim o zabarwieniu depresyjnym lub też – jak postulują niektórzy moralisci – działanie jego było aktem zmierzającym do zrealizowania wartości wyższej nawet niż własne życie.

AGNIESZKA RANISZEWSKA-WYRWA

**SUICIDE IN THE IN THE VIEW OF CHRISTIAN ETHICS  
AND ITS SOCIAL AND LEGAL CONSEQUENCES**

**(Summary)**

The issue of suicide is almost as old as the history of mankind, as origins of suicide may date back to the time when man realised that he was not only able to take animals' and other humans' lives, but also that he could take his own life. While exploring the issue of suicide, researchers concentrate on its various aspects, rendering it possible to specify a few basic directions, in the scope of which analyses are conducted. Among them is the philosophic-theological direction which concentrates mainly on ontological basis of human existence, the possibility of having life at one's own disposal, and possible moral assessment of self-destructive actions. Discussion concerning the issue of suicide has a very rich historical tradition, origins of which probably date as far back as the source of philosophic-theological reflection. The article presents the shaping of the relation of Christian ethics towards suicidal actions and the influence of moral assessment of such actions on the social and legal sanctions directed at people who committed suicide and their circles.

Key words: **death, suicide, Christian ethics, morality, life**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

dr Agnieszka Raniszewska-Wyrwa  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
Instytut Filozofii  
Zakład Bioetyki i Filozofii Moralnej  
ul. Fosa Staromiejska 1a  
87-100 Toruń  
e-mail: agar@umk.pl

JOANNA SMAKULSKA

## STANOWISKO BOGUSŁAWA WOLNIEWICZA W KWESTII EUTANAZJI

Kwestia eutanazji należy również do tych problemów, które zdają się nie podlegać całkowicie neutralnemu dyskursowi racjonalnemu, lecz pozostają uwikłane w splot emocji, obaw i założeń ideologicznych. Jak w wypadku wszystkich innych tego rodzaju problemów, literatura naukowa i popularna jest bardzo obszerna<sup>1</sup>. Bogusław Wolniewicz wyłożył swoje stanowisko w artykule *Eutanazja w świetle filozofii*, będącym wersją odczytu wygłoszonego w Akademii Medycznej w Gdańsku 16 marca 1996 roku, a opublikowanym w roku następnym<sup>2</sup>. Rozróżnia eutanazję w sensie węższym i w sensie szerszym. „Przez eutanazję w sensie węższym rozumiemy zabicie człowieka już i tak umierającego – po to, by oszczędzić mu męki umierania według reguł samej przyrody”<sup>3</sup>. Jako przykład Wolniewicz podaje umieranie na raka, a więc zapewne chodzi mu o skrócenie pełnej cierpienia agonii. Eutanazja w znaczeniu szerszym polega na skróceniu życia człowiekowi wprawdzie jeszcze nie umierającemu, ale choremu nieuleczalnie i znoszącemu skrajne cierpienie. Rozróżniając sytuację, w której cierpiący człowiek

---

<sup>1</sup> Zwięzły przegląd zagadnienia znaleźć można w: T. Pietrzykowski, *Spór o eutanazję*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2007. Zob. także D. Ślęczek-Czakon, dz. cyt., s. 199–215. Bardzo obszernym, podstawowym w literaturze polskiej omówieniem jest: M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie*, Universitas, Kraków 2004.

<sup>2</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Eutanazja w świetle filozofii*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, t. II, s. 233–250. W dalszym ciągu wydanie to oznaczane będzie skrótem **FiW**, z podaniem tomu i stron. Pierwotnie artykuł ukazał się w „Edukacji Filozoficznej” 23, 1997.

<sup>3</sup> **FiW** II, 233.

jest przytomny, a więc może świadomie wyrazić wolę odejścia z życia, i sytuację, w której świadomość jest już wyłączona, ogranicza się do rozpatrywania pierwszej z nich, uznając, że dokonane tu rozstrzygnięcie przesądzi o rozstrzygnięciach we wszelkich innych przypadkach. Uważa przy tym, że przyjęte rozwiązanie stosować się będzie zarówno do nas samych, jak i do drugiego człowieka, który oczekuje naszej pomocy. Rok później wrócił do rozważania tej kwestii w artykule *Perspektywy eutanazji*, szkicując przewidywaną ewolucję postaw wobec problemu<sup>4</sup>. Jeszcze raz, w artykule *Eutanazja i biolatria* opublikowanym w roku 2001, rozważył zagadnienie w szerszym kontekście obyczajowym i kulturowym<sup>5</sup>. W drugim z tych tekstów dopowiada, że rozróżnić należy eutanazję samobójczą, czyli „eutanazję własną”, gdy decyzję o przerwaniu życia cierpiącego człowieka podejmuje on sam, od eutanazji zabójczej, czyli „eutanazji cudzej”, przy której decyzję taką podejmuje ktoś postronny. Ponieważ eutanazja „cudza” przedstawia problemy odmienne i trudniejsze niż eutanazja „własna”, rozważania Wolniewicza dotyczą jedynie tej drugiej.

Wolniewicz podkreśla, że w kontekście eutanazji los człowieka, istoty rozumnej i śmiertelnej zarazem, ujawnia swój tragizm. Jako istota rozumna człowiek ma świadomość nieodwołalnego końca swojego istnienia. Żywiołowy pęd życia w każdym z nas musi nieuchronnie roztrzaskać się o barierę śmierci. Starzenie się i umieranie człowieka są neutralne wobec doboru naturalnego, przyroda nie troszczy się o komfort naszego odchodzenia, stąd umieranie nigdy nie jest lekkie<sup>6</sup>. „Nasz sposób umierania jest byle jaki, bo nie obejmują go mechanizmy doboru naturalnego. Dla propagacji gatunku jest obojętne, jak starzeją się i umierają poszczególne jego osobniki. Starzy i chorzy są biologicznie zbędni i przyroda o los ich się nie troszczy. Ale przecież może to robić sam człowiek. Eutanazja jest częścią odpowiedzi na trudne pytanie, jak żyć rozumnie w bezrozumnym świecie. Odpowiedź jest surowa i wolelibyśmy, żeby była inna. Ale nikt nas nie pyta, co byśmy woleli”<sup>7</sup>. Zresztą nie tylko śmierć, ale i całe życie człowieka jest walką i cierpieniem, dlatego rozum podpowiada, że należy człowiekowi oszczędzić stanów terminalnych. Złagodzenie cierpienia z tym związanego jest, zdaniem filozofa, ostatnią linią obrony człowieka. Procesy fizjologiczne organizmu związane z umieraniem jakże często odbierają człowiekowi godność, zaś możliwość eutanazji oznacza, że nie musimy być skazani na okrutne poniżenie. Co więcej, euta-

<sup>4</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Perspektywy eutanazji*, w: **FiW** III, 165–176. Pierwotnie artykuł ukazał się w „Edukacji Filozoficznej” 26, 1998.

<sup>5</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Eutanazja i biolatria*, w: **FiW** III, 177–187. Pierwotnie artykuł ukazał się w miesięczniku „Znak” 7, 2001.

<sup>6</sup> Zob. **FiW** II, 246–247.

<sup>7</sup> **FiW** II, 246.

nazja jest „moralnie czysta”<sup>8</sup>, ponieważ każdy decyduje sam za siebie, w swoim sumieniu, nie jest do niczego nakłaniany; to przeciwnicy eutanazji chcą decydować za innych.

Ulżenie cierpieniu człowieka w jego ostatnich chwilach jest więc tym, co nakazuje rozum; zaś sprzeciw wynika jedynie ze złej woli. „Według słynnej definicji starożytnych człowiek – inaczej niż zwierzęta i niż bogowie – jest to stwór rozumny i śmiertelny. Z samej swej konstrukcji metafizycznej jest on zatem na deskach teatru świata postacią tragiczną. Jest w nim żywiołowy pęd życia – Bergsonowski *élan vital* – zwrócony stale ku jutru. (...) I ten pęd musi się nieuchronnie roztrzaskać o barierę, za którą żadnego jutra już nie będzie. To jest tragiczne. Po co więc i w imię czego powiększać jeszcze ów tragizm, nie dopuszczając, by zderzenie było choć trochę mniej twarde i brutalne?”<sup>9</sup>. Nie należy więc odmawiać człowiekowi „łżejszego umierania”, gdy on sobie tego życzy, albowiem eutanazja to najrozumniejszy sposób zakończenia życia przepełnionego cierpieniem, a pozbawionego już nadziei i sensu. Wolniewicz – za swoim mistrzem Henrykiem Elzenbergiem – głosi, że wola eutanazji jest w człowieku zwycięstwem istoty duchowej nad istotą biologiczną, będącą źródłem strachu przed śmiercią, zwycięstwem ludzkiego rozumu nad biologicznym instynktem samozachowawczym. Człowiekowi podejmującemu decyzję o zakończeniu swojego życia należy się podziw i szacunek<sup>10</sup>.

„Eutanazja jest najrozumniejszym sposobem kończenia własnego życia, gdy staje się ono już tylko cierpieniem bez sensu i bez nadziei”<sup>11</sup> – powiada Wolniewicz i nie ulega wątpliwości, że takie stanowisko jest w pełni zbieżne ze stanowiskiem stoickim. Cechą charakterystyczną tej postawy jest uznanie, że samo cierpienie jako takie nie może być usprawiedliwieniem decyzji o odejściu z życia – cierpienie staje się warunkiem wystarczającym takiego usprawiedliwienia wtedy, gdy jego natężenie powoduje, iż człowiek nie jest zdolny spełniać swych ludzkich funkcji, a zatem życie staje się wyłącznie życiem biologicznym, czyli pozbawionym sensu. Rozważając problem moralnej dopuszczalności samobójstwa, stoicy myśliciele doszli do wniosku, że poczucie własnej godności nakłada na człowieka moralny

<sup>8</sup> FiW II, 235.

<sup>9</sup> FiW II, 246–247.

<sup>10</sup> Zob. FiW III, 177–178. Por. opinię J. Hartmana: „Prawie niemożliwością jest postawić się w sytuacji kogoś, kto cierpi tak bardzo, że pragnie śmierci. Nie wolno jednak uważać takich osób za niespełną rozumu, jak to się nieraz sugeruje. Byłoby to aroganckie w stosunku do człowieka, który z pełną świadomością i konsekwentnie twierdzi, że nie chce już dłużej żyć, gdyż nie może pogodzić się z fatalną jakością swego życia (...). Arogancją jest również twierdzenie, że żądanie śmierci lub pomocy w samobójstwie jest zawsze niemoralne. (...) Nie można też z góry potępiać wszystkich, którzy dopuścili się uśmiercenia kogoś, kierowani litością”; J. Hartman, *Bioetyka dla lekarzy*, wyd. cyt., s. 121–122. Zob. także, M. Szeroczyńska, dz. cyt., s. 107–125.

<sup>11</sup> FiW III, 177.

obowiązek rezygnacji z życia, którego jakoś tej godności go pozbawia. Wyrazicielem takiej postawy jest m.in. rzymski stoik Lucjusz Anneusz Seneka, który wyraźnie podkreśla, że sam ujemny bilans przyjemności i przykrości doświadczanych w życiu nie może być usprawiedliwieniem samobójstwa; dopiero niemożność realizacji jakiegokolwiek ludzkiego celu czyni dalsze biologiczne trwanie bezcelowym, a więc bezsensownym. Porażające człowieka cierpienie może być jedną, aczkolwiek nie jedyną możliwą, z przyczyn takiego stanu. „Także ze względu na boleść nie zadam sobie gwałtu: umrzeć w ten sposób znaczy tyle, co dać się zwyciężyć. Gdybym wiedział wszelako, że będę musiał znosić boleść stale, odejdę – nie dla samego bólu, lecz dlatego, że będzie mi przeszkadzał we wszystkim, co jest celem życia. Słaby to człowiek i tchórz, kto śmierć zadaje sobie z powodu bólu, ale głupi, kto żyje tylko po to, by znosić ból”<sup>12</sup>. Wedle Seneki dobrem nie jest samo życie, lecz życie, którego jakoś jest godna człowieka. „Nie zawsze (...) należy życie przedłużać. Albowiem dobrem jest nie samo życie, tylko piękne życie. Dlatego mędrzec żyje tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może”<sup>13</sup>.

Wolniewicz również stoi na stanowisku, że życie nie jest wartością najwyższą, i wielokrotnie będzie to podkreślał. W jednym z wywiadów mówi: „Nie kwestionuję, wartości życia w ogóle, ale życia w potwornym i całkowicie beznadziejnym cierpieniu”. Po czym na uwagę dziennikarza, że chrześcijaństwo nawet w takim życiu widzi sens i wartość, odpowiada emocjonalnie, z brutalną szczerością: „No to niech je sobie ogląda. Ja nie mam zamiaru. Łatwo tak mówić, jak się patrzy na nie z boku, a nie gdy samemu jest się w sytuacji człowieka umierającego. Cierpienie ma wielką wartość, bo oczyszcza i uszlachetnia duszę. Ale nie każde, lecz takie, z którego powstaje jakieś dobro. Z cierpienia człowieka beznadziejnie chorego nie powstaje żadne dobro”<sup>14</sup>. Zarazem podkreśla, tak jak i stoicy, że decyzja o odejściu z życia musi być podjęta w poczuciu odpowiedzialności. Seneka twierdził: „Nawet gdy rozum doradza zakończenie żywota, nie należy iść za tym popędem bez zastanowienia się czy za skwapliwie. Człowiek odważny i mądry powinien nie uciekać z życia, ale wychodzić”<sup>15</sup>. Wolniewicz w cytowanym wywiadzie uznając, że człowiek ma prawo odebrać sobie życie, gdy mu ono zbrzydnie, zastrzega się: „Jednak pod pewnymi warunkami: na przykład, że nie osieroci dzieci. Opieka nad dziećmi jest jedną z wartości ważniejszych od życia. To, że komuś obrzydła egzystencja, nie jest wystarczającym

<sup>12</sup> Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, 58, 36; tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 205–206.

<sup>13</sup> Tamże, 70, 4; wyd. cyt., s. 257.

<sup>14</sup> **FiW** II, 301; podkreślenie – B. Wolniewicz. Wzmiankowany wywiad ukazał się pod tytułem *Ku nowej religii* w miesięczniku muzycznym „Brum” 9, 1996. Por. **FiW** II, 236–237.

<sup>15</sup> Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, 24, 25; wyd. cyt., s. 93.



powodem, aby zostawiać dzieci na sierocy los. Kto jednak jest wolny od takich ograniczeń, ma wolną drogę”<sup>16</sup>. Poczucie odpowiedzialności zbliża postawę Wolniewicza do postawy stoickiej.

Wolniewicz podkreśla, że przeciwnicy prawa do śmierci nie podali jak dotychczas dobrych argumentów sprzeciwu<sup>17</sup>; jednak bardzo zaciekle bronią swoich poglądów i gotowi są do narzucenia ich innym choćby siłą, bo też wytaczane przez nich argumenty to paralogizmy, za którymi kryją się doktrynerstwo lub małoduszność. Źródła takiej postawy są, zdaniem filozofa, różne. Może to być brak wyobraźni, współczucia lub po prostu zwykły strach biorący się z niemożności zrozumienia, jak można z niezbędną ku temu odwagą i determinacją wyjść na przeciw śmierci<sup>18</sup>. Cierpienie człowieka tylko wtedy ma moc oczyszczania duszy, gdy życie w cierpieniu ma jeszcze sens. Można jednak wyznaczyć granicę, po przekroczeniu której straszne i bezsensowne cierpienie traci wartość moralną. Jeżeli zatem umierający ma wolę odejścia z życia, należy przychylić się do jego prośby; jeżeli człowiek znajdujący się w takiej beznadziejnej sytuacji chce umrzeć, nikt nie ma prawa mu tego zabronić<sup>19</sup>.

W środowisku lekarskim widoczna jest statystycznie średnio większa niż w społeczeństwie niechęć do eutanazji. Nie wynika to ze szczególnie wysokiego poziomu moralności czy religijności, gdyż lekarze nie różnią się pod tym względem od ogółu społeczeństwa. Wolniewicz wymienia kilka powodów oporu wobec eutanazji wśród lekarzy. Pierwszy to obawa przed komplikacjami prawnymi i życiowymi<sup>20</sup>. Małoduszność lekarzy polega na ich strachu przed zalegalizowaniem eutanazji. A przecież legalizacja eutanazji nie jest równoznaczna z obowiązkiem przyspieszania śmierci pacjenta nałożonym na lekarza, lecz nadaje mu jedynie prawo uczynienia tego, o ile czyn ten nie będzie sprzeczny z jego sumieniem. Pomimo że lekarze chcieliby mieć w tej kwestii najwięcej do powiedzenia, to ich rola nie jest kluczowa, gdyż cały problem ostatecznie sprowadza się do dostępności potrzebnych do eutanazji odpowiednich środków farmakologicznych. Zatem kwestia ta nie ma charakteru medyczno-szpitalnego, lecz apteczno-prawny. Najodpowiedniejszym miejscem do umierania jest własny dom człowieka, więc lekarz może być w ogóle zbędny<sup>21</sup>. Po drugie, bez wątpienia lekarze są nieprzygotowani do tego zadania, są kształceni wyłącznie w kierunku przedłużania życia. Należy

<sup>16</sup> **FiW** II, 300.

<sup>17</sup> Zob. dość wyczerpujący przegląd stanowisk przeciwników eutanazji w: M. Szeroczyńska, dz. cyt., s. 67–100.

<sup>18</sup> Zob. **FiW** II, 235–236.

<sup>19</sup> Zob. **FiW** II, 237.

<sup>20</sup> Zob. **FiW** II, 239.

<sup>21</sup> Zob. **FiW** III, 179.

też zauważyć, że medycyna jako dyscyplina naukowa zjawiskiem śmierci jak dotąd się nie interesowała, lub przynajmniej w niewielkim stopniu. Trzeci powód to odbieranie eutanazji w codziennej praktyce zawodowej jako zbyt wielkiego i niewspółmiernego ciężaru do korzyści, jaką przyniosłaby ona pacjentowi. Czwarta przyczyna to traktowanie prośby o eutanazję jako nedorzecznosci, ponieważ lekarze stale obserwują kurczowe trzymanie się życia przez umierających pacjentów. Najważniejszym jednak powodem oporu wobec eutanazji, zdaniem filozofa, jest zwykły lęk. Zgoda na odebranie sobie życia jest samobójstwem, a każde samobójstwo ujawnia grozę samego życia: „uderza w nas jak młotem, że życie może być człowiekowi straszniejsze niż śmierć. W eutanazji staje widomie przed oczami niesamowitość świata. O niej zaś wolałoby się nie wiedzieć, a skoro już się wie – to zapomnieć”<sup>22</sup>. Lekarze podają wiele różnych kontrargumentów, ale ta wielość jedynie ukazuje nierzetelność ich argumentacji. Powołują się na sprzeczność z etyką lekarską, przysięgą Hipokratesa, z prawem Bożym, mówią o naruszeniu „świętości życia”, o zagrożeniu nadużyciami, a nawet twierdzą, że eutanazja jest zbędna. Wolniewicz ze swej strony powołuje się na samą logikę i stwierdza, że wystarczy przynajmniej jeden dobry argument, a pozostałe stają się zbędne. Wielość argumentów osłabia argumentację<sup>23</sup>.

Sprzeciw środowiska lekarskiego musi jednak z czasem zniknąć. Wolniewicz już teraz dostrzega symptomy takiej zmiany<sup>24</sup>. Przytacza wypowiedź znanego profesora medycyny, który w dyskusji argumentuje przeciwko uczestniczeniu lekarzy w procedurach eutanazyjnych, zarazem jednak jest przekonany, że w jakiejś perspektywie czasowej i sama eutanazja, i udział w niej lekarzy będą powszechnie akceptowane. Jednocześnie zaś na pytanie, jak postąpiłby w swoim własnym przypadku, odpowiada, że w stanie nieuleczalnej choroby dokonałby sam na sobie aktu eutanazji, sięgając po odpowiednie środki chemiczne. Na zwróconą mu uwagę, że odmawia innym prawa do tego, co przyznaje samemu sobie, nie znajduje właściwej odpowiedzi i przyznaje, że odpowiedzieć nie umie, a właściwie nie chce odpowiedzieć. Wolniewicz widzi w tym uznaniu przez lekarza własnej niekonsekwencji i stosowania podwójnej miary oznakę, że w przyszłości zmiana nastawienia jest nieunikniona. Nie znaczy to jednak, że lekarze dokonywać będą aktów eutanazyjnych. Wolniewicz postuluje w istocie oddzielenie eutanazji od medycyny, wpisując swoje stanowisko w kontekst religijnych aspektów problematyki eutanazji. Eutanazja jest bowiem także sprawą wiary, gdyż jej zwolennicy i przeciwnicy to ludzie innej wiary, czyli innego stosunku do własnej śmiertelności<sup>25</sup>. Najpierw więc musi

<sup>22</sup> **FiW** II, 241.

<sup>23</sup> Zob. **FiW** III, 166.

<sup>24</sup> Zob. **FiW** III, 166–167.

<sup>25</sup> Zob. **FiW** III, 179.

zmienić się stanowisko religijne i dopiero wówczas zmieni się stanowisko świata lekarskiego, choć nie jako akceptacja udziału lekarza w akcie eutanazji, lecz jako moralna akceptacja samego czynu. Do przekonania o nieuchronności zmiany nastawienia wobec problemu eutanazji prowadzi Wolniewicz analiza argumentów strony przeciwnej<sup>26</sup>.

Jeden z głównych argumentów moralistyki chrześcijańskiej przeciw dopuszczalności eutanazji, o charakterze jawnie teologicznym, opiera się na fakcie, że eutanazja jest rodzajem samobójstwa. Wnioskuje się, że ponieważ życie ludzkie jest własnością Boga, to każde samobójstwo, a więc i eutanazja, jest niedopuszczalne. Tego rodzaju argumentacja, przejęta z tradycji orfickiej, występuje już u Platona, jednak – co Wolniewicz podkreśla – nie ma jej w Biblii, w której pojawiają się nawet pozytywne postacie samobójców. Oczywiście zakaz samobójstwa należy do tradycji Kościoła, ale z tej racji wiąże jedynie jego wyznawców i nie może być narzucany prawu państwowemu. Ponadto chrześcijanin musi uznać, że nie tylko życie, ale także los choroby znajduje się całkowicie w ręku Boga; jeżeli więc samobójstwo jest sprzeczne z wolą Boga, to należałoby konsekwentnie uznać, że cała medycyna, wszelka działalność lecznicza, jest sprzeczna z boską wolą. Wskazując na tę niekonsekwencję, Wolniewicz wzmiankuje, że jest ona tym bardziej rażąca w obecnych czasach: „W naszych nieteologicznych czasach powoływanie się na wolę bogów to za mało, by przeciwstawić się biotechnologii”<sup>27</sup>.

Przeciwnicy eutanazji podają także argument o charakterze utylitarnym, akcentując potencjalne zagrożenia wynikające z zalegalizowania eutanazji. Legalizacja własnej eutanazji miałaby, zdaniem jej przeciwników, torować w świadomości społecznej drogę do eksterminacji ludzi starych, niedołącznych, kalekich, czyli wszystkich uciążliwych społecznie. Wolniewicz nie zaprzecza, że nadużycia mogą się zdarzać, lecz przecież nie jest to wystarczającym powodem zakazu eutanazji. W społeczeństwie nadużywane są wszelkie prawa i instytucje, ale nie prowadzi to do ich likwidacji; nikt nie proponuje zamykania linii lotniczych, aby w ten sposób ustrzec się przed atakami ze strony terrorystów, czy uchylenia prawa tworenia zrzeszeń religijnych, skoro różni oszuści prawo to wykorzystują. Z pewną dozą sarkazmu filozof zauważa, że bardziej zagrożona przestępczością jest praktyka transplantacyjna, zwłaszcza w kontekście stosowania zasady tzw. zgody domniemanej, ale w tym wypadku argumentu z „potencjalnych zagrożeń” nie używa się<sup>28</sup>. Świadczy to, że przeciwnicy eutanazji stosują podwójną miarę, mówiąc o poten-

<sup>26</sup> Zob. **FiW** III, 179–183.

<sup>27</sup> **FiW** III, 180.

<sup>28</sup> Ten podany przez Wolniewicza przykład związany jest oczywiście z jego stanowiskiem w kwestii oceny moralnej chirurgii transplantacyjnej. Będzie o tym mowa w następnym punkcie niniejszego rozdziału.

cialnych zagrożeniach tylko wówczas, gdy jest to dla nich wygodne. Postawa taka jest i nielogiczna, i nieuczciwa<sup>29</sup>.

Niektórzy protestują przeciw eutanazji, gdyż sądzą, że jest niepotrzebna, i uzasadniają to trzema przesłankami. Twierdzą po pierwsze, wbrew danym empirycznym, że można zlikwidować każdy ból. Wolniewicz odpowiada, powołując się na literaturę medyczną, że nie jest to prawdą. Zwolennicy eutanazji nie chcą jej legalizacji dla tych przypadków, w których ból daje się zlikwidować czy choćby znacząco zmniejszyć, lecz wyłącznie dla takich, w których nie da się zlikwidować cierpienia i „umierającemu pozostaje tylko wycie”<sup>30</sup>. Druga przesłanka także nie przekonuje, a mianowicie ponoć żaden z pacjentów hospicjów nie domagał się śmierci. Być może i nie domagał się, odpowiada Wolniewicz, ale to dlatego, że wiedział, iż ze strony personelu nie może spodziewać się litości połączonej z odpowiednią odwagą. Po trzecie, udoskonalenie opieki medycznej ma rzekomo zapewnić „komfort umierania”. Takie twierdzenie jest gruboskórne i makabryczne w swej wymowie, ale przede wszystkim nie jest prawdziwe. Opieka paliatywna nigdy doskonała nie będzie, a przynajmniej nie dla wszystkich, gdyż nigdy nie będzie wystarczająco dużo środków i nigdy nie będzie wystarczająco dużo dobrej woli.

Wolniewicz nie stawia pytania, czy medycyna odkryje kiedyś metody eliminowania wszelkiego bólu fizycznego. Być może uważa takie pytanie za niezasadne, jako że nie mamy podstaw do formułowania racjonalnych prognoz w tym zakresie. A być może uznaje, że ból fizyczny zawsze towarzyszył będzie człowiekowi, bo taka jest natura tego świata. Ważne jest to, że tu i teraz mamy do czynienia z bólem, którego usunąć się nie da, a którego natężenie zabija niejako człowieczeństwo cierpiącego człowieka. Filozofowie nie chodzi przy tym jedynie o sam fenomen bólu fizycznego redukującego świadomość człowieka do samego przeżywania cierpienia. Ważny jest bowiem także aspekt moralny takiej sytuacji, wyrażający się w pozbawieniu człowieka jego naturalnej, ludzkiej godności. „Nie chodzi tylko o udrgę fizyczną, choć ona sama stanowi wystarczający powód do legalizacji. Równie ważne jest sponiewieranie moralne umierającego: jego zniedołężnienie, całkowite zdanie na innych, często świadomość, że cuchnie. Pozostaje mu tylko czekać, kiedy się to wreszcie skończy, i co jeszcze przedtem przyniesie. Wiadomo zaś, że nie przynosi nigdy nic dobrego – poza zgonem, oczywiście”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Wolniewicz nie wyklucza, że kiedyś znowu może dojść do uśmiercania osób społecznie uciążliwych. Nie będzie to jednak rezultatem stosowania eutanazji, lecz konsekwencją np. przeludnienia globu lub biotechnologicznego uprzedmiotowienia ciała ludzkiego i poddania go zabiegom inżynierii genetycznej. To stanowisko jest niewątpliwie wyrazem Wolniewicza pesymistycznej wizji świata i natury ludzkiej. Kwestia ta zostanie omówiona w dalszych częściach pracy.

<sup>30</sup> **FiW** III, 182.

<sup>31</sup> **FiW** III, 182.

Widać wyraźnie, jak bardzo stoicka jest postawa Wolniewicza. Ale dodać należy, że jest to stoicyzm na miarę naszych czasów – czasów rozwoju medycyny dysponującej niewyobrażalnymi jeszcze do niedawna możliwościami. Na tym tle tym bardziej widoczne się staje i tym bardziej jako rażące się wydaje to, że medycyna czegoś jeszcze nie może, albo nawet nigdy nie będzie mogła człowiekowi zapewnić. Sytuacja taka prowadzi do przekonania, że jeżeli medycyna nie może zapobiec cierpieniu odzierającemu człowieka z jego godności, to człowiek ma moralne prawo rezygnacji z życia. Stoicy stawiali tę kwestię znacznie bardziej radykalnie: człowiek ma w takiej sytuacji nie tylko moralne prawo, ale wręcz moralny obowiązek odejścia z życia. Wolniewicz nie ujmuje problemu w tym aspekcie, nie ma w jego rozważaniach twierdzeń, które wskazywałyby, że uznaje on istnienie moralnej powinności odejścia z życia w określonych sytuacjach. Można więc powiedzieć, że stoicyzm Wolniewicza jest jakby słabszą wersją stoicyzmu klasycznego.

Argumenty przeciwko zalegalizowaniu eutanazji nie są więc przekonujące. Pojawiają się też argumenty rażąco nielogiczne<sup>32</sup>. Tym mocniej jawi się więc pytanie, jaki jest istotny powód tego zdecydowanego sprzeciwu. Zdaniem Wolniewicza pierwotną przyczyną sprzeciwu jest zasadnicza zmiana w hierarchii wartości. Otóż od połowy XX wieku w cywilizacji Zachodu najwyższą wartością stało się życie ludzkie. Przypisanie życiu wartości najwyższej nie zostało nigdy bliżej wyjaśniane czy nie uzasadnione, traktowane jest bowiem coraz powszechniej jako nieodparta oczywistość. Życie jako wartość najwyższa to, zdaniem filozofa, przejaw nowej wiary: bałwochwalczej apoteozy życia<sup>33</sup>. Wyznawcy nowej wiary chcą żyć jak najdłużej, a cena nie gra żadnej roli. Jeżeli życie znajduje się na szczycie hierarchii wartości, to w takim razie śmierć musi być nich największym złem, najczarniejszą zmorą ludzkiego losu; w takim razie Uważają, że celowi przedłużania swojego życia mogą bez skrupułów poświęcić wszystko inne. Tę nową wiarę Wolniewicz proponuje nazwać biolatrią, czyli ubóstwieniem życia biologicznego.

Wyznawcy biolatrii nie są skłonni stawiać, świętokradczego zapewne w ich rozumieniu, lecz nieodparcie narzucającego się pytania, czyje życie jest najważniejsze i dla kogo jest „najwyższą” wartością? Biolatria w odpowiedzi na to pytanie odkrywa swój monstrialny egotyzm, kult własnej osoby, gdyż ta odpowiedź

---

<sup>32</sup> Wolniewicz przytacza (**FiW** III, 182–183) taki logicznie wadliwy argument wysunięty w jednej z gazet. Dziennikarz argumentował, że jeśli przyzna się człowiekowi prawo do decydowania o własnym życiu, to może to prowadzić do uznania, że człowiek ma prawo decydować o cudzym życiu. Wolniewicz komentuje, że wedle takiego schematu można by wnioskować, że jeśli przyzna się człowiekowi prawo do decydowania o wydawaniu własnych pieniędzy, to może to prowadzić do uznania, że człowiek ma prawo decydować o wydawaniu cudzych pieniędzy. Wyjaśnia też, że podstawą błędu jest niedostrzeżenie odmienności sytuacji: decydować o własnym dobru mogą zawsze, jeśli nie ogranicza mnie jakiś wyraźny zakaz, natomiast decydować o cudzym dobru mogą tylko wtedy, gdy zostało mi udzielone wyraźne przyzwolenie.

<sup>33</sup> Zob. **FiW** III, 163–164.

brzmi: dla każdego jego własne życie jest wartością najwyższą. Eutanazja jest zatem najsilniejszą z możliwych negacją biolatrii. Kwestionuje ona bowiem życie jako najwyższą wartość, ponieważ opiera się na przekonaniu, że życie człowieka może utracić sens, a wtedy nie warto go kontynuować, lecz należy skrócić bezsensowną mękę człowieka, gdy ten ma taką wolę. Biolatrzy są przerażeni perspektywą śmierci, pogodzenie się z nią uważają za coś niepojętego, albowiem legalizacja eutanazji oznacza akceptację faktu, że człowiek przychodzi na świat, po jakimś czasie odchodzi, a pozostanie na stałe możliwe nie jest. Wyznawcy biolatrii wołają kurczowo trzymać się złudzenia, że śmierć można odraczać.

W cywilizacji Zachodu świadomość człowieka staje się obszarem fundamentalnych zmian dotyczących stosunku do śmierci. Pozornie wydaje się, że zmiana ta bierze się z dominacji utylitaryzmu, jednak w istocie zmiany te mają charakter religijny, są oznaką zaniku ducha chrześcijaństwa. W chrześcijaństwie wartością najwyższą jest chwała boża, a nie życie, które tylko wtedy ma sens i wartość, gdy człowiek czynną postawą głosi chwałę bożą; samo trwanie biologiczne jest niewystarczające, jako że życie człowieka pozbawione nadnaturalnego sensu to tylko „marność nad marnościami”. Biolatria ze swego ducha ma charakter pogański, chrześcijaństwo natomiast akcentuje znikomość życia<sup>34</sup>.

Jednakże Kościół – twierdzi Wolniewicz – ulega wpływowi naszych czasów. Przejawia się to między innymi właśnie w potępianiu eutanazji i umiejscawianiu jej zwolenników w „kulturze śmierci”. Kościół potępiając eutanazję, musi uciekać się do inwektyw z powodu braku dobrych kontrargumentów. Nie są przekonujące wywody o absolutnym zakazie eutanazji, wynikającym jakoby z moralnego nakazu nienaruszalności życia ludzkiego. Kontrastują one jaskrawo z makabrycznymi nieraz realiami umierania, ich wydźwięk jest co najmniej fałszywy, a może wręcz zabrznieć jako naigrywanie się z konania. Cierpienie ma niewątpliwie wartość moralną – oczyszcza i uszlachetnia duszę – zatem encyklika *Evangelium vitae* słusznie potępia hedonizm i utylitaryzm. Należy jednak pamiętać, że czasami cierpienie traci swoją wartość, a w związku z tym należy odróżniać hedonizm obronny, jako właśnie obronę przed cierpieniem, od hedonizmu zaborczego, który postuluje jedynie zwiększanie przyjemności<sup>35</sup>. Jeżeli dobijamy zdychające konie i psy, kierując się współczuciem, to tym bardziej ten najbardziej ludzki odruch winniśmy odnieść do człowieka konającego w męce. Hierarchowie kościelni powinni zatem zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście ważniejsza jest miłość życia od miłości bliźniego. Zdaniem Wolniewicza jest to zasadnicze pytanie, przed którym staje obecnie chrześcijaństwo<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Zob. **FiW** III, 184–186 i 258.

<sup>35</sup> Zob. **FiW** II, 236–237.

<sup>36</sup> Zob. **FiW** III, 176.

Zarazem Wolniewicz ocenia, że chrześcijaństwo ulega potędze biolatrii. Uznanie podstawowego dogmatu biolatrii – tezy, iż życie jest najwyższą wartością – może być jakąś formą obrony Kościoła przed silnym naporem współczesności, jako że ani w Piśmie św., ani w tradycji nie znajdujemy poparcia dla akceptacji tej tezy. Filozof uważa, iż wynik walki jest już z góry rozstrzygnięty, mianowicie Kościół pozostaje na pozycji przegranej wobec narastającego kontrastu cywilizacyjnego między całą biotechnologią i inżynierią genetyczną, a śmiercią jako „zwierzęcym zdychaniem jak w epoce kamiennej”<sup>37</sup>. To dlatego Kościół nie jest zdolny wypracować jakiegokolwiek strategii<sup>38</sup>.

Wolniewicz sądzi także, iż przyczyna tak mocnego sprzeciwu Kościoła wobec eutanazji wynika zapewne w równej mierze z przeczcucia, że zmieniający się stosunek do śmierci jest zarodkiem jakiejś nowej religii. Encyklika *Evangelium vitae* dobro jako życie przeciwstawia złu jako śmierci, a „kulturę życia” przeciwstawia „kulturze śmierci”, ale w treści samej encykliki można odnaleźć symptomy zmieniającego się poglądu na kwestię eutanazji. Pomimo jej bezwarunkowego potępienia, dopuszczone są pewne jej formy, na przykład rezygnacja z uporczywej terapii, gdy stosowanie danych zabiegów przestało być adekwatne w konkretnej sytuacji chorego, czyli jest niewspółmierne do uzyskiwanych rezultatów terapii. Filozof zauważa, iż mówiący o tym tekst encykliki celowo jest niejasny, co uniemożliwia dobrą interpretację. Dlatego wnioskuje, iż encyklika przedstawia fazę przejściową wielkiego przewrotu duchowego, którego początków jesteśmy świadkami<sup>39</sup>.

Zapowiedzią tego przewrotu jest coraz bardziej masowy ruch na rzecz eutanazji, przez który Wolniewicz rozumie „ogół działań społecznych i politycznych, zmierzających do zalegalizowania eutanazji własnej; to znaczy do uznania za niekaralną pomocy, która udzielana jest osobie beznadziejnie chorej w jej własnowolnym zakończeniu życia”<sup>40</sup>. Filozof powołuje się tutaj na wyniki sondaży wskazujące, że nawet w krajach katolickich, takich jak Polska, zdecydowana większość respondentów popiera legalizację eutanazji. Statystyki takie odzwierciedlają torowanie drogi w świadomości ludzi dla możliwości decydowania o własnej śmierci, pomimo sprzeciwu Kościoła. Pisze Wolniewicz: „Ruch na rzecz eutanazji jest wyrazem głębokich przemian, jakie dokonują się w świadomości społecznej Zachodu pod naciskiem cywilizacji naukowo-technicznej. (...) Coraz więcej spraw, które dotąd rozstrzygał los, staje się przedmiotem świadomego wyboru. Inwazja biotechnologiczna w ludzkie ciało – jak operację tę określa celnie

<sup>37</sup> **FiW** II, 244.

<sup>38</sup> Zob. **FiW** III, 185.

<sup>39</sup> Zob. **FiW** III, 243–244.

<sup>40</sup> **FiW** III, 178.

Lem – zmienia nasz obraz świata i nasz system wartości. (...) Coraz bardziej dramatyczny staje się kontrast między biotechnologiczną racjonalnością a zwierzęcym dogorywaniem. Na dalszą metę nie da się go utrzymać: przeciwwagą dla biotechnologii nie może być mitologia, choćby najszacowniejsza”<sup>41</sup>. Przedłużanie życia człowieka poza pewien punkt istnienia, w którym z człowieka uszła już jego dusza, owa arystotelesowska entelechia, jest już jedynie „ponurym nonsensem”<sup>42</sup>.

Wzmacniający się ruch na rzecz eutanazji musi, zdaniem Wolniewiczza, doprowadzić do powstania jakiejś nowej formy religijności, albowiem religia i śmierć są ze sobą nierozzerwalnie związane, Wolniewicz pisze, że „korzeniem wszelkiej religii jest śmierć”<sup>43</sup>, zaś religią jest „wszystko, co pozwala człowiekowi uporać się jakoś z własną śmiertelnością”<sup>44</sup>. Zwolennicy i przeciwnicy eutanazji mają inny stosunek do śmierci, a sam pogląd na śmierć ma charakter religijny. Jeżeli jakaś religia zmienia swój stosunek do eutanazji, zmienia zatem swój stosunek do śmierci i staje się w ten sposób nową religią. W związku z tym powszechna akceptacja eutanazji wiązałaby się z olbrzymim przewrotem religijnym. Kościół najwidoczniej zdaje sobie z tego sprawę i między innymi stąd silny opór. Zgoda na eutanazję, czyli zmiana stosunku do śmierci, musi pociągać za sobą zmianę uczucia religijnego, więc sama substancja wiary podlegać będzie przemianie. Oczywiście nie dokona się to w krótkim okresie, gdyż formy religijności i przywiązanie do symboli są wynikiem długiej tradycji, a cechą ludzkiej natury jest przywiązanie do obyczaju. Konwersja religijna będzie miała miejsce dopiero wówczas, gdy nowa religia znajdzie odpowiednio dużą liczbę wyznawców. Należy również brać pod uwagę fakt, iż pozytywne nastawienie do eutanazji jest nie tylko zmianą postrzegania śmierci, lecz także i samego życia. Polega między innymi na uświadomieniu sobie, że nie ma znaczenia, czy nasze życie potrwa trochę dłużej lub trochę krócej, więc przedłużanie go poza sensowną granicę wyznaczoną cierpieniem i upokorzeniem nie ma sensu<sup>45</sup>.

Nowa religia, tak jak każda inna, potrzebuje własnej liturgii, czyli uroczystego rytuału. Liturgia jako rdzeń kultu jest niezmienna i ściśle uregulowana ceremoniałem. Nie jest możliwe ani zaplanowanie, ani sztuczne wytworzenie liturgii, lecz przeciwnie – to z biegiem czasu rytuał powstaje w sposób naturalny. W przypadku eutanazji ta „liturgia eutanazyjna” skupiałaby się wokół dobrowolnego przyspieszenia własnej śmierci przez cierpiącego człowieka. Warunkiem koniecznym ta-

<sup>41</sup> **FiW** III, 178–179.

<sup>42</sup> **FiW** III, 178.

<sup>43</sup> **FiW** II, 241.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Zob. **FiW** II, 241–243.



kiej liturgii byłoby oddzielenie aktu eutanazji od medycyny, ponieważ ów akt nie jest jednym z zabiegów medycznych. Pozostaje oczywiście związek pośredni, gdyż medycyna umożliwia praktyczną realizację eutanazji. W związku z tym należy przyznać różne kompetencje medycynie praktycznej i teoretycznej. Teoretyczna, jako dyscyplina naukowa, jest jedynie działem biologii ssaków. Zatem jej zadaniem byłoby znalezienie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób człowiek może godnie i humanitarnie umrzeć. Zaś rolą medycyny praktycznej byłaby rzetelna ocena stanu zdrowia fizycznego i psychicznego osoby wyrażającej chęć eutanazji. Farmaceuta mógłby na tej podstawie sprzedać potrzebny specyfik. Eutanazja jest obrzędem, a nie zabiegiem medycznym. Protestujący przeciw niej lekarze, twierdzi Wolniewicz, nie zdają sobie z tego sprawy.

Wolniewicz zakłada, że w przyszłości coraz powszechniejsze stawać się będzie odczucie, że sama długość życia nie ma istotnego znaczenia. Tak twierdzili dawniej stoicy; na przykład Seneka głosił: „piękno życia nie zależy od jego długości, ale od sposobu wykorzystania”<sup>46</sup>. Niewątpliwie nasz filozof powtarza tu, niekoniernie w sposób świadomy, stanowisko stoickie. Można jednak wątpić, czy ta postawa stanie się postawą człowieka przyszłości; przecież sam Wolniewicz mówi o swoistym kulcie życia, o pragnieniu przedłużania życia za wszelką cenę, czego wyrazem ma być m.in. powszechne zaakceptowanie chirurgii transplantacyjnej. Zapewne więc należałoby rozumieć jego stanowisko jako przekonanie, że w przyszłości powszechne stanie się przeświadczenie, że nawet krótkiego życia nie warto przedłużać kosztem nieusuwalnego cierpienia. Ale czy taka postawa rzeczywiście przyczyni się do powstania jakiejś nowej religijności eutanazyjnej z właściwą dla niej obrzędowością? Nie wydaje się, aby przewidywanie Wolniewicza co do owej religijności dało się racjonalnie uzasadnić.

Zwróćmy zresztą uwagę na pewną zbieżność przewidywania Wolniewicza z opisem zamieszczonym w fantastycznej opowieści *Utopia* autorstwa Tomasza More'a (1478–1535). W swym projekcie idealnego ustroju społecznego More przedstawia organizację systemu leczenia. Warto zacytować obszerny fragment: „Chorych (...) pielęgnują z wielką miłością; nie żałują im ani lekarstw, ani odpowiedniego pożywienia, byleby przywrócić im zdrowie. Spieszą z pociechą nawet nieuleczalnie chorym: czuwają przy nich, rozmawiają z nimi, wreszcie starają się, jak mogą, sprawić im ulgę. Lecz gdy z nieuleczalną chorobą łączą się ustawiczne gwałtowne cierpienia, wtedy odwiedzają chorego kapłani i urzędnicy i poddają mu najlepszą według ich przekonania radę: wykazują mu, że ponieważ nie może spełniać żadnych obowiązków, których wymaga życie, więc przeżył już niejako swą śmierć i teraz jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie; nie

---

<sup>46</sup> Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, 49, 10; wyd. cyt., s. 165.

powinien więc dłużej pozwalać, aby wyniszczała go straszna choroba, lecz raczej winien odważnie umrzeć, gdyż życie jest dla niego męką; niech więc z otuchą w sercu albo sam uwolni się od tego smutnego życia, jakby od więzienia i tortur, lub zgodzi się, by inni go wyzwolili; postępek jego będzie rozumny, gdyż przez śmierć swą nie okaże wzgardy wobec dobrodziejstw życia, lecz przerwie tylko swą mękę; będzie to nawet akt woli zgodny z pobożnością i religią, ponieważ słucha on w tej sprawie rady kapłanów, pośredników boskich. Ci, którzy dadzą się namówić, kończą życie przez dobrowolne wstrzymanie się od jedzenia, lub sztucznie uspieni umierają bez żadnego czucia. Lecz wbrew woli nikogo nie pozbawiają życia; jeśli nieuleczalnie chory chce dalej żyć, pielęgnują go z taką samą jak innych troskliwością”<sup>47</sup>.

W powyższym cytacie widać wyraźne podobieństwo, ale widać też znamienne różnice. Podobieństwo zawiera się w kontekście religijnym procesu eutanazyjnego: w opisie More’a, tak jak i w przewidywaniu Wolniewicza, eutanazja wpisana zostaje w kontekst religijny. Ważniejsza jest jednak różnica, która wyraża się w odmiennej roli lekarza. W wizji More’a jeśli lekarz ocenia stan pacjenta jako beznadziejny, to kapłani przekonują chorego, iż powinien podać się eutanazji, a gdy ten się zgadza, wówczas lekarz uśmierca go bezboleśnie. Wolniewicz nie przewiduje dla lekarza takiej roli. Ale czy dopuszcza możliwość, że – tak jak w wizji More’a – w owym przewidywanym kontekście religijnym kapłani spełniać będą funkcję perswazyjną, a sama atmosfera religijna faktycznie wywierać będzie presję na poddanie się eutanazji? Ten aspekt zagadnienia nie został przez Wolniewicza zauważony, a przynajmniej nie został podjęty.

Nie porusza też Wolniewicz innego aspektu problemu, tego mianowicie, że eutanazja jest z istoty swej samobójstwem wspomaganym. Wprawdzie starożytni wyznawcy postawy stoickiej korzystali z pomocy przy popełnieniu samobójstwa, np. zlecając lekarzowi podcięcie żył, z reguły jednak mędrzec stoicki sam przerywał swoje życie. Człowiek współczesny jeśli nawet jego stan fizyczny na to pozwala, odrzuca tradycyjne metody popełniania samobójstwa jako zbyt brutalne i żąda fachowej pomocy w szybkim i bezbolesnym przerwaniu życia. To żądanie pomocy staje się tak oczywiste, że zwolennicy eutanazji zaczynają faktycznie traktować ją jako jedno z praw człowieka. Ale uznanie prawa do eutanazji za prawo człowieka może prowadzić do uznania jej za końcowy etap procesu leczenia, a tym samym do nałożenia na lekarza obowiązku uczestniczenia w niej<sup>48</sup>. Czy nie pozostawałoby to w sprzeczności z postulowanym przez

<sup>47</sup> Thomas More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954, s. 152.

<sup>48</sup> Zob. na ten temat: J. Kopiańska, *Boski sen o stworzeniu świata*, Trans Humana, Białystok 2003, s. 111–119.

Wolniewicz oddzieleniem eutanazji od działań medycznych? Szkoda, że filozof nie podjął tego wątku. Jest to problem coraz bardziej aktualny, ponieważ coraz częściej ustawodawstwa krajów europejskich zaczynają legalizować eutanazję i czynną rolę lekarza w procesie eutanazyjnego przerywania życia<sup>49</sup>. W Holandii – kraju, który najdalej posunął się w procesie legalizacji eutanazji – powszechnie przyjęta jest definicja eutanazji jako pozbawienia pacjenta życia na jego żądanie przez lekarza<sup>50</sup>.

Przede wszystkim jednak należy postawić pytanie, jaka jest ostateczna podstawa, na której Bogusław Wolniewicz opiera swoją tezę o moralnej akceptowalności eutanazji. Otóż wydaje się, że tworzą ją dwa zasadnicze argumenty. Po pierwsze, moralne przyzwolenie na eutanazję jest przyzwoleniem na przerywanie nieusuwalnego cierpienia, które odbiera człowiekowi jego ludzką godność. Wolniewicz nie przypisuje zatem cierpieniu wartości samej w sobie, a zapewne można uznać, że w ogóle za wartość je nie uważa. Naturalną ludzką reakcją jest usuwanie cierpienia, zawsze gdy to możliwe, co nie pozostaje w sprzeczności z faktem, że w pewnej mierze i w pewnym zakresie cierpienie może posłużyć jako swoista próba charakteru. Wolniewicz podkreśla jednak, że istnieje taki poziom cierpienia – zapewne dla każdego człowieka nieco inny – powyżej którego nie może ono spełniać żadnej pozytywnej funkcji, a zatem człowiek ma moralne prawo je usunąć, nawet jeśli jest to możliwe tylko wraz z rezygnacją z życia. Tym samym Wolniewicz stawia się w zdecydowanej opozycji do doktryny moralnej Kościoła, który ze względów dogmatycznych musi uznać, że cierpienie jest wartością, czyli dobrem, skoro Bóg złożył w ofierze swoje cierpienie dla dobra (zbawienia) ludzi<sup>51</sup>. Wolno uznać, że dla Wolniewicza wartości nie mają charakteru obiektywnego, tzn. nie są czymś zastanym i dostępnym jednakowo dla wszystkich, lecz subiektywny, tzn. są zależne od człowieka w swym istnieniu i usytuowaniu w hierarchii wartości. Tak więc od danej jednostki zależy, czy swoje cierpienie uznaje za wartość i jak dalece za wartość je uznaje.

Po drugie, co ściśle łączy się z pierwszym, Wolniewicz uznaje kwestię eutanazji za „moralnie czystą”, ponieważ dotyczy ona wyłącznie danej jednostki i zależy od jej indywidualnej, wolnej decyzji. Niewątpliwie nie znaczy to, że owa „mo-

<sup>49</sup> Na temat aspektów prawnych zob. obszernie omówienie w: M. Szeroczyńska, dz. cyt., s. 141 i nast., a omówienie skrótowe i zwięzłe w: T. Pietrzykowski, *Spór o eutanazję*, wyd. cyt., s. 48–80.

<sup>50</sup> „...the active killing of a patient at his or her request by a physician”; M. A. M. de Wachter, *Active Euthanasia in the Netherlands*, „Journal of the American Medical Association” 262, 23, 1989, s. 3316.

<sup>51</sup> Zauważmy przy okazji, że Wolniewicz wskazuje na niekonsekwencję w nauczaniu moralnym Kościoła: skoro bowiem cierpienie jest dobrem zesłanym przez Boga ku uszlachetnieniu duszy, to nie należałoby rezygnować z żadnego cierpienia, nawet z tego dającego się usunąć poprzez leczenie. Zob. **FiW** II, 236.

ralna czystość” eutanazji tylko w tym się zasadza, że dotyczy wyłącznie podmiotu czynu; takie rozumienie nakazywałoby uznać, że np. narkomania czy alkoholizm są „moralnie czyste”, jeśli tylko dotyczą wyłącznie danej jednostki. Ważne jest dopowiedzenie Wolniewicza, że decyzja o poddaniu się eutanazji musi być autonomiczną decyzją jednostki podjętą w zgodzie z jej sumieniem. Eutanazja jest więc moralnie dopuszczalna dlatego, że w sytuacji cierpienia beznadziejnego i bezsensownego sumienie danej jednostki pozwala jej albo wręcz nakazuje usunięcie tego cierpienia wraz z życiem.

Stanowisko Wolniewicza w kwestii eutanazji zdaje się więc mieć to wspólnego z doktryną moralną Kościoła, szczególnie Kościoła katolickiego, że ostatecznym kryterium etycznej dopuszczalności czynu ustanawia sumienie jednostki. Różnica polega zaś na tym, że odmienne są tu sfery wartości, do których sumienie się odnosi: w doktrynie chrześcijańskiej będzie to sfera określonych wartości ostatecznych ustanowionych przez Boga, w etyce Wolniewicza będzie to sfera doczesnej godności osobowej człowieka.

JOANNA SMAKULSKA

**BOGUSŁAW WOLNIEWICZ'S STANDPOINT  
ON THE ISSUE OF EUTHANASIA**

**(Summary)**

In the article, the author discusses a Polish philosopher Bogusław Wolniewicz's standpoint on the issue of euthanasia. On the one hand his standpoint is convergent with moral doctrine of the Church, particularly the Catholic Church, namely by acknowledging that the final criterion of ethical permissibility of a deed is individual conscience. On the other hand the standpoint differs in dissimilar spheres of values to which conscience refers: in Christian doctrine it is a sphere of definite final values set by God while in Bogusław Wolniewicz's ethics it is a sphere of temporal personal dignity of man.

Key words: **euthanasia, Bogusław Wolniewicz, conscience, catholic ethics**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

mgr Joanna Smakulska

Uniwersytet w Białymstoku

Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej

Pl. Uniwersytecki 1

15-240 Białystok



**TOBY ORD**

## **PLAGA**

### **MORALNE KONSEKWENCJE NATURALNEJ UTRATY EMBRIONU**

Atak Plagi był szybki i brutalny. Ta przerażająca nowa choroba, bardziej śmiertelna niż jakakolwiek inna do tej pory, nie ominęła żadnego zakątka świata. Od najbiedniejszych krajów Afryki aż po najbogatsze kraje Zachodu, zabijała z taką samą zatrważającą skutecznością. Atakowała błyskawicznie, zabijając większość swoich ofiar w przeciągu kilku tygodni od zarażenia, ale również po cichu, gdyż przed śmiercią nie występowały żadne wykrywalne objawy. Przed nadejściem Plagi na całym świecie umierało rocznie 55 milionów ludzi. Wszystkie przyczyny śmierci, takie jak starość, wojny, morderstwa, choroby i inne, łącząc siły zbierały żniwo 55 milionów istnień ludzkich każdego roku. Plaga doprowadziła do dramatycznej zmiany. Sama zabijała ponad 200 milionów ludzi rocznie. Od tego czasu ponad trzy czwarte zgonów następowało na skutek Plagi. W krajach Zachodu średnia długość życia spadła do 29 lat, mimo że w poprzednim stuleciu stopniowo osiągnęła 78 lat. Prawdopodobnie najgorsze było jednak to, że skutki Plagi nie dotyczyły całego społeczeństwa w takim samym stopniu. Zabijała ona tylko najmłodsze, niewinne dzieci, te które były wobec niej bezsilne.

W porównaniu z Plagą wszystkie inne sprawy wydawały się nieistotne. To Plaga była głównym problemem a społeczeństwo odczuwało ogromny ciężar obowiązku zwalczania jej. Inne plany trzeba było odłożyć na później, a wysiłek wszystkich państw skierować ku walce z Plagą.

\* \* \*

Opis Plagi to fikcja, mówiąca jednak wiele o rzeczywistości. W etyce reprodukcji funkcjonuje często powtarzane twierdzenie, że ludzki embrion posiada pełny status moralny. Jest to twierdzenie pierwszorzędnej wagi w sporze o aborcję i dlatego ma też duży wpływ na krajobraz polityczny w Stanach Zjednoczonych i nie tylko. Jednakże uznanie prawdziwości tego twierdzenia oznacza, że już teraz stoimy w obliczu zagrożenia równie strasznego jak Plaga.

Na początku artykułu wyjaśnię, na czym polega twierdzenie etyczne mówiące o pełnym statusie moralnym embrionu. Następnie omówię rzadko przytaczany fakt z dziedziny embriologii człowieka oraz pokażę, jak w połączeniu ze wspomnianym twierdzeniem etycznym prowadzi on bezpośrednio do zdumiewającego wniosku, na przyjęcie którego gotowi są nieliczni. Postawi to zwolenników tego twierdzenia przed nieuniknionym wyborem: albo będą zmuszeni zgodzić z tym niepożądanym wnioskiem, albo zrezygnować z wygłaszanego wcześniej twierdzenia, tracąc jednocześnie podbudowę swojego stanowiska w kwestii aborcji, zapłodnienia *in vitro* i komórek macierzystych.

### Twierdzenie

Spory etyczne wokół kwestii aborcji, zapłodnienia *in vitro* oraz pozyskiwania ludzkich embrionalnych komórek macierzystych są zależne od tego, jaki status moralny przypisuje się ludzkim embrionom<sup>1</sup>. Przeciwnicy tych praktyk często twierdzą, że embriony posiadają pełny status moralny od momentu poczęcia. To znaczy, od czasu zapłodnienia komórki jajowej powstały embrion posiada status moralny równy statusowi moralnemu dorosłego człowieka. Upraszczając, to właśnie będę miał na myśli, pisząc o Twierdzeniu.

Zwolennicy Twierdzenia argumentują, że niedopuszczalne byłoby zniszczenie dorosłej istoty ludzkiej w celu uzyskania korzyści, jakie zapewnić mogą aborcja, zapłodnienie *in vitro*, czy też wykorzystanie komórek macierzystych, i dlatego niedopuszczalne powinno być niszczenie embrionów w tych samych celach. Jeśli Twierdzenie byłoby fałszywe, a embriony miały niższy status moralny niż dorośli ludzie, to dużo trudniej byłoby dojść do takich wniosków<sup>2</sup>. Stąd duża część sporu obraca się wokół kwestii prawdziwości Twierdzenia.

---

<sup>1</sup> Celem uproszczenia będę posługiwał się terminem *embrion* odnosząc się ogólnie do *zygoty*, *moruli*, *blastocysty*, *embrionu* oraz *plodu*. W poniższym artykule termin ten nie niesie znaczenia wskazującego na którąś z faz rozwoju. Ponadto ograniczam się do omówienia embrionów ludzkich, chociaż czasem dla zwięzłości pomijał będę to dookreślenie.

<sup>2</sup> Nie sugeruję tu, że argumenty przyznające embrionom częściowy status moralny są słabsze niż te przyznające status pełny. Są one jednak z konieczności bardziej złożone i niebezpośrednie. Odrzucenie Twierdzenia oznacza odrzucenie najprostszego i najczęściej spotykanego argumentu. Więcej na temat kwestii pełnego, częściowego lub żadnego statusu moralnego i jej miejsca w debacie publicznej, zob. Nelson i Meyer (2005).



Wyjaśniając stanowisko Kościoła katolickiego, Nick Tonti-Filippini przedstawia Twierdzenie w typowej formie:

Kościół widzi każde życie ludzkie, na każdym etapie rozwoju jako równie godne ochrony, a im bardziej istota ludzka jest bezbronna na którymś z etapów, tym bardziej wyęźżone powinny być wysiłki społeczności, aby ją chronić. (...) Dlatego od tego pierwszego momentu owa nowa istota ludzka domaga się bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie przynależy istocie ludzkiej w jej całości składającej się tak z ciała jak i z ducha [Tonti-Filippini, 1995].

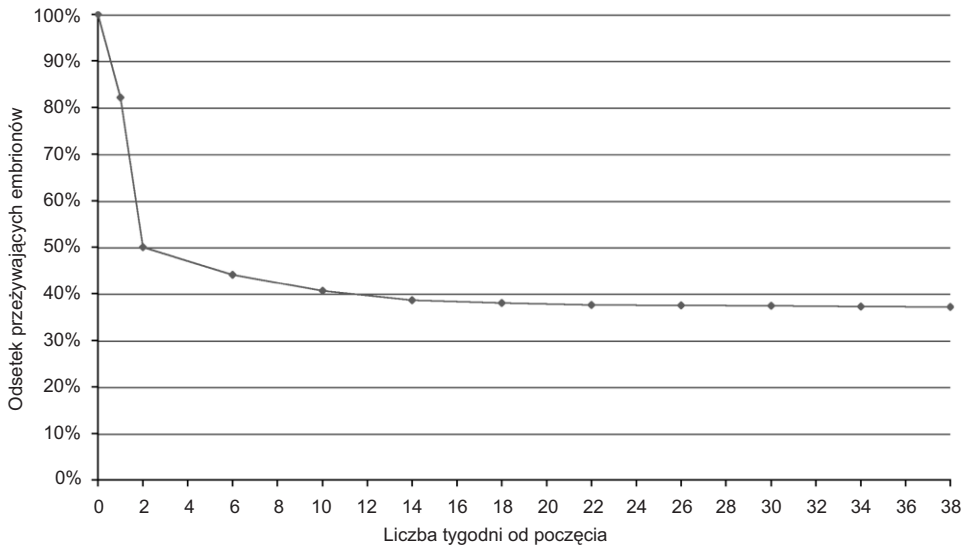
Ów pełny status moralny nie zawsze musi pociągać za sobą równego traktowania, gdyż w niektórych przypadkach stosowne byłoby zwrócić uwagę na różnice między sytuacją, w jakiej znajduje się dorosły człowiek i embrion. Na przykład, nie musimy bronić prawa embrionu do wolności słowa, bo nie potrafi on się komunikować. Jednakże pełny status moralny uprawnia podmiot do tego, by uwzględniać go w równym stopniu podczas podejmowania decyzji etycznych. Musimy w takim razie nadać pełną wagę również interesom embrionów. Ponieważ niszczone embriony mają tyle samo do stracenia, co dorośli ludzie, należałoby zaniechać zabijania ich, tak samo jak dorosłych ludzi, oraz w takim samym zakresie chronić ich życie.

Należy zwrócić uwagę, że Twierdzenie nie ogranicza się do uznania embrionu za istotę ludzką. Takie ujęcie miałoby charakter zaledwie biologicznej klasyfikacji i nie pociągałoby za sobą bezpośrednio wymiaru etycznego. Jest to argument często stosowany jako punkt wyjścia do Twierdzenia („embriony to ludzie, a wszyscy ludzie mają równy status moralny, więc embriony mają pełny status moralny”), jednak jest w pełni możliwe zaakceptowanie tego, że embriony to istoty ludzkie, bez przyznawania im pełnego statusu moralnego.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, że Twierdzenie prowadzi do kłopotliwego wniosku. W związku z tym, na potrzeby dyskusji, przyjmijmy, że embriony ludzkie posiadają pełny status moralny od momentu poczęcia i zobaczymy, dokąd to nas doprowadzi.

### Naturalna utrata embrionu

Większość embrionów umiera w przeciągu kilku tygodni od poczęcia. Fakt ten, dobrze znany w medycynie, jest zaskoczeniem dla dużej części opinii publicznej. Śmierć embrionu na skutek przyczyn naturalnych, zwana *poronieniem*, zdarza się bardzo często. Dwa najbardziej uznane badania dotyczące częstości poronień to badanie Hertiga [1967] oraz Frencha i Biermana [1962]. Dane pochodzące z obu tych badań wykorzystał Leridon [1977] tworząc tabelę życia wewnątrzmacicznego (ryc. 1).



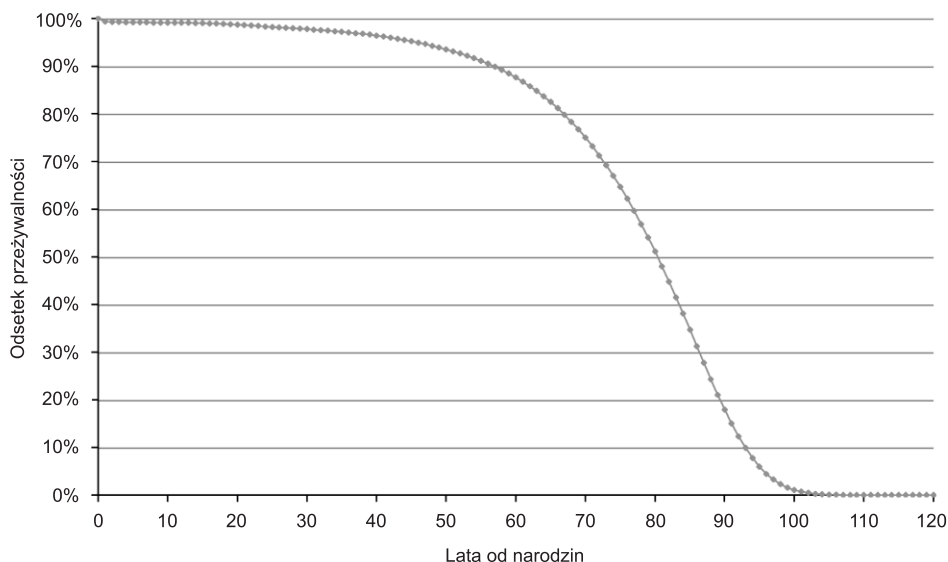
**Rycina 1. Życie wewnątrzmaciczne. Wykres przeżywalności w zależności od tygodnia od poczęcia**

Z danych wynika, że najbardziej ryzykowny jest okres zanim embriion zagnieździ się w ścianie macicy (czyli zwykle między 8 a 10 dniem po zapłodnieniu [Wilcox i in. 1999]). W czasie tej wczesnej fazy odsetek embrionów, które przeżyją gwałtownie spada i tylko około 50% z nich udaje się zagnieździć. Szansa przeżycia zagnieźdzonego embrionu jest dużo wyższa i większość z nich przeżywa cały okres ciąży.

Liczby te pokazują, że poronienie to zjawisko częste. Jest wysoce prawdopodobne, że matka trójki dzieci około pięciu razy poroniła. Przetrvanie przez embriion całej ciąży jest raczej wyjątkiem niż normą.

Może wydawać się zadziwiające, że opinia publiczna nie zdaje sobie sprawy z tak dramatycznego stanu rzeczy. Jednak spowodowane jest to tym, że w większości utrata embriionu następuje, zanim ciąża zostaje stwierdzona, a tym samym kobieta nie zdaje sobie sprawy, że coś się stało. Embriion jest zwyczajnie wydalany z macicy podczas następnej miesiączki.

Tabele przeżywalności, takie jak zaprezentowana na ryc. 1, pokazują spadek wielkości populacji w czasie. Pozwalają nam zobaczyć, jaki odsetek populacji dożywa danego wieku i stwierdzić, w których okresach życia następują znaczące przyrosty umieralności. Najczęściej spotykany rodzaj takich tabel pokazuje stan populacji od narodzin aż do momentu, kiedy wszyscy jej członkowie umarli. Na



**Rycina 2. Wykres przeżywalności w zależności od lat od narodzin w populacji Stanów Zjednoczonych [US Social Security Administration 2002]**

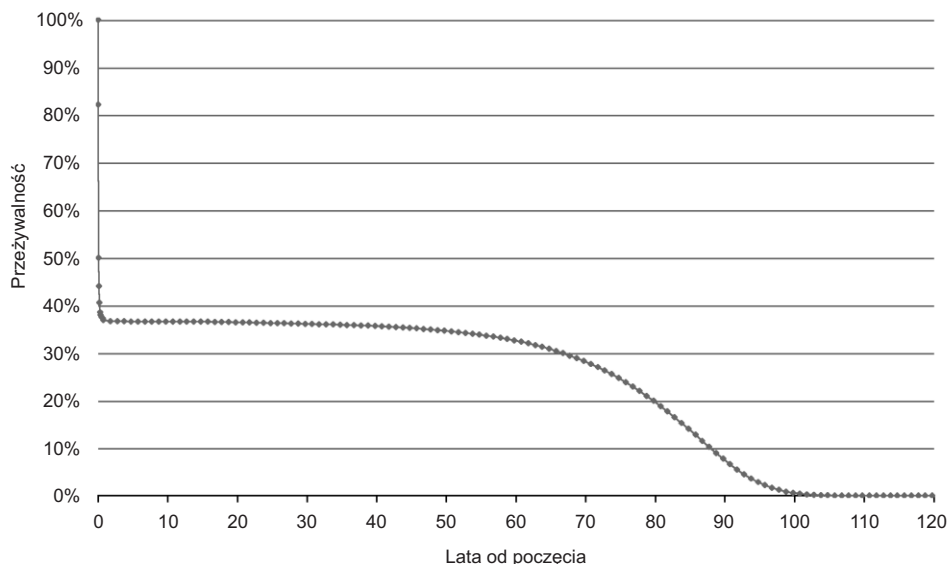
przykład na ryc. 2 widnieje wykres przeżywalności dla populacji Stanów Zjednoczonych w 2002 roku [US Social Security Administration 2002]<sup>3</sup>.

Wykres rozpoczyna się wyraźnym spadkiem w pierwszym roku, co odpowiada małowemu, lecz zauważalnemu wpływowi wskaźnika umieralności niemowląt w krajach rozwiniętych. Potem następuje stopniowe obniżanie się wykresu, który staje się bardziej stromy po okresie wieku średniego, załamuje się między wiekiem 70 a 90 lat i na końcu stabilizuje. Punkt, w którym wykres przecina 50 procentyl wyznacza medianę długości życia wynoszącą 80 lat. W tym wypadku odpowiada to dość blisko średniej długości życia (czy też oczekiwanej długości życia) wynoszącej 78 lat.

Połączmy teraz oba wykresy, czyli to, co jest powszechnie wiadome, z tym, z czego opinia publiczna nie zdaje sobie sprawy, aby uzyskać kompletne odwzorowanie umieralności w Stanach Zjednoczonych, od poczęcia aż po śmierć (ryc. 3).

Wykres ten ukazuje ludzką umieralność z zupełnie innej perspektywy. Ponownie widać znajomą krzywą w kształcie litery „S” pokazującą w całości zgony od narodzin. Łagodny spadek zawiera zgony spowodowane wojnami, morderstwami,

<sup>3</sup> Tabele przeżywalności populacji innych krajów rozwiniętych wyglądają podobnie.



**Rycina 3. Wykres umieralności w Stanach Zjednoczonych od poczęcia do śmierci**

chorobami i wypadkami. Jednak wszystko to przyćmione zostaje początkowym dramatycznym spadkiem spowodowanym poronieniami. Ponad 60% ca/lej populacji umiera w tych pierwszych kilku miesiącach. Dla osób, które przyjmują przedstawione Twierdzenie, każda taka śmierć (których w sumie następuje 220 milionów rocznie) musi mieć taką samą wagę, jak śmierć dorosłego człowieka. Poronienia z punktu widzenia takich osób są największym zabójcą, są Plagą.

### Niepożądany wniosek

Jeśli porównamy opis Plagi z faktami na temat poronień widzimy, że:

- Oba te zjawiska są bardziej śmiertelne niż cokolwiek innego w całej historii ludzkości.
- Oba atakują z jednakowym skutkiem każdy zakątek świata.
- Oba zabijają większość swoich ofiar w przeciągu kilku tygodni.
- Ani jednego, ani drugiego nie da się wykryć przed nastąpieniem śmierci.
- Oba zabijają ponad 200 milionów ludzi rocznie<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Obecnie wskaźnik przyrostu naturalnego dla całego świata wynosi 2,009% rocznie, a liczba

- Oba odpowiadają za ponad trzy czwarte wszystkich zgonów rocznie.
- Oba obniżają oczekiwaną długość życia w krajach rozwiniętych do zaledwie 29 lat<sup>5</sup>.
- Oba zabijają tylko najmłodsze, niewinne dzieci, które są wobec nich bezsilne.

Różnica polega na tym, że Plaga miała być chorobą, która zaatakowała nagle. Poronienia natomiast nie pojawiły się nagle, towarzyszą one ludzkości od samego początku. Nie jest to choroba, lecz ogólne określenie odnoszące się do wszystkich embrionów umierających z przyczyn naturalnych. Różnice te nadały Pladze charakter nagłości, lecz nie są istotne z punktu widzenia etyki. To, że rak jest z nami od najwcześniejszych dni, ani nie czyni go mniej złym, ani nie zmniejsza konieczności leczenia go. To, że poronienie spowodowane może być różnymi problemami natury hormonalnej lub genetycznej, również nie czyni go mniej złym.

Istotne jest to, że (zgodnie z Twierdzeniem) prowadzi to do ludzkiej śmierci, która jest bardziej godna pożałowania niż wszystkie pozostałe przyczyny śmierci razem wzięte. Rak, we wszystkich odmianach, zabija 7,6 miliona ludzi rocznie, poronienie natomiast zabija 30 razy tyle [World Health Organization 2005]. W ciągu sześciu lat trwania II Wojny Światowej zginęło 60 milionów ludzi, z drugiej strony ponad trzy razy tyle ginie każdego roku w wyniku poronień. Zwolennicy Twierdzenia nie mają wielkiego wyboru poza uznaniem, że jest to jeden z największych problemów świata, jeśli nawet nie największy.

Opis Plagi, we wstępie do niniejszego artykułu, kończył się praktycznym wnioskiem:

...społeczeństwo odczuwało ogromny ciężar obowiązku zwalczania jej. Inne plany trzeba było odłożyć na później a wysiłek wszystkich państw skierować ku walce z Plagą.

Zwolennikom Twierdzenia trudno uniknąć takiego samego wniosku. Odnalezienie sposobu ocalenia nawet 5% embrionów przed poronieniem uratowałyby więcej istnień niż lek na raka. Jeśli uznajemy, że Plaga wymagałaby intensywnej międzynarodowej współpracy, to czemu nie miałyby tego wymagać walka z poronieniami?

Zatem rozumowanie przebiega w następujący sposób. Embriony posiadają taki sam status moralny jak dorośli ludzie (to właśnie nazywam Twierdzeniem).

---

ludności na świecie wynosi 6,602 miliarda ludzi [CIA World Factbook 2007]. Zatem rocznie rodzą się 133 miliony ludzi. Przyjmując wskaźnik przeżywalności embrionów na poziomie zaledwie 37% [Leridon 1977], znaczy to, że w przybliżeniu 226 milionów embrionów umiera w wyniku poronienia każdego roku. Z tego 201 milionów umiera w ciągu 6 tygodni od poczęcia.

<sup>5</sup> Obecny poziom oczekiwanej długości życia w krajach rozwiniętych wynosi 78 lat [CIA World Factbook 2006]. Po uwzględnieniu 67% ludzi, którzy umarli w okresie prenatalnym, wskaźnik ten przybiera wartość 29 lat. Mediana wynosi jeszcze mniej, gdyż odpowiada wiekowi 2 tygodni po poczęciu, czyli w przybliżeniu 8,5 miesiącom *przed* narodzeniem.

Z badań naukowych wynika, że ponad 60% ludzi ginie na skutek poronień, co stanowi fakt biologiczny. W związku z powyższym, poronienia to jeden z najpoważniejszych problemów, jakie dotyczą ludzkość i musimy zrobić co w naszej mocy, żeby odkryć sposoby przeciwdziałania tej przyczynie śmierci, nawet kosztem innych naglących spraw (w skrócie nazywam to Wnioskiem).

Nie oczekuję, że wiele osób będzie skłonnych zaakceptować Wniosek. Wręcz przeciwnie, większość ludzi stwierdza, że jest on niedorzeczny. Śmierć embrionów jest czymś niepożądanym i dosyć smutnym, ale z pewnością nie jest to jedna z najpoważniejszych kwestii obecnie na świecie. Ja sam również podzielam to stanowisko. Jednak nie da się tego pogodzić z Twierdzeniem, gdyż jak pokazuje przedstawione rozumowanie, w połączeniu z istotnym faktem naukowym, Twierdzenie prowadzi bezpośrednio do wysoce wątpliwego Wniosku.

Czy obrońcy Twierdzenia mają jakieś wyjście? Można by oczywiście ocalić Twierdzenie, akceptując Wniosek, ale nie sądzę, żeby wielu z nich byłoby do tego skłonnych. Podejrzewam, że albo staraliby się znaleźć jakąś nieścisłość w przedstawionym rozumowaniu, albo musieliby odrzucić Twierdzenie. Nawet jeśli byliby osobiście gotowi przyjąć Wniosek, to Twierdzenie straciłoby siłę przekonywania. Wielu z ludzi, których by starali się przekonać, uznałoby Wniosek za zbyt bolesną prawdę. Nawet jeśli takie traktowanie embrionów jest złem, to nie z powodu posiadania przez nich pełnego statusu moralnego.

Niniejszy artykuł nie jest pierwszym miejscem, gdzie tego typu argumentacja pojawiła się po raz pierwszy. Od czasu napisania artykułu odnalazłem prace, w których podobne argumenty, jak się wydaje niezależnie od siebie, wysuwali Murphy [1985], Millican [1991, 173–174] oraz Green [2001, 37–38]. Jednakże żaden z nich chyba nie zdawał sobie sprawy, do jak daleko idących wniosków takie rozumowanie może prowadzić. Millican i Green poświęcają na to tylko kilka zdań, natomiast Murphy omawia zagadnienie szerzej, ale nie formułuje równie silnego Wniosku. Powoduje to, że nie traktuje go jako czegoś więcej aniżeli jedynie ciekawej konsekwencji Twierdzenia. Dopiero w końcowych uwagach pozwala sobie Murphy na stwierdzenie, że Wniosek jest „problematyczny” [1985, 83].

Ponieważ nie wyrażono omawianego stanowiska wystarczająco mocno, nie poświęcono mu również wystarczająco dużo uwagi. Z punktu widzenia medycyny i filozofii przedstawione rozumowanie jest nieskomplikowane. Wskazuje ono na wysoce podejrzany wniosek wypływający bezpośrednio z jednego z podstawowych poglądów stanowiska nazywanego biokonserwatyzmem. Jest to poważny problem dla osób postulujących zakaz aborcji, zapłodnienia *in vitro* oraz pozyskiwania komórek macierzystych z powodu posiadania przez embriony pełnego statusu moralnego od momentu poczęcia.

Moje argumenty różnią się od innych argumentów odnoszących się do częstości poronień. Na przykład, słyszy się czasami, że skoro tak wiele embrionów

umiera w sposób naturalny, to zapłodnienie *in vitro* czy też badania nad komórkami macierzystymi są co najmniej tak samo etyczne, jak rozmnażanie metodą naturalną [Harris 2004, 128–143]. Albo: skoro tak wiele embrionów umiera w sposób naturalny, to powinniśmy poczuwać się do obowiązku przyjmowania leków pozwalających uniknąć poronienia, jeśli by takie leki istniały [Fleck 1979]. Albo: skoro tak wiele embrionów umiera w sposób naturalny, to z Twierdzenia wynika, że poczynanie nowego życia jest złe. A nawet: skoro tak wiele embrionów umiera w sposób naturalny, to nie robi różnicy, jeśli sami jakiś zabijemy.

Niektóre z tych rozumowań są zasadne, a niektóre nie. Jednak niezależnie od tego nie należy mylić ich z argumentacją przedstawioną w niniejszym artykule mówiącą, że skoro tak wiele embrionów umiera w sposób naturalny, to Twierdzenie zobowiązuje nas traktować to jako jeden z najpoważniejszych problemów świata, na walkę z którym powinniśmy przeznaczyć znaczącą ilość zasobów.

### Wątpliwości dotyczące danych empirycznych

W obliczu przedstawionej argumentacji obrońca Twierdzenia posiada kilka możliwości odrzucenia kłopotliwych wniosków. Po pierwsze, można zwyczajnie odrzucić jako nieprawdziwe cytowane tu dane. Dla osób nie znających się na embriologii człowieka dane te wydają się nierealne, bo kobiety zdawałyby sobie sprawę z takiej liczby poronionych ciąż. Jednak, jak wspomniano wcześniej, do większości z nich dochodzi jeszcze przed zagnieżdżeniem, a skoro nie jest możliwe na tym etapie wykrycie ciąży, nawet w warunkach klinicznych, to nie ma możliwości, żeby kobieta miała świadomość, że doszło do poczęcia. Menstruacja następuje zgodnie z cyklem, a embriion zostaje w niemożliwy do wykrycia sposób wydalony z macicy.

Krytyka może zwrócić się również w stronę innych badań, w których otrzymano inne miary częstości poronień. Najważniejsze w tym wypadku jest to, że istnieją różne statystyki odnoszące się do śmierci embrionu, których nie należy ze sobą mylić. Po pierwsze, istnieje miara odsetka zapłodnionych komórek jajowych, które nie dożywają do porodu. To właśnie tą miarą posługiwaliśmy się w niniejszym artykule. Z drugiej strony istnieje miara odsetka rozpoznanych ciąż, które nie kończą się żywym porodem. W tym wypadku odsetek jest znacznie niższy z tego prostego powodu, że potrzeba 10–15 dni, zanim ciąża będzie wykrywalna (a nawet więcej, według starszych danych). Wiele embrionów, do utraty których dojdzie w pierwszych dwóch tygodniach, nie będzie więc ujęta w tej statystyce. Chociaż umieralność okaże się niższa, to nie jest to miara właściwa. Ponieważ „ciążę” definiuje się często jako okres rozpoczynający się zagnieżdżeniem embrionu, a nie zapłodnieniem, to łatwo może dojść do błędu.

Nawet w przypadku miar odnoszących się do embrionów utraconych od momentu poczęcia, istnieje pole niezgody. Odsetki wczesnych poronień (w przeciągu pierwszych 6 tygodni) kształtują się na poziomie od 45% do 75%, z czego niższe wartości pojawiają się głównie w podręcznikach akademickich, a wartości wyższe w recenzowanych artykułach [Boklage 1990, 78; Leridon, 1977, 81; Potts i in. 1977, 60; Loke and King 1995, 225]. Te naukowe szacunki z czasem rosną, co może wskazywać, że rzeczywisty odsetek jest jeszcze wyższy. Liczby przedstawione przeze mnie (56% poronień w pierwszych sześciu tygodniach i 63% w okresie całej ciąży) nie są zatem wartościami skrajnymi i pochodzą z uznanych badań. Nawet jeśli polemista miałby przyjąć najniższe z tych szacunków, np. 45%, to nie wpłynęłoby to znacząco na zmianę obliczeń i wykresów zaprezentowanych powyżej, a wnioski pozostałyby równie trudne do odparcia.

Krytyka mogłaby również dotyczyć tego, że w przeciwieństwie do raka lub Plagi, poronieniom nie sposób zapobiec. Z Twierdzenia wynika, że poronienia są jednym z największych zagrożeń, jednak nie musi nas to prowadzić do kłopotliwych wniosków praktycznych. Stanowisko takie uzasadnić można tym, że w wielu przypadkach poronienia spowodowane są aberracjami chromosomowymi. Wiele spośród embrionów zostaje poronionych na skutek problemów wynikłych w trakcie procesu zapłodnienia, prowadzących do aberracji chromosomowych, takich jak trisomia (obecność dodatkowego, trzeciego chromosomu w danej parze). Defekty takie obecne są od momentu poczęcia, występują w każdej komórce i często są zabójcze. Dlatego nadzieja na zmniejszenie częstotliwości występowania poronień jest nikła.

Mimo że wiele poronień rzeczywiście następuje na skutek defektów chromosomowych, to nie wystarczy to, aby podważyć główną myśl tego artykułu. Po pierwsze, należy zaznaczyć, że niektóre aberracje chromosomowe nie są śmiertelne, jak na przykład zespół Downa (związany z obecnością dodatkowego chromosomu 21). Słusznie darzymy szacunkiem osoby z zespołem Downa i dlatego, jeśli Twierdzenie jest prawdziwe, powinniśmy darzyć szacunkiem i chronić embriony z innymi aberracjami chromosomowymi tego typu. Po drugie, może okazać się, że nastąpi znaczący postęp w leczeniu aberracji chromosomowych dzięki terapii genowej lub innym podobnym metodom. Nie będzie to łatwe, ale jeśli Twierdzenie jest prawdziwe, to również będzie miało to ogromne znaczenie. Dla porównania, odkrycie leku na raka jest oczywiście bardzo trudne, nie ma wręcz pewności, czy taki lek powstanie. Jednak ze względu na to, że jest to tak ważne, imperatyw moralny nakazuje kontynuować badania. Po trzecie, być może uda się uniknąć powstawania niektórych aberracji chromosomowych dzięki metodom takim, jak sortowanie nasienia. Co prawda nie uratowałoby to już poczętych, zagrożonych śmiercią embrionów, jednak mogłoby zapobiec umieraniu ogromnej liczby embrionów i byłoby jednocześnie łatwiejsze niż naprawianie istniejących defektów.



W końcu, co najważniejsze, udział poronień spowodowanych aberracjami chromosomowymi to jedynie od 30% do 60% [Bieber and Driscoll 1995, 178]. Pozostałe 40% do 70% następuje w wyniku innych przyczyn, z których wiele może być leczonych. Do przyczyn tych należą niedobory hormonów, choroby dziedziczne (takie jak cukrzyca czy zakażenia opryszczkowe), czynniki immunologiczne, deformacje macicy, niedożywienie, krótki okres między kolejnymi ciążami, palenie papierosów i picie alkoholu przez matkę [Bieber and Driscoll 1995, 178]. Ryzyko poronienia zwiększa się również znacznie wraz z wiekiem matki oraz liczbą wcześniejszych porodów [Potts i in. 1977, 58]. Istnieją również badania pokazujące, że na zwiększenie liczby poronień wpływa stosowanie kalendarzyka małżeńskiego, który powoduje częstsze zapładnianie starszych komórek jajowych, mających mniejsze szanse przeżycia [Potts i in. 1977, 50–51].

Nawet jeśli wykluczylibyśmy przypadki spowodowane aberracjami chromosomowymi, to poronienia byłyby przyczyną śmierci od 90 do 150 milionów ludzi rocznie. W przeciwieństwie do nieprawidłowości związanych z chromosomami przyczyny tych poronień w znakomitej części można leczyć. Zwolennicy Twierdzenia nie mogą zatem mówić, że nie możemy nic z tym zrobić. Istnieje wiele obiecujących rozwiązań, a ich ciężar spoczywa oczywiście na tych, którzy cenią ludzkie embriony na tyle, żeby natychmiast przeforsować szeroko zakrojone programy badawcze mające na celu sprawdzenie, czy znaczący postęp w tej dziedzinie jest w ogóle możliwy. Każdy rok zwłoki może oznaczać kolejne 90 milionów niepotrzebnych ludzkich śmierci. Zakładanie, że niewiele da się zrobić, to niepoważne potraktowanie Twierdzenia, skoro stawką są miliony istnień ludzkich, a być może wczesnym poronieniom da się zapobiegać.

### Wątpliwości natury filozoficznej

Obok kwestii dotyczących danych empirycznych istnieje kilka argumentów filozoficznych, którymi mogą się posłużyć osoby chcące utrzymać Twierdzenie, odrzucając jednocześnie Wniosek. W załączniku do opinii wygłoszonej przed Radą Bioetyki (funkcjonującą przy prezydencie Stanów Zjednoczonych) Robert George i Alfonso Gomez-Lobo twierdzą, że liczba poronień nie jest tak wysoka, jak się wydaje:

Warto na początku zauważyć, że zgodnie z wiedzą embriologiczną wiele z tych nieudanych ciąż to w istocie efekt niezakończonego procesu zapłodnienia. A zatem w wielu przypadkach nie można mówić o utracie ludzkiego embrionu. Żeby być w pełni organizmem ludzkim (istotą ludzką), dany [embrion] musi posiadać epigenetyczne zaczątki mózgu i układu nerwowego... [George, Gomez-Lobo 2005, 208].

Chociaż był to argument odnoszący się do innej kwestii, to mógłby być zastosowany również tutaj. Jeśli podczas poronienia nie giną istoty ludzkie, to możliwe byłoby utrzymanie Twierdzenia wraz z jednoczesnym odrzuceniem Wniosku. Jednak jeśli nawet przyjmiemy kryteria człowieczeństwa George'a i Gomez-Lobo (a z pewnością można by spróbować je zakwestionować), to Wnosku nie da się uniknąć, gdyż argument ten natrafia na te same problemy, co wcześniejszy argument dotyczący danych empirycznych. Zwolennicy Twierdzenia mogliby uniknąć Wniosku w odniesieniu do embrionów z aberracjami chromosomowymi, jednak nie zmienia to faktu, że każdego roku ginie co najmniej 90 milionów embrionów bez takich defektów. Liczba takich poronień jest wystarczająca do wyciągnięcia Wniosku, a próby wykluczenia embrionów z aberracjami chromosomowymi nie pomogą podważyć słuszności prezentowanego wywodu.

Zwolennik Twierdzenia mógłby natomiast twierdzić, że chociaż śmierć w wyniku poronienia jest godna pożałowania, to nie jest czymś równie złym jak śmierć spowodowana innymi przyczynami, gdyż jest wynikiem naturalnego procesu. W przeciwieństwie do poprzedniego argumentu, ten wydaje się błędny nie ze względu na to, że jest zbyt słaby, lecz ze względu na to, że jest zbyt mocny. Wiele przyczyn śmierci, takie jak np. nowotwory, to również procesy naturalne. Jednak nie oznacza to, że powinniśmy zaniechać leczenia nowotworów tylko dlatego, że są czymś naturalnym. Problem tkwi w tym, że nowotwory powodują olbrzymią liczbę niepotrzebnych śmierci i właśnie to czyni je czymś złym. Z perspektywy osób uznających Twierdzenie za prawdziwe, poronienia wyrządzają dużo większe szkody niż nowotwory i dlatego zapobieganie im jest równie ważną kwestią. W rzeczywistości analogia ta ma zastosowanie również przeciwko wielu innym obiekcom natury filozoficznej. Bardzo trudno byłoby obrońcy Twierdzenia uargumentować stanowisko, że nie musimy przeciwdziałać poronieniom, unikając jednocześnie wniosku, że nie musimy przeciwdziałać nowotworom.

Trzeci możliwy kontrargument dotyczy analogii między embrionami a ludźmi starymi. Można powiedzieć, że ludzie starzy mają taki sam status moralny jak ludzie młodzi, jednak śmierć kogoś starego nie powoduje tyle żalu, co śmierć kogoś młodego. Można rozszerzyć to na oba końce ludzkiego życia stwierdzając, że chociaż embriony mają pełny status moralny, to ich śmierć w wyniku poronienia nie ma takiej samej wagi jak śmierć człowieka dorosłego. Kłopot polega na tym, że analogia ta jest bardzo słaba. Oczywistym powodem przywiązywania mniejszej wagi do śmierci osoby starej jest mniejsza liczba lat życia, która takiej osobie pozostała. Można by się spodziewać, że osoba, która umiera mając 20 lat, mogłaby żyć kolejne 60 lat, jeśli uniknęłaby śmierci. Z drugiej strony osoba, która umiera mając lat 90, mogłaby żyć tylko około 5 lat dłużej. Takie rozumowanie załamuje się w przypadku embrionów, które w wyniku poronienia tracą średnio 78 lat życia.

Być może dałoby się utrzymać taką analogię, jeśli weźmiemy pod uwagę, że embrion nie ma jeszcze żadnych zamysłów ani planów na życie, co czyni jego śmierć mniej ważną niż śmierć dorosłego człowieka. Jednak pojawia się w takim podejściu poważny problem. Przyporządkowywanie różnym formom życia różnej wartości oznacza ryzyko sprawienia, że Twierdzenie okaże się puste. Używane jest ono zwykle do odpierania utylitarystycznych wniosków, w których interesy dorosłych ludzi stawiane są ponad interesami embrionów. Jednak jeśli embriony uzna się za mniej ważne od ludzi dorosłych, to odpieranie takich argumentów stanie się niemożliwe. W rzeczywistości, jeśli celem zastosowania omawianej analogii jest pokazanie, że możemy realizować własne interesy, zamiast walczyć o życie 200 milionów embrionów rocznie, to należy się spodziewać, że będzie to prowadziło do dalszych wniosków stawiających interesy drugorzędne ponad umierające embriony. Ponieważ właśnie na tym opiera się dyskusja dotycząca dopuszczalności aborcji, zapłodnienia *in vitro* oraz pozyskiwania komórek macierzystych, zwolennicy Twierdzenia, którzy zastosują tę analogię, nie będą mogli przywoływać założeń Twierdzenia, krytykując takie praktyki. Nawet jeśli obrońca Twierdzenia zrezygnowałby z krytykowania aborcji, zapłodnienia *in vitro* i badań nad komórkami macierzystymi, to samo Twierdzenie byłoby na tyle słabe, że dałoby się pogodzić z utylitaryzmem. Dlatego też, chociaż koncepcja stopniowego nabywania wartości od momentu poczęcia jest dla wielu osób ciekawą możliwością, nie nadaje się ona do obrony Twierdzenia.

Ostatnim sposobem na uniknięcie Wniosku mogłoby być twierdzenie, że w związku z pełnym statusem moralnym embrionów nie możemy wyrządzać im krzywdy, jednak nie musimy chronić ich przed naturalnymi zagrożeniami, takimi jak na przykład poronienia. Argument ten można rozwinąć na dwa sposoby, z których oba okazują się problematyczne. Po pierwsze, wynika z niego, że człowiek nie ma obowiązku chronienia kogokolwiek przed naturalnymi zagrożeniami. Jest to w dużym stopniu sprzeczne z intuicją, gdyż powszechnie uważa się, że moralnym obowiązkiem jest ratować dziecko tonące na naszych oczach, pomagać ofiarom klęsk żywiołowych czy też finansować badania nad metodami walki z nowotworami.

Po drugie, jeśli nie ma obowiązku chronienia embrionów, a jest obowiązek chronienia ludzi od momentu narodzin, to nie można mówić o równym statusie moralnym embrionów. Taka asymetryczna teoria, według której embriony posiadają „negatywne prawa” ludzi dorosłych, ale nie „pozytywne prawa”, może okazać się lepszą teorią etyczną, jednak wiąże się ona z porzuceniem Twierdzenia o pełnym statusie moralnym embrionów. Ponadto argument ten w obu swoich postaciach nie zmienia tego, że utrata embrionu jest czymś niezmiernie istotnym i wywołującym ogromny żal, nawet jeśli nie zmusza nas do działania.

## Implikacje

Dla wielu osób Wniosek jest nie do przyjęcia. Tak częste obumieranie embrionów jest dla nich zaskakujące i być może również smutne, ale na pewno nie uważają tego za podstawowy dylemat moralny naszych czasów. Nie zamierzam bezpośrednio dowodzić fałszywości Wniosku, pozwolę raczej, żeby jego niedorzeczność mówiła za siebie. Niektórzy będą bez wątpienia próbowali go bronić, jednak większość ludzi uzna go za absurdalny.

Jedynym sposobem uniknięcia Wniosku jest odrzucenie Twierdzenia, czyli zaakceptowanie, że embrion nie uzyskuje pełnego statusu moralnego od momentu poczęcia. Może to skutecznie podważyć najczęściej spotykane argumenty przeciwko aborcji, zapłodnieniu *in vitro* i pozyskiwaniu komórek macierzystych. Jeśli są to działania niesłuszne, to powód musi być inny. Ich przeciwnicy, którzy wcześniej przyjmowali słuszność Twierdzenia, będą zmuszeni dokonać ponownej oceny tej sytuacji, gdyż nie mogą konsekwentnie podtrzymywać swojego sprzeciwu bez nowych argumentów. Niezależnie od tego, czy zmieniają swoją ocenę moralną na przykład aborcji, to będą musieli przyłączyć się do osób zajmujących się jednym z najtrudniejszych zadań stojących przed etyką reprodukcji: niearbitralnego ustalenia, w którym momencie embrion uzyskuje pełny status moralny.

Czy przedstawione rozumowanie ma jakiś wpływ na tych, którzy uznają tylko częściowy status moralny embrionów? Zależy to od konkretnego stanowiska. Na przykład na te same zarzuty podatny jest pogląd uznający pełny status moralny embrionu znajdującego się w macicy, ale nadający mu niższy status, jeśli zostanie usunięty zanim się rozwinie<sup>6</sup>. Jeśli embriony posiadałyby pełny status moralny w macicy, to mielibyśmy obowiązek chronić embriony, które mogłyby zostać poronione. Jeśli uznamy, że embriony mają dostatecznie wysoki status moralny w pierwszych kilku tygodniach ciąży, żeby wymagać ochrony przed różnego rodzaju zagrożeniami, to Wniosek będzie miał zastosowanie.

Osoby, które zacisną zęby i zaakceptują Wniosek, znajdują się w bardzo trudnej sytuacji. Będą musiały przyjąć bardzo dziwny pogląd etyczny, którego nie mogą traktować jedynie jako poglądu czysto teoretycznego, bo skoro rzeczywiście wierzą, że dotknęła nas Plaga, to muszą gorliwie z nią walczyć. Jest to również pogląd, który odizoluje ich od znacznej części opinii publicznej. Bardzo trudno będzie przekonać ludzi, że z Twierdzenia wynika niesłuszność aborcji, jeśli wiadomo, że Twierdzenie pociąga za sobą Wniosek.

Na koniec warto zastanowić się nad samą prostotą przedstawionego rozumowania. Twierdzenie jest uznawane przez wiele osób. Przedstawione dane me-

---

<sup>6</sup> Zwolennikami takiego stanowiska są osoby popierające badania nad komórkami macierzystymi, sprzeciwiające się jednak aborcji, jak np. amerykański senator Orrin G. Hatch.

dyczne, choć nie są tajemnicą, to nie są powszechnie znane opinii publicznej. Z pewnością wielu z tych, którzy naprawdę uznają embriony za równe ludziom dorosłym, chciałoby rozpatrzyć kwestię zdrowia embrionów i znalazłoby statystyki dotyczące poronień. Zatem Wniosek wypływa bezpośrednio z Twierdzenia i tych właśnie statystyk.

Niezłomny wyznawca Twierdzenia powinien być szczególnie zainteresowany przerażającym Wnioskiem i powinien podjąć działania mające na celu uświadomienie innym ludziom istnienie Plagi. Można by spodziewać się czegoś podobnego do ogólnego poruszenia, jakie wywołała w 1975 roku książka Petera Singera *Wyzwolenie zwierząt*. Jednak zwolennicy Twierdzenia nie biją na alarm. Nawet jeśli potrafiliby odeprzeć przedstawione rozumowanie, to byłoby sprawą najwyższej wagi, aby tego rzeczywiście dokonać. Nie wystarczyłoby jedynie sformułowanie kontrargumentów dla własnej satysfakcji, gdyż w obliczu 200 milionów umierających ludzi byłaby to sprawa wymagająca żywej dyskusji na forum akademickim czy też kościelnym. Ten wyraźny brak zainteresowania czymś, co ma być ogromnie ważne, oznacza, że nawet obecnie mało kto rzeczywiście uznaje pełny status moralny embrionów od momentu poczęcia.

*Przełożył Michał Kulak*

### Literatura

- CIA World Factbook*, 2007. Washington, DC: Central Intelligence Agency. Dostępne pod adresem: <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/xx.html> (stan z dnia 5 grudnia 2007).
- F. R. Bieber, D. G. Driscoll, *Evaluation of early pregnancy loss*, w: G. B. Reed, A. E. Claireaux, F. Cockburn (red.), *Diseases of the fetus and newborn*, Chapman & Hall, London 1995, 175–86.
- C. E. Boklage, *Survival probability of human conceptions from fertilization to term*, „International Journal of Fertility” 35 (2), 1990, 75–94.
- L. M. Fleck, *Abortion, deformed fetuses, and the omega pill*, „Philosophical Studies” 36, 1979, 271–283.
- F. E. French, J. E. Bierman, *Probabilities of fetal mortality*, „Public Health Report” 77 (10), 1962, 835–837.
- R. P. George, A. Gomez-Lobo, *The moral status of the human embryo*, „Perspectives in Biology and Medicine” 48 (2), 2005, 201–210.
- R. M. Green, *The human embryo research debates*, Oxford University Press, Oxford 2001.

- J. Harris, *On Cloning (Thinking in Action)*, Routledge, London 2004.
- A. T. Hertig, *The overall problem in man*, w: K. Benirschke (red.), *Comparative aspects of reproductive failure*, Springer-Verlag, New York 1967, 11–41.
- H. Leridon, *Human fertility: The basic components*, University of Chicago Press, Chicago 1977.
- Y. W. Loke, A. King, *Human implantation: Cell biology and immunology*, Cambridge, 1995.
- P. Millican, 1991. *The complex problem of abortion*, w: D. Bromham, M. Dalton, J. Jackson, P. Millican (red.), *Ethics in reproductive medicine*, Springer Verlag, London 1991, 161–88.
- T. F. Murphy, *The moral significance of spontaneous abortion*, „Journal of Medical Ethics” 11, 1985, 79–83.
- L. J. Nelson, M. J. Meyer, *Confronting deep moral disagreement: The president’s council on bioethics, moral status, and human embryos*, „American Journal of Bioethics” 5 (6), 2005, 33–42.
- M. Potts, P. Diggory, J. Peel, *Abortion*, CUP, Cambridge 1977.
- P. Singer, *Animal Liberation*, Random House, New York 1975.
- N. Tonti-Filippini, *The Catholic church and reproductive technology*, w: *Bioethics: An anthology*, Blackwell, Oxford 1999, 93–95.
- United States (US) Social Security Administration, *Period life table*, Social Security Administration, Baltimore 2002. Dostępne: <http://www.ssa.gov/OACT/STATS/table4c6.html> (stan z dnia 28 listopada 2006).
- A. J. Wilcox, D. D. Baird, C. R. Weinberg, *Time of implantation of the conceptus and loss of pregnancy*, „New England Medical Journal” 340, 1999, 1796–1799.
- World Health Organization, *Preventing chronic diseases: A vital investment*, WHO Press, Geneva 2005.

TOBY ORD

**THE SCOURGE:  
MORAL IMPLICATIONS OF NATURAL EMBRYO LOSS**

(Summary)

It is often claimed that from the moment of conception embryos have the same moral status as adult humans. This claim plays a central role in many arguments against abortion, *in vitro* fertilization, and stem cell research. In the paper I show that this claim leads directly to an unexpected and unwelcome conclusion: that natural embryo loss is one of the greatest problems of our time and that we must do almost everything in our power to prevent it. I examine the responses available to those who hold that embryos have full moral status and conclude that they cannot avoid the force of this argument without giving up this key claim.

The original version was published in "The American Journal of Bioethics" 8 (7), 2008, 12–19. We would like to thank the Editorial Staff, and particularly the Executive Managing Editor, Summer Johnson PhD, for giving their permission to publish a Polish translation.

Key words: **embryo, *in vitro* fertilization (IVF), moral status, spontaneous abortion, stem cells**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

Dr Toby Ord  
Oxford Uheiro Centre for Practical Ethics  
Littlegate House, St. Ebbes St.  
Oxford, OX1 1PT  
United Kingdom  
E-mail: toby.ord@philosophy.ox.ac.uk





PAWEŁ NIERODKA

## CZY EUTYFRONIKA JEST ETYKĄ INTERESU?

Czy w dzisiejszych czasach opowiadanie się za etyką sumienia jest naiwnością? Czy etyka sumienia utraciła swoje miejsce w życiu człowieka? Czy *daimonion*, o którym mówił Sokrates, zniknął pod przykryciem kolejnych „wartości”? Co się stało z „głosem wewnętrznym” Sokratesa, gdzie we współczesnych systemach wartości jest etyka sumienia? Może właściwie etykę sumienia wyparła etyka interesu? Pytania o etykę sumienia sprowokowały mnie do podjęcia rozważań nad etyką interesu, do zajęcia się tą kategorią etyczną. Zynię to, odwołując się do filozofii Józefa Bańki – do eutyfroniki<sup>1</sup>.

### 1. Etyka interesu a etyka sumienia

Chciałbym zaproponować wyróżnienie dwóch modeli etyki: „etyki sumienia” i „etyki interesu”. Jest to podział merytoryczny i historyczny. Z wielu różnych propozycji teoretycznych zebrałem w jedno miejsce i zestawilem dwie teoretyczne propozycje, nie wartościując, nie oceniając.

Pierwszą propozycją jest etyka sumienia. W Sokratejskiej etyce sumienia występuje *daimonion*, tj. spotykamy się tam z określoną koncepcją *daimoniona*. Czło-

---

<sup>1</sup> Greckie słowo *euthyphron* jest pojęciem złożonym ze słów: *eu* (dobro), *phronesis* (rozumny), *thymos* (uczuciowy). Odnosząc to pojęcie do tworzonej przez siebie dziedziny, tj. eutyfroniki, J. Bańka rozumie je jako prostomyślny.

wiek, wedle tej etyki, jest moralny nawet wtedy, kiedy jest sam. Zadałmy sobie wobec tego pytanie: czy rozbitek na bezludnej wyspie podlega etyce? Odpowiedź w świetle tej koncepcji jest oczywista. Sokrates w swym życiu często odwoływał się do *daimoniona*, którego zakazom pozostawał posłuszny. „Wybrał śmierć, nie utratę godności. A chociaż nie potrafił wyraźnie nazwać swojego *daimoniona*, sądził, że »nie słuchać lepszego od siebie – boga czy człowieka – jest czymś złym i hańbą«”<sup>2</sup>. Nie słuchając „głosu ze środka” człowiek może zostać pouczony, jak pisze A. Sikora, poprzez cierpienie. „W *Starym Testamencie* cierpienie nie jest tylko czy po prostu owocem kary, sprawiedliwą odpłatą za popełnione uczynki. Bóg w swoim miłosierdziu zarazem czyni zeń próbę, środek budzący ludzkie sumienie”<sup>3</sup>. Czym jest ten „głos ze środka”, czym jest ludzkie sumienie? Obecny na gruncie filozofii Sokratesa, etyki chrześcijańskiej czy też innych etyk „głos ze środka” człowieka współcześnie często jest określany jako sumienie, które jest różnie charakteryzowane. W obrębie samej etyki chrześcijańskiej występują rozmaite ujęcia sumienia, na przykład fenomenologiczna koncepcja A. Siemianowskiego czy fenomenologiczno-dialogiczna koncepcja J. Tischnera. Jeżeli nie będziemy tylko zestawiać różnych koncepcji sumienia, „głosu ze środka” na przestrzeni dziejów myśli ludzkiej, lecz przyjrzymy się bliżej koncepcji *daimoniona* u Sokratesa, to także tutaj pojawi się wiele ujęć tej kwestii. Inaczej na owo *daimonion* u Sokratesa patrzył Ksenofont, czy chociażby Platon, inaczej współcześnie patrzył Adam Krokiewicz czy Giovanni Reale.

W dialogu Platońskim *Obrona Sokratesa* Sokrates mówi o *daimonion*: „ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza nigdy”<sup>4</sup>. *Daimonion* Sokratesa „był to »głos wewnętrzny« w postaci mocno uświadomionego »nie«, które ostrzegało Sokratesa (...) ilekroć coś robił lub zamierzał robić, czego lepiej dla niego byłoby nie robić”<sup>5</sup>. Jest ono dla Sokratesa „wyrocznią wyłącznie w sprawach etycznych”<sup>6</sup>, boskim objawieniem<sup>7</sup>, to „fakt wykraczający poza zwyczajny porządek rzeczy, fakt o naturze ponadludzkiej”<sup>8</sup>, „*daimonion* nie ma nic wspólnego z kręgiem prawd filozoficznych. »Boski głos« bynajmniej nie objawia Sokratesowi »mądrości ludzkiej«, ani też nie poddaje mu żadnego z ogólnych

<sup>2</sup> A. Dura, *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*, Katowice 2000, s. 265.

<sup>3</sup> A. Sikora, *Między wiecznością a czasem*, Kraków 2006, s. 6.

<sup>4</sup> Platon, *Obrona Sokratesa* (31 d); tłum. W. Witwicki.

<sup>5</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1995, s. 256, przypis 17.

<sup>6</sup> I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 2001, s. 93.

<sup>7</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. T. I. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. Iwo Zieliński, Lublin 1999, s. 361.

<sup>8</sup> Tamże, s. 363.

czy szczegółowych twierdzeń jego etyki”<sup>9</sup>. Gdzie wobec tego, jeśli nie w filozofii, czy też – mówiąc ściślej – w etyce, można upatrywać jego obecności? „Pozostaje jedynie dziedzina szczegółowych działań i zdarzeń w życiu Sokratesa. I dokładnie do tej właśnie dziedziny odsyłają wszystkie teksty dotyczące sokratejskiego *daimonion*”<sup>10</sup>. Irena Krońska zastanawiając się, czym ono było dla Sokratesa, pisze, że „jeżeli *daimonion* było pewnego rodzaju głosem sumienia, to było także czymś więcej i czymś mniej; czymś mniej, bo naprawdę mu nie wystarczyło, przy podejmowaniu rozstrzygnięć, nawet czysto osobistych, lecz zawsze szukał uzasadnienia racjonalnego, i czymś więcej, bo nie był to dla niego tylko głos wewnętrzny, ale głos jakiejś siły wyższej, jakiegoś bóstwa, jakiejś transcendencji”<sup>11</sup>. Niektórzy badacze dostrzegają trudności przy zestawieniu dwóch zagadnień występujących u Sokratesa: *daimonion* i intelektualizmu etycznego.

Niezależnie od różnych spojrzeń na koncepcję *daimonion* u tego starożytnego filozofa, warto zwrócić uwagę, za I. Krońską, na brak takiego „głosu wewnętrznego” u Platona, mędrca epikurejczyków, stoików, cyników, a także na to, że dla wczesnego chrześcijaństwa<sup>12</sup> rozważania Sokratesa miały duże znaczenie. Sokrates daje impuls dyskusjom dotyczącym sumienia, pojawiającym się w historii myśli europejskiej. Zarysowanie całej problematyki dotyczącej etyki sumienia zajęłoby nie jedną pracę. Moją propozycją jest ujęcie części rozważań pojawiających się w obrębie etyki nazwą etyki sumienia, etyki, której początek wyznaczył między innymi Sokrates. Odnalazł on jakościową różnicę między człowiekiem a innymi stworzeniami w *arche*, która nie ogranicza wolności z zewnątrz, ale od wewnątrz. Wszystko wolno, ale nie wszystko wypada. *Daimonion* wyróżnia człowieka, to dodatkowe granice kulturowe, moralne. Etyka sumienia ogranicza wolność człowieka nie z zewnątrz, ale od wewnątrz, *arche* granic wolności człowieka nie jest poza człowiekiem, lecz wewnątrz człowieka.

Etyka interesu to drugi z wyróżnionych przeze mnie modeli etyki. Przykładem jej może być makiawelizm. Nie chodzi tutaj o makiawelizm w znaczeniu, jakie najczęściej z tym pojęciem łączymy, tj. „po trupach do celu”. Chodzi raczej o odróżnienie dobra od interesu. Dobro w czasach Machiavellego było używane w związku z grupą, natomiast interes odnosił się do jednostki. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że interes odnosi się do dobra indywidualnego. W jego czasach nie było dobra indywidualnego, na przykład dobra Niccolo Machiavellego, lecz było dobro Florentczyka, rodziny itp. Zresztą łączenie dobra z indywidualnym człowiekiem jest jego największym odkryciem. Machiavelli przedstawiał władcę, który myśli

<sup>9</sup> Tamże, s. 364.

<sup>10</sup> Tamże, s. 364.

<sup>11</sup> I. Krońska, *Sokrates*, wyd. cyt., s. 98.

<sup>12</sup> Dla wczesnego chrześcijaństwa *daimonion* Sokratesa było przeczuciem Boga.

w kategoriach interesu. Jednak interes księcia nie mógł na dłuższą metę pomiąć dobro grupy, czy też nie zważać na moralność. „Amoralna pozornie recepta dla władców była równocześnie pouczeniem ich, że na dłuższy dystans moralność opłaca się lepiej niż amoralność, że można wbrew moralności społecznej dojść do władzy, ale nie można przy niej się na trwale utrzymać”<sup>13</sup>. Machiavelli podkreślał, że czymś chwalebny byłoby, aby księżę posiadał tylko same cnoty, jednak skoro jest to niemożliwe, wobec tego „staje się dla księcia rzeczą konieczną o tyle kierować się rozsądkiem, aby uniknąć złej sławy tych zdrożności, które przyprawić go mogą o utratę państwa, co zaś do zdrożności, które nie sprowadzają tak zgubnych następstw, to powinien ich się wystrzegać, o ile tylko może, o ile zaś pokonać ich w sobie nie zdoła, wolno mu być dla nich pobłażliwym”<sup>14</sup>. Wiele z jego wskazówek wywoływało sprzeciw etyków, np. teza, że lepiej budzić strach niż sympatię. Zakreślony przez niego obszar moralności ze względu na interes księcia również nie budził entuzjazmu. Machiavelli pokazuje jednak, że w interesie człowieka leży również przestrzeganie pewnych norm moralnych, choć jest to tylko minimalizm moralny.

Współczesne etyki gospodarowania, jako przykład etyki interesu, odnoszą etykę do interesu człowieka (np. interesu finansowego), rozszerzając jej zakres, niektóre z kolei etyki do cnoty dodają interes. „Kiedy cnota przemawia do nas, jej głos może być zbyt słaby, by był słyszany. Jeżeli jednak cnotę wspierają obietnice interesu, nasza determinacja nasila się, chcemy uzyskać to, co cnota i interes wspólnie proponują. Dla większości z nas owo połączenie obu motywacji sprawia, że najczęściej postępujemy etycznie”<sup>15</sup>. Współcześnie, kiedy interes na przykład jednostki, korporacji pomija dobro człowieka, kiedy ekonomia zawłaszcza kolejne sfery życia, dość ważne staje się nowe rozumienie interesu: w interesie człowieka jest zachowanie harmonii między moralnością a własnym interesem. Można jednak dostrzec charakterystyczne dla naszego wieku zawłaszczenie przez ekonomię kolejnych sfer życia człowieka. Etyka interesu jest produktem potraktowania aksjologii, w szczególności etyki, z perspektywy i w kategoriach ekonomicznych, np. zysku, straty, giełdy. Są to kategorie wartościujące zachowania ludzkie. Wyróżniłem tę etykę, tj. etykę interesu, ponieważ nie da się jej zaliczyć do etyki sumienia czy też zamknąć ją w wewnętrzności, tak jak etykę sumienia.

---

<sup>13</sup> K. Grzybowisk, *Wstęp do: M. Machiavelli, Książe*, tłum. W. Rzymowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969, s. LXXIII.

<sup>14</sup> M. Machiavelli, *Książe*, wyd. cyt., s. 67–68.

<sup>15</sup> S. Young, *Etyczny kapitalizm. Jak na powrót połączyć prywatny interes z dobrem publicznym*, tłum. W. Kisiel, Wrocław 2005, s. 6.

## 2. Etyka interesu

Wychowanie często okazuje się nie wystarczające, konieczne wówczas staje się odwołanie do interesu, np. jeśli przechodzę przez jezdnię w niedozwolonym miejscu i od policjanta dostaję mandat, wówczas w interesie moim jest nie robić tego po raz drugi, aby nie narażać się na podobne szkody. Nie chodzi tutaj o apelowanie do sumienia człowieka, ale o „apel” do jego interesu, w tym wypadku finansowego. Etyka biznesu, dostarcza wiele przykładów, gdzie interes człowieka skłania go do zachowań moralnych. Nie tylko w sporcie wygrana za wszelką cenę, na przykład z popełnieniem oszustw, z pominięciem przepisów czy z naruszeniem zasad moralnych, nie jest dobrze postrzegana, ale i w biznesie. Należałoby zadać pytanie, na przykład, czy właściciel sklepu naprawdę dba o klienta i oferuje mu w trosce o niego najlepszy towar, czy też dba on raczej o własny interes? U niejednej osoby związanej z biznesem pojawił się pomysł, aby w ramach obniżenia kosztów sprzedać towar o niższej jakości. Dlaczego jednak ona tego nie robi? Czy nie dlatego, że wiązałoby się to z ryzykiem utraty klienta, nadto zaś niezadowolony klient mógłby działać jak swoista antyreklama? Antyreklama jest silniejsza od niejednej najlepiej zrobionej w mediach reklamy. Zdobyć zaufanie jest bardzo trudno, stracić bardzo łatwo, a najtrudniej odzyskać stracone zaufanie. Zasada kartezjańskiej podejrzliwości brzmi: jeśli ktoś raz cię oszukał masz prawo przypuszczać, że zrobi to jeszcze raz, a więc nie ufaj nawet zmysłom, jako że „zmysły nasze zwodzą nas niekiedy (...) żadna rzecz nie jest taka, jak one nam przedstawiają”<sup>16</sup>. We współczesnym, zdominowanym przez ekonomię świecie ważny jest interes. Jest on ściśle związany z adlerowskim<sup>17</sup> kompleksem władzy, który najpełniej wyraża zasada Machiavellego: zwycięzców nikt nie osądza, a przegrani nigdy nie mają racji. W „dzisiejszym świecie” najbardziej niemoralne jest przegrać. Interes – to kategoria ekonomiczna, która weszła do etyki.

Współcześnie widoczne jest przejście między etyką a ekonomią i między ekonomią a etyką. Inaczej traktowana jest etyka z punktu widzenia ekonomii, a inaczej ekonomia z punktu widzenia etyki. W etyce okazało się, że nie oplaca się być bezinteresownym, a w biznesie, że nie być moralnym też się nie oplaca. Etyka interesu, czy też jej przykład w postaci etyki biznesu, wywołuje szczególne emocje i dyskusje, czego nie można powiedzieć o estetyce biznesu, a przecież jest to nie mniej interesujące zagadnienie dla spekulacji filozoficznych. Prawda, piękno, do-

<sup>16</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980, s. 49.

<sup>17</sup> A. Adler wskazywał, że człowiek widząc swoje braki, przeżywa poczucie małej wartości, kompensując to dążeniem przewagi nad innymi ludźmi.

bro – dlaczego nie rozwija się w obrębie badań filozoficznych epistemologii biznesu, dlaczego estetyka biznesu jest drugorzędna. We współczesnym świecie kryzysu aksjologicznego mówi się o cywilizacji śmierci nie jako o cywilizacji kultu śmierci, ale jako o cywilizacji śmierci autorytetu i śmierci etyki sumienia. Ludzie zubożeli: zabijali się, zabijają i będą zabijać, kłamstwo było, jest i będzie natomiast skala tego zjawiska jest, moim zdaniem, zależna od powrotu do etyki sumienia albo od powrotu do etyki interesu, której podstawowa zasada brzmi: „nie opłaca się czynić zła”.

### 3. Eutyfronika jako etyka interesu

Spory między optymistami a katastrofistami<sup>18</sup> w podejściu do cywilizacji doprowadziły do jakościowej zmiany. Zmiana jakościowa w kontekście prowadzonych tu rozważań polega na odrzuceniu tezy o człowieku jako „panu i posiadacz przyrody”<sup>19</sup>, i przyjęciu zaproponowanej przez M. Heideggera w *Sein und Zeit*

<sup>18</sup> Nawiążmy m.in. do dwóch koncepcji rozwoju cywilizacji. Pierwszą z nich jest optymistyczna koncepcja postępu, tj. koncepcja ziemi obiecanej, na przykład J. Condorceta. Można wyróżnić tutaj także poglądy św. Tomasz z Akwinu, F. Bacona, K. Marksa itp. Drugą z kolei jest koncepcja pesymistów cywilizacji, tj. koncepcja utraconego raju. To cały nurt neoplatonicki ze św. Augustynem na czele, to poglądy J. J. Rousseau, O. Spenglera i współczesnych katastrofistów, którzy mówią, że cywilizacja nie rozwiązuje żadnych problemów, lecz stwarza nowe. „Na początku” było dobrze, a teraz jest źle. Rousseau z jednej strony potępiał cywilizację, gdyż prowadzi ona do zła, do psucia natury, wskazywał jednak z drugiej strony na to, że jeśli już niszczy naturę, to róbmy to jak najmniej. Rozwój cywilizacji jest procesem nieuchronnym. „Rousseau atakuje cywilizację opartą na intelekcie, gdyż prowadzi ona do zwyrodnienia człowieka – w wymiarze jednostkowym i społecznym. Dziki w swej szlachetnej naiwności jest zaprzeczeniem racjonalnie ukształtowanego życia; wszystko, co przekracza stan pierwotny (np. nauka i sztuka), jest złe. Dzieje cywilizacji to nie dzieje postępu, ale dzieje upadku natury i wolności opierających się na uczuciu. (...) Dla Rousseau cywilizacja jest (...) dobrem urojonym, a dzicy to człowieczeństwo w całej pełni”; W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 23–24. Z kolei św. Augustyn w swych rozważaniach filozofii dziejów, pomimo negatywnej ich oceny, próbował pokazać jednak optymistyczny finał, który jest w Bogu. „Miłość Boga zaś, posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie”; Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, s. 162. To państwo, państwo Boże, jest państwem ludzi realizujących się podług ducha, „tworzących społeczeństwo Boże” (E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 228.) aż do dnia Sądu Ostatecznego.

<sup>19</sup> W kontekście prowadzonych rozważań warto wspomnieć m.in. o dwóch koncepcjach, „pana i posiadacza przyrody”. W ramach pierwszej koncepcji możemy sięgnąć do *Starego Testamentu*. Bóg mówi do mężczyzny i niewiasty: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzęciem naziemnym” (Rdz 1, 28). Z kolei przykładem drugiej koncepcji może być np. stanowisko F. Bacona. Według niego należy czynić sobie ziemię poddaną przez rozwój cywilizacji. Rozwijając cywilizację zyskujemy panowanie nad „naturalnym środowiskiem”, a także nad jego mieszkańcami.

koncepcji „pasterza bycia”. Człowiek nie jest „panem bytu”, jest on „pasterzem bycia”<sup>20</sup>, bycia, które wymaga troski ze strony człowieka, tj. istoty odpowiedzialnej, troszczącej się o „prawdę bycia”. To spojrzenie Heideggera można ująć w ramach etyki interesu. Filozofia jego wskazuje na interesowność „pasterza bycia”. Człowiek jest „pasterzem bycia” dla własnego dobra, na przykład jest opiekunem zwierząt nie dlatego, że je kocha, albowiem prędzej czy później i tak je zabije, ale dla własnego dobra, gdyż dzięki temu ma co jeść i przetrwa, a to jest w jego interesie. Podobnie też w interesie człowieka jest ochrona przyrody.

Takie podejście można wyczytać z rozważań podjętych przez Józefa Bańkę. Głównym zadaniem człowieka w myśl eutyfroniki jest jednak ochrona swej sfery psychicznej. Jest to jednocześnie ochrona samego człowieka. Eutyfronika jest etyką interesu – człowiek powinien działać moralnie w imię własnego przetrwania. W ramach eutyfroniki J. Bańka prowadzi analizy dotyczące współczesnej cywilizacji. Dla niego cywilizacja należy do sfery materialnej<sup>21</sup>, z kolei kultura należy do sfery duchowej<sup>22</sup>. Ruth Benedict pisząc o kulturze i człowieku, wskazywała na plastyczność samego człowieka. „To, co zostaje utracone z dawanej przez naturę gwarancji bezpieczeństwa, wynagradzają korzyści płynące z większej plastyczności. Istota ludzka nie porasta, jak niedźwiedź, futrem polarnym, by po wielu pokoleniach przystosować się do warunków arktycznych. Natomiast uczy się szyc sobie odzienie i budować domy ze śniegu (...) plastyczność była glebą, z której wyrósł postęp człowieka i dzięki której się utrzymywał”<sup>23</sup>. Plastyczność była „glebą”, na której powstała cywilizacja techniczna.

<sup>20</sup> Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.

<sup>21</sup> W podobnym tonie pisze J. Czerny. Zob. J. Czerny, B. Krzyszpín, *Wprowadzenie do cywilizacji XXI wieku*, Bytom 2006, s. 19.

<sup>22</sup> Dlatego określenie np. „kultura, czyli cywilizacja”, jak to robił E. B. Taylor, jest nie od przyjęcia w świetle poczynionego rozróżnienia. Podejście utożsamiające te dwa pojęcia może wynikać z emocjonalnego ich obciążenia; zob. J. Bańka, *Filozofia cywilizacji*, t. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i lęk*, Katowice 1986, s. 15. Pojęcia „cywilizacja” i „kultura” posiadają wiele znaczeń w nauce i w użyciu potocznym. „Pojęcie »cywilizacja« bywa używane z wielką swobodą w bardzo wielu różnych znaczeniach”; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2006, s. 245. Zarówno pojęcie „cywilizacja”, jak i „kultura” stanowią istotne elementy w badaniach dotyczących „sztucznego środowiska”, w którym żyje współczesny człowiek. „W dzisiejszych czasach wydaje się niemożliwe opisanie najbardziej powszechnych zjawisk życia codziennego bez użycia słowa »kultura«”; F. Inglis, *Kultura*, tłum. M. Stolarska, Warszawa 2007, s. 9. Odnosi się to również do słowa „cywilizacja”. Niektórzy jednak, na pewnym etapie swych rozważań, pomijali pojęcie cywilizacji. „Kartezjusz mniema, iż bezpośrednio przechodzi od wnętrza człowieka do świata zewnętrznego, nie dostrzegając jednak, że pomiędzy tymi dwiema skrajnościami znajdują się społeczeństwa, cywilizacje, to znaczy światy ludzkie”; C. Levi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, tłum. L. Kolankiewicz, „Twórczość” 6, 1984, s. 82–89 (cyt. za: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2005, s. 636).

<sup>23</sup> R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 77.

Józef Bańka w ramach eutyfroniki analizuje konsekwencje „postępu człowieka”, konsekwencje rozwoju cywilizacji, która umożliwia, a zarazem ułatwia przystosowanie jednostek ludzkich do zewnętrznych warunków otoczenia. Człowiek tworzy cywilizację, która zmienia jego otoczenie i wpływa na niego samego. Ten wpływ cywilizacji na człowieka dostrzega autor eutyfroniki, pisząc z jednej strony o skutkach rozwoju nauk przyrodniczych i techniki, a z drugiej o zaniedbaniach człowieka w sferze moralnej, psychicznej. Wspomina również o kryzysie „współczesnej koncepcji postępu, który polega na nieograniczonym podboju przyrody bez równoczesnej dbałości o nadążanie za celami mającymi znaczenie w zakresie humanistycznych wartości życia”<sup>24</sup>. Należy wobec tego zastanowić się – dodaje autor – „nad celami ludzkiego postępu i sposobami jego osiągnięcia”<sup>25</sup>. Namysł ten powinna podjąć filozofia, której opis jest prawdziwy *a recentiori*, będąc różnym od opisu naukowego, albowiem ten jest już „z punktu widzenia recentywistycznego”<sup>26</sup> nieprawdziwy”<sup>27</sup>. Namysł ten podejmuje przede wszystkim eutyfronika, będąca filozofią człowieka prostomyślnego, kierującego się w swych wyborach prostomyślnością, tj. intuicyjnie niezawodnym zmysłem słusznego rozumienia życia.

We współczesnym świecie „ogromne spustoszenie czyni zupełnie nowa »choroba« polegająca na braku »filozofii życiowej«, na braku owej »prostomyślności«, która zapewniłaby człowiekowi umiejętność przetrwania kryzysów psychicznych, możliwość zajęcia postawy afirmatywnej wobec otaczających zjawisk w świecie opanowanym przez technologię”<sup>28</sup>. Człowiek przeżywa trudności z przystosowaniem do cywilizacji technicznej, charakteryzującej się szybkim tempem zmian. J. Bańka pisze nawet, że cywilizacja wręcz „wstrząsnęła” człowiekiem, pozbawiając go równowagi psychicznej. Nie ma on „czasu na przystosowanie się, nigdy nie może niczego spokojnie przemyśleć i popada w rozdrażnienie – nie odczuwa radości ani smutku, natomiast odczuwa nacisk sytuacji”<sup>29</sup>. Tempo zmian i pośpiech w ludzkim życiu prowadzi do podkreślania wartości nauk technicznych, ścisłych (tego, co jest szybko weryfikowalne) wobec nauk humanistycznych. Deficyt czasu, jak również pośpiech, prowadzi do „pobieżnego traktowania informacji, formalizacji kontaktów między ludźmi, co odbija się na charakterach ludzkich, samo-

<sup>24</sup> J. Bańka, *Cywilizacja – obawy i nadzieje*, Warszawa 1979, s. 52.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Recentywizm – jest to filozofia, której *arche* stanowi *recens*, czyli to, co jest „teraz” (teraźniejszość), podczas gdy przeszłość zostaje uznana za niebyt, a przyszłość za nicotę. Człowiek, według tej koncepcji, żyje w teraźniejszości.

<sup>27</sup> J. Bańka, *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*, Katowice 1997, s. 150.

<sup>28</sup> J. Bańka, *Być i myśleć. Rozmowy o filozofii*, Warszawa 1982, s. 376.

<sup>29</sup> J. Bańka, *Cywilizacja – obawy i nadzieje*, wyd. cyt., s. 41.



poczuciu i zdrowiu psychicznym społeczeństwa”<sup>30</sup>, na funkcjonowaniu człowieka w jego codziennym życiu.

Nie tyle do ruchu drogowego, ale także do nauki i jej efektów należy odnieść, jak pisze J. Bańka, „zasadę ograniczonego zaufania”. Wyraża się ona w sprzeczności np. wobec nieprzemysłanych, nie poddanych analizie zastosowań nauki. Chodzi tu o skutki zastosowań nauki w obrębie techniki, o skutki oddziaływania techniki na życie człowieka, na jego psychikę. Skutki te obecnie nie napawają optymizmem. Pojawia się bowiem pewien „rodzaj asymetrii: tego, co techniczne, i tego, co ludzkie. W rezultacie celowość techniczna zawiązana ze skutecznością, pozostaje w konflikcie z celowością humanistyczną, związaną z wartościami”<sup>31</sup>. J. Bańka pyta o człowieka – o jego dobro. Pokazuje rolę eutyfroniki, która w sensie moralistycznym „ma nauczyć nas tego, jak chronić środowisko psychiczne człowieka przed alienacyjnym, frustracyjnym wpływem dynamicznie rozwijającej się techniki. W tym (...) znaczeniu eutyfronika (...) pomija raczej wskazania »chłodne« (...) preferuje zaś wskazówki »ciepłe«”<sup>32</sup>, stając się pewnego rodzaju modelem profilaktyki, czy też terapii.

Dlaczego należy kontrolować rozwój cywilizacji? Odpowiedź J. Bańki wskazuje na interes człowieka. W interesie człowieka jest przetrwanie, zachowanie zdrowia psychicznego. Eutyfronika przeciwstawia się postawie przyjmowanej przez współczesnych uczonych. „Budując sztuczne systemy (...) doszedł [uczony] do przekonania, że również sam człowiek i społeczeństwo to też systemy, które należy analizować w kategoriach prakseologicznych, a nie psychologicznych”<sup>33</sup>. Autor książki *Świat poręczenia moralnego* zgłasza sprzeciw w stosunku do takiej postawy. Realizacja celów zamiast wartości również oceniana jest przezeń krytycznie – kiedy już w swym działaniu człowiek uwzględni cele, to powinien pamiętać, że poza nim samym „wszelkie cele są bezcelowe”<sup>34</sup>. J. Bańka opowiada się za prostomyślnym podejściem do współczesnej cywilizacji, w której priorytet stanowiłby człowiek, jak również jego dobro. Wskazuje na ważność wyborów w ludzkim życiu. Dokonując ich, nie powinniśmy „zawieszać praw instynktu i logiki półintuicyjnej, ponieważ jest to z jednej strony niemożliwe, a z drugiej prowadzi do decyzji-wyboru, która może pociągnąć za sobą zniszczenie indywiduum

<sup>30</sup> J. Bańka, *Być i myśleć*, wyd. cyt., s. 379.

<sup>31</sup> J. Bańka, *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców, rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwieśców i obieżyświatów*, Katowice 1999, s. 200.

<sup>32</sup> J. Bańka, *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności*, Poznań 2000, s. 376.

<sup>33</sup> J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 198.

<sup>34</sup> J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Katowice 2003, s. 181.

i gatunku”<sup>35</sup>. Jest to pierwsza wersja dyrektywy moralnej, druga z kolei jej wersja pokazuje, że człowiek powinien „dokonywać wyborów nawet wtedy, gdy nauka nie dostrzeża koniecznych elementów rozwiązania, lecz wymaga tego dobro indywiduum lub gatunku, rozpoznane na specyficznym ludzkim poziomie”<sup>36</sup>. Człowiek, według J. Bańki, powinien działać moralnie, realizować wartości „ciepłe”, chronić swą psychikę – w świecie, w którym występuje technika, która pomimo że „powstała z woli człowieka, może funkcjonować także w sferze nie objętej tą wolą, co wyraża klasyczny schemat alienacji”<sup>37</sup>. Filozof opowiada się za humanizacją techniki, za równouprawieniem sfery moralnej i intelektualnej, za harmonią sfery *thymos*<sup>38</sup> i sfery *phronesis*<sup>39</sup>.

W podejściu człowieka do cywilizacji technicznej pomocne okazują się „sita aksjologiczne”. Są to „kryteria humanistyczne dla potencjalnych wariantów technicznych, realizowanych w naszej cywilizacji”<sup>40</sup>. Zadaniem „sit aksjologicznych” nie jest zatrzymanie rozwoju technologicznego, ale „»przesiewanie« postępu technicznego i dopuszczanie do realizacji rozwiązań najtrafniejszych z punktu widzenia interesów i celów człowieka – jego »jakości życia« (...) Pod hasłem »jakości życia« kryje się dążenie do preferowania takiej techniki i technologii, która nie będzie niszczyć przyrody, zdrowia i psychiki ludzkiej”<sup>41</sup>. Bańka głosi redukcję innowacji, nawiązując do brzytwy Ockhama, chodzi tu o eliminację problemów pozornych czy pseudorozwiązań. „Redukcja innowacji, która cechuje współczesnego *homo ockhamiensis*, jest, jak się zdaje, poszukiwaniem tego, co nazwać można dystansem wobec zagadnień, sprowokowanych przez samego człowieka. Asceza innowacji ma sens niejako ochronny – chroni mianowicie naturalność człowieka przed nadmiernym balastem technologii. Jej istota powinna dotyczyć przede wszystkim ochrony tego, czego jeszcze nie zmarnowaliśmy, tj. intymności życia”<sup>42</sup>. Twórca reentywizmu nie pisze o zaprzestaniu rozwoju, zatrzymaniu postępu cywilizacji technicznej, lecz o tym, że ochronie powinna podlegać intymność życia, o tym,

<sup>35</sup> J. Bańka, *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfoniki*, Katowice 1976, s. 126–127.

<sup>36</sup> Tamże, s. 127.

<sup>37</sup> J. Bańka, *Czas i metoda. Rozważania o metodzie a recentiori*, Katowice 2001, s. 119.

<sup>38</sup> Charakteryzując sferę *thymos*, J. Bańka pisze, że jest to „Sfera wartości podstawowych, które potrzebne są do egzystencji jednostki ludzkiej w świecie. Podlegają one racjonalizacji i poddawane są refleksji (w wyniku tej operacji przenoszone są do sfery *phronesis*), np. oddychanie”; J. Bańka, *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po reentywizmie, eutyfonice i etyce prostomyślności*, Poznań 2004, t. 1., s. 31.

<sup>39</sup> To sfera wartości racjonalnych; są to, jak pisze J. Bańka, zasady myślenia racjonalnego.

<sup>40</sup> J. Bańka, *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*, Tom 3: *Nauka o wartościach*, Poznań 2002, s. 110.

<sup>41</sup> J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice 1983, s. 290.

<sup>42</sup> J. Bańka, *Przeciw szokowi przyszłości*, Katowice 1977, s. 46–47.

że człowiek jest wartością i to ze względu na niego należy rozwijać technikę, ze względu na jego dobro.

Nie tylko w etyce prostomyślności<sup>43</sup>, ale i w eutyfronie pojawia się zagadnienie człowieka prostomyślnego. W eutyfronie jednak jest to człowiek, którego za J. Bańką można by nazwać *homo ockhamiensis*. Człowiek ten podejmuje się humanizacji techniki w imię własnego przetrwania, ponieważ niekontrolowana, dowolna adaptacja odkryć nauki przez technikę okazuje się groźna dla jego życia, a przede wszystkim dla jego psychiki. Eutyfronika ma w swym podstawowym zamyśle ochronę psychiki ludzkiej przed nadmierną komplikacją cywilizacji technicznej. Czyni ona „przedmiotem swoich rozważań to, co podmiotowe”<sup>44</sup>. Jest ona etyką, a dokładniej – zgodnie z moją propozycją jej ujęcia – etyką interesu<sup>45</sup>, gdzie w interesie człowieka jest podjęcie działań mających na celu humanizowanie techniki, ochronę psychiki ludzkiej przed nadmierną komplikacją ze strony *phronesis*, ze strony cywilizacji technicznej.

Współczesny świat odkrył nowy rodzaj dialektyki. Mieliśmy dialektykę Platona, czyli rozmowę, dialog. Zgodnie z nią jest albo białe, albo czarne, jeśli jeden rozmówca mówi prawdę, to drugi głosząc tezę przeciwną, mówi fałsz, i nie może być tak, że obaj mają rację. Była również dialektyka Hegłowska. G. W. F. Hegel mówił o dwóch członach: prawda – fałsz, a w wyniku syntezy dochodzimy do dialogu (kompromisu). W filozofii J. Bańki synteza powstaje w wyniku dodania do eutyfroniki etyki prostomyślności. Eutyfronika, jeśli potraktujemy ją autonomicznie, tj. niezależnie od etyki prostomyślności, wpisuje się w koncepcję „pastorza bycia” M. Heideggera, ukazuje postawę człowieka dobrego, który czyni dobro ze względu na swój interes, np. nie marnuje wody, aby sam miał co pić, a nie dlatego, że o wodę chodzi. Natomiast jeśli potraktujemy eutyfronikę jako integralną część systemu reentywistycznego, wówczas jej fundamentem staje się etyka prostomyślności. J. Bańka odkrywa w etyce prostomyślności, że nie ma żadnego

---

<sup>43</sup> W swym słowniku J. Bańka podaje definicję etyki prostomyślności, mianowicie jest to: „System normatywny składający się ze wskazań „ciepłych”, apelujących do poręczenia moralnego człowieka prostomyślnego, który poszukuje zaspokojenia swych pragnień w możliwie prosty, bezpośredni sposób. To postać etyki przedakksjomatycznej”; J. Bańka, *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych*, wyd. cyt., Poznań 2004, t. 1, s. 13.

<sup>44</sup> J. Bańka, *Tako rzecze Pradžapati. Mistycyzm Wschodu i drogi dociekań własnych*, Bytom 2006, s. 122.

<sup>45</sup> Etyka interesu i etyka sumienia jako wyróżnione przeze mnie modele etyk nie są rozłączne, a zatem etyka interesu może być np. etyką sumienia. Przedstawiłem jednak je jako pewne typy idealne. Właściwie należałoby rozwinąć metodologiczną charakterystykę wymienionych typów, modeli etyk, a także metodologiczną charakterystykę propozycji filozoficznych J. Bańki w kształcie etyki prostomyślności i eutyfroniki, a następnie dokonać szczegółowej analizy. Zwłaszcza odrębnych badań wymaga kwestia ujęcia etyki prostomyślności jako etyki sumienia. Są to jednak już zagadnienia na znacznie obszerniejszą pracę, do której niniejszy artykuł, przedstawiający jedną z możliwości ujęcia dorobku J. Bańki, ma być inspiracją czy też wstępem.

„pasterza bycia”. Etyka prostomyślności jest „wołaniem” we współczesnym świecie: „z powrotem do etyki sumienia!”. Jest ona etyką sumienia. Zgodnie z koncepcją J. Bańki, zgodnie z jego koncepcją etyki prostomyślności, nie marnuję wody, nie dlatego, że przez to sam bym sobie szkodził, lecz dlatego, że jestem dobrym człowiekiem – człowiekiem prostomyślnym, który ma szacunek do wody, powietrza, do greckich żywiołów. Natomiast koncepcja eutyfroniki wskazuje przede wszystkim na zagrożenia, jakie płyną od strony cywilizacji technicznej w stosunku do człowieka (jego psychiki). Człowiek jest tym, który podejmuje działania moralne ze względu na własne dobro, własne przetrwanie.

PAWEŁ NIERODKA

IS EUTHYPHRONICS THE ETHICS OF INTEREST?

(Summary)

Is it naive to declare for the ethics of conscience nowadays? Has the ethics of conscience lost its place in people's lives? Has *daimonion*, mentioned by Socrates, vanished under cover of successive "values"? What happened to Socrates' "inner voice"? Where in contemporary systems of values is the ethics of conscience? Maybe the ethics of conscience has been ousted by the ethics of interest? Questions about the ethics of conscience provoke considerations on the ethics of interest. The author of the article does that by referring to Józef Bańka's philosophy – euthyphronics.

Key words: **ethics of interest, euthyphronics, Józef Bańka**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

dr Paweł Nierodka

nierodka@wp.pl



MIROSŁAW MINISZEWSKI

## ARCHITEKTURA ZŁA W KONCEPCJACH HANNAH ARENDT

Rekonstrukcja pojęć, którymi posługiwała się Hannah Arendt w przedmiocie totalitaryzmu, dotyczyła dwóch obszarów badawczych. Pierwszy, odnoszący się do totalitaryzmu jako faktu oraz idei, związany jest z historycznymi wydarzeniami, także tymi, których filozofka była obserwatorem. Drugi obszar to metafizyka. Wywody przez nią dokonywane mają bardzo niejednorodną strukturę. Klarowna konstrukcja oraz metodologiczna rzetelność przerywane bywają fragmentami bogatymi w metafory, których właściwe odczytanie sprawiać może poważne problemy, zwłaszcza jeśli chce się je zrozumieć w świetle całości dyskursu filozofki. Tak jest na przykład w wypadku, kiedy Arendt mówi o piekle obozów koncentracyjnych i podkreśla z naciskiem, że nie jest to metafora, tylko znaczenie dosłowne<sup>1</sup>. Dlatego analizując myśl Hannah Arendt w tym zakresie, trzeba być bardzo ostrożnym i nie dawać się ponieść emocjom, które niewątpliwie nią targały, kiedy opisywała „piekło” obozów koncentracyjnych.

Aby móc dokonać próby wyjaśnienia tych dwóch obszarów badawczych – metafizyki i faktów politycznych – potrzebne jest jakieś scalające je narzędzie (schemat lub pojęcie). W pewnym sensie sama Arendt go dostarcza, jednak w stopniu niezadawalającym.

Poświęciła ona sporo miejsca uzasadnieniu tezy, że system totalitarny możliwość zaistnienia ma tylko tam, gdzie można napotkać wielkie „masy ludzi zbędnych”, oraz tam, gdzie można się ich pozbyć w taki sposób, aby nie spowodować

---

<sup>1</sup> „Użyte przeze mnie wyobrażenie piekła ma znaczenie dosłowne, a nie alegoryczne”, H. Arendt, *Odpowiedź*, tłum. J. Kałużny, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 143.

katastrofy demograficznej<sup>2</sup>. Totalitarne czynienie ludzi zbędnymi ma w ramach tego systemu charakter powszechny i jest związane z występującym w jego obrębie ruchem tychże mas. W ścisły sposób łączy się u filozofki pojęcie zbędnych mas ludzkich z pojęciem zła. Praktyka architektów totalitarnego systemu, uznających, że wszystko jest możliwe, doprowadziła do przerażającego odkrycia, że istnieją takie zbrodnie, których nie można ani ukarać, ani wybaczyć, a to ze względu na ich kontekst oraz rozmiary. Owa nie-karalność i nie-wybaczalność jest tym, przez co manifestuje się zło, którego nie da się wytłumaczyć w oparciu o zwykłe motywy; nie da się go zatrzymać, bo posiada dynamikę, która jest motorem całego systemu i w związku z tym „egzystuje” – wbrew zdrowemu rozsądkowi.

### Od republiki do totalitaryzmu: ujęcie teoretyczne

Uważna obserwacja świata pogrążonego w kryzysie doprowadziła Arendt do wniosków natury teoretycznej. Dlatego można w pewnym momencie odstawić niejako na bok uwzględniane przez nią fakty historyczne i skupić się na możliwości zrekonstruowania teoretycznego modelu procesu, w wyniku którego pojawia się system totalitarny. Posługując się pojęciami stosowanymi przez filozofkę oraz łącząc je tam, gdzie ona sama tego nie dokonała, można otrzymać dosyć spójną koncepcję polityczną, której punktem wyjścia jest teoretyczny stan właściwej polityczności – republiki, która przechodzi stopniowo proces upadku, w którym degeneruje się, aby stać się ostatecznie swoją odwrotnością – totalitaryzmem. Proces przechodzenia jednego systemu w drugi, czyli republiki w totalitaryzm, jest o tyle trudny do uchwycenia, że zachodzi stopniowo. W kreślonym tutaj schemacie istotne jest to, że nie jest to konstrukcja dialektyczna. Odwrotność republiki, totalitaryzm, nie jest jej ścisłym przeciwieństwem. Totalitaryzmu nie da się w żaden sposób odwrócić, ponieważ jest sferą oddziaływania „zła radykalnego”. Zaś negacja zła radykalnego nie prowadzi nas wcale do „radykalnego dobra”. Wszak twierdzi Arendt, że „radykalne zło powstaje zawsze, kiedy pragnie się radykalnego dobra”<sup>3</sup>. Prezentowany schemat ma przeto charakter wyłącznie teoretyczny, hipotetyczny i celem jego jest ukazanie procesu degeneracji republikańskiego modelu polityczności<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Zob H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, t. 1, s. 360.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Dziennik myśli*, Zeszyt XIV, marzec – kwiecień 1953, tłum. M. Łukasiewicz, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 7.

<sup>4</sup> Jeśli chodzi o termin „republika”, to nie jest on użyty w jego współcześnie używanym znaczeniu jako ustrój republiki. Rozumieć tutaj je należy wyłącznie jako modelowy system polityczny, oparty na klasycznych zasadach i pojęciach.



Zanim pojawia się republika, przed-polityczny świat jest opanowany przez cały szereg konieczności związanych z utrzymaniem życia. Pojawienie się podziału na sfery odpowiada podziałowi na dziedzinę gospodarstwa domowego i dziedzinę polityczną, które zaczynają funkcjonować jako oddzielne struktury<sup>5</sup>. W klasycznej republice sfera prywatnego życia nie jest naruszana, a jej granice uważane są za święte. Dzieje się tak dlatego, że bez posiadania domu człowiek nie może uczestniczyć w sprawach świata, gdyż nie ma w nim swojego miejsca<sup>6</sup>.

Wspólnota życia w gospodarstwie domowym (*oikos*) zrodzona jest zatem z konieczności. Dziedzina publiczna (*polis*) przeciwnie, jest sferą wolności. Jeśli te dwie sfery coś łączy, to fakt, że umiejętność panowania nad swym życiem w sferze prywatnej jest warunkiem *sine qua non* wolności w sferze publicznej<sup>7</sup>. Hannah Arendt zauważa, że greccy filozofowie, niezależnie od tego, czy przeciwstawiali się życiu publicznemu, uznawali za rzecz zwyczajną, że wolność istnieje tylko w sferze publicznej, a sprawy domowe (*oikonomia* – ekonomia) to konieczności związane ze sferą przed-polityczną<sup>8</sup>.

Tym, co odróżnia jakiegokolwiek życie wspólnotowe od życia w *polis*, jest wolność. Nie znaczy to bynajmniej, że przestrzeń publiczna rozumiana jest jako środek tę wolność umożliwiający. Być wolnym i żyć w *polis* to jedno i to samo<sup>9</sup>. Być wolnym to przede wszystkim znaczy być równym innym. Tym owa równość różni się od masowości, która ma kluczowe znaczenie w przypadku totalitaryzmu, że być równym znaczy być dopuszczonym do życia pośród osób równych sobie w przestrzeni przesiąkniętej duchem współzawodnictwa, gdzie każdy może się wyróżniać i poprzez wyjątkowość swoich czynów pokazać, że jest najlepszy.

Przedmiotem troski w republice nie jest człowiek jako taki, ale świat<sup>10</sup>. Z kolei zmiana tego świata nie następuje na skutek zmiany natury człowieka<sup>11</sup>, ale poprzez zmianę prawa<sup>12</sup>. Ludzie łączą się i tworzą razem przestrzeń publiczną po to, aby ich ona rozdzielała. Organizują się w stronnictwa według pewnych wspólnych elementów, które odnajdywane są w różnorodności i z niej abstrahowane<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 33–34.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 35.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 36.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 37.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 145.

<sup>10</sup> Zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej i M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 136.

<sup>11</sup> Jak to ma miejsce w totalitaryzmie; zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 471.

<sup>12</sup> Zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, dz. cyt., s. 136.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 124.

Równość w odmienności to zasada modelowego życia republikańskiego. Bez tych, którzy są sobie równi, nie ma wolności<sup>14</sup>. Grecy posiadali termin *isonomia*, oznaczający wolną konstytucję. Była ona dla nich tym, czym dla nas jest równość wobec prawa. Ale w wypadku Greków nie oznaczała ona, że prawo jest takie samo dla wszystkich. Była jedynie gwarancją, że wszyscy mają takie samo prawo do aktywności politycznej. W republice aktywność ta polega na debacie, rozmowie i dialogu toczonych w przestrzeni publicznej<sup>15</sup>.

Prawo republiki jest tym, co utrzymuje granice. Przede wszystkim między sferą prywatną a publiczną<sup>16</sup>. Jest ono tym, dzięki czemu republika żyje i czego znieść nie można bez zatraty jej tożsamości<sup>17</sup>. Wyznacza ono przede wszystkim przestrzeń, w której ludzie mogą żyć obok siebie bez stosowania przemocy<sup>18</sup>. Istnieje jedna cecha prawa republiki, która sprawia, że republika nie staje się imperium – jej prawo nie służy za most łączący lud republiki z innym ludem. Ci, którzy tworzą nową republikę, potrzebują prawa<sup>19</sup>, ale prawo to nie ma charakteru uniwersalnego. Sam akt prawodawstwa nie jest czynnością polityczną. Twórca czy też twórcy prawa są jednocześnie architektami miasta. Tak pojęte prawo pełni w republice funkcję wyznaczającą granice – tak, jak mury domów czy mury grodu<sup>20</sup>.

W prezentowanym modelu republiki centralne miejsce jej stanowi *agora*. W czasach demokracji ateńskiej była po prostu rynkiem, gdzie toczyło się publiczne życie obywateli. Tutaj należy ją rozumieć jako symboliczny, centralny punkt przestrzeni publicznej, gdzie odbywają się wszelkie działania polityczne. Ma ona charakter półotwarty, to znaczy, że każdy wolny i uprawniony mieszkaniec republiki ma na nią wstęp, ale tylko według określonych reguł prawa i konwencji. Jest ona miejscem dynamicznym, aczkolwiek opartym na stałości owych reguł. Ruch na agorze odbywa się w dwie strony – każdy może na nią wnieść swoją opinię i wynieść z niej to, co uzna za stosowne. Osiągnięty na niej konsensus ma charakter normatywny, ale nie wysuwa roszczenia do bycia prawdą. Jest rodzajem uśrednionej opinii uczestników *agory* i owocem kompromisu. Nie ma przeto charakteru idealnego i może być w każdej chwili zmieniony. Ma ów konsensus służyć mieszkańcom republiki, a nie odwrotnie. Agora, w konstruowanym modelu, ma charakter wspólny i publiczny. Nie jest niczyją własnością. Nie jest też związana

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 146.

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 146–147.

<sup>16</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 69–71.

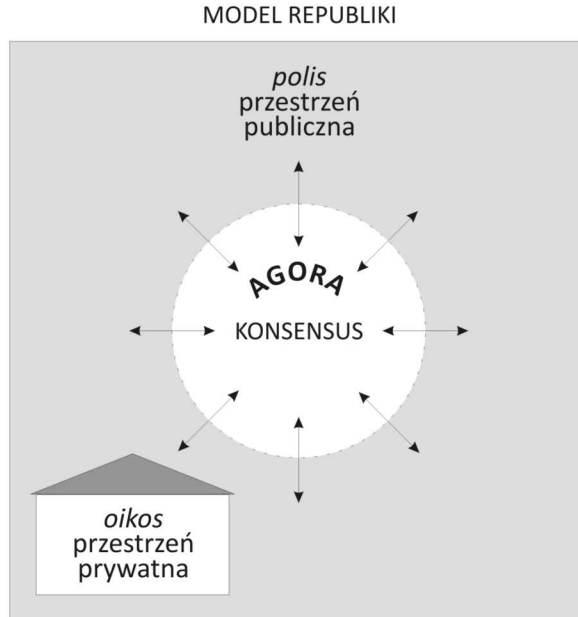
<sup>17</sup> Zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, dz. cyt., s. 203.

<sup>18</sup> Zob. tamże.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 205.

<sup>20</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 213–214.

z władzą. Jeśli władza bierze na niej swój początek, to jest to związane z wystąpieniem jednego z równych, który staje się *primus inter pares* i zapoczątkowuje działania. Inicjatywa ta określa go jako takiego, który będzie jej przewodził, kierując się duchem walki (*agon*) i dzielności. Ale nie daje mu to więcej praw, niż posiadał wcześniej. Nie przestaje przez to być równy innym. Musi też akceptować to, że jego inicjatywa wyrasta z osiągniętego konsensusu.



Rys. 1

Powyższa ilustracja przedstawia schematycznie model republiki. W uproszczonej wersji kluczowe dla niej pojęcia to: oddzielenie sfery publicznej i prywatnej oraz centrum w postaci *agory*, której granice wyznacza prawo oraz konwencja, na której uzyskuje się konsensus, będący podstawą dla wspólnego działania politycznego.

W zarysowywanym tutaj model teoretycznym, można skupić się na najistotniejszych jego etapach. Dla potrzeb tego modelu wzięte zostaną pod uwagę dwa z nich. Mogą one zostać uznane za kluczowe. Są to: upadek dziedziny publicznej zainicjowany poprzez naruszenia granic między nią a sferą prywatną oraz pojawienie się ideologii w miejsce politycznego konsensusu.

Kryzys republiki, jak zauważa Arendt, rozpoczyna się w momencie pojawienia się sfery społecznej, która wcześniej nie istniała. Naruszone zostają przez to

granice sfery prywatnej, będącej domeną konieczności i zarządzania sprawami gospodarczymi. Przenikają one do sfery publicznej. W obszarze republiki pojawia się twór dotąd nieznan – społeczeństwo. Zmienia to w sposób fundamentalny znaczenie tego, co „prywatne”, i tego, co „publiczne”<sup>21</sup>. W republice to, co prywatne, jest związane z pewnym brakiem (łac. *privatio* – usunięcie, nieobecność, gr. *idios* – oddzielny, odrębny, osobny<sup>22</sup>). W czasie rozpoczynającego się kryzysu, prywatność zostaje uznana za sferę intymności, a ta zaczyna być kojarzona z wolnością. Prywatność natomiast, klasycznie rozumiana, oznacza dosłownie stan pozbawienia czegoś, w tym przypadku wolności, jaką daje uczestnictwo w życiu publicznym<sup>23</sup>. Naruszenie granicy prywatności skutkuje tym, że to, co społeczne, dokonuje teraz wtargnięcia w obszar intymności. W ten sposób człowiek traci swoje miejsce w świecie. Polityka przestaje być miejscem spotkania wolnych ludzi, a staje się przedmiotem zarządzania społeczeństwem. Odtąd to, co konieczne, staje się przedmiotem działań politycznych.

Ostatnim etapem zaniku dziedziny publicznej jest, jak zauważa autorka *Kondycji ludzkiej*, likwidacja sfery prywatnej. Jeśli bowiem to, co dotąd było ukryte przed sferą publiczną przez ściśle wyznaczone granice prawa, zostaje objęte przedmiotem troski społecznej, to nie ma już niczego zakrytego przed światem. Każda dziedzina życia może zostać objęta najpierw troską, potem kontrolą i, w końcu, panowaniem. To jest też cios zadany prawu, które w republice jest jednocześnie linią graniczną<sup>24</sup>. Dotąd nie było ono przedmiotem polityki – chroniło bowiem tak ją samą, jak i sferę prywatną. Musiało być zatem niezmiennie. Tylko jego trwały charakter gwarantował istnienie jednego i drugiego<sup>25</sup>.

Powstanie sfery społecznej związane jest zatem z roszczeniami dotyczącymi własności prywatnej, wyrażanymi w przestrzeni publicznej. Społeczeństwo, wkraczając w sferę publiczną, zamiast domagać się prawa do życia publicznego, ze względu na posiadaną w sferze prywatnej własność, zaczyna żądać ochrony swej własności przed dziedziną publiczną<sup>26</sup>. W imię potrzeby gromadzenia prywatnych dóbr, ich posiadacze, czując zagrożenie, zaczynają podważać trwałość świata. W ten sposób to, co do tej pory pozostawało niezmiennie, czyli polityka i prawo, zostają wprowadzone w ruch i poddane zmienności będącej tak wynikiem losu, jak

<sup>21</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 44.

<sup>22</sup> Stąd słowo „idiota”, od greckiego *idiotes* – prostak, miernota, jednostka nie mająca uczestnictwa w życiu publicznym. Określano tak ludzi, którzy ograniczali swoje funkcjonowanie jedynie do sfery prywatnej i odmawiali uczestnictwa w życiu politycznym.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 70. Greckie słowo *nomos* (zwyczaj, prawo) pochodzi od *nemesis* (rozdzielenie, podział) oraz *nemo* (rozdzielić, wydzielić).

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 75.

i kaprysów społeczeństwa. W świecie republiki każdy dbał o to, co konieczne dla jego przeżycia, i o tyle, o ile był w tym sprawny, mógł uczestniczyć w życiu publicznym. Kto był nieudolny, ten musiał zadowolić się tym, co prywatne. W czasie kryzysu ci, co nie umieją dbać o swoje życiowe konieczności, wkraczają na arenę polityczną i tak zaczyna się postępujący upadek<sup>27</sup>.

Ponieważ sfera konieczności utrzymania życia jest wypadkową ludzkich zdolności oraz losu, nigdy nie będzie sferą doskonałą. Dobra są zawsze rozdzielone nierównomiernie. Kryzys polityki zaczyna się wtedy, gdy wszyscy chcą sprawiedliwości, sądząc, że polega ona na równym dostępie do dóbr. Pogląd, że każdy może być szczęśliwy po względem ich dostępności, jest w istocie początkiem ideologii politycznej. Kiedy zatem idealistyczna wizja dobra przesłania rzeczywistość, tworzy się ideologia, która nie bierze pod uwagę faktów. Pragnąc dobra za wszelką cenę, radykalizowane jest ono w sferze idei, a jak pisała Arendt, o czym już wspomniano wcześniej, „radykalne zło pojawia się zawsze, gdy pragnie się radykalnego dobra”.

Radykalne dobro dąży do uniwersalistycznej i fundamentalistycznej zarazem praktyki politycznej. W świecie, gdzie następują próby jego wprowadzenia, nie ma już zbyt wiele miejsca na różnorodność, która wynika z faktów ujawniających się w naturalnych procesach i skłonnościach ludzkich<sup>28</sup>. W prezentowanym modelu centrum politycznej praktyki staje się ideologia, która zaczyna żyć własnym życiem i staje się punktem odniesienia dla wszelkich politycznych działań.

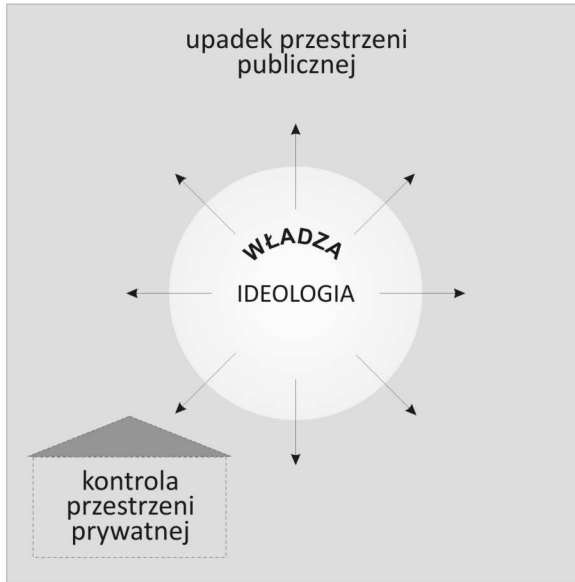
Rys. 2 przedstawia schematycznie model kryzysu republiki, a raczej jeden z jego etapów. Trudno bowiem przedstawić w statycznym modelu coś, co jest skomplikowanym i wysoce nieprzewidywalnym procesem. Centralnym miejscem staje się ideologia wypierająca konsensus. Jest ona poglądem stanowiącym, że jest możliwe stworzenie doskonałego systemu, który zaspokoi wymagania wszystkich ludzi. To, co było w republice konsensusem, ustalonym w trudzie, oraz uśrednionym poglądem na temat wspólnego działania w obszarze polityki, w tym miejscu zostaje zastąpione tworem niepodatnym na kompromis, perswazję i negocjacje. Ideologia promieniuje na pogrążony w kryzysie świat, w którym władza uzyskująca mandat od ludu żadnego „raju na ziemi” zaczyna wszystko dopasowywać do tej fałszywej wizji. Odtąd ostateczny rozpad świata ufundowanego na polityczności jest tylko kwestią czasu.

Rys. 3 przedstawia schematycznie strukturę systemu totalitarnego, z zastosowaniem opisanych wcześniej pojęć. To, co istotne, a co wymaga uzupełnienia, to przede wszystkim fakt, że ideologia, która wcześniej stanowiła centralny obiekt

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 75–81.

<sup>28</sup> Zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, dz. cyt., s. 177–178.

## MODEL KRYZYSU REPUBLIKI



Rys. 2

## MODEL SYSTEMU TOTALITARNEGO



Rys. 3

w modelu kryzysu, tutaj przemienia się w „otchłań zapomnienia”. Jest ona w istocie tym, gdzie wrzuca się wszystkich, którzy nie przystają do idealnego wyobrażenia o raj na ziemi.

Wszyscy ci, którzy zdaniem totalitarnej władzy przeszkadzają w osiągnięciu szczęścia innym; wszyscy ci, którzy są różni, odmienni, a więc stanowią naturalny składnik republiki – zostają poddani zrównaniu z resztą. Kiedy okazuje się, że nie jest to możliwe i że zagraża to ideologicznej logice, wszyscy niewpasowujący się w idealną wizję muszą zostać usunięci, ponieważ ich istnienie jest dowodem na to, że idea, której totalitaryzm służy, jest kłamstwem. Trzeba o nich zapomnieć. Aby to uczynić, trzeba się ich pozbyć. Ponieważ w totalitarnym świecie nie ma żadnego „zewnątrza”, albowiem idea ma charakter uniwersalny i wszechobejmujący, jedynym sposobem jest ich likwidacja.

Nakreślony schemat jest, w myśl poczynionych założeń, hipotetyczną konstrukcją złożoną z pojęć stosowanych głównie przez Hannah Arendt. Jego słabością jest niewątpliwie uproszczenie. Ostatecznie dzieje cywilizacji, które od demokracji ateńskiej wiodły przez nowożytność aż do dwudziestowiecznego totalitaryzmu, są zbyt skomplikowane i nader wielowątkowe, aby wtłoczyć je w tę strukturę. Totalitaryzm nie objął w praktyce całego świata, nie udało się jego twórcom stworzyć „doskonałej” otchłani zapomnienia i pamięć o wrzuconych do niej ludziach przetrwała wbrew intencjom zbrodniarzy. Nie wracamy też, jako cywilizacja, do ustroju republikańskiego i, jak twierdzi autorka *Korzeni totalitaryzmu*, nie możemy mieć pewności, czy ów system jeszcze kiedyś nie wróci.

### Zagłada i epifania zła<sup>29</sup>

Hannah Arendt uważa, że skrajne okrucieństwa nazistowskiego reżymu powinny być ostrzeżeniem, iż ludzkość ma do czynienia z czymś niezrozumiałym, nawet w odniesieniu do najgorszych okresów historii cywilizacji<sup>30</sup>. W tym wypadku rzecz nie dotyczyła już tylko ideologii. Prawdziwym problemem było upojenie destrukcją, które stawało się fundamentalnym składnikiem totalitarnego świata. Filozofka odkrywa nowy typ człowieka uczestniczącego w dziele powszechnego zniszczenia oraz to, że nie należy on tylko do niemieckiego narodu. Propo-

<sup>29</sup> Pojęciem „epifanii zła” posługuje się także Cezary Wodziński w kontekście filozofii Martina Heideggera. Zastosowany tutaj podobny termin został skonstruowany i wyjaśniony w odmienny sposób; por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 478–480. Ujęciem zła („diabła”) jako „epifanii”, w oparciu o procedury analityczne posługuje się Bogusław Wolniewicz; zob. B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. I, WFiS UW, Warszawa 1993, s. 208–223.

<sup>30</sup> Zob. H. Arendt, *O problemie niemieckim*, tłum. A. i A. Klubowie, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 107.

nuje ona – unikając jednocześnie popadania w mistycyzm – zdefiniować go jako „próżnię”, której przyczyną było niemal równoczesne załamanie się struktur politycznego i społecznego życia Europy<sup>31</sup>.

Totalitaryzm pragmatycznego punktu widzenia posiadał irracjonalną naturę. Daremne były wszelkie próby zrozumienia i wyjaśnienia ciągu przyczyn i skutków, które podejmowali żyjący w nim ludzie. Również zewnętrznym obserwatorom umykały fakty stanowiące największe zagrożenie i dlatego w tamtym czasie byli niezdolni do rozpoznania prawdziwego zagrożenia, jakie niósł on ze sobą. Z drugiej strony, bezpośredni uczestnicy totalitarnego systemu oraz jego świadkowie nie mogli zrozumieć potworności, które stały się udziałem milionów ludzi<sup>32</sup>. Hannah Arendt dostrzegła fakt – będący w istocie centralnym punktem jej rozważań nad totalitaryzmem – że plan eksterminacji całych narodów nie był jedynie kolejnym ćwiczeniem w stosowaniu przemocy, ale był krańcowym etapem kontroli i demontażu człowieka. Ludobójstwo stanowiło podwalinę tego systemu; było jego integralnym elementem.

W ten sposób rozważania Hannah Arendt zmierzają w kierunku kwestii zła, które stanie się jednym z najważniejszych zagadnień w jej filozofii. Zaatakowała ona bowiem otwarcie zło jako takie, twierdząc jednocześnie, że nie jest wystarczającym uznać architektów totalitaryzmu za zbrodniarzy i odpowiednio ich ukarać. Dla filozofki zwykle kategorie moralne i prawne były niewystarczające<sup>33</sup>. W ten sposób dokonuje ona czegoś, czego wydaje się brakować innym sformułowanym wtenczas opisom totalitaryzmu – ją samą bardziej niż opisanie struktur systemów totalitarnych interesowało ujawniające się w nim zło<sup>34</sup>. Już w 1945 roku sformułowała swoje poglądy pisząc, że „problem zła będzie fundamentalną kwestią w powojennym, intelektualnym życiu Europy<sup>35</sup>.”

### Zło radykalne

We wstępie do pierwszego wydania *Korzeni totalitaryzmu*<sup>36</sup> Hannah Arendt formułuje pierwotne poglądy na temat zła ujawniającego się w totalitaryzmie.

<sup>31</sup> Zob. tamże.

<sup>32</sup> Zob. T. Judt, *O Hannah Arendt. U siebie, w tym stuleciu*, tłum. X. Bukowska, „Przegląd polityczny” 55,2002, s. 59.

<sup>33</sup> Zob. T. Judt, dz. cyt., s. 60.

<sup>34</sup> Tamże, s. 60.

<sup>35</sup> H. Arendt, *Essays in Understanding*, Schocken Books, New York 2005, s. 134.

<sup>36</sup> Polskie wydanie, oparte na wersji z 1966 roku, nie zawiera tego wstępu. Polskie tłumaczenie tego tekstu: H. Arendt, *Brzemie naszych czasów*, tłum. D. Grinberg, „Przegląd polityczny” 55, 2002.



Mówi ona o „złu absolutnym” i pyta jednocześnie, czy tak można nazwać to, co ujawnia się w ostatnim stadium funkcjonowania totalitarnego systemu. Stosuje przymiotnik „absolutne”, gdyż uważa, że zwykle, ludzkie motywy nie wystarczają do jego wyjaśnienia. Pisze też, że gdyby totalitaryzm nie zaistniał, być może nigdy nie byłoby nam dane poznać prawdziwych jego korzeni<sup>37</sup>.

Totalitaryzm ujawnił, zdaniem Arendt, zło. Miejscem, gdzie się ono zamaniestowało w całej pełni, było coś, co nazwała ona „otchłanią zapomnienia” (*a hole of oblivion*)<sup>38</sup>. To pojęcie wprowadziła w bezpośrednim odniesieniu do nazistowskich obozów zagłady. Jej zdaniem nie były one zwykłymi miejscami, gdzie dokonywano po prostu niegodziwości i masowych zbrodni. One były czymś więcej – i owo „więcej” wysłedzone przez filozofkę to właśnie „otchłań zapomnienia”. Została ona zaprojektowana tak, aby każdy, kto w nią wpadał, ginął tak, jak gdyby nigdy nie istniał. Po wrzuconych w nią ofiarach nie zostawało nic – ani zwłoki, ani grób. W zamierzeniu nazistowskich architektów Zagłady miały zniknąć jakiegokolwiek ślady, które mogłyby wskazywać na fakt, że popełniono jakiegokolwiek morderstwo.

Jeszcze przed ukończeniem pracy nad *Korzeniami totalitaryzmu* Arendt pisała o „złu radykalnym”. W *Dzienniku myśli*, w zapisie z czerwca 1951 roku twierdzi, że złem radykalnym jest to, co nie powinno się nigdy wydarzyć. Jest nim to, z czym nie można się w żaden sposób pojednać. Coś, co nie da się sformułować jako dopust losu. Takiego zła nie da się pominąć milczeniem, nie można za nie przyjąć odpowiedzialności, ponieważ jego skutki są nieprzewidywalne, a pośród tychże skutków nie ma kary, która byłaby adekwatna do popełnionych czynów. Arendt przy tym twierdzi, że nie oznacza to wcale, że każde zło musi być ukarane, ale jeśli ma istnieć perspektywa pojednania lub odwrócenia od tego zła (nawrócenia, odkupienia), to musi istnieć możliwość wymierzenia kary. Zło radykalne taką sposobność wyklucza<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Zob. H. Arendt, *Brzemie naszych czasów*, wyd. cyt., s. 129. Tekst jest wstępem do *Korzeni totalitaryzmu* w wydaniu z 1951 roku. Tutaj daje o sobie znać coś, co można określić europocentryzmem zachodnich elit. Zadziwiające jest, że okropieństwa polityki kolonialnej, od podboju Ameryki aż po zajęcie Afryki i Azji, które przyniosły zbrodnie ilościowo i jakościowo nigdy wcześniej nie znane, nie były w stanie oddziaływać na wyobraźnię filozofów do tego stopnia, żeby połączono je z problemem zła. Dopiero naoczność i bliskość zjawiska masowych zbrodni dokonanych na „białych ludziach” wywołały ten ruch myśli zapoczątkowany przez Arendt. Ona sama dopiero wtedy ujrzała problem Szoah także w kontekście dziejów zachodniego imperializmu, którego analizy stanowią znaczną część *Korzeni totalitaryzmu*. Być może pogląd filozofki, że bez Zagłady Żydów nie byłibyśmy w stanie poznać prawdziwych korzeni zła, należy odczytać w tym właśnie kontekście, że dopóki nie wybito sześciu milionów ludzi w samym centrum naszego rodzimego kontynentu, jego mieszkańcy pozostawali ślepi na zło i jego skrytą epifaniczność.

<sup>38</sup> H. Arendt, *The Hole of Oblivion*, „Jewish Frontier” 14, 7, 1947, s. 23–26. Por. H. Arendt, *Uwagi końcowe*, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 134.

<sup>39</sup> Zob. H. Arendt, *Dziennik myśli*, Zeszyt I, czerwiec 1950, tłum. M Łukasiewicz, „Przegląd polityczny” 76, 2006, s. 102.

Filozofka zadaje pytanie: skąd pochodzi zło radykalne, jakie są jego źródła i z jakiego gruntu wyrasta? Odpowiedź zaczyna od konstatacji, że w ten sposób pojmowane zło nie ma nic wspólnego z kategoriami psychologicznymi, nie dotyczy charakteru. Natomiast liczą się w nim „po pierwsze, wyższy sens i jego absolutna logika oraz konsekwencja, po drugie – zbędność człowieka przy zachowaniu rodzaju ludzkiego, którego części można zawsze wyeliminować”<sup>40</sup>.

Przenosząc owe rozważania na płaszczyznę metafizyczną, Hannah Arendt pisze, że przeciw ontologicznemu pojmowaniu dobra i zła przemawia to, iż mogą się one pojawić właściwie tylko pomiędzy ludźmi. Tak ujmowane są zawsze definiowane jako prawo i bezprawie. Jednak za ujmowaniem dobra i zła z ontologicznego punktu widzenia przemawia to, że odkryte przez nią zło radykalne nie ma już nic wspólnego z pojęciami prawa i bezprawia. Rzecz bowiem w tym, że tak pojmowane zło nie musi się pojawiać pomiędzy ludźmi, ani być ujmowane w kategoriach antropologicznych – zwyczajnie nie daje się przy ich pomocy uchwycić<sup>41</sup>. Psychologicznie rzecz ujmując, różnica między złem radykalnym a podłością jest taka, że ta druga jest zawsze związana z jaźnią i przez to związana relacją z innymi ludźmi. Podłość więc nigdy nie jest radykalna, bo zawsze jest powiązana z jakimiś motywami i nie posiada źródła w samej sobie. Jak twierdzi Arendt, podłość tak pojmowana, co do ilości oraz jakości odpowiada ludzkiej dobroci, jedno i drugie bowiem jest limitowane przez jaźń. Radykalne zaś zło nie – nie odpowiada mu wszak żadne radykalne dobro<sup>42</sup>. Dobro i zło, jako przeciwstawne sobie siły, istnieją tylko w relacjach międzyludzkich. Radykalność zaś niszczy relatywność i, co za tym idzie, same te relacje. Radykalnym złem jest to, czego ktoś chce niezależnie od ludzi i zachodzących pomiędzy nimi relacji<sup>43</sup>.

Radykalne zło mogło się objawić tylko w przestrzeni, w której wszystko wydaje się możliwe. Nazistowskie obozy były laboratoriami, w których testowano założenia totalitaryzmu głoszące, że właśnie wszystko jest możliwe<sup>44</sup>. To, co wydarzyło się w obozach zagłady, w ramach testowania niczym nie ograniczonej możliwości, przekracza, zdaniem filozofki, ludzkie zdolności pojmowania. Próbuje się zaklasyfikować jako zbrodnie coś, co nie jest ujmowalne żadnym z dostępnych

<sup>40</sup> Zob. H. Arendt, *Dziennik myśli*, Zeszyt I, sierpień 1950, tłum. M. Łukasiewicz, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 7.

<sup>41</sup> Zob. H. Arendt, *Dziennik myśli*, Zeszyt V, lipiec – sierpień 1951, tłum. M. Łukasiewicz, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 7.

<sup>42</sup> Zob. H. Arendt, *Dziennik myśli*, Zeszyt VI, wrzesień – listopad 1951, tłum. M. Łukasiewicz, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 7.

<sup>43</sup> Zob. H. Arendt, *Dziennik myśli*, Zeszyt XIV, marzec – kwiecień 1953, tłum. M. Łukasiewicz, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 7.

<sup>44</sup> Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 471.

pojęć. Pyta więc Arendt: jakie zastosowanie mogą mieć nasze pojęcia, kiedy konfrontujemy się z faktem masowej produkcji trupów<sup>45</sup>?

Konsekwencją akceptacji zaistnienia radykalnego zła jest konieczność uznania absolutnej niewinności jego ofiar. Kierując się wszak zdrowym rozsądkiem, należy zapytać o rodzaj winy, jaką mieliby być obciążeni więźniowie nazistowskich obozów. Arendt uważa, że absolutna niewinność tych ludzi wynika z faktu, że żaden człowiek, nawet najbardziej zdeprawowany, nie zasłużył na taki los<sup>46</sup>.

Hannah Arendt sam termin „zło radykalne” zaczerpnęła od Immanuela Kanta. Wprowadza je on w wydanym w 1793 roku dziele pt. *Religia w obrębie samego rozumu*<sup>47</sup>. Dla królewieckiego filozofa złem radykalnym jest pierwotna wina, która jest wcześniejsza względem kiedykolwiek poczynionego dobra. Zgodnie z prawem rozumu wina ta nie może zostać zmasowana przez żadną inną osobę, gdyż nie można jej scedować na nikogo innego. Ale Kant jednocześnie uważał, że dopiero po określeniu prawa moralnego, oraz ustaleniu relacji między nim a wolną wolą, można zająć się przedmiotami rozumu praktycznego, czyli pojęciami dobra i zła. Poza tym: „Dobro albo zło odnoszą się (...), właściwie do działań”<sup>48</sup>. Szukając jednak metafizycznej podstawy moralności, Kant dopuszcza, że istnieje „idea najwyższego dobra w świecie, które, aby było możliwe, wymaga od nas przyjęcia wyższej, moralnej, najświętszej i wszechmocnej istoty”<sup>49</sup>. Jest to więc furtka, która mogłaby nas wyprowadzić poza dziedzinę czystego rozumu<sup>50</sup>.

Podążając szlakiem wytyczonym przez Kanta, można uznać, że zło jako takie jest pozbawione metafizycznego wymiaru i sprowadzone do zjawiska dostępnego racjonalnej analizie<sup>51</sup>. Kant wyklucza wszak nie tylko ontologię zła, ale również jego metafizykę pojmowaną jako demoniczność. Tak jak nie ma u królewieckiego filozofa dobra poza dobrą wolą<sup>52</sup>, tak zło jest związane ze złą wiarą i zakłamaniem<sup>53</sup>. Zło nie jest rzeczą samą w sobie, ale obaleniem pewnego stosunku w moralności<sup>54</sup>. Ujmowanie problemu zła ma u Kanta specyficzny charakter. To

---

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 474.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 480.

<sup>47</sup> Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Homini, Kraków 2007, ss. 63, 104.

<sup>48</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, PWN, Warszawa 2004, s. 101.

<sup>49</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 26.

<sup>50</sup> Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1998, s. 18.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 19.

<sup>52</sup> „Nigdzie na świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 11.

<sup>53</sup> Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, wyd. cyt., s. 20.

<sup>54</sup> Por. tamże.

zło jest bowiem zaistniałe wcześniej. Dlatego jest radykalne, bo jest uprzednie – w odniesieniu do każdej intencji dokonania złego czynu<sup>55</sup>. Kant zmagając się ze złem radykalnym, dokonuje transcendentalnej dedukcji złych maksym i odkrywając, jak przewrotnie one działają, osiąga transcendentalną jasność. Ale ceną za tę klarowność jest utrata głębi. Zło staje się bowiem inteligibilne tylko jako skłonność zakorzeniona w wolnej woli. Konsekwencja myśli Kanta prowadzi dalej, ale uchwyciwszy demonizm samej wolności, zatrzymuje się. Podstawa czyniąca ludzkie zło czyni je inteligibilnym, ale sama pozostaje niezrozumiała (*unerforschbar*). Ta granica w filozofii Kanta jest jednak, w opinii Ricoeura, nie barierą, ale trzeźwym samoograniczeniem<sup>56</sup>. Czy jednak to, że Kant się zatrzymuje, sprawia, że w ogóle nie można zajrzeć na tamtą stronę? Cezary Wodziński z tej okazji zapytuje o „fascynującą głębię granicy”, która podsuwa pokusę zadania „nieodpowiedzialnego pytania”<sup>57</sup>. Według niego drogą do udzielenia na nie odpowiedzi może być doświadczenie, przede wszystkim historyczne. Sam Kant zauważa, że „świat pogrąża się w złu”<sup>58</sup>.

Pojmując zło jako radykalne, trzeba być jednak „po kantowsku” ostrożnym. Myśl królewieckiego filozofa zatrzymuje się bowiem roztropnie na „na granicy otchłani”, jak zauważa Wodziński<sup>59</sup>. Jednakże rozumowe pytanie o istotę zła, zawartą w jego radykalności, prowadzi nas w sferę *arche*, w rozumowe poszukiwanie korzeni zła, skoro skłonność do zła jest naturalna i jednocześnie zawiniona przez samego człowieka, jest radykalnym, wrodzonym złem w ludzkiej naturze<sup>60</sup>. Jest wpisana w człowieka i jednocześnie jest przez niego zawiniona. Jest to aporia, która prowadzi nas poprzez obszar paradoksu do – jak pisze Wodziński – „sfery otchłannej”<sup>61</sup>. Jest to sfera pytań, których stawiać nie należy, ponieważ nie możemy na nie udzielić uczciwej odpowiedzi. Jeśli chce się pokonać ten stan liminalny, trzeba dokonać skoku, jakim jest „wejście w otchłani” (*Abgrund*)<sup>62</sup>.

Takiego skoku dokonała Hannah Arendt<sup>63</sup>. Będąc wierną uczennicą filozo-

<sup>55</sup> Zob. P. Ricoeur, *Podług nadziei*, tłum. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1991, s. 272.

<sup>56</sup> Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska, PAX, Warszawa 1985, s. 98.

<sup>57</sup> Zob. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, wyd. cyt., s. 23.

<sup>58</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 39.

<sup>59</sup> Zob. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>60</sup> Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 54.

<sup>61</sup> C. Wodziński, *Światłocienie zła*, wyd. cyt., s. 28.

<sup>62</sup> Tamże. Wydaje się, że ta metaforyczna konstrukcja Wodzińskiego jest nader niejasna. Niewystarczalność narzędzia dostarczonego przez Immanuela Kanta objawia się u Wodzińskiego skokiem w metaforę, podobnie zresztą jak u Arendt.

<sup>63</sup> Por. M. Drwięga, *Czy zło jest radykalne, czy banalne*, w: A. Hernas, K. Mech, D. Zmuda (red.), *Pięknie myśleć. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Karola Tar-nowskiego*, Znak, Kraków 2007.

fii Kantowskiej, szła konsekwentnie szlakiem przez nią wytyczonym. Tam jednak, gdzie królewiecki mistrz kazał się roztropnie zatrzymać, ona poszła dalej i uznała istnienie zła radykalnego, które było, odwrotnie jak chciałby Kant, „radykalnie złe”. „Zło radykalne” u Kanta jest radykalne, czyli zakorzenione (łac. *radix* – korzeń), ze względu na wrodzoną człowiekowi skłonność do zła, spotęgowaną dodatkowo tym, że sam on chce to zło czynić. Radykalne zło u Arendt jest takim ze względu na swoją metafizyczną demoniczność. W tę otchłań wejść się do końca nie da, nie tylko z tego powodu, dla którego Kant tego nie zrobił, ale prawdopodobnie dlatego, że gdzie kończy się sfera rozumu, kończy się też odpowiedzialne filozofowanie, przynajmniej w przedmiocie problemów tej wagi.

### Banalność zła

Arendt nie skonstruowała wyczerpującej teorii zła nazizmu, co później poskutkowało nagłą zmianą poglądów. Jej myśl, nie napotykać żadnej głębi, skapitulowała i przyjęła pogląd o banalności zła, skonstruowany w oparciu o przypadek Adolfa Eichmanna. Dopiero stojąc w jego obecności wycofała się z owej metaforycznej „piekielnej otchłani”. Ten moment wydaje się być najistotniejszy w jej rozważaniach o złu – to graniczne wydarzenie jest tym, na co trzeba w przypadku Arendt zwrócić największą uwagę. Tutaj ogniskuje się cała dynamika procesu jej rozważań nad złem.

Owoce tego doświadczenia jest najgłośniejsza jej praca, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*<sup>64</sup>. Zastanawia się Arendt, czy dobrze zrobiła traktując kwestię procesu nazistowskiego zbrodniarza po nowatorsku i czy nie lepiej było zostawić ją innym specjalistom lub ograniczyć się do bezpiecznej, w jej mniemaniu, teorii i nauki o polityce. Filozofka wyjaśnia, że zajmuje się w nim tematem mocno ograniczonym. Nie zajmuje się więc ani historią Holokaustu, ani tekst nie jest rozprawą o totalitaryzmie, nie jest o historii Niemiec i, co najważniejsze, filozofka zastrzega, że nie jest to teoretyczny traktat o naturze zła<sup>65</sup>.

Pomimo poczynionych przez autorkę zastrzeżeń, *Eichmann w Jerozolimie* został przyjęty właśnie jako rozprawa o złu. Dzisiaj jest to jedno z najczęściej cytowanych źródeł, jeśli chodzi o kwestię zła ujmowaną filozoficznie. Arendt, z całą świadomością, nie naruszając przyjętych przez siebie ram metodologicznych, tworzy koncepcję stanowiącą nieoczekiwany zwrot w jej myśli: pojawia się tam teza

<sup>64</sup> Zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, tłum. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987.

<sup>65</sup> Tamże, s. 368.

o banalności zła, poczyniona w kontekście obserwacji zachowania Adolfa Eichmanna, stojącego przed jerozolimskim sądem.

Filozofka nie ma wątpliwości, że charakter czynów Eichmanna, jak i sam wytoczony mu proces, nasuwają problemy natury ogólnej i wykraczają znacznie poza zakres spraw będących przedmiotem procesu przed izraelskim sądem<sup>66</sup>. Jerozolimska lekcja, którą Arendt dostrzega i wyraźnie opisuje, polega na tym, że okazało się, iż całkowite oderwanie od rzeczywistości oraz banalna bezmyślność mogą być przyczyną większego spustoszenia, niż wszystkie złe instynkty wrodzone człowiekowi razem wzięte<sup>67</sup>. W opinii Arendt jednak jest to tylko lekcja, a nie wyjaśnienie tego zjawiska, ani tym bardziej teoria. Na tych ramach, w zarysie, opiera się Arendtowska koncepcja banalności zła zawarta w *Eichmannie w Jerozolimie*. Do polskiego wydania tej książki zostaje włączona korespondencja między autorką a Gershomem Scholemem. W liście do Arendt<sup>68</sup> Scholem stawia zarzuty natury merytorycznej i metodologicznej, czyni jej też gorzkie wyrzuty. Piszę do niej tak:

Po lekturze Twojej książki wciąż nie przekonuje mnie teza o „banalności zła”, na której – jeśli wierzyć podtytułowi – opiera się cała Twoja argumentacja. Uderza mnie to, że ta nowa teza przypomina slogan – z pewnością trudno się mi w niej dopatrzeć wyniku dogłębnej analizy podobnej do tej, jaką w tak przekonujący sposób przeprowadziłaś dla celów całkowicie odmiennej, w istocie zaś sprzecznej tezy, w Twojej książce o totalitaryzmie<sup>69</sup>.

Scholem pisze także, iż przy okazji opisywania totalitaryzmu nie dokonała jeszcze Arendt odkrycia, że zło jest banalne<sup>70</sup>. W ten sposób, konstatuje nadawca listu, z owego „radykalnego zła”, które w elokwentny i pełen erudycji sposób sformułowała pierwotnie Arendt, nie zostało nic oprócz sloganu. Aby było inaczej, trzeba, jego zdaniem, zbadać przydatność pojęcia banalności zła w dziedzinie etyki. Na koniec swego listu Scholem czyni osobistą uwagę, że nie jest w stanie potraktować „banalności zła” poważnie<sup>71</sup>.

W swej odpowiedzi Arendt odpycha zarzuty i uważa, że Scholem źle zrozumiał kwestię banalności zła. Przyznaje mu natomiast rację pisząc:

<sup>66</sup> Tamże, s. 370.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Zob. *List Gershoma Schölema do Hannah Arendt*, z 23 czerwca 1963, w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 386–391.

<sup>69</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 391. Chodzi o koncepcję zła radykalnego wyłożoną w *Korzeniach totalitaryzmu*.

<sup>70</sup> Scholem wydaje się nie zauważać faktu, że między sformulowaniem „banalność zła” a „banalne zło” zachodzi istotna różnica znaczeń. Pierwsze mówi bowiem o związku zła z banalnym jego kontekstem, a drugie wskazuje, że banalność jest istotą zła, czego Arendt w żadnym miejscu nie napisała. Błąd ten jest popełniany nagminnie przy różnych okazjach, przy nawiązywaniu do koncepcji Arendt. Intencją Arendt jest wykazanie, że banalny kontekst zła jest pozbawiony demoniczności; nie definiuje ona natury zła, ale opisuje otoczenie, w którym się ono pojawia.

<sup>71</sup> Tamże.

Masz całkowitą słuszość: zmieniałam zdanie i przestałam się posługiwać pojęciem „radikalnego zła”. (...) To prawda, że uważam obecnie, iż zło nigdy nie jest „radikalne”, a tylko skrajne i że nie posiada ono żadnej głębi ani jakiegokolwiek demonicznego wymiaru<sup>72</sup>.

Kontynuując swój wywód, filozofka twierdzi:

Może [zło] wypełnić i spustoszyć cały świat, bo rozprzestrzenia się jak grzyb porastający powierzchnię. „Urąga myśli”, jak napisałam, gdyż myśl próbuje dotrzeć na pewną głębokość, sięgnąć do korzeni, w momencie zaś, gdy zajmujemy się złem, jałowuje, bo dotyka nicości<sup>73</sup>.

Taka jest, według Arendt, natura zła w jego banalnym kontekście. Pisze ona, że jedynie dobro posiada głębię i jako takie jedynie ono może być radykalne<sup>74</sup>. Zapowiada też Arendt w liście do Scholema, że zamierza poważne rozpatrzenie tych spraw w innym kontekście i zakłada możliwość, że Eichmann pozostanie konkretnym modelem tego, co ma ona do powiedzenia w kwestii zła. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że filozofka nie dokonała w zasadzie kontynuacji tej myśli, nie wyciągała dalej idących wniosków, niż te przytoczone tutaj. Kolejne wzmianki o banalności zła w innych pracach są nie tyle rozwinięciem tej myśli i podążaniem jej tropem, co raczej komentarzami, poczynionymi częściowo w ogniu polemiki, jaka wywiązała się w latach następujących po publikacji *Eichmanna w Jerozolimie*.

Zestawiając poglądy Hannah Arendt na temat zła radykalnego z tezą o banalności zła widać wyraźnie, jak jej myśl sięga progu. Mówi ona, że zło nie posiada żadnej głębi<sup>75</sup>. Tak, jakby zwyciężył u niej racjonalizm, kończący koszmarną wycieczkę w przepaść zła. Pozostaje uznanie jego irracjonalizmu. Postawa Eichmanna ujawnia filozofce jakieś nie-inteligibilne pokłady czegoś, co nie przynależy do świata myśli i nie jest częścią człowieka.

Czy jednak słusznie? Być może nie potrzeba było konstruować wielopiętrowych i zagmatwanych koncepcji filozoficznych, aby uporać się z fundamentalną

<sup>72</sup> Tamże. s. 391.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Arendt nie wyjaśnia, czym ma być „radikalne dobro”. Wcześniej, co przytoczono wcześniej, pisze, że przeciwieństwem „radikalnego zła” nie jest „radikalne dobro”. Twierdzi wręcz, że radykalne zło powstaje zawsze, kiedy pragnie się radykalnego dobra (Zob. H. Arendt, *Dziennik myśli*, Zeszyt XIV, marzec – kwiecień 1953, tłum. M. Łukasiewicz, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 7). Wydaje się, że ten brak spójności jest wynikiem pogubienia się filozofki. Pogląd ten, wyrażony dziesięć lat przed procesem Eichmanna, winien być uwzględniony i wyjaśniony w kontekście nowej tezy, czego filozofka nie czyni, co dodatkowo komplikuje wywód o banalności zła i świadczy o przesadnej metaforyczności jej konstrukcji teoretycznych, czym wydaje się nadrabiać zarzucane jej często braki metodologiczne.

<sup>75</sup> Zob. *Odpowiedź Hannah Arendt na list Gershoma Scholema*, w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, wyd. cyt.

potwornością człowieczeństwa, która objawia się tym, że czynione przez nas zło jest czymś zwykłym i codziennym. Oczekiwano, że nazistowscy zbrodniarze okażą się zwyrodniałymi bestiami, pławiącymi się w ludzkim nieszczęściu sadystami, ale nie uzyskano takiego potwierdzenia. Katowniami i komorami gazowymi zawiadywali przeciętni ojcowie normalnych rodzin – mieszkający w zwykłych miasteczkach zwyczajni ludzie. Być może w osobie Adolfa Eichmanna, nader surowo ocenionego przez Arendt jako głosiciela wyświechtanych frazesów, najbardziej przerażające nie było wcale to, że był tak banalny, ale że był tak normalny. Być może pojęcia banalności i normalności (zwykłości, pospolitości, ang. *ordinariness*<sup>76</sup>) należałoby w tym przypadku potraktować synonimicznie.

Czyniąc banalnym (resp. ordynarnym, pospolitym) swoje życie oraz cały jego kontekst, człowiek może stać się tak samo podatnym na to, aby być ofiarą, co potencjalnym sprawcą kolejnej manifestacji zła, które Arendt przewidziała, wskazując, że Eichmann był tylko jego medium i zwiastunem. Jeśli Eichmann nie był potworem, ale zwykłym, szarym człowiekiem, jednym z wielu podobnych, żyjących tak samo wówczas, jak i dzisiaj, to znaczy, że Zagłada jest permanentnie skrywaną rzeczywistością, której obecność jest ordynarnym (zwykłym) elementem naszej cywilizacji.

### Epifaniczność zła

Hannah Arendt nie rozwiązała wyczerpująco problemu totalitaryzmu. Co najwyżej opisała je i zrekonstruowała jego modelową genezę. Nie rozwiązała także problemu samego zła. Koncepcję zła radykalnego próbowała sfalsyfikować sama. Odwołując się do argumentów metafizycznych, ostatecznie nie ukazała ani jego korzeni, ani natury – spróbowała jedynie pomyśleć, czy może być radykalne bardziej, niż chciałby Immanuel Kant, twórca tego pojęcia. Z kolei zaproponowana przez nią koncepcja banalności zła nie dostarcza wyczerpującego aparatu teoretycznego, zresztą filozofka nie sformułowała nawet takiego celu. Nie dostarczyła jego teorii, jednakże ukazała oraz opisała wyraźny i konkretny kontekst, w jakim zło związane z Zagładą się pojawiło.

Jest jeszcze jeden aspekt, na który w przypadku Arendt należy zwrócić uwagę. Pojawienie się Zagłady poprzedzał długi proces degeneracji sfery publicznej. Wyłoniła się ona z samej polityczności i stanowi odwrotność, zaprzeczenie jej

<sup>76</sup> „Ordynarność” w języku polskim oznacza także tandetność, nijakość, pospolitość, zwykłość. Zaś synonimem zwykłości jest w języku polskim banalność.



pierwotnych form. Ekranem, na którym „wyświetlają się” treści rodem ze „sfery otchłannej”, jest życie polityczne w jego licznych formach i wzajemnych układach.

Owo zło można postrzegać jako radykalne, kiedy ujmować je myślą w kontekście masowego uśmiercania jego ofiar; z innej jednak perspektywy, kiedy patrzymy bezpośrednio na zwykle twarze architektów politycznych ram, w jakich się manifestuje, jawi się nam ono w szokująco banalnym kontekście. Zawsze więc się nam jawi, wyłania się z ukrycia wraz ze zdarzeniem (*das Ereignis*). Nie jest przecież owo zło samym tym wydarzeniem, jest jego tłem, kontekstem lub gruntem – jak na początku chciała autorka *Korzeni totalitaryzmu* – ale niestety konceptualnie nieuchwytnym. Nie sposób sformułować prawomocnego sądu na jego temat, bo kiedy już taki formułujemy, to zaraz musimy się zeń wycofać, ujrzawszy niedostatki samego języka filozoficznego.

Wstępny wniosek, który można w tym miejscu postawić, brzmi tak: próba wyjaśnienia ostatecznej natury samego zła jest działaniem daremnym. Próbując tego dokonać, zabrnijemy w sprzeczność. Możemy powiedzieć, że zło istnieje, bo jakże inaczej może tak radykalnie i szokująco oddziaływać oraz jawić się coś, czego nie ma; z drugiej zaś strony, możemy stwierdzić, że nie istnieje, gdyż nie sposób wskazać ani jego natury, ani korzeni, przez co wymyka się myśleniu. Nie zadowala filozofującej osoby gnostycko-manichejska perspektywa substancjalności zła, do której, przy wielu oczywiście zastrzeżeniach, można zakwalifikować koncepcję „zła radykalnego”, ani Augustyńskie ujęcie zła jako *privatio boni*, które dałoby się przypisać, także przy wielu zastrzeżeniach, do koncepcji „banalności zła”<sup>77</sup>. Zaś jego fenomenologiczny opis również nie prowadzi do zadowalającego rozwiązania.

W przedmiocie ogólnego problemu zła właśnie z takim problemem zmagają się europejska myśl od wielu wieków, próbując dostarczyć różnych rozwiązań tej kwestii. Jednakże nigdy przedtem nie musiano się konfrontować z nim w taki sposób, jak to miało miejsce w kontekście ofiar obozów zagłady.

Nie można się tedy zadowolić żadnym z tych rozwiązań: (1) możliwości istnienia zła w sensie metafizycznym i ontologicznym, (2) nieistnienia zła w ogóle oraz (3) konieczności kapitulacji wobec nierozwiązywalności tej antynomii<sup>78</sup>. Nieodzowność pomyślenia problemu zła ujawnionego w Zagładzie wynika z faktu jego dręczącej i destrukcyjnej zjawiskowości – nie sposób wobec niej przejść obojętnie. Pominięcie aktu uporczywego pytania o samo owo zło zrodzi raczej próby tworzenia nierelevantnych i zbędnych, zaciemniających oraz zakrywających wydarzenie Zagłady praktyk komunikacyjnych, takich jak choćby nadanie jej statusu „wyjątkowości”, „niewypowiadalności” czy „niewyobrażalności”, lub też w końcu, wobec

<sup>77</sup> Zob. *Odpowiedź Hannah Arendt na list Gershoma Scholema*, wyd. cyt.

<sup>78</sup> Por. H. Arendt, *Dziennik myśli*, tłum. M. Łukasiewicz, Zeszyt V, lipiec – sierpień 1951, „Przegląd polityczny” 55, 2002, s. 7.

niemożności uporania się z tym problemem, jego rewizji lub negacji, co da się dodatkowo wytłumaczyć w kategoriach psychologicznych jako mechanizm wyparcia niechcianej i obcej (żydowskiej) traumy.

Jeśli więc możemy powiedzieć cokolwiek o tym złu, to tylko tyle, że jest ono epifaniczne. Greckie *epiphaneia* oznacza coś, co zjawia się, ukazuje, jest stroną, powierzchnią lub płaszczyzną zewnętrzną – nie wskazuje na istotowość. Epifania zła jest jedynie powierzchnią zjawiska, którego istoty – chociażby, ale nie tylko, w myśl Kantowskiej filozofii – nie jesteśmy w stanie zgłębić.

Alternatywą nie będzie tutaj oczywiście metoda fenomenologiczna. Celem niniejszych rozważań nie jest redukcja ejdetyczna i ustalenie swoistej istotowości zła – taki akt miałby na celu dotarcie do apriorycznego poznania: przejścia od faktu (fenomenu) do jego istoty<sup>79</sup>. W myśl fenomenologii sam fakt istotą nie jest, lecz jednak ją posiada. Owa istota (*Wesen, eidos*) jest w szkole fenomenologicznej nazywana prafenomenem (*Ur-phänomen*). Metoda ta prowadzi zatem do odsłonięcia owej czystej istoty. Ona zaś – jak twierdzi Edmund Husserl – stanowi to, co w bycie pewnego indywiduum można odnaleźć jako jego „co”. Chodzi o odsłonięcie idei jako „rezultatu wpatrzania się w rzecz i intensyfikacji poznania tego jej aspektu, którego możliwie najczystsza postać pragniemy uchwycić”<sup>80</sup>. W tym wypadku miałby ten zabieg dotyczyć wydarzenia, jakim była Zagłada, oraz/lub złowieszczonego kontekstu, w jakim się ukazała. Jak można wykazać, taka właśnie próba dokonana przez Hannah Arendt zakończyła się nie tyle porażką, co nagłym zatrzymaniem się nad „przepaścią” fenomenu „otchłani zapomnienia”. Świadcstwem tego niech będzie chociażby nader bogata metaforyzacja języka filozofki, próbującej ująć ów problem w kategoriach filozoficznych.

Fenomenologiczna perspektywa cofa nas od problemu zła „w stronę rzeczy samych” – w kierunku obozu zagłady, komory gazowej i krematorium, które stanowiły Arendtowską „otchłań zapomnienia”, gdzie okrutnie cierpieli konkretni ludzie, a następnie w stronę osoby Adolfa Eichmanna, zarządcy procesu przemysłowego mordowania ludzi, a też w stronę każdego człowieka, który w podobny sposób w tym procederze uczestniczył. Jednak ów akt wycofania się w stronę samych tylko faktów ponownie kończy się – jeśli oczywiście próbujemy konsekwentnie podążać ścieżkami myśli Hannah Arendt – na problemie zła, którego pominąć, ale też wyjaśnić, nie sposób. Jest to więc bezradny ruch po zamkniętym kręgu jednej ścieżki myślowej. Oczywiście można z niej wyjść, ale kosztem zaprzestania uporczywego pytania o samo zło. Z ukazanej perspektywy wydaje się, że nie da się utrzymać jego kwestii i jednocześnie rozważać filozoficzno-polityczno-spo-

<sup>79</sup> Zob. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, PWN, Warszawa 1963, s. 318.

<sup>80</sup> W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, w: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować?*, PWN, Warszawa 1989, s. 87.

lecznych aspektów Holokaustu. Można to zrobić, ale znów jakimś kosztem, którym w tym wypadku będzie nieznośnie metaforyczny język, przynależący do jeszcze jednej praktyki dyskursywnej, zakrywającej pierwotne wydarzenie Zagłady.

Jednakże, jak wspomniano wcześniej, sama tylko możliwość (po)myślenia zła w postaci form nie pozwala na zadowolenie się faktem stwierdzenia niemożności ujęcia w go inteligibilnych kategoriach jego istotowości. Co zatem można zrobić? Przede wszystkim w duchu radykalnie sceptycznym zakwestionować konieczność ujmowania istoty owego zła. Dokonać aktu *epoche*, lecz wcale nie na sposób fenomenologiczny (Husserlowski). Należy nie tylko zawiesić sąd o jego istotowości, lecz zakwestionować w ogóle pogląd, że coś takiego jak istotowość (samoistność) może stanowić przedmiot filozoficznego namysłu. Przyjąć zaś, że zło jest tylko nazwą nadaną złożonemu wydarzeniu. W konsekwencji uznać, że mówienie o złu jest tylko pewnego rodzaju konwencją, gdyż ostatecznie nie ma zła jako takiego, lecz są tylko jego składowe, mylnie ujmowane razem jako coś istotowego, samoistnego. Filozof tedy godzi się prowizorycznie na konwencjonalne używanie pojęcia zła, bo inaczej jego sposób komunikowania na płaszczyźnie języka byłby co najmniej nienaturalny. Pozornie taki pogląd wygląda na uznanie koncepcji zła jako *privatio boni*, lecz tak nie jest, ponieważ jest tutaj wyraźnie mowa o składowych zjawiska, które stanowią konkretne fakty: polityczne, społeczne, antropologiczne oraz etyczne. Zatem, o ile samo zło jako takie nie posiada samoistności, to jednak przejawia się, jest *epiphanes*, czyli jest czymś ukazującym się, jawnym i oczywistym – nie daje się w żaden sposób zakwestionować. Jest to zupełnie inna perspektywa niż klasyczna dialektyka manichejsko-Augustyńska. Jest to także inna perspektywa niż czysta deskrypcja w postaci różnorodnych tropów literackich z metaforą na czele. Jest to też odmienna od Arystotelesowskiej koncepcja, gdyż forma zjawiska tego zła to nie „forma” w rozumieniu Stagiryty, gdyż nie jest ona żadnym niezmiennym bytem ujmowanym myślą. Tak pojęte zło jest obecne, jawne i destrukcyjne, ale nie jest samoistne. Nie jest też żadnym brakiem, jawi się bowiem raczej jako nadmiar wydarzającej się destrukcji. Osiąga swoją „pełnię” – wypełnia centrum totalitarnego świata. Jawi się jako totalne.

Ta koncepcja w pewnym aspekcie wyprowadza ów wywód, w ramach eksperymentu myślowego, poza europejską perspektywę intelektualną i pozwala umiejscowić go, poprzez analogię, w siatce pojęciowej metody, jakiej dostarcza buddyjski system filozoficzny *mādhyamaka*<sup>81</sup>. Wedle tej filozofii natura wszelkich zja-

<sup>81</sup> Droga środka (skr. *mādhyamaka*) to teoretyczna, buddyjska doktryna na temat pustości stanu, poza wszelkimi skrajnościami błędów eternalizmu (inherentnego, wrodzonego i niezależnego istnienia zjawisk), jak i nihilizmu. Twórcą systemu był indyjski filozof Nagarjuna (150–250), najbardziej zaś znanym jego kontynuatorem i komentatorem Czandrakirti (ok. 600–650). O możliwych wspólnych korzeniach filozofii buddyjskiej oraz greckiej myśli przedsokratejskiej zob. A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

wisk jest pusta (skr. *śūnyata*), co nie znaczy, że nie istnieją one w ogóle, tylko że są opróżnione z istoty – żaden byt i żadne zjawisko nie jest samoistne<sup>82</sup> (skr. *svabhava*), lecz jest konglomeratem składowych (skr. *skandha*<sup>83</sup>) formy (skr. *rūpa*)<sup>84</sup> oraz jej nieredukowalnych spekulatywnie elementów (*dharma*<sup>85</sup>). Forma zła to właśnie *rūpa*, co w pewnym sensie odpowiada greckiemu *epiphaneia*<sup>86</sup>. *Dharma* jest specyficznym elementem psychofizycznego egzystowania, bycia. Tego, co jest nośnikiem, *dharma* zjawiska/fenomenu zła, nie można sobie wyobrazić jako czegoś absolutnie transcendentalnego. *Dharma* trzeba wywieść bezpośrednio z doświadczenia – a zatem musi ona w złu uczestniczyć, lub inaczej: być tym złem samym. *Dharmy* są zatem nośnikami tego, co się przejawia, faktami. Jawią się jako nieredukowalne. Wszystko to, co się przejawia, jest zjawiskiem dzięki współdziałaniu na siebie wielu *dharm*. W momencie, kiedy myślenie i percepcja dochodzą do punktu, w którym bez sięgnięcia do elementów spekulatywnych nie można posunąć się w analizie, to, co się jawi jako nieredukowalne, można nazwać *dharma*<sup>87</sup>. Nie przysługuje jej żaden absolutny byt, gdyż *dharmy* ulegają powstawaniu i ginięciu. Z drugiej zaś strony, jedna *dharma* jest zdolna uobecniać się jedynie warunkowo za pośrednictwem innej *dharma*. Skoro jedna *dharma* potrzebuje do istnienia innej, wszystkie one mają charakter relatywny<sup>88</sup>.

<sup>82</sup> Por. J. Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford University Press 2009, 19–52.

<sup>83</sup> Wyróżnia się pięć *skandh*, czyli składników albo skupisk, składających się na inteligentne życie: 1) *rūpa*: forma, materia, fizyczna postać odnosząca się do pięciu organów zmysłów; 2) *vedana*: odczucie, wrażenie, czucie, działanie zmysłów i umysłu w związku z rzeczami i zdarzeniami; 3) *sanjna*: koncyptowanie albo spostrzeganie, działanie umysłu w spostrzeganiu i dostrzeganiu; 4) *samskara*: działanie umysłu w procesie dzielenia na to co lubiane i nie lubiane, zło i dobro, rozróżnianie; 5) *vijnana*: zdolność mentalna do postrzegania i rozpoznawania, rozróżniania poszczególnych rzeczy i zjawisk, świadomość. Jak widać *rūpa*, składowa *skandh*, sama jest *skandhą*.

<sup>84</sup> Por. A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, wyd. cyt., s. 65–66.

<sup>85</sup> Źródłosłowem sanskryckiego terminu *dharma* jest *dhr-* (nosić, podtrzymywać, podpiecać. por. polskie *dzierżyć*, greckie *thronos*, angielski *throne* i polski *tron*). W piśmiennictwie rozróżnia się znaczenie tego pojęcia zapisując je dużą literą, wtedy dotyczy nauki Buddy, prawdy czy ostatecznej rzeczywistości, bądź małą literą, a wtedy oznacza po prostu element zjawiska.

<sup>86</sup> Zob. A. Przybysławski, dz. cyt., s. 66. Artur Przybysławski twierdzi, że koncepcje systemu *mādhyaṃaka*, zwłaszcza w wydaniu Czandrakirtiego, można potraktować jako polemikę z metafizyką Arysotelesowską; zob. tamże s. 159.

<sup>87</sup> W tym ujęciu można przyjąć, na podstawie przedstawionych założeń, że zło będzie *dharma* jako nieredukowalny element, do którego pozwala dotrzeć procedura zaproponowana przez Hannah Arendt. Z ogólnego punktu widzenia totalny charakter Zagłady jest złem w swej formie, ale też nieredukowalne elementy jego epifanii możemy ujmować jako zło w szczegółowym ujęciu.

<sup>88</sup> Zob. Z. Volker, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, WAM, Kraków 2007, s. 40–41.

To odwołanie do dalekowschodniej filozofii nie jest jednak, jak mogłoby się wydawać, zabiegiem retorycznym, ujawniającym bezradność argumentacyjną<sup>89</sup>. Pojęcie pustości (*śūnyata*), jak twierdzi Przybyśławski, jest narzędziem heurystycznym, dzięki któremu można uzyskać nowy punkt widzenia i odmiennie, niż jest to możliwe w ramach tylko zachodniej filozofii, spojrzeć na stare filozoficzne problemy oraz na pozycję samej filozofii. Filozofia pustki, „choć rozgrywa się w obszarze dyskursów aspirujących po prostu do adekwatnego opisu rzeczywistości, jest również przedsięwzięciem krytycznym, które za cel swych analiz obiera samą filozofię”<sup>90</sup>.

Jest to odwołanie się do koncepcji, która, po pierwsze, ma do pewnego stopnia swoje analogie w zachodniej filozofii, zwłaszcza przedsokratejskiej oraz Kantowskiej (w tym choćby znaczeniu, że jest przede wszystkim procedurą analityczną i pozwala w specyficzny sposób rozliczyć tradycyjną metafizykę), po drugie zaś, pozwoli przyjąć część koncepcji Hannah Arendt – pomimo licznych problemów, w które się filozofka uwikłała – oraz kontynuować wywód w ścisłym związku z nimi, nie tracąc niczego z ich dynamiki. Jeśli ze wszystkimi konsekwencjami przyjmiemy buddyjską perspektywę istotowej pustości zjawisk, to oznacza to tyle, że istotowość nie może pełnić żadnej funkcji w dyskursie filozoficznym, który aspiruje do tego, aby ująć w opisie to, jakimi rzeczy/zjawiska są. Nie chodzi nawet o to, żeby konsekwentnie określić, czy sama istotowość istnieje czy nie, bo tego po prostu nie sposób stwierdzić. Dla twórcy systemu *mādhyamaka*, Nagardżuny, słowo „pusty” (*śūnya*) oznacza tle, co niepoznawalny<sup>91</sup>. Jak widać, takie ujmowanie tego problemu jest bardzo podobne do Kantowskiego<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Jakie jest jednak uzasadnienie wprowadzenia elementów dalekowschodniej filozofii do niniejszego wywodu? Po pierwsze, ich logiczność, po drugie, jeśli nie można opisywanego impasu rozwiązać za pomocą pojęć w nim zastosowanych, to wydaje się uzasadnionym spróbować wprowadzić do nich nowy element, byleby tylko łączył się z nimi w logiczny sposób. To, że zastosowany aparat nie pochodzi z europejskiej tradycji kulturowej, nie może być argumentem przeciwko jego stosowaniu. Ponadto, jak pisze choćby Przybyśławski, można wskazać liczne podobieństwa, a nawet wspólne korzenie filozofii przedsokratejskiej z klasyczną myślą indyjską i buddyjską; zob. A. Przybyśławski, *Buddyjska filozofia pustki*, wyd. cyt., s. 12-34.

<sup>90</sup> A. Przybyśławski, dz. cyt., s. 10.

<sup>91</sup> Zob. A. Przybyśławski, dz. cyt., s. 167.

<sup>92</sup> „Istota to ogół wszystkich istotnych elementów rzeczy bądź wystarczalność jej cech do wspólnego lub podrzędnego uporządkowania. (...) Wszelako przy tej definicji nie wolno nam tu w najmniejszym stopniu myśleć o istocie realnej lub naturalnej, w którą nigdzie nie jesteśmy w stanie wniknąć. Skoro bowiem logika abstrahuje od wszelkiej treści poznania, a więc także od samej rzeczy, to w nauce tej może być mowa tylko i wyłącznie o logicznej istocie rzeczy. Te zaś z łatwością możemy pojąć, gdyż na to nie składa się nic więcej, jak tylko poznanie wszystkich predykatów, ze względu na które przedmiot jest określany przez swoje pojęcie. Natomiast istota realna rzeczy (*esse rei*) wymaga poznania tych predykatów, od których jako racji determinujących zależy wszystko, co przysługuje rzeczy”; I. Kant, *Logika*, tłum. A. Banaszekiewicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 81.

Europejscy filozofowie z góry zakładają, że istota ma być zespołem cech absolutnie pierwotnych, istotowych właśnie. Co sprawia jednak, że tworzą one całość? Co sprawia, że dana rzecz, np. samochód, będący tylko złożeniem wielu elementów, jest właśnie samochodem? W myśl radykalnego w tej kwestii buddyjskiego podejścia, być może nic nie sprawia, że tworzą one całość<sup>93</sup>. Samo uporczywe pytanie o owo „coś” jest tutaj zbyteczne. Jeśli bowiem istota jest złożona z jakichś esencjaliów, jak to jest na przykład u Christiana Wolffa, to jest samoistna – jest bowiem uzależniona od czegoś bardziej pierwotnego niż ona sama. Jeśli jednak ma być jednością samych esencjaliów, które jej nie poprzedzają, to co sprawia, że stanowią one taki właśnie konglomerat istotowych określeń, których nie sposób od siebie odseparować? Jedno i drugie rozwiązanie jest złe<sup>94</sup>.

Atoli intuicyjna, buddyjska perspektywa jest wolna od zachodniego poglądu, który stanowi, że prawa myślenia są prawami bytu<sup>95</sup>. Przybysławski przyrównuje tę perspektywę do słów Gorgiasza, który twierdzi, że „nic nie istnieje, jeśli jednak istnieje, to jest niepoznawalne, jeśli zaś bywa poznawalne, to jest nieprzekazywalne innym”<sup>96</sup>. Autor *Buddyjskiej filozofii pustki* konkluduje, że byt/zjawisko, gdyby tylko istniało, mogłoby się rządzić zupełnie innymi prawami, niż samo myślenie. Jeśli bowiem prawa myślenia (logika) są prawami języka, to trzeba zgodzić się z Gorgiaszem, że nawet gdyby ów byt był poznawalny, to i tak nie sposób byłoby go wysławić, dlatego że prawa nim rządzące nie są prawami języka stworzonymi na wzór praw myślenia. Przybysławski zatem uznaje buddyjską filozofię *mādhyamaka* za rodzaj Kantowskiego wyzwania rzuconemu realizmowi, ale nadzwyczaj oszczędnego jeśli chodzi o słowa<sup>97</sup>.

Jakie korzyści można wyciągnąć z takiej perspektywy? Po pierwsze, radykalniej niż metoda Kantowska eliminuje ona problem uwikłania w gry językowo-logiczne dotyczące metafizyki. Po drugie, pozwala uniknąć nieznosnych i nieczytelnych metafor. Po trzecie wreszcie, pozwala nie zatrzymywać się na dokonanych odkryciach natury polityczno-społecznej, lecz ponownie spojrzeć na problem Za-

<sup>93</sup> „Nic” w znaczeniu metafizycznym. W buddyjskiej filozofii tym, co sprawia, że dane zjawiska egzystują, jest prawo ciągu przyczyn i skutków (*karma*). Składowe formy ulegają złożeniu i rozkładowi. Ich istotowość jest złudna. W omawianym problemie zła buddyjska interpretacja może być taka, że złudność jego istotowości nie wyklucza, po pierwsze, jego demoniczności (samo uleganie złudzeniu jest w buddyzmie przyczyną cierpienia), po drugie, jego radykalności nawet, ale do pewnego tylko stopnia i z wieloma zastrzeżeniami, w sensie Kantowskim. Wrodzone, radykalne i uprzednie zło przynależy do agregatu, jakim jest człowiek. Sposób złożenia jest przyczynowo-skutkowy (*karmiczny*). Kultura i polityka, jako sposoby organizowania życia, dziedziczą to brzemień na zasadzie ciągłości przyczynowo-skutkowej.

<sup>94</sup> Zob. A. Przybysławski, dz. cyt. s. 165–166.

<sup>95</sup> Zob. tamże, s. 168.

<sup>96</sup> Tamże.

<sup>97</sup> Zob. tamże, s. 168–169.

głady jako na zespół faktów, nie rezygnując z ujmowania jej jako zła samego, z pominięciem jednak jałowego brnięcia w spory metafizyczne. Zamiast badać istotę zła lub silić się na poetycki w istocie opis, lepiej jest dokonać jego krytycznej analizy w oparciu o składowe formy, w której się ono ujawnia. Te elementy są bowiem jedynymi punktami zaczepienia pozwalającymi poznać i zrozumieć warunki jawienia się zła Zagłady<sup>98</sup>.

Jeśli owo zło ujawnia się w ramach faktów w procesie stopniowej degeneracji życia politycznego, na które składają się mechanizmy władzy, administracja, polityka, działanie ludzi, logistyka, technologia itd., to ujmując je jako układ elementów, możemy mówić o architekturze tego *epiphanes*. Cała ta konstrukcja jawi się jako owo zło, niektóre jego elementy też można tak ujmować<sup>99</sup>. Nie postrzegamy go w oddzieleniu od niej, a jednocześnie nie musimy zaprzętać sobie głowy jego istotowością. Złem jest sam sposób złożenia owej polityczno-społeczno-administracyjnej konstrukcji: błąd tkwi w samej architekturze tego tworu. Dlatego zamiast mówić o istotowości, radykalności czy banalności zła, można powiedzieć o „architekturze zła”. Architektura zaś jest czymś innym niż struktura. Samo zaś pojęcie architektury kieruje uwagę na jego źródłowe, greckie pojęcie. Termin *architektonike* składa się ze słów *arche* (początek, zasada, ale też urząd i władza) i *tektonike* (sztuka budownictwa), która jest *techne* (technika, rzemiosło, biegłość, sposób, środek). Jest to więc sztuka zarządzania, władania procesami technologicznymi w zakresie tworzenia określonych konstrukcji. Jest to także dziedzina prawodawstwa. Pojęcie architektury łączy się nie tylko z konstrukcją budowli, lecz jest, w rozumieniu klasycznym, także związane z prawodawstwem. Sama Hannah Arendt bardzo często w swych dziełach poruszała problem ustanawiania prawa republiki. Pisała, że sama natura republikańskiego prawa jest taka, że nie jest ono jej wytworem. Zostaje jej ono dane przez architekta wraz z konstrukcją i koncep-

---

<sup>98</sup> Konsekwentne przyjęcie buddyjskiego poglądu oznacza także, że wszystkie składowe formy, które można wyodrębnić jako pojedyncze fakty, same są złożonymi formami, których natura jest pusta. To, że są pozbawione istotowości, nie oznacza jednak, że nie istnieją. Ich egzystencja jest ponadto przyczyną cierpienia. Niemniej buddyjska perspektywa tego elementu wywodu nie ma stawiać całości problemu Zagłady w świetle światopoglądu buddyjskiego. Chodziło o ukazanie możliwości pomyślenia problemu zła w odmienny sposób, pozwalający zachować jego pojęcie, ale nie redukować go tylko do elementu języka, nie rozpatrywać jednocześnie jego istoty. *Droga środka* jest specyficznym rodzajem sceptycyzmu.

<sup>99</sup> Propozycja uporządkowania pojęciowego w przedstawionej perspektywie buddyjskiej może być następująca: złem radykalnym nazwijmy wszystkie te *dharmy*, nieredukowalne elementy szerszego zjawiska, które możemy, po Kantowsku również, uznać za nieusuwalnie skażone złem. Banalnością zła nazwijmy zaś cały kontekst przejawiania się Zagłady, która pojawiła się w warunkach codzienności ułożonej w specyficzny sposób. Ci sami ludzie i te same struktury polityczne zmodyfikowane na totalitarny sposób ujawniły zło. Było ono uprzednie, bo tkwiło w pojedynczych *dharmach* tego układu, ale architektura tego układu (prawo) chroniła przed jego ujawnieniem. Modyfikacja architektury (prawa) ujawniła zło, które było uprzednie, ale jednocześnie stało się aktualne w banalnym (zwykłym) kontekście.

cją przestrzenną republiki (*polis*). Prawo, tak jak mury i zabudowania, należy do dziedziny architektury. Tak więc jak *agora*, w sensie zarówno przestrzennym, jak i prawnym, jest konstrukcją, tak samo otchłan zapomnienia, w sferze faktycznej jako obóz zagłady, jest konstrukcją złożoną z płotów, zasieków, wieżyczek strażniczych, działania ludzi, ale także ze szczególnego rodzaju praw bezprawia. Ma zatem widzialną i jawną konstrukcję, która w tym znaczeniu pozostaje niezakryta i ujmowana rozumowo. Prawa otchłani zapomnienia są skonstruowane w inteligibilny sposób. Nie są wyjątkowe ani niewyobrażalne. Tak samo to, co dzieje się wewnątrz tego stanu prawa, wewnątrz konstrukcji, odbywa się na zasadzie obowiązywania szczególnej logiki. Obóz jest złem samym jako logiczna i zrozumiała konstrukcja architektoniczna<sup>100</sup>. Aby ją właściwie ująć za pomocą myśli – czyli nie rezygnować z pojęcia zła, co otwierałoby drogę do niedopuszczalnej redukcji złowrogiej epifaniczności Zagłady – warto było dokonać powyższych rozważań natury metodologicznej, które pozwalają zająć odpowiednie stanowisko wobec składowych formy, z jakich została ona skonstruowana.

Można zatem uznać, że totalitaryzm i jego zło, pojmowane jako epifania, ujawniają się wtedy, kiedy utrwalony wcześniej porządek prawny, zapewniający podział i granice wewnątrz rzeczywistości politycznej, zostaje załamany, kiedy wcześniejszy układ elementów zakrywający możliwość ujawniania się zła zostaje zmieniony. Umożliwia to stopniową degenerację życia społeczno-politycznego. Sposoby ułożenia składowych elementów tej rzeczywistości są różne, wśród nich takie, które ujawniają czynienie zła (zadawanie cierpienia) w maksymalnie intensywny sposób. Można przyjąć, że stan natury<sup>101</sup>, gdzie brak prawa powoduje, że „wszystko jest możliwe”, odpowiada przestrzeni radykalnego zła, będącej konstrukcją architektów systemu totalitarnego, gdzie także „wszystko jest możliwe”<sup>102</sup>, ale już nie na skutek braku obowiązywania prawa, lecz stanu, w którym samo prawo przewiduje, że w samej przestrzeni jego obowiązywania są takie miejsca, gdzie ono samo nie obowiązuje. Totalitaryzm wraz z obozami zagłady byłby zatem szczególną formą zwykłego, ordynarnego i uprzednio możliwego zła, ale ujawniającego się w warunkach celowo wytworzonych w konkretnej architekturze (obóz i jego prawo obowiązywania bezprawia) przez zwykłych ludzi. Byłyby one laboratoriami pierwotnego bestialstwa istoty ludzkiej, odtworzonym w granicach

---

<sup>100</sup> Por. H. Arendt, *Dziennik myśli*, Zeszyt VI, wrzesień – listopad 1951, „Przegląd polityczny” nr 55/2002, s. 7.

<sup>101</sup> Niekoniecznie pojmowany bezpośrednio na przykład zgodnie z koncepcją Thomasa Hobbesa, ale jako świat, w którym nie ukształtowało się żadne prawo trzymające ludzi ryzach: świat, w którym zabicie człowieka przez innego człowieka bez żadnego powodu, bez zagrożenia z jego strony, nie rodzi żadnych konsekwencji.

<sup>102</sup> Jedno z podstawowych założeń totalitaryzmu głosi, że wszystko jest możliwe; H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 471.



---

ładu i ład prawny pozorującym. Byłyby bezprawiem ukrywającym się pod postacią prawa. Prawo ma pierwotnie oddzielać ludzi od siebie nawzajem, aby chronić nienaturalną, kulturową konstrukcję architektoniczną przed bestialstwem świata barbarzyńskiego. Konstrukcja świata polityki teoretycznie gwarantuje wszystkim ochronę i równość wobec tegoż prawa. Totalitaryzm jest nienaturalnym odtwórczeniem w laboratoryjnych<sup>103</sup> warunkach architektury społecznej kontrolowanych warunków naturalnego stanu, w którym prawo nie obowiązuje.

---

<sup>103</sup> Zob. tamże.

MIROŚLAW MINISZEWSKI

**ARCHITECTURE OF EVIL  
IN HANNAH ARENDT'S CONCEPTIONS****(Summary)**

The article reconstructs a dynamic process, presented by Hannah Arendt, which enables totalitarianism to appear. Using notions applied by the philosopher and connecting them in places where she does not do it, one can obtain quite a coherent political-philosophical conception where the starting point is a theoretical state of a proper republic which gradually falls apart, degenerates, and eventually becomes its exact opposite – a totalitarianism. A model is constructed showing theoretical possibility of transforming republican *agora* into the “hole of oblivion”, being synonymous with a Nazi death camp which, in turn, is the starting point of Hannah Arendt’s deliberations on evil. In the first place, the article reconstructs a conception of radical evil, and then moves to describe a change in the philosopher’s standpoint and her approach towards evil in its banal context. In spite of universally assumed interpretations which present the thesis of “banality of evil” as abandonment of the conception of “radical evil”, a proposal is formulated which states that the two notions and the philosopher’s theses connected with the notions are not opposed to each other, but they rather indicate that there exist limitations of understanding. In close relation to Hannah Arendt’s conceptions, an issue of “epiphany of evil” is taken into consideration. Contrary to Cezary Wodziński’s proposal, the issue is presented on the basis of analytical procedures of Buddhist philosophy of “middle way”, in comparative context of, among others, Greek skepticism and Immanuel Kant’s philosophy. They allow to introduce the notion of “architecture of evil” which, applied towards Arendt’s conception, allows to relieve it both of a burden of metaphysical speculation and of metaphorism and methodological insufficiency of the notion of evil in its banal context.

**Key words:** the hole of oblivion, banality of evil, middle way

**Adres do korespondencji*****Address for correspondence***

mgr Mirosław Miniszewski  
Wyższa Szkoła Administracji Publicznej  
im. St. Staszica w Białymstoku  
Katedra Filozofii i Kulturoznawstwa  
ul. Dojlidy Fabryczne 26  
15–555 Białystok

GRZEGORZ ZIĄBSKI

## SUBSTRUKTURY NARODU WEDŁUG KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

*Naród jest wielką rodziną rodzin*

Kardynał Stefan Wyszyński

„W nauczaniu Księdza Prymasa naród, choć jest bytem organicznie związanym w wyższą całość, to jednak wielkością złożoną. Składa się on z jednostek, rodzin, określonych zbiorowości lokalnych oraz regionalnych, słowem, posiada swoje substruktury”<sup>1</sup>. Analizując twórczość naukową Kardynała Wyszyńskiego, zauważymy, że ścierają się w niej dwa przeciwstawne stanowiska: skrajny indywidualizm i skrajny kolektywizm. Przy czym należy zauważyć, że w Polsce przed wojną przeważał na ogół indywidualizm, z którego myśl katolicka próbowała się wyzwolić. Tendencja ta uwidaczniała się w takich pojęciach, jak „katolicyzm”, „katolicka myśl społeczna”, „katolicyzm społeczny”, „solidaryzm” czy „korporacjonizm”. W latach trzydziestych J. Maritain i E. Mounier zaczęli operować słynnym rozróżnikiem między jednostkowością a osobowością. Człowiek jako jednostka miał być poddany społeczności i służyć dobru wspólnemu, jako osoba natomiast miał być celem samym w sobie, któremu służy społeczność, także państwo i naród. Był to tak zwany personalizm katolicki. Ksiądz Kardynał Wyszyński znalazł się pod wyraźnymi wpływami tego nurtu. Od początku jest to personalizm rodzinny, w duchu „katolicyzmu polskiego”, który rozciągał się na całą społeczność, a konkretnie na cały naród. Ksiądz Prymas cały

---

<sup>1</sup> Ks. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1989, s. 29.

czas dążył do wypracowania stanowiska pośredniego między indywidualizmem a kolektywizmem. W rezultacie stworzył kierunek zwany „personalizmem paralelnym”, gdzie osoba jako jednostka jest ściśle związana ze społecznością, a społeczność z osobą. Obie te rzeczywistości są dla siebie nawzajem i nie ma społeczności bez osoby. Osoba staje się sobą przez służbę, a społeczność osiąga swój byt quasi-personalny przez całkowitą służbę osobie. Ostateczna harmonizacja efektów jest możliwa dzięki istnieniu Boga i jego opatrzości – indywidualnej a zarazem społecznej<sup>2</sup>.

W nauczaniu Prymasa spotykamy przede wszystkim niezwykle mocne akcentowanie osoby-człowieka. Nie raz zadawał pytanie „Kim właściwie jest człowiek?” i szukając na nie odpowiedzi, niezmiennie powtarzał: „Dla wielu jest przedmiotem wiary, a zarazem miarą szlachetnych ambicji, jak urzeczywistnić w sobie program »Księgi Rodzaju« – ideał człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Chrystusowe »Bogami jesteście« – pozostało i jest otwartym problemem dla ludzkości”<sup>3</sup>. Człowiek nie jest nigdy tylko jednostką, lecz osobą, która jest swoistym mikroświatem, mikrospołecznością. Jest ona światem tworzonym przez Boga razem ze społecznością, realizującym się w historii, okupionym przez Chrystusa, dopełniającym się przez pracę ducha i rąk, spełniającym w sobie *kairos* ekonomii Bożej<sup>4</sup>. „Człowiek jest nie tylko określonym indywidualum, ale osobą, a więc istotą społeczną, jest ukierunkowany ku innym, nie tylko ku sobie. Żyjąc w społeczeństwie ulegacie wpływom środowiska, podejmujecie pewne właściwości, poddajecie się nieraz panującym schematom nie tylko w dziedzinie stroju czy mody, ale i stylu postępowania. Musicie jednak być świadomi własnej osobowości. Musicie poznać siebie, swoje możliwości psychofizyczne i duchowe, intelektualne, wolitywne i uczuciowe, abyście zdawali sobie sprawę z własnej odrębności. Ta odrębność w Planie Bożym jest zamierzona i celowa”<sup>5</sup>. Często zwracał uwagę, że człowiek nie może zapomnieć, kim jest, nie może zapomnieć, że jest dzieckiem Boga. „Gdy człowiek straci związek z Bogiem, gdy nie jest już synem Bożym – przestaje być człowiekiem”<sup>6</sup>.

Według księdza Wyszyńskiego każda osoba ludzka jest ideą Bożą, zamierzoną odwiecznie przez Ojca. „Moment naszego istnienia w myśli Bożej nie ma nic wspólnego z kalendarzem (...). Byliśmy od wieków w myśli Ojca Niebieskiego obok rzeczywiście istniejącego Słowa Przedwiecznego. Tutaj nastąpiło spotkanie (...).

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 29–30.

<sup>3</sup> S. Wyszyński, *Z Gniazda Orląt*, Rzym 1972, s. 25.

<sup>4</sup> Por. Ks. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, wyd. cyt., s. 30.

<sup>5</sup> S. Wyszyński, *Z Gniazda Orląt*, wyd. cyt., s. 142.

<sup>6</sup> S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, Poznań 1993, s. 48.

Jak Słowo Przedwieczne w określony czasie stało się Człowiekiem i zaczęło żyć na ziemi, jak jemu zaczęto liczyć lata, tak i my przychodzimy na świat w określonym czasie”<sup>7</sup>. Człowiek: „Przyszedł na świat bez wizji państwa, bez zgody narodu, bez uchwał ciał gospodarczych, bez zezwolenia komisji wyżywienia i kwaterunku (...). Wszystko, co ma, posiadał człowiek jedynie od Boga. Jest dziełem palców Bożych”<sup>8</sup>. W rozważaniach społecznych Prymasa czytamy: „Najbardziej istotne, podstawowe dary, świadczące o naszym ludzkim charakterze, otrzymaliśmy od Boga: duszę nieśmiertelną, rozum, wolę. Nikt też więcej już nic nie doda – ani naród, ani państwo, ani społeczeństwo.”<sup>9</sup> I właśnie dlatego: „Człowiek przerasta wszystko, co może istnieć na świecie – prócz Boga”<sup>10</sup>.

Osoba ludzka – pisze ks. J. Lewandowski<sup>11</sup> – jest więc pod pewnym względem strukturą narodu, ale także pod pewnym względem suprastrukturą. Jest ona podstawowym światem, któremu winien służyć naród i jego historia. „Najważniejszy jest człowiek. Wszystko ma służyć człowiekowi, wszystko ma być na kolanach przed człowiekiem”<sup>12</sup>. To on jest głównym sprawcą dziejów i kultury. W Bazylice Świętego Jana w Warszawie Kardynał Wyszyński mówił: „Twórcą kultury jest przede wszystkim osoba ludzka. Chociaż społeczności takie, jak państwo i naród, mogą stwarzać korzystniejsze warunki do jej rozwoju, jednakże ostatecznie sprawcą i natchnieniem jest człowiek”<sup>13</sup>. Dlatego też „Obowiązkiem naszym jest bronić kultury rodzimej i naszych dziejów (...). Kultura narodowa, dziejowa – zwłaszcza gdy jest chrześcijańska – wkorzenia nas w nasze życie codzienne i w ziemię polską, jak rosnące dęby”<sup>14</sup>. Możemy zatem stwierdzić, że osoba ludzka jest głównym podmiotem dziejów, głównym ich twórcą po Bogu, najwyższą wartością i najbardziej „religijną” rzeczywistością tego świata. Człowiek jest elementem narodu, ale przekracza naród. Człowiek jest „pierwszy”<sup>15</sup>: „My wszyscy jesteśmy przechodniami, ale gdy pierwszy człowiek zaczął chodzić po ziemi, to jeszcze żadnego państwa nie było, jeszcze żadnego narodu nie było, jeszcze żadnej rodziny nie było. Był człowiek sam. Wokół samotność: w Bożej pracowni nie ma świadków – tylko Bóg i człowiek! Samotność to wymowna: mówi ona, że człowiek w swym

<sup>7</sup> Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 30.

<sup>8</sup> S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, wyd. cyt., s. 48.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> S. Wyszyński, *Z Gniazda Orłąt*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>11</sup> Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 30.

<sup>12</sup> S. Wyszyński, *Z królewskiego Krakowa*, Warszawa 1992, s. 123.

<sup>13</sup> Por. Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 31.

<sup>14</sup> S. Wyszyński, *Z Królewskiego Krakowa*, wyd. cyt., s. 49–50.

<sup>15</sup> Por. Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 31.

bycie początkowym jest zależny od Boga”<sup>16</sup>. Jest więc człowiek starszy od państwa, od rodziny, od narodu, od klasy, od zawodu. Społeczności te, które powstały, wszelkie wyrastały z duszy, z natury duszy człowieka; dążenia do wiązania się z innymi ludźmi wyrastały z jego niewystarczalności<sup>17</sup>. „Człowiek przerasta wszystko. Wychodzi z najlepszej, najbardziej kochanej rodziny, aby tworzyć życie. Przerasta nawet Naród i Ojczyznę, za którą gotów jest umrzeć. I Państwo, z którego nigdy nie jest zadowolony”<sup>18</sup>.

Ks. Stefan Wyszyński w swoich rozważaniach często wracał uwagę na to, że człowiek jest istotą społeczną „Nie dobrze być człowiekowi samemu. Przy boku człowieka stanąć musi drugi człowiek, pomocnik i towarzysz jego życia i prac”<sup>19</sup>, gdyż człowiek nie jest istotą samowystarczalną i odczuwa potrzebę współżycia z innymi ludźmi. „Człowiek związany jest z Bogiem i ludźmi przez posługę miłości silniej, niż to sobie uświadamia. Tak Bóg nas stworzył! I chce, byśmy w pełni mieli poczucie naszej więzi społecznej już przez sam społeczny charakter naszej osobowości. Nic też dziwnego, że dobre udzielanie się bliźnim uważamy za obowiązek sprawiedliwości społecznej”<sup>20</sup>.

Prymas Polski bardzo mocno akcentuje prawa człowieka i układa je z pozycji kościelnej, nie biorąc pod uwagę praw państwowych czy międzynarodowych. „Prawa stanowiące o istocie człowieczeństwa mamy (...) tylko od Boga: ani z krwi i rasy, ani z woli ciał ustawodawczych, ani z woli mężów stanu i konstytucji, ale z Boga się narodziliśmy”<sup>21</sup>. Prawami tymi są: prawo do życia, prawo do czci Boga, prawo do rodziny, prawo do pracy, prawo do wolności, prawo do wolnego wyboru stanu i prawo do używania swych dóbr doczesnych. Najważniejsze jest jednak – jak podkreślał – prawo do miłości.

Ksiądz Wyszyński – w rozważaniach społecznych – podaje następujące prawdy dotyczące człowieka, a głoszone od dwudziestu wieków przez Kościół<sup>22</sup>:

1. Niewzruszona jest prawda, że jedynie człowiek jest nieśmiertelny, a nie społeczeństwo, naród czy państwo. Jedynie człowieka umiłował Bóg i odkupił Jezus Chrystus.
2. Każdy człowiek, bez względu na narodowość, stan, klasę, zamożność, ma wielką godność osoby ludzkiej.

<sup>16</sup> S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, dz. cyt., s. 48.

<sup>17</sup> Por. Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 30.

<sup>18</sup> S. Wyszyński, *Z Gniazda Orłąt*, wyd. cyt., s. 30.

<sup>19</sup> S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, wyd. cyt., s. 53.

<sup>20</sup> Tamże, s. 54.

<sup>21</sup> Tamże, s. 48.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 51.

3. Każdy człowiek oprócz swych celów doczesnych, osiąganym w ramach rodziny, zawodu, państwa czy narodu, ma nadto cele wieczne i ostateczne do osiągnięcia w czasie życia na ziemi. Żadna władza na świecie nie może pozbawić człowieka wolności dążenia do tych celów. Odrywanie człowieka od nich byłoby najcięższą dlań krzywdą, uwięzieniem jego najszczytniejszych pragnień i dążeń.
4. Celem ostatecznym człowieka objęte są nienaruszalne prawa człowieka, wcześniejsze i starsze od czyichkolwiek praw, zarówno rodziny, jak narodu i państwa, niezależne są one od żadnego ustroju społecznego, gospodarczego czy politycznego. Każdy ustrój godzący w te cele będzie niesprawiedliwy i niewolniczy, choćby dał wolność pełnienia wszystkich grzechów. Nic też nie zastąpi tych praw w duszy ludzkiej: ani najżyźniejszy obszar życiowy, ani państwo-gigant z całym swoim kolektywnym szczęściem i rekordami produkcji.
5. Człowiek żadnego ze swoich celów, ani doczesnego, ani ostatecznego, nie osiągnie jednak bez współżycia i współpracy z ludźmi. Z woli Bożej ten wyniesiony człowiek, mało co mniejszy od aniołów, musi korzystać pomocy innych ludzi. Nawet do nieba człowiek dąży w społeczności ludzkiej – w Kościele.
6. Wchodząc do społeczności rodzinnej, narodowej, zawodowej, politycznej czy religijnej, człowiek musi podporządkować swe cele zgodnie z naturą i celem własnym każdej z tych społeczności.
7. Współżycąc w nich, człowiek daje dowód osobowości, którą w ich ramach udoskonala.
8. Dlatego muszą one uznać najwyższy i ostateczny cel człowieka, a własne cele z nim uzgodnić.

Prawa jednostkowe czy osobiste wypływają z natury człowieka i są najważniejszymi w społecznościach, które człowiek zakłada. Prawa te – zdaniem ks. Stefana Wyszyńskiego – nabywa osoba ludzka z chwilą poczęcia. Prymas zwraca jednak uwagę, że każdy człowiek powinien być świadom swej osobowości społecznej i rozumieć, że wiąże się ona z dążeniem społecznym – do innych. „Wyraża się ona nie tylko przez obronę moich praw, ale także przez uszanowanie praw innych ludzi oraz wypełnianie wobec nich obowiązków. Moje prawa dyktują innym obowiązki wobec mnie, a prawa innych nakładają na mnie obowiązki”<sup>23</sup>. Należy zatem pamiętać o istotnym związku między prawami Boskimi i ludzkimi. „Istnieje głęboka i nierozzerwalna więź między prawem Bożym i prawem ludzkim. Prawo Boże czerpie swoje natchnienie z mocy, które Ojciec niebieski włożył w naturę człowieka; wypowiada się w konkretny sposób w dziesięciu przykazaniach, a w ustach Chrystusa – przez prawo miłości Boga i ludzi. Prawo zaś ludzkie,

---

<sup>23</sup> S. Wyszyński, *Z Gniazda Orłąt*, wyd. cyt., s. 143.

stanowione przez ludzi, musi być zawsze wpisane w ramy prawa Bożego. Prawo ludzkie nie może być nigdy przeciwstawne prawu Bożemu”<sup>24</sup>. Tym samym więc zachodzi ścisły związek między prawami a obowiązkami człowieka. „Prawa i obowiązki ludzi wzajemnie się krzyżują. Stajemy się pełną osobowością, rozwijamy nasze człowieczeństwo i kulturę osobistą przez syntezę praw i obowiązków – moich i całego otoczenia”<sup>25</sup>.

Obok praw indywidualnych człowiek ma także prawa polityczne. „Człowiek ma również prawo być w swojej wspólnocie politycznej”<sup>26</sup>. Praw tych, według Kardynała, nabywa człowiek przez fakt przynależności do danego narodu. Konieczne jest zatem wychowanie człowieka we wspólnocie narodowej, w jej duchu, tradycji i kulturze. „Do narodu wprowadza nas rodzina; w rodzinie otrzymujemy gotowy dar języka ojczystego, przekazany nam przez matkę. Najdroższe słowo »Bóg« jest nam tak miłe w ojczystym języku, że wydaje się najpiękniejsze i najbliższe. Przez język i kulturę narodową, dzieje ojczyste, pieśń – wiążemy się z narodem, a nawet z Bogiem. Państwo nie może być człowiekowi obojętne”<sup>27</sup>. Sprawowanie władzy przez państwo musi iść po linii służby człowiekowi i narodowi, z całym szacunkiem dla ludzkich dążeń i przysługujących mu praw. „Obowiązkiem naczelnym państwa jest troska o dobro ogółu, o publiczne wspólne dobro całej społeczności i wszystkich wchodzących w jej skład warstw społecznych. Władza państwowa jest powołana przede wszystkim do wysiłków na rzecz dobra powszechnego; wszyscy obywatele mają obowiązek współdziałania z wysiłkami władzy państwowej”<sup>28</sup>.

Ksiądz Stefan Wyszyński przestrzegał, że współczesne państwa próbują podporządkować człowieka materii, nie uznają bowiem prymatu ducha ludzkiego nad materią. „Kto żyje według tej prawdy, widzi, jakim nieporozumieniem i nieszczęściem jest próba oderwania człowieka od Boga, tzw. ateizacji, i uznanie tego za konieczny warunek budowania nowej rzeczywistości (...). Chrystus ogłosił pierwszeństwo człowieka nad materią. Człowiek jest ważniejszy aniżeli cały porządek materialny”<sup>29</sup>. Prymas zwraca uwagę, że przebudowa społeczna jest konieczna, tak jak i niezbędny jest nowy ustrój społeczny i dążenie do wyższej sprawiedliwości. Dążąc do reform i przemian społecznych, należy jednak „zmieniać to co złe, a nie ruszać tego co Boże i wieczne, co jest szczęściem człowieka i gwarancją jego wysokiej godności”<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> S. Wyszyński, *Z królewskiego Krakowa*, wyd. cyt., s. 40.

<sup>25</sup> S. Wyszyński, *Z Gniazda Orłąt*, wyd. cyt., s. 143.

<sup>26</sup> S. Wyszyński, *Z królewskiego Krakowa*, wyd. cyt., s. 43.

<sup>27</sup> S. Wyszyński, *Miłość i Sprawiedliwość Społeczna*, wyd. cyt., s. 56.

<sup>28</sup> Tamże, s. 132.

<sup>29</sup> S. Wyszyński, *Z królewskiego Krakowa*, wyd. cyt., s. 161.

<sup>30</sup> Tamże, s. 164.



Człowiek przerasta wszelkie prawa, które tkwią we wspólnotach ludzkich. Wprawdzie jednostka służy narodowi, ale nie czyni tego osoba; to naród ma służyć osobie jako wartości najwyższej. Naród czerpie swoją wyższość, wartość i egzystencję z godności osób ludzkich, albowiem człowiek jest jego najwyższym dobrem. Osoba potrzebuje rodziny, narodu, państwa, wspólnot ekonomicznych, kulturowych i religijnych, jednak wychodzi poza ich ramy z racji swej niezwykłej struktury bytowej i swego wiecznego trwania. Upadają państwa i rozpadają się narody, niszczyje nawet rodzina, a pozostaje jedynie człowiek nieśmiertelny jako osoba<sup>31</sup>. „Naród, którego osoba potrzebuje do pełni rozwoju swej kultury, jest jednakże śmiertelny, a człowiek jest nieśmiertelny. Wprawdzie ludzie umierają, a narody trwają, ale w dniu ostatecznym nie narody, tylko ludzie powstaną z martwych. Człowiek przerasta nawet najpotężniejszy naród, bo okazuje się, że nie ma on pełnej władzy nad osobą ludzką (...). Społeczność państwowa jest konieczna i doskonała w zakresie własnych celów – organizacji życia doczesnego i współżycia ludzi w ładzie, spokoju i sprawiedliwości. Ale wiemy, że państwa giną nie mając nadziei na zmartwychwstanie, a człowiek, któremu państwa pomogły do wychowania, przygotowania i wypełnienia zadania życiowego, zmartwychwstaje”<sup>32</sup>.

W nauczaniu Stefana Wyszyńskiego spotykamy się też z substrukturą nazywaną „wybitną jednostką” lub „wybitną osobistością”. We współczesnej myśli katolickiej rozwijają się pod tym względem dwa stanowiska. Według pierwszego z nich, większe znaczenie w rozwoju chrześcijaństwa posiadają wybitne osobowości o charakterze charyzmatycznym, na przykład święci. Według drugiego, znaczenie takie przypada ludziom godnie piastującym najwyższe urzędy. Ksiądz Prymas prezentuje tu stanowisko syntetyczne, uważając, że w idealnym przypadku powinna się łączyć moc charyzmatu z mocą urzędu. „Prawo Boże w myślach władcy to droga do jego mądrości, bo tylko dobry władca należycie użyje danej mu siły dla dobra ogółu”<sup>33</sup> – nauczał Prymas. „Wielcy wychowawcy w ojczyźnie naszej, zawsze wiązali cele doczesne z celami ostatecznymi, moce ludzkie z mocami Bożymi, serce człowieka z Sercem Boga, mądrość ludzką z najwyższą mądrością Bożą, miłość rodzicielską z miłością Boga, nadzieje doczesne z nadziejami ostatecznymi, pamiętając, że nie mamy tutaj mieszkania stałego lecz innego oczekujemy”<sup>34</sup>.

„Dzieje i dzieła narodu – pisze ks. Lewandowski<sup>35</sup> – nie są jednak zwykłym rezultatem dokonań jednostek ludzkich. Naród chrześcijański jest osadzany na fundamencie planów Opatrzności. Istnieje specjalna, Boża ekonomia narodu, dla

<sup>31</sup> Por. Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 32.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, wyd. cyt., s. 150.

<sup>34</sup> S. Wyszyński, *Z królewskiego Krakowa*, wyd. cyt., s. 231.

<sup>35</sup> Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 34.

której najdrobniejsze czyny najmniejszych ludzi posiadają wartość. Każdy człowiek reprezentuje zawsze i wypełnia specjalną misję otrzymaną od Boga. Niemniej zadania wyznaczone przez Boga są różnej wagi i doniosłości, stąd mamy wybitne jednostki, a raczej niezwykle zadania i łaski od Boga. Jednostki są naczyniami wybranymi, dokonującymi szczególnych dzieł w historii narodu.” Prymas mówił do młodzieży: „Każdy człowiek jest odmienny”<sup>36</sup>. Stąd płynie nawoływanie do badania roli, możliwości każdego z nas i do tworzenia wielkich dzieł po myśli Bożej. „Wszyscy są w tym dziele ważni i nawet nie zastąpieni, ponieważ każdy stan i każdy poszczególny człowiek ma w nim swe własne posłannictwo do spełniania dla dobra całości. Nasi wielcy biskupi, jak: święty Stanisław, Jakub Świnka, Stanisław Hozjusz, Michał Kozal, pasterzowali wiernym jako godni następcy Apostołów. (...). Świeccy z różnych warstw społecznych, jak: królowa Jadwiga, August Czartoryski, Romuald Traugutt, Aniela Salawa, wprowadzili w swe środowisko Chrystusa. Trudząc się nad budową Królestwa Chrystusowego członkowie Ludu Bożego nie przestają pracować dla dobra własnego narodu ani się z niego nie wyobcowują”<sup>37</sup>.

Oprócz osób indywidualnych, zarówno tych zwykłych jak i wybitnych, Kardynał Wyszyński wyodrębnił jeszcze jedną substrukturę narodu, a mianowicie rodzinę. Prymas uważał, że dla narodu rozwijającego się normalnie największą radością i łaską jest rodzina. Jest ona pierwszą Świątynią, w której dzieci dowiadują się o Bogu, jest pierwszą szkołą wychowania chrześcijańskiego. Mimo dostrzegania istotnej roli rodziny nie uważał jej jednak za coś wyizolowanego z szerszej społeczności. Rodzina jest w nauczaniu Prymasa Wyszyńskiego komórką społeczną, instytucją z ustanowienia Bożego. Rodzina dopełnia jednostkę, ta zaś z kolei strukturę rodzinną. Porządek ten pochodzi od Boga Stwórcy jako nieskończenie godny, niezmienny i wieczny<sup>38</sup>.

Rodzina daje społeczeństwu najwspanialsze dary, bez których istnieć ono by nie mogło. „Nikt większego daru nie może złożyć społeczeństwu. Dar to wzięty bezpośrednio od Boga; całe bowiem życie wyszło z ręki Bożej. Świat posiadał człowieka przez Boga (...). Bóg daje światu człowieka i kreśli drogi jego dziejów (...). Do wykonania dalszego planu stworzenia powołał rodziców. Im zaufał w pełni i powierzył losy ziemi i losy życia ludzkiego na niej. (...) Rodzice więc z woli Bożej przekazując życie dzieciom, stają się bezpośrednio współpracownikami Boga. Im Bóg w nagrodę wierności daje najwspanialszy dar – dziecię. To dziecię, z ręki Bożej dane, ma być »obrazem i podobieństwem Bożym«; ma ono naturę rozumną

<sup>36</sup> S. Wyszyński, *Z Gniazda Orłąt*, wyd. cyt., s. 158.

<sup>37</sup> Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 34.

<sup>38</sup> Por. tamże.

i wolną, uzdolnioną do pełni rozwoju, ma całą godność istoty nieśmiertelnej, posiadającej moc dojścia do synostwa Bożego, do miłości, do przyjaźni, do szczęścia w Bogu. Człowieka wziętego z Boga, z Bożym stygmatem w duszy, rodzina ma wprowadzić do społeczeństwa. Daje ona dar Boży – człowieka”<sup>39</sup>.

Ten aspekt podkreśla ks. J. Lewandowski w swej książce *Miłość i sprawiedliwość ks. Stefana Wyszyńskiego*. „Rodzina człowieka wychowuje i przez to wprowadza do współżycia z ludźmi. Rodzina uzdalnia człowieka nie tylko do życia fizycznego, ale i do współżycia społecznego. Z rodziny człowiek wynosi początki pojęć moralnych i społecznych, rozwijających osobowość ludzką. Poczucie więzi społecznej, tak doniosłe jako tworzywo podstawowe dla wszelkiego współżycia ludzi, wynosi człowiek również z rodziny, która rodzi także poczucie obywatelskie. Tę więź tworzy rodzina przez wspólne wierzenia religijne, jednakowe ideały i umiłowania. A zaszczenia je tym mocniej, że trafia nie tylko do umysłu i woli, ale i do serca dziecka. Właśnie zazwyczaj przez to rodzina tak silnie wiąże swoje dziecko z Bogiem, z narodem, z państwem. Rodzina również wpaja w duszę dziecka obywatelskie poczucie prawa i porządku, a wpaja je nie siłą i przemocą, ale miłością. I to jest jej doniosłą zasługą. Poczucie obowiązkowości, bez którego społeczność, nawet totalna i kolektywna, istnieć nie może, wyrasta dzięki niej nie tylko z poczucie sprawiedliwości, ale i miłości, i czci, i wdzięczności zarazem”<sup>40</sup>. Rodzina daje społeczeństwu obywatela.

Prymas Polski zwraca uwagę: „Rozporządzając niejednokrotnie skromnymi środkami, rodzina w sposób najbardziej oszczędny osiąga najlepsze owoce wychowawcze – tym pewniejsze, jeśli nie są zniszczone obyczajem społecznym i ustrojem państwowym. Bez troski społeczeństwa, bez budżetów państwowych rodzina ponosi cały ciężar utrzymania, wychowania dzieci, uzdolnienia ich do samodzielnego życia. Każdy człowiek, który ma wrażliwe serce i wdzięczną pamięć, z dzieciństwa swego wydobywa najtkliwsze wspomnienia ofiar i miłości rodzicielskiej, za których cenę stał się pożytecznym członkiem swego narodu i państwa. Jeśli rodzina nie mogła spełnić swych zadań, nikt zazwyczaj nie był w stanie w pełni ich wyręczyć”<sup>41</sup>. Rodzina zatem, przyjmuje na siebie największe trudy i poświęcenia. „Jaka jest rodzina domowa, taka też będzie rodzina ojczysta – naród”<sup>42</sup>.

To rodzina jest źródłem społeczeństwa. „W rodzinie powstaje społeczeństwo. Rodzina jest nie tylko komórką społeczeństwa. Ona jest łonem społeczeństwa! Rodzina piastuje na swoich rękach jego losy. Koniec rodziny – to upadek społeczeństwa. Puste kołyski, smutne domostwa – to zapowiedź pustoszejących ulic miast

<sup>39</sup> S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, wyd. cyt., s. 75.

<sup>40</sup> Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 76.

<sup>41</sup> S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, wyd. cyt., s. 75.

<sup>42</sup> S. Wyszyński, *Jedna jest Polska*, Warszawa 2000, s. 31.

i wsi. A ponieważ państwo powstaje ze społeczeństwa, stąd wszystko, co społeczeństwo otrzymało od rodziny, staje się błogosławieństwem dla samego państwa. Co obywatel wynosi z rodziny, to wnosi do życia narodowego i państwowego”<sup>43</sup>.

„Cel życia rodzinnego – czytamy dalej – nie zamyka się w celach społeczności państwowej. Celem najwyższym człowieka nie jest państwo; ono też nie jest zdolne objąć i zaspokoić wszystkich dążeń duszy ludzkiej. Państwo korzysta z darów życia rodzinnego i może je rozwijać zgodnie ze swymi przyrodzonymi celami. Ale państwo nie jest jedynym spadkobiercą rodziny. Prawo do niej mają przede wszystkim: Bóg i jego Kościół, nadto sam naród. Niemniej jednak społeczność państwowa zaciąga wobec rodziny wielkie długi, które powinna spłacić”<sup>44</sup>. Dlatego też należy przyjąć, że:

1. Człowiek (życie ludzkie) jest najbardziej istotnym bogactwem społeczeństwa i państwa.
2. Rodzinę, która budzi życie ludzkie, należy otoczyć najżyczliwszą opieką i troską społeczeństwa i państwa.
3. Należy uznać świętość rodziny i jej związek z Kościołem przez sakrament małżeństwa jako najsilniejszą więź życia rodzinnego. Prawem zabezpieczyć nierozzerwalność małżeństwa.
4. Należy pamiętać, że rodzinie trzeba stworzyć specjalne warunki gospodarcze; celowi temu musi sprzyjać cały ustrój państwowy.
5. Zdrowa polityka ludnościowa musi być przede wszystkim polityką rodzinną.
6. Za niezbędne należy uznać współdziałanie Kościoła, społeczeństwa i państwa na rzecz rodziny.

Moralno-prawne zabezpieczenie rodziny zatem stanąć powinno na czele doczesnych środków, w obronie społeczności rodzinnej. Kardynał Wyszyński do najważniejszych zadań społeczeństwa i państwa w tym zakresie zaliczył:

Po pierwsze, uchwalenie i wierne zachowywanie prawa chroniącego wierność małżeńską i wzajemną pomoc małżonków. „Historia poucza, że dobro państwa i doczesne szczęście obywateli nie mogą być bezpieczne i nietknięte tam, gdzie chwieje się sam fundament, na którym się opierają, tj. prawny związek moralny, i gdzie występki ludzi niszcząc rodzinę zasypują źródło, z którego wzrasta społeczeństwo. Klęska rozwodów i »dzikich małżeństw«, rozbitych ognisk domowych, porzuconych dzieci – godzi nie tylko w prawo Boże, ale także w prawo narodu i państwa”<sup>45</sup>.

Po drugie, zwalczanie tendencji wrogich państwu. „Prawo płodności może być poparte zarówno potrzebami Ojczyzny, państwa, jak i Kościoła. (...) Klę-

<sup>43</sup> S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, wyd. cyt., s. 77.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 78.

ską społeczeństwa jest owa dobrowolna bezpłodność osiągnana przez niemoralne praktyki przeciwpoczęciowe. Władza państwowa jest tu bezsilna, nie ma bowiem bezpośredniego wpływu na kształtowanie sumienia swych obywateli. Doświadczenie wykazało, że wszelkie systemy nagród i premii, zwroty kosztów podatków są bez znaczenia tam, gdzie niemoralność zżera sumienie. Rodzina wymaga zbyt wielkich ofiar, by je opłacić groszem. Tam, gdzie trzeba poświęcenia i miłości, nie wystarczą pieniądze, choć mogą mieć one znaczenie dla poparcia zdrowych, wielodzietnych rodzin chrześcijańskich. Pozostaje więc tylko odwołać się do współpracy Kościoła, który ma moc dotarcia do dusz ludzkich. Państwo jednak może wspierać całą pracę Kościoła, jeśli zwalczać będzie pornografię, niemoralną sztukę i rozkładowy obyczaj publiczny. Władze publiczne mają w szczególności prawo i obowiązek zwalczać rozszerzanie się doktryn neomaltuzjańskich i propagandę środków przeciwpoczęciowych; powinny ukrócić czynną współpracę w zabiegach neomaltuzjańskich i zabronić wytwarzania i sprzedaży niemoralnych artykułów chroniących przed poczęciem”<sup>46</sup>.

Po trzecie, stanie w obronie życia nie narodzonych. „Ani jednostka, ani społeczeństwo nie mogą czynić zamachu na życie dziecka. Państwo nie może tolerować praktyki przerywania ciąży. Obowiązkiem ciał ustawodawczych państwa jest stanąć w obronie życia za pomocą odpowiednich ustaw i kar. Obowiązek to tym większy. Im zagrożeni śmiercią mają mniejszą możliwość samoobrony. A przecież dzieci w łonie matki nie mają żadnej możliwości obrony swego życia! Broni je tylko Bóg – przez głos sumienia i Kościoła. Gdy sumienie jest zatarte pozostaje kara”<sup>47</sup>.

Nie mniej ważne jest gospodarcze zabezpieczenie rodziny. Według Kardynała Stefana Wyszyńskiego zadaniem państwa w tym zakresie jest:

1. Byt rodziny należy oprzeć na własności prywatnej:
  - Osłonić opieką własność osobistą jako podstawę do zorganizowania i utrzymania bytu rodziny. Człowiek, który zakłada albo posiada rodzinę, ma – niejako zdwojone – prawo do posiadania własności prywatnej: osobiste i tych, których otacza opieką.
  - Dążyć do upowszechnienia własności, tzw. do takiego ustroju, w którym by jak najliczniejsza część ludności pragnęła uzyskać i zachować własność.
  - Szczególniej rodzinie przysługuje prawo posiadania, bo ono zabezpiecza jej pożądaną trwałość i bezpieczeństwo.
2. Ojcom rodzin umożliwić pracę zarobkową.
3. Otoczyć rodzinę opieką społeczną.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 79.

Rodzina posiada swoje odniesienie nie tylko do jednostek, ale jeszcze bardziej do społeczności większej, również narodu, gdyż naród jest, według Prymasa Polski „rodziną rodzin”. „Rodzina i naród – nauczał Prymas – to nie są instytucje, to są organizmy żywe, mające swoją własną dynamikę i przejawy biologicznego bytowania. Poza nimi – wszystkie inne formy społeczne, takie jak: państwo, rząd, partia – mają wymiary instytucji. Naród i rodzina istnieć muszą, ale tamte instytucje mogą istnieć lub nie (...). Nie można tworzyć państwowości i instytucji z nią związanych bez rodzin i bez narodu, czy też narodów – jak nieraz bywa w państwach, które są koalicjami, federacjami różnych narodów (...). Społeczność polityczna, która zlikwidowałaby rodzinę i naród, pozbawiając je praw, a więc i obowiązków, byłaby instytucją samobójczą”<sup>48</sup>.

Ten aspekt nauczania Księdza Prymasa trafnie podsumowuje ks. J. Lewandowski: „Rodzina posiada swoją wysoką godność, autonomię i siłę historiotwórczą. Nie może ona być zlikwidowana, uszczuplona w swych prawach i naród powinien jej służyć. W rodzinie przede wszystkim dziecko ma swoje święte prawo do narodzenia się. Od rodziny zależy rozwój i przyszłość narodu. Ona jest sceną zdarzeń narodowych oraz obrazem jego historii. Rodzina jest Ziemią Obiecaną, zadatkami egzystencji wiecznej, odbiciem Boga w życiu ludzkim, miejscem spotkania tego świata ze światem nadprzyrodzonym”<sup>49</sup>.

Jak bardzo Prymas Wyszyński cenił rodzinę, świadczy to, że wraz z Marią Wantowską był założycielem Ruchu Rodzina Rodzin, którego charyzmatycznymi wyznacznikami są:

1. Duch wspólnoty, który wyraża się w modlitwie, pracy, tworzeniu więzi i solidarności między rodzinami;
2. Eklezjalność – świadome włączenie się w aktualne potrzeby Kościoła w poczuciu odpowiedzialności za jego rozwój; aktywne uczestniczenie w życiu Kościoła parafialnego;
3. Maryjność – zawierzenie Matce Kościoła i oddanie się Jej do całkowitej dyspozycji;
4. Polskość – troska o duchowe dziedzictwo, kulturę, tradycje i obyczaje polskie w rodzinie, wychowanie do odpowiedzialności za Ojczyznę i przyszłość Narodu;
5. Rodzinność – wrażliwość na potrzeby rodziny, tworzenie wspólnot wzajemnie sobie pomagających, wychowanie młodego pokolenia do świadomego podejmowania powołania rodzinnego.

---

<sup>48</sup> Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 35.

<sup>49</sup> Tamże.

Oprócz jednostek i rodzin możemy wyróżnić struktury narodu w postaci pewnych zbiorowości: miejsca, organizacji, stanów, zawodów itp. Kardynał Wyszyński nie kładł przesadnego akcentu na instytucje narodowe w postaci organizacyjnej. „Należy pamiętać – nauczał Prymas – że nie może ojczyzny i jej pomyślności budować jedna tylko warstwa, chociażby ożywiona najlepszymi zamiarami, ideami, zdolnościami, doświadczeniami i zasługami! (...) Wszystkie dłonie muszą złożyć swój wysiłek, wszystkie serca swą miłość, wszystkie umysły swój trud, ażeby można było mówić o równowadze pracy w poczuciu praw i obowiązków w Ojczyźnie”<sup>50</sup>. Jest to bardzo ważny aspekt nauczania ks. Prymasa. „Odnośnienie spraw narodu do ugrupowań społecznych i klas jest zawsze integrujące. Kardynał Wyszyński zakłada, że uaktywnienie jakiejś jednej warstwy narodu czy klasy »w sensie czynienia z niej podstawowej struktury narodu« grozi nie tylko zubożeniem rzeczywistości narodu, ale nawet jego rozbięciem, a przede wszystkim rozbięciem jedności religijnej narodu”<sup>51</sup>. Dlatego ksiądz Stefan Wyszyński kładł duży nacisk na nauczanie i wychowanie określonych zbiorowości ludzkich. „Musimy mieć świadomość, że wyrastamy z jednego pnia, że wykształcił nas królewski szczep Piastowy (...). Jesteśmy jednym narodem. Niewątpliwie są między nami różnice, przewidziane przez Opatrzność (...). Dopiero ta odmienność zdolności, talentów, zainteresowań i usposobień jest radością. Dopiero z tej różnorodności powstaje jedność”<sup>52</sup>.

Naród nie składa się z różnych podstruktur w sposób mechaniczny. Jak pisał Prymas: „Naród jest również złożoną wielkością. Pana Boga stać na to, aby każdy z nas był trochę inny. Ale są moce Boże, przez które stajemy się do siebie podobni. Bo wszyscy jesteśmy dziećmi Bożymi! (...) Wszyscy należymy przez chrzest do wspólnoty nadprzyrodzonej Kościoła. (...) Wszyscy słuchamy jednego i tego samego słowa Bożego. I wszyscy jesteśmy przeznaczeni do tej samej Ojczyzny niebieskiej. (...) Łączą nas dwie siły: Kościół i naród. Łączy nas naród, a więc język, jego kultura, jego dzieje, choćby bolesne, ukrzyżowane”<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> S. Wyszyński, *Z Gniazda Orłąt*, wyd. cyt., s. 74.

<sup>51</sup> Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 35.

<sup>52</sup> S. Wyszyński, *Jedna jest Polska*, wyd. cyt., s. 98.

<sup>53</sup> Tamże.

GRZEGORZ ZIĄBSKI

**SUBSTRUCTURES OF A NATION ACCORDING  
TO CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI**

**(Summary)**

The article presents the view of Primate Stefan Wyszyński on the nation as a complex whole. The following substructures are discussed in outline: the human being, the man as a social being, a distinguished individual, and the family. Next, based on the homilies and public appearances of Cardinal Stefan Wyszyński, there are presented rights and obligations regarding the human being, as well as tasks the society and the state face to secure the family from the moral and legal point of view. The publications of the J. Lewandowski were used in the article.

Key words: **nation, human being, family, Stefan Wyszyński**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

Ks. mgr Grzegorz Ziąbski

ul. Główna 23

99-307 Strzelce



JAN RATAJCZAK  
MIROŚLAW ZABIEROWSKI

## PODMIOTOWOŚĆ W NAUCE I PSYCHOLOGII HUMANISTYCZNEJ

A. Bastide<sup>1</sup> wskazuje na to, iż na początku obecnego wieku psychologia ode-  
rwała się zdecydowanie od filozofii i uważa to za sukces nauki. Ostatnio obser-  
wuje się wyraźny powrót do analiz, jak to się określa w nauce (*science*), w imię  
bardziej całościowego spojrzenia na człowieka. Dotyczy to zarówno zagadnień fi-  
lozoficznych typu ontologicznego (przyjęcie założeń ontologicznych<sup>2</sup>), jak i typu  
aksjologicznego (oceny zawsze ingerują w treść twierdzeń, które zdają się być czy-  
sto opisowe<sup>3</sup>), a również typu epistemologicznego. Można więc przyjąć tezę<sup>4</sup>, że  
o ile na początku XX wieku uwolnienie się od filozofii było warunkiem postępu  
w psychologii, o tyle dzisiaj postęp w psychologii, uwarunkowany jest kontaktem  
z filozofią<sup>5</sup>. Wydaliśmy całą serię prac poświęconych uhumanistycznieniu psycho-  
logii humanistycznej (UPH), które konfrontują tezy psychologii humanistycznej  
Maslowa-Rogersa z antropologią filozoficzną<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Zob. A. Bastide, *Psychologie, philosophie et dialectique*, „Etudes Psychologiques” 1, 1969, s. 29–43.

<sup>2</sup> Zob. B. Zawadzki, *Wstęp do teorii osobowości*, Warszawa 1970.

<sup>3</sup> Zob. E. Nagel, *Struktura nauki*, Warszawa 1968.

<sup>4</sup> Zob. H. Misiak, *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychologies*, New York 1974.

<sup>5</sup> Sami tak nie uważamy, stawiamy raczej na analityczność niż na klasyfikację, lecz od czegoś trzeba zacząć, aby przejść od psychologii humanistycznej (PH) do adekwatnej psychologii humanistycznej (APH). Badamy PH w ramach naszego programu uhumanistycznienia psychologii humanistycznej (UPH).

<sup>6</sup> Niektóre idee tej pracy powstały podczas spotkań naukowych z Kathy Wilkes w Dubrow-

## 1. Krytyka wyjaśniania nomologiczno-dedukcyjnego

Tezy logiczmu empirycznego krytykowano wprost, również pośrednio, w tym krytykowano kanon wyjaśniania nomologiczno-dedukcyjnego. W krytyce wskazywano na jego braki, lecz przede wszystkim domagano się nie tyle jego uzupełnienia, ile wręcz zastąpienia innym. W poszukiwaniu nowych form wyjaśniania odwoływano się do powszechnej intuicji. Trzymając się naszego wykładu PH, dostosowanego do zwykłego poziomu psychologii, powiemy, że wskazywano, iż funkcją każdego wyjaśniania (w tym naukowego) jest uczynienie zrozumiałym czegoś niezrozumiałego, np. M. Scriven pisał: „już w samym dążeniu wyjaśnienia kryje się założenie, że istnieje coś, co jest zrozumiałe, a wyczerpująca odpowiedź [zawarta w wyjaśnieniu] powinna odnieść w sposób umożliwiający zrozumienie tego, co ma być wyjaśnione, do tego, co jest już znane. Ów sposób zmienia się, lecz logiczna funkcja wyjaśniania jest taka sama w każdej dziedzinie”<sup>7</sup>. Zgodnie z tym stanowiskiem „czynienie czegoś zrozumiałym”<sup>8</sup> powinno być decydujące dla każdego wyjaśniania – a nie rodzaj przesłanek i rodzaj logicznego związku między przesłankami a wnioskiem, jak to zakładano w koncepcji wyjaśniania nomolo-

---

niku, w latach 80. i z innymi filozofami zajmującymi się osobowością. Por. J. Ratajczak i M. Zabierowski, *Psychologia w drugiej połowie XX wieku. Geneza i liderzy w psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2, 2001, s. 89–98; *Problemy teorii wartości w psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2, 2001, s. 99–118; *O samorealizacji przez przyjemności*, „Archeus” 3, 2002, s. 129–141; *O eklektyzmie psychologii humanistycznej*, „Cosmos-Logos” VI, 2002, s. 151–167; *Obiektywizm i kultura w psychologii humanistycznej*, „Roczniki Naukowe PWSZ” IV, Wałbrzych 2003, s. 31–54; *Antropologia i etyka a psychologia humanistyczna*, „Archeus” 4, 2003, s. 113–130; *Analiza behawiorystycznego wizerunku człowieka*, „Archeus” 5, 2004, s. 131–144; *Krytyka krytyki behawioryzmu*, „Archeus” 6, 2005, s. 103–126; *O wartościach w psychologii – między teorią a praktyką badawczą*, „Archeus” 7, 2006, s. 133–148; *O potrzebie uniwersum aksjologicznego w psychologii humanistycznej*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis” 60, 2008, s. 107–119.

<sup>7</sup> Między innymi M. Scriven, nawiązywał do powszechnej intuicji, np. w: *Explanations, predictions and laws*, „Minnesota Studies”, H. Feigl, G. Maxwell (red.), vol. 3, Minneapolis 1962, s. 202. Ze stanowiskiem tym polemizował m.in. C. G. Hempel. Dodajmy od siebie, że w wyjaśnianiu można się odwoływać do powszechnej intuicji, jednakże od punktu wyjścia do rezultatu jest droga daleka. Bardziej potocznie niż naukowo jest twierdzić aż tak swobodnie, że funkcją każdego wyjaśniania (w tym naukowego) jest uczynienie zrozumiałym czegoś niezrozumiałego. Mamy jednak swoje wątpliwości, czy ten znany uczony wie, co znaczy „wyczerpująca odpowiedź” i „wyjaśnianie”.

<sup>8</sup> Wyjaśnianie nie zawsze musi mieć charakter nomologiczno-dedukcyjny. Szczególnie jest to widoczne w humanistyce. W hermeneutyce (np. W. Dilthey) wyjaśnienie, które jest utożsamiane z rozumieniem, jest oparte na sądach wartościujących, które nie mają charakteru nomologiczno-dedukcyjnego. Są oparte na przyjętej teorii aksjologicznej. Należałoby przedstawić humanistyczną koncepcję wyjaśniania, alternatywną względem wyjaśniania nomologiczno-dedukcyjnego, która odwołuje się do innego, niż w (neo)pozytywizmie, sposobu traktowania języka. Ze względu na swój dialogiczny charakter, jak to przedstawiamy na kilku poziomach i w wielu pracach, ma ona szczególne zastosowanie w psychologii humanistycznej – w jej nurcie językowym, lecz bez przesady akcentowania tzw. performatywnej funkcji języka, której nadużywają niektórzy pracownicy nauki.

giczno-dedukcyjnego. Dalej, powiemy, że dla osiągnięcia naszego celu konieczności budowy nowej psychologii (UPH) czynienie czegoś zrozumiałym nie zawsze musi odwoływać się do wyjaśniania nomologiczno-dedukcyjnego.

Różnica alternatywnych rodzajów wyjaśnień może być wyartykułowana w kontekście stanowisk wobec istoty języka. Wśród nich są te, które eksponują funkcję opisową języka i te, które kładą nacisk na funkcję komunikacyjną języka, prezentatywną<sup>9</sup>. Język byłby traktowany jak – w pierwszym wypadku – narzędzie opisu rzeczywistości, odkrywające relację *systemy wiedzy o świecie-świat* albo jak – w drugim wypadku – narzędzie porozumiewania się. W psychologii humanistycznej, czy w autentycznym języku PH, powiemy: abstrahuje się tutaj od tego, czym i jaki jest świat, oraz jakie zachodzą związki między rzeczami, a odwołuje się do pewnych właściwości tych, którzy (także odnośnie do tego) się porozumieją (użytkowników języka). I dalej, wynika z tego w PH, że coś, co jest wyjaśnieniem dla jednej osoby, nie musi być nim dla drugiej. Gra toczy się tu nie w obrębie: *system wiedzy o świecie – świat* (w sposób zobiektywizowany<sup>10</sup>), jak ma to miejsce w modelu wyjaśniania nomologiczno-dedukcyjnym, lecz pomiędzy przekazującymi sobie tę wiedzę. Tym samym ocena poprawności wyjaśniania związana jest nie tyle ze sprawą adekwatności wiedzy, ile z ludzką (humanistyczną) efektywnością komunikacji, następuje bowiem nie przez odniesienie do jakiegoś systemu wiedzy pojęciowej, *universum*<sup>11</sup>, lecz do odbiorcy. Ilustruje to schemat semiotyczny relacji między elementami czynnymi w procesie komunikacji, który byłby skrzyżowaniem ciągów: *nadawca – komunikat – odbiorca* i *kod – komunikat – odniesienie*<sup>12</sup>; w centrum skrzyżowania byłby *komunikat*.

Powiemy zatem, że w PH komunikacja miałaby *dwa taksony*, dwa, powiedzmy, logiczne cięcia rozpoznawcze, ustalające. Komunikacja (takson komunikacji) linii *kod – komunikat – odniesienie* jest odłączona od wszelkiej podmiotowości w poznaniu. Poznanie w tym taksonie jest czymś zewnętrznym wobec podmiotu poznającego i sprowadza się do naukowego, obiektywnego opisu. Z tą koncepcją epistemologii koresponduje stanowisko pozytywizmu, który pielęgnuje koncepcję wyjaśniania nomologiczno-dedukcyjnego. Obiektywność tego opisu jest

<sup>9</sup> Oprócz polskich autorów, zwraca na to uwagę M. Brodbeck, *Explanation, prediction and 'imperfect' knowledge*, „Minnesota Studies”, vol. 3, 1962.

<sup>10</sup> Obiektywizm ma różne oblicza, por. M. Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, Wrocław 1990; tenże, *Wszelkości i wiedza*, Wrocław 1993; N. Smyrak, *Przyczynki do rozważań nad obiektywnością poznania*, „Fundamenty” 3, 2005, s. 40–41.

<sup>11</sup> PH walczy z uniwersalizmami, aczkolwiek na podobnej zasadzie, jak niektórzy chrześcijanie walczą z widzeniem św. Jana albo z encykliką *Laborem exercens*, twierdząc, że przekaz profetyczny przynagla do globalnych prowokacji dla osiągnięcia pełnego zniewolenia narodów, encyklika o pracy ludzkiej nawołuje zaś do pogłębienia wyzysku człowieka w kapitalizmie przez zmuszanie go do pracy (a nie relaksu i odpoczynania).

<sup>12</sup> Por. E. Paszkiewicz, *Struktura teorii psychologicznych*, Warszawa 1983, s. 106.

w PH podważana, w jakimś sensie jest też i przez nas podważana: uważamy, że jest ona obiektywna deklaratywnie, jednakże będziemy się trzymać bardziej języka samej PH. Z kolei to, co odbywa się na linii *nadawca – komunikat – odbiorca*, może być traktowane jako w jakimś stopniu podmiotowe. Naświetlenia natomiast wymaga tu problem znaczenia podmiotowości nadawcy, jak i odbiorcy oraz element subiektywny (dla obu stron) przekazu.

Dwie perspektywy użycia języka różnią się w uwzględnieniu podmiotu poznającego. Pierwsza perspektywa wprost prowadzi do epistemologii bez podmiotu poznającego, jak np. w epistemologicznym projekcie wiedzy obiektywnej Karla R. Poppera<sup>13</sup>. Tymczasem PH jest bardziej subiektywna i deklaruje bliskość życia, ludzkich wyborów, zmienności zachowań oraz ścisłą łączność z faktami. O dominacji perspektywy subiektywnej może świadczyć autentyczny fakt, gdy na zadane pytanie, czy Millenium (rok 2000) nadeszłoby szybciej, gdyby sprawą zajmowały się firmy prywatne, a nie rząd, 45% Amerykanów udzieliło odpowiedzi twierdzącej<sup>14</sup>. Świadczy to nie tylko o sugestywności pytania, lecz zwłaszcza o kondycji umysłu człowieka XX w., kształtowanego przez schabotyzowany i koktajlowy przekaz mass-medialny (przekaz niesystemowy, w sensie nie tyle: wolny, co *dowolny*). Jak inaczej, w ramach jakiej koncepcji PH można wyjaśnić kolejny „wynik badawczy”, zgodnie z którym „51% republikanów sądzi, że przyjmowanie w dzień lekarstw zapisanych na noc czyni ich pracę przyjemniejszą”<sup>15</sup>.

## 2. Epistemologia Poppera – przykład epistemologii bez podmiotu poznającego

Popper w swojej koncepcji wiedzy obiektywnej wyróżnia to, czego nie uznają liderzy PH – trzy światy. Świat pierwszy jest światem przedmiotów fizycznych, świat drugi – światem stanów świadomości, świat trzeci – światem obiektywnej wiedzy<sup>16</sup>. Jest to faktycznie wyartykułowana koncepcja fizykalistyczna – koncepcja poznania, w której oddzielają się przedmiot poznania (świat rzeczy fizycznych), stany mentalne (psychiczne) i obiektywna wiedza. Tradycyjna epistemo-

<sup>13</sup> Zob. K. R. Popper, *Epistemology without a knowing subject*, w: *Proceedings of the III International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, B. Van Roostelaar, J. F. Staal (red.), Amsterdam 1968.

<sup>14</sup> Zob. artykuł *Wstydył się Panie Bush*, „Przekrój” z 31 VIII 2003.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Twierdzimy, że ontologia Poppera znalazła swoje odbicie w teorii kultury prof. S. Pietraszki. Tak więc ontologia trzech światów ma swe korzenie nie tylko w fizyce i filozofii fizyki, lecz także w samej humanistyce.

logia nawet wtedy, gdy zajmowała się wiedzą naukową, zajmowała się nią jako należąca do świata drugiego, a więc świata subiektywnych stanów świadomości, podczas gdy wiedza naukowa ma należeć do świata trzeciego, świata „obiektywnych teorii, obiektywnych problemów, obiektywnych racji”<sup>17</sup>. Świat trzeci nie zależy od drugiego, lecz posiada autonomię, co więcej – to on, poznany, pozwoli wnikać w to, co dzieje się w świecie drugim.

To, co obiektywne w sensie popperowskim, pozwala zatem wnikać w to, co subiektywne, a nie odwrotnie. Koncepcję Poppera można potraktować jako tę, która odpowiadałaby perspektywie *kod – komunikat – odniesienie*. Widoczne w niej odłączenie poznania od naturalistycznie traktowanej osoby stanowi istotne *novum* dla cywilizacji o orientacji fizjologicznej, w której mieści się np. behawioryzm. W cywilizacjach o orientacji fizjologicznej teoria Poppera mogła zrobić aż takie wrażenie. Realizm naiwny, zgodnie z którym wytwory wiedzy naukowej są wprost nośnikami prawdy, ma w sobie siłę wytwarzania wielkich fał działania, mobilizacji emocji, motywowania do zrywów, bezwarunkowego akceptowania jakiejś prawdy. Realizm konwencjonogenny nie ma w sobie tej siły wznoszenia czy generowania, rzecz jasna w dużym stopniu emocjonalnie, tzw. rewolucji, które – jak o tym pisała T. Grabińska<sup>18</sup> – nie są w zasadzie rewolucjami, czyli zdarzeniami, które nagle i nieodwracalnie zmieniają stan rzeczy.

### 3. Psychologia humanistyczna jako propozycja nowej epistemologii z podmiotem poznającym

Psychologia humanistyczna głosi pogląd, że nie istnieje nic takiego, jak wyprana z podmiotowości (w sensie treściowym) obiektywna wiedza. Cała wiedza, ostatecznie, oparta jest na psychologii ludzkiego doświadczenia – świadomego lub nieświadomego, wyrażonego *explicite* lub zawartego *implicite*. I ono stanowi oparcie dla poznającego podmiotu<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Popper, *Epistemology without a knowing subject*, wyd. cyt., s. 335.

<sup>18</sup> Realizm konwencjonogenny rozwija T. Grabińska w np.: *Realizm i instrumentalizm w fizyce współczesnej*, Wrocław 1992; *Od nauki do metafizyki*, Warszawa – Wrocław 1998; *Philosophy in Science*, Wrocław 2003.

<sup>19</sup> Zob. J. F. T. Bugenthal, *The challenge that is man*, w: tenże (red.), *Challenges of humanistic psychology*, New York 1967, s. 5. Taki właśnie pogląd miał na myśli Popper, pisząc o tradycyjnej epistemologii, traktującej wiedzę jako coś należącego do podmiotu – a więc w tym sensie subiektywnego – i przeciwstawiał mu własny, traktujący wiedzę jako coś obiektywnego (w sensie pełnej autonomii wobec podmiotu poznającego): „Wiedza w tym obiektywnym sensie jest całkowicie niezależna od czyjegokolwiek przekonania lub skłonności do jej zaakceptowania (...). Wiedza w sensie obiektywnym jest wiedzą bez tego, kto ją posiadał: jest wiedzą bez podmiotu poznającego”; K. R. Popper, *Epistemology without a knowing subject*, wyd. cyt., s. 335.

Orędując za PH, ponieważ badamy jej granice, powiemy, że A. Maslow i tak odznaczał się dużą – spośród grona psychologów humanistycznych – świadomością metodologiczną. W sposób wyraźny, gwoli docenienia PH, powiemy, że sformułował w swej teorii pewne załączkowe metateoretyczne tezy dotyczące fundamentalnych problemów z filozofii nauki. Mamy oto taki cytat: „Psychologiczna interpretacja nauki rozpoczyna się od jasnego uświadomienia sobie, że nauka jest tworem człowieka, a nie *rzeczą samą w sobie*, autonomiczną, nie ludzką, z własnymi wewnętrznymi prawami. Jej źródła tkwią w motywach ludzkich, jej cele są celami ludzkimi i jest ona tworzona, podejmowana i podtrzymywana przez istoty ludzkie. Jej prawa, organizacja i artykulacja zależą nie tylko od natury rzeczywistości, którą odkrywa, lecz także od natury ludzkiej, która w istocie dokonuje tych odkryć”<sup>20</sup>. Stanowisko Maslowa jest nie do przyjęcia dla obiektywistów z kręgu neopozytywistycznego (do których się Popper poniekąd zalicza): świat wiedzy jest w pełni autonomiczny, wolny od motywów ludzkich, celów jednostki, w pełni odsubiektywizowany.

Epistemologię z poznającym podmiotem niewątpliwie wzmacniają słynne poglądy szkoły interesu (zbawczego). To ze szkoły frankfurckiej wywodzi się lider psychologii humanistycznej E. Fromm. Obalenie mitów, o którym powiada się w szkole poznania bezinteresownego, jest szczególnie widoczne w twórczości Horkheimera, Habermasa, a także można powiedzieć na użytek naszej obrony PH, w teorii (wiedzy) M. Schelera, historycznie wcześniejszej, jak i – w szerszym planie tożsamości i autonomiczności wiedzy naukowej – w *fizjologicznej* koncepcji rozwoju wiedzy naukowej L. Flecka<sup>21</sup>.

Trzeba powiedzieć, że podkreślanie podmiotowości, jej udziału w procesie poznawczym, jest również zgodne z nurtem esencjonalizmu metodologicznego w filozofii nauki, do którego – jak o tym była już mowa – psychologia humanistyczna nawiązuje. W kontekście naszego schematu obrony PH oznacza to, że próby wyłącznego pozostawiania w obrębie wymiaru konotującego pozapodmiotowość relacji *kod – komunikat – odniesienie* traktowane są z punktu widzenia psychologii humanistycznej jako, delikatnie mówiąc, nie całkiem adekwatne. Model wiedzy podmiotowej, jaki sugeruje psychologia humanistyczna, byłby zatem pewnym taksonem wiedzy – wiedzy w ogóle, jej składową niemechanistyczną, raczej po-

<sup>20</sup> A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 33. Pełny wykład poglądów Maslowa z filozofii nauki zawiera praca: A. Maslow, *Psychology of Science*, New York 1966. Twierdzenie, że nauka jest tworzona przez istoty ludzkie brzmi jak truizm, lecz jego konsekwencje nie tyle są, ile mogą być dalekosiężne, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę antropologiczne uwarunkowania podmiotu poznającego, od czego programowo odcina się nurt pozytywistyczny. Jest ono podstawowym twierdzeniem epistemologicznym Maslowa.

<sup>21</sup> Zob. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, Lublin 1986; T. Grabińska, *Filozofia wiedzy Kazimierza Ajdukiewicza i Ludwika Flecka*, „Zeszyty Naukowe PWSZ” IV, Wałbrzych 2003, s. 13–29.

pulacyjną<sup>22</sup>. W wariacie nieumiarkowanym wiedza podmiotowa miałaby status faktu naukoznawczego, socjologicznego.

#### 4. Problem komunikacji w psychologii humanistycznej

To, co ma być specyfiką nowej psychologii, to właśnie skoncentrowanie się na perspektywie *nadawca – komunikat – odbiorca*, eksponującej funkcję komunikacyjną języka w następujący sposób: „nasza psychologia, jest nauką, w której na jednym krańcu linii jest człowiek-obszwarator i sprawozdawca, a na drugim inny człowiek, słuchacz lub/i adresat komunikatu”<sup>23</sup>. Kto się dziwi, że PH była aż takim popisem dosłowności, dziwi się niesłusznie. Trzeba pamiętać o konkretyzycznym impregnacie kultury poprotestanckiej, w której PH wyrosła. W kulturze nieustępliwości i wiktoriańskiego osmyczenia człowieka zauważenie podmiotowości ludzkiej, już choćby w procesie komunikacji, było dowodem humanistyczności.

W ujęciu PH **zasada komunikacji** – jeżeli tak ją można nazwać – staje się zasadą konstytuującą, co równocześnie w PH oznacza, że komunikacja psychologa-badacza (obszwaratora i sprawozdawcy) i człowieka z ulicy (słuchacza i adresata) nie należy do sfery zastosowania nauki, lecz do sfery jej tworzenia. Nie pytamy, co to znaczy dla nauki w sensie ścisłym, ponieważ to wymagałoby dłuższego wyjaśnienia.

Dalej często się podkreśla – badamy tu PH, chcemy ją zrozumieć – że osoba badana partycypuje w istocie twórczo w procesie badawczym. Partycypuje nie tylko dlatego, iż może wspólnie wraz z badaczem ustosunkowywać się do materiału badawczego, lecz może prowadzić dialog. Osoba badana uczestniczy w procesie twórczym; wpisanie jej zaś w procedurę na poziomie operacyjnym nie jest konieczne, aby dostrzec twórczą rolę tej osoby<sup>24</sup>. Tymczasem PH przyjmuje w tej sprawie niejasną rolę. Potencjał dialogicznego uczestnictwa osoby w procesie twórczym jest dla psychologii humanistycznej tylko częściowo – oszczędnie mówiąc, ponieważ ukrywając możliwą silniejszą krytykę PH, prowadzącą do jej odrzucenia<sup>25</sup> –

<sup>22</sup> Żeby chronić język PH trzeba, paradoksalnie, go przekraczać. W przeciwnym wypadku musielibyśmy w ogóle PH odrzucić. PH była na tyle apodyktyczna, że przypomniała magiczne, żeby nie powiedzieć – prymitywne rozumienie prawdy, wedle którego pożarcie przez krokodyla oznaczało winę podejrzanego; jeśli zaś rzekę przepłynął, to był niewinny.

<sup>23</sup> J. F. Bugenthal, *The challenge that is man*, wyd. cyt., s. 5.

<sup>24</sup> Por. rozumienie podmiotowości w sensie antropicznym w: M. Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, wyd. cyt.; *Wszechświat i wiedza*, wyd. cyt.; *Wszechświat i człowiek*, Wrocław 1993; *Wszechświat i metafizyka*, Warszawa – Wrocław 1998.

<sup>25</sup> A czyni to nasz program uhumanistycznie PH, jak nie odrzuceniem PH. Jednak w naszej kulturze odrzucenie nie znaczy unicestwienie i pozbawienie wszelkich walorów. Sokrates powiedział, że jego zadaniem jest prowadzić dyskusję. Unicestwiając PH – nie moglibyśmy dyskutować.

wyraźalny w kanonie operacyjnych procedur i zalgorytmizowanych kroków. Oczywiście jest, że tu także wiedza jest czymś subiektywnym i to niejako podwójnie. Wprowadzenie odbiorcy, w kontakcie (komunikacji) z którym to odbiorcą wiedza powstaje, jest często tylko deklaratywne.

## 5. Psychologia humanistyczna a scjentyzm

Naszym zdaniem PH nie ma jednego oblicza. Padają zarzuty pod adresem PH, że są w niej jakby zamieniane słowa, np. *prawa* na *potrzeby*, ale też zwraca się uwagę na wiele innych rzeczy, na przykład na nacisk w PH na *prawo* człowieka do **życia** – na to, co jest tak oczywiste i przejawia się w jedzeniu, piciu, szukaniu ciepła (jakkolwiek by rozumieć to ciepło, niech teraz będzie to prawo do mieszkania) – w konkretnie. W wiktoriańskiej epoce urzeczowienia człowieka psychologia „chciała być” równie konkretystyczna, scjentystyczna, nastawiona na metodę, sposób. PH od tego się do końca nie uwolniła. Filozofia, czyli też i psychologia na głębszym poziomie, była źle widziana. W behawioryzmie wszystko było trzymane pod butem nauki, pojętej pozytywistycznie. Antidotum na to miałyby być, to wyraźnie widać w PH, umysł mozaikowo-składankowy, eklektyzm; chodzi o podstawową bazę dla ideologii dostosowywania się w chaosie wartości i wyborów. Chaos jest skutkiem segmentowania, separowania, ale pozwala budować – przez odstępstwo.

Można przecież budować psychologię jawnie na zasadach darwinowskiego lokalizmu<sup>26</sup>, któremu sprzyja umysł wykonawczy. Wtedy trzeba działać w środowisku schautyzowanym, gdzie wszystko się może zdarzyć, mieć architekturę eklektyzmu, zgiełku, dreptania, owej smithowskiej krzątaniny (*business*)<sup>27</sup>. Nie ma – jak wiemy – chaosu bez składanki, nie ma składanki bez mozaiki, „bez naturalistycznego lokajstwa”, jak mówiła poetka Marianna Bocian. Nie ma wewnątrzgatunkowej rywalizacji, konkurencji, walki o byt bez uprzedniego zorganizowania niebezpieczeństwa czyhającego wszędzie i zawsze – przez odłączanie, *uniepwinienie*. Nie ma naciskowości na człowieka bez celowego *uniepwinienia* losu jednostki metodą eklektyzmu i **organizowania dostępności w klasie wysp** (zdań i wypowiedzi o człowieku, separowanych jak lepsze i gorsze rzeczy). Odłączanie daje wyspy, niepewność, dysharmonię, zgiełk.

<sup>26</sup> Zob. S. Kazimir, *O darwinowskiej racjonalności urzędzenia społecznego*, „Fundamenty” 3, 2005, s. 2–3.

<sup>27</sup> Zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989.



Darwinowska *hazardyzacja* polega na walce o byt, czyli na ulosowaniu jednostki, zatem wszelkie potencjalności klasy korelacji dalekiego zasięgu muszą być przecięte – należy zatem wprowadzić do psychologii wykładnię eklektyzmu. I tak się stało. To eklektyzm wprowadza szanse w sensie ideologii dostosowania, przeżycia. Widać w tym *zeklektyzowaniu* PH „stary” behawiorystyczny podział na filozofię i naukę w sensie pozytywistycznym. W behawioryzmie konkretystyczne zwyciężało całościowe. To się odbiło na PH. W behawioryzmie założenia ontologiczne i aksjologiczne nie były badane. Fakty miały – nawet nie tyle z zasady, ile bez wypowiedzenia tego – wyprzeć analizy epistemiczne. Psychologia behawiorystyczna porzuciła psychologię głębszą i osiągnęła całkowitą jałowość. Zaczęła zwalczać więc siebie, psychologię konkretystyczną, „naukową”. I do dziś brakuje w psychologii już całej dziedziny – antropologii. Psychologia humanistyczna (PH) – jak inne nauki humanistyczne – porzuciła wyjaśnianie, zaakceptowała całą synkretyczną „trzpiotowatość”, aby tylko odreagować epokę wiktoriańską. Nie wyjaśnianie, ale intuicja zaczęła mieć znaczenie w PH – w ten sposób psychologia porzucała naukę (typu *science*), ale i humanistykę (antropologię filozoficzną).

## 6. Pytanie o sens humanistyczności psychologii humanistycznej

Psychologowie niebawem uprościli samo rozumienie wyjaśniania. Opis, logiczne funkcje języka podporządkowano w psychologii wyobrażeniom z życia potocznego. Psychologia zwłaszcza poddała się subiektywizmowi i efektywności komunikacyjnej, która w istocie godzi w komunikację, zwłaszcza w jej zadania praktyczne<sup>28</sup>. Było to wyraźne nastawienie zaczerpnięte z subiektywistycznych koncepcji poznania i indywidualistycznych ontologii, które podkreślało aspekty sensualne, subiektywne – frommowskie, horkheimerowskie, habermasowe, „frankfurckie”. Epistemologia Poppera wywołała w psychologii, tak silnie związanej z kulturą wiktoriańskiego konkretyzmu, istne trzęsienie ziemi.

PH i behawioryzm miały swoje wspólne punkty styczności. Psychologia humanistyczna (PH) humanizowała w sposób zbyt elementarny psychologię behawiorystyczną, eliminując obiektywną wiedzę i nawiązując do potocznych wyobrażeń, że to człowiek poznaje, że nauka po prostu jest tworem człowieka. To konkretyzm metodologiczny rozpoznawał człowieka, nie tylko w behawioryzmie, ale i w PH, jednak naturalistycznie. I behawioryzm i PH rozwijały się w ramach kwantyfikacji

---

<sup>28</sup> Zob. M. Zabierowski, *Ontologia negocjacji*, „Zeszyt Naukowy Wydziału Ekonomii i Zarządzania” 3, 2000, s. 149–184; tenże, *Regulatywność cybernetyczna w sensie Jana Trąbki a negocjacje*, w: J. Trąbka, *W uniwersalnym kręgu cybernetyki*, Kraków 2001, s. 162–173.

lokalistycznej – ujednostkowania, czyli w znanym szablonie podejścia fizykalnie obserwacyjnego i po linii sprawozdawczej, lecz w błędzie konkretyzmu. Na pozór PH wyglądała inaczej aniżeli behawioryzm – i tak miało być, i taki był sam początek PH.

Naturalizm i naiwny pogląd na świat, zanurzony w bezwzględnej eksploatacji człowieka (heurystyka umysłu nadzorcy rynku<sup>29</sup>) nie wykluczył z PH radykalnego empiryzmu i fizykalizmu. Warto zatem zapytać: jaki jest sens humanistyczności w PH? Dlaczego tak się stało? Pewne światło może rzucić następujący obrazek. Jakiś czas temu na Filipinach odkryto złoto na kilku złotych wzgórzach, na górze złota. Ujawniła się cała zasada wolnego rynku i współczesnej demokracji. Przybývają ci, którzy wierzą, bo muszą, w warunkach hazardyzacji losu, w los szczęścia, szansę ze złota, która jest, lecz jej nie ma. Gorączka złota ogarnęła ludzi, rodziny, dzieci – powstała nadzieja na szczęście przy handlarskim gwałcie, rabunku przy zezwoleniu banków, wilgoci, agresji zysku, eksploatacji w imię korzyści, jeszcze gorszej nędzy i trującej rtęci. Głównym nadzorcą lokalnych górników jest Tata Sala, pan życia i śmierci, optymizmu i szczęścia, który przybył na złotonośną górę goły jak święty turecki. Złoto znalazł nagle, przypadkowo i w jedną noc został multimilionerem – odtąd stał się tam powszechnie zaakceptowanym wzorem kariery. Morderca, gwałtowny prymityw, który o sobie mówi, w pełnej akceptacji i asertywności, że „co postanowię to robię, to rodzaj hazardu.” Hazardzista wprowadza swój porządek, ale też czyhają na niego inni brutalni kandydaci na pozycję nadzorcy rynku<sup>30</sup>.

Przyglądając się PH, musimy stwierdzić, że humanistyczność PH polega często na dowartościowaniu truizmów w rodzaju: „nic nie jest pewne”, „nikt nie ma absolutnej wiedzy”. Wolno zatem wysunąć tezę, że i ta gałąź humanistyki padła ofiarą prymitywnego rozpoznawania humanistyczności, spowodowanego wiktoriańską opresyjnością kultury, która wygenerowała koncepcję społeczeństwa otwartego (jako reakcja na zamknięcie, ksenofobię, ciemnogrodztwo i nietolerancję). Humanistyczność PH polega na asymilacji ładunku oczywistości, wręcz zdroworoządkowej wiedzy, i nazbyt częstego w humanistyce eklektyzmu – w imię sterowności sobą i intersubiektywności, przejrzystości, indywidualnej wolności, swobodnego działania, uwolnieniu od nakazów i zakazów, nowoczesnej asertywności, porozumienia. W PH wcale się nie mówi o przychylności, miłosierdziu, tolerancji w sensie wyrozumiałości, ale też i o otwartości bez skrępowania, idiograficznej otwartości w powoływaniu i odwoływaniu norm. Byłaby to zatem

<sup>29</sup> „Nadzorca rynku” to termin antropologii A. Wiercińskiego.

<sup>30</sup> Złoto zawsze swoją nieprawość czyni, pisano o tym i w polskiej antropologii, np. w pracy: A. Wierciński, *666: liczba imienia bestii*, „Nomos”, 10, 1995. Swoją drogą, dobrze byłoby ujawnić szacunki sponsorowania poszczególnych nurtów w psychologii humanistycznej (naszej UPH też).

reakcja na nacisk i *uprzedzeniowość* wiktoriańską – docenienie relacji zwrotności. W PH jest wiele optymizmu i ekspresji uczuć, poczucia akceptacji i szczęśliwości, radosnej afirmacji, autoafirmacji, wolnych związków, komunikowalności w sensie rozmowy, łączności człowieka w znaczeniu raczej połączenia naturalistycznego, połączenia spontanicznego. Wszystko to było dla nietolerancyjnej epoki wiktoriańskiej czymś nowym, bo czymś bardziej ludzkim, mniej konkretnym, mniej konturowanym, mniej *odtąd-dotąd*, mniejszym osmyczeniem.

PH była antytezą absolutyzmu, paternalizmu i nosi w sobie piętno przeciwnika ideologii epoki wiktoriańskiej, a nawet więcej – kultury poprotestanckiej. PH kładła nacisk na odłączenie indywiduum od opresyjności, wszelkich pozajednostkowych struktur, a nawet od centrali integrującej dążenia i akty – zwanej duszą. Są w PH tezy a to na rzecz autonomii człowieka (człowieka jako źródła aktów i przedstawień, wedle współczesnej doktryny polityczno-społecznej tzw. swobody działania, niezależności), a to jej zaprzeczenia. Wbrew wszystkim psychologom humanistycznym, broniąc silniej niż inni i od nowa PH, twierdzimy też, że PH jednak nie wypracowała spójnej aparatury teoretycznej i dziwimy się temu, że inni tego nie rozpoznali.

JAN RATAJCZAK  
MIROSŁAW ZABIEROWSKI

**THE SUBJECTIVITY  
IN SCIENCE AND HUMANISTIC PSYCHOLOGY**

**(Summary)**

The article presents a new program of development of humanization of humanistic psychology. The essence of the program is founding psychological considerations on philosophical anthropology. Especially psychology should take into consideration relations between cognitive subjects and objects of their cognition. Thus, a new type of objectivity of cognition is needed as well as a new approach to communication problems.

**Key words: humanistic psychology, philosophical anthropology, communication**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

prof. dr hab. Mirosław Zabierowski  
mirzabie@poczta.onet.pl