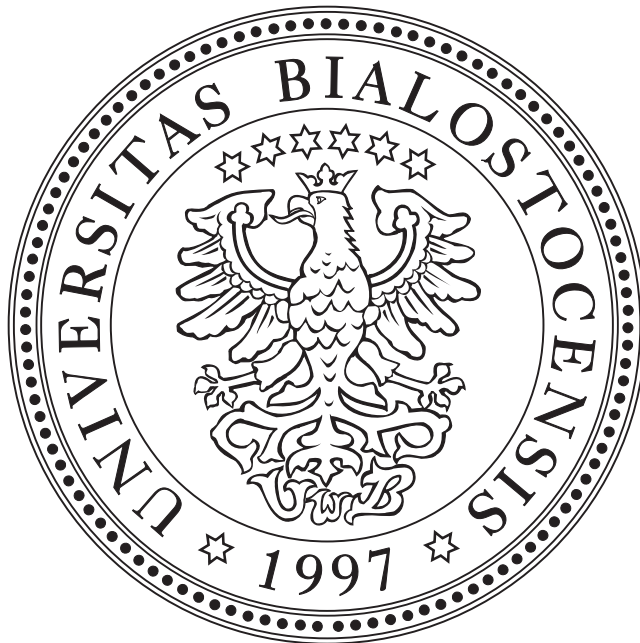


ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redaktor: Maria Nowacka

TOM 11



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2010

Projekt okładki i strony tytułowej:
Tadeusz Gajl

Tłumaczenie streszczeń na język angielski:
Aleksander Pogorzelski

Recenzent tomu:
prof. dr hab. Jerzy Kopania

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. 857457120
e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl, <http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź
Nakład 150 egz. Format B-5. Papier offsetowy 80 g.

SPIS TREŚCI

DANUTA ŚLĘCZEK-CZAKON

- Pacjent nie jest rzeczą. Uwagi o możliwym korzystnym wpływie bioetyki na postawy lekarzy 5
The patient is not a thing. Remarks on possible positive influence of bioethics on physicians' attitudes – Summary 13

STEFAN KONSTAŃCZAK

- Pozwolić im odejść. Moralny i społeczny sens opieki hospicyjnej 15
Letting them go. Moral and social sense of hospice care – Summary 27

AGNIESZKA RANISZEWSKA-WYRWA

- Transplantologia eksperymentalna. Ksenotransplantacje – nadzieja czy zagrożenie? 29
Experimental transplantology. Xenotransplantations – hope or threat? – Summary 42

MARIA NOWACKA

- Medyczny sens tezy o jedności psychofizycznej człowieka 43
Medical sense of the thesis on the psychophysical unity of man – Summary 50

JOLANTA SAWICKA

- Trudna sztuka przekraczania. Szczęście w ujęciu Alberta Camusa 51
The difficult art of transgression. Happiness in the thought of Albert Camus – Summary 62

PAWEŁ NIERODKA

- Taceodycea jako „filozofia pierwsza” w recentywidmie 63
Taceodicy as the „first philosophy” in recentivism – Summary 74

ANDRZEJ PIETRASZ

Utopia Herberta Marcusego. Teoria represywnego społeczeństwa amerykańskiego i rola jednostki	75
<i>Herbert Marcuse's utopianism. Theory of repressive American society and the role of an individual – Summary</i>	93

MARIA NIEMCZUK

Status wiedzy i wirtualność wychowawcza w ponowoczesnym świecie Jean-François Lyotarda	95
<i>Status of knowledge and educational virtuality in Jean-François Lyotard's postmodern world – Summary</i>	106

TOMASZ CZAKON

Sposoby pojmowania filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku	107
<i>Different ways of comprehending social philosophy in Poland after 1989 – Summary</i>	121

GRZEGORZ ZIĄBSKI

Kościół drogą do zbawienia. Przesłanie Kardynała Stefana Wyszyńskiego	123
<i>The Church as the way to salvation. Cardinal Stefan Wyszyński's message – Summary</i>	132

DANUTA ŚLĘCZEK-CZAKON

**PACJENT NIE JEST RZECZĄ
 UWAGI O MOŻLIWYM KORZYSTNYM WPLYWIE BIOETYKI
 NA POSTAWY LEKARZY**

„Nasze intuicje moralne nakazują nam przyznać samoistną wartość ludzkiej jednostce: liczyć się w działaniu z jej autonomicznym dobrem; żadnego człowieka w jego egzystencji nie degradować do rzeczy. Wystarczyłoby kierować się tymi intuicjami, wyrażać je, upowszechniać, utwierdzać czynem i słowem. My jednak chcielibyśmy również wiedzieć, dlaczego powinniśmy się nimi kierować i szukamy logicznie zniewalających racji dla wskazanych tu przeze mnie podstawowych idei humanizmu – tak samo, jak szukamy racji dla wielu innych przekonań”¹. Dalej jednak Ija Lazari-Pawłowska wskazywała, że istnieją takie przekonania moralne, dla których nie ma logicznych racji: „Nie uzasadniamy logicznie podstawowych idei humanizmu, i nie jest to (...) potrzebne. Wystarczy, abyśmy te idee afirmowali i abyśmy je zdołali wnieść do naszego życia”². Przekonanie o wartości każdej jednostki, przekonanie, że „człowiek nie jest rzeczą”, jest jednym z moralnych aksjomatów obecnych nie tylko w zawodzie lekarza, ale także w kulturze europejskiej i prawie międzynarodowym. Wybór zakresu istot, z których dobrem autonomicznym chcemy się liczyć, jest sprawą aksjomatycznej decyzji, a ta nie zależy bezpośrednio od wiedzy o świecie (sama znajomość faktów nie wystarcza), lecz od pewnego poczucia, które można nazywać wrażliwością na cudzy los, poczuciem solidarności z innymi, troską o cudze dobro. To poczucie kształtuje się pod wpływem wychowania, edukacji i doświadczenia życiowego.

¹ I. Lazari-Pawłowska, *Kręgi ludzkiej wspólnoty*, w: *taże, Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 15.

² Tamże.

To, jak lekarz odnosi się do pacjenta, ostatnio przybiera postać zagadnienia komunikacji lekarza z pacjentem. Napisano wiele prac, powstały całe biblioteki dotyczące tego zagadnienia, opracowano modele relacji lekarz–pacjent. T. Gordon wyróżnia cztery zasadnicze modele³:

1. **Paternalistyczny**, w którym lekarz sam decyduje, co jest dobrem pacjenta, sam podejmuje decyzje w sprawie leczenia i oczekuje lub nakłania pacjenta, by był posłuszny i poddał się terapii;
2. **Informacyjny**, w którym lekarz jest ekspertem dla pacjenta–klienta, dostarcza pacjentowi niezbędnych informacji, a pacjent dokonuje wyboru metod leczenia;
3. **Interpretacyjny**, w którym lekarz występuje w roli doradcy, pomaga pacjentowi w podjęciu decyzji o leczeniu, dostarcza informacji o stanie zdrowia, o zaletach i wadach (ryzyku) możliwych metod leczenia;
4. **Wspólnego naradzania się**, w którym lekarz występuje w roli przyjaciela i nauczyciela zarazem, prowadzi dialog z pacjentem, by wybrać wspólnie najlepszy dla pacjenta sposób leczenia.

Z uwagi na rosnącą komercjalizację medycyny i nadmierne eksponowanie autonomii pacjenta można jeszcze dostrzegać i inne modele relacji pacjent–lekarz:

1. **Biznesowy** czy konsumpcyjny (lekarz–konsument). Lekarz jest sprzedawcą produktów i usług medycznych. To pacjent (klient i konsument) decyduje, co kupi na rynku usług medycznych;
2. **Negocjacyjny i kontraktalistyczny** (lekarz–kontrahent). W tym modelu ważność, priorytet, mają procedury negocjacyjne, nie zwraca się uwagi na istotę zależności między stronami kontraktu.

Nieco inaczej sprawę ujmuje DiMatteo⁴ – przedstawia trzy podstawowe modele relacji lekarz–pacjent:

1. **Model bierny**, w którym pacjent nie uczestniczy w leczeniu;
2. **Model kierowania**, w którym lekarz ponosi odpowiedzialność za postawioną diagnozę i proces leczenia;
3. **Model współuczestniczenia**, w którym zakłada się wspólne podejmowanie decyzji od postawienia diagnozy do wyboru metod leczenia i stosowania określonego sposobu leczenia.

Proponowanych idealnych modeli kontaktu lekarza z pacjentem jest wiele⁵. We wszystkich podkreśla się, że pożądanym jest, by:

- a. pacjent stał się aktywny w procesie leczenia,

³ T. Gordon, w: S. Edwards, *Pacjent jako partner*, Warszawa 1999, s. 37.

⁴ Zob. tamże.

⁵ Zob. A. Muszala (red.), *Encyklopedia Bioetyki*, Radom 2005, hasło: „Relacja lekarz–chory”, s. 392–398.

- b. obie strony (pacjent i lekarz) miały świadomość wzajemnych zależności,
- c. Respektować prawa pacjenta w sprawach jego zdrowia,
- d. Uwzględniać dwukierunkową komunikację interpersonalną.

Podjęcie problemów komunikowania wydaje się drogą do poprawy kondycji moralnej środowisk medycznych⁶, jednak kwestia ta rozważana jest najczęściej w aspekcie psychologicznym, organizacyjnym czy prakseologicznym, brakuje natomiast, albo w zbyt małym stopniu uwydatnia się, aspekt etyczny. Po co lekarz (czy szerzej: personel medyczny, pracownicy opieki zdrowotnej) ma się komunikować z pacjentem? Kim jest pacjent? Ktoś powie, że relacja lekarz–pacjent zależy także od charakteru, osobowości pacjenta. Ja twierdzę, że decydujący ton nadaje lekarz – to głównie od niego zależy, czy między nim a pacjentem powstanie jakakolwiek relacja i czy będzie ona dobroczynna. Pozycja lekarza i pacjenta jest inna. Lekarz z racji kompetencji medycznej (wiedzy, doświadczenia), władzy, jaką daje ten zawód (podejmowanie decyzji o istotnym znaczeniu dla zdrowia i życia) ma przewagę nad pacjentem – człowiekiem oczekującym pomocy, chorym, często przestraszonym i cierpiącym. Ta asymetria pozycji obu stron nie uzasadnia skrajnego paternalizmu, lecz raczej uwydatnia konieczność przyjęcia jako aksjomatów pewnych zasad etycznych.

W 2006 roku studenci Śląskiej Akademii Medycznej (obecnie Śląski Uniwersytet Medyczny) zrzeszeni w Międzynarodowym Stowarzyszeniu Studentów Medycyny (IFMSA-Poland) organizowali warsztaty naukowe „Przełamywanie barier. Komunikacja lekarza z pacjentem”. Zostałam zaproszona do udziału w tym przedsięwzięciu – organizatorzy poprosili o wygłoszenie wykładu na wybrany przeze mnie temat. Przeglądając przedstawiony mi projekt warsztatów (jego cele ujęte w kilkanaście wiodących zagadnień) zauważyłam, że wymienione w nim kwestie, choć bardzo interesujące i istotne, mają wymiar właśnie psychologiczno-organizacyjny, brakuje natomiast wskazania na podstawy etyczne relacji lekarz–pacjent. Zaproponowałam wobec tego wykład o aspektach etycznych komunikowania się lekarza z pacjentem. Z przyjemnością mogę stwierdzić, że spotkanie z młodymi adeptami sztuki lekarskiej, szczególnie dyskusja, jaka wywiązała się po wykładzie, napawa optymizmem. Studenci medycyny są świadomi tego, że w trakcie studiów problem właściwego podejścia lekarza do pacjenta nie jest podejmowany lub poświęca się mu zbyt mało uwagi, odczuwają niedosyt wiedzy etycznej i bioetycznej – na studiach medycznych przedmiotom tym poświęca się raczej mało czasu i uwagi⁷. Sądzę, że ten obecny u studentów medycyny niedosyt wiedzy

⁶ Zob. M. Gałuszka, *Spoleczne i kulturowe powinności medycyny. Tożsamość zawodowa i atrofia moralna*, Wrocław 2003, s. 14.

⁷ Zob. wyniki badań prowadzonych wśród studentów uczelni medycznych, w: J. Suchorzewska, M. Olejniczak (red.), *Nauczanie etyki w uczelniach medycznych*, Gdańsk 2007, s. 139–189.

etycznej i bioetycznej warto spożytkować, bo może studia są ostatnim momentem, kiedy można jeszcze w młodych adeptach medycyny uformować właściwą postawę wobec pacjenta – tzn. poprzez pozytywny przykład mistrzów-nauczycieli zawodu i przekazanie treści etycznych i bioetycznych ukształtować wyobraźnię i wrażliwość studentów, przyszłych lekarzy.

Nie jest to zadanie łatwe. W nauczaniu etyki i bioetyki na studiach medycznych stoją liczne przeszkody natury psychosocjologicznej, cywilizacyjnej i instytucjonalnej⁸. Do pierwszych zaliczyć można: brak w ogólnym przygotowaniu humanistycznym kandydatów na studia medyczne, pragmatyczne nastawienie studentów (etyka i filozofia często są traktowane jako przedmioty drugorzędne w porównaniu z anatomią, fizjologią czy biochemią), niedostateczne przygotowanie wykładowców przedmiotów humanistycznych. Przeszkody cywilizacyjne związane są z charakterem współczesnej medycyny wysokospecjalistycznej, wspartej na paradygmacie przyrodniczo-mechanistycznym i nastawionej na kształcenie sprawnych lekarzy-rzemieślników. Przeszkody instytucjonalne, to przede wszystkim mała liczba godzin przeznaczonych na nauczanie etyki (w standardach nauczania na kierunku lekarskim na przedmioty ogólne i humanistyczne przeznaczono 310 godzin, w tym 65 łącznie na psychologię, socjologię, etykę, historię medycyny⁹), niekorzystne umiejscowienie etyki w planie studiów, nieobecność propedeutyki zawodów medycznych.

Od chwili zaistnienia bioetyki toczy się spór o to, czy ma ona zastąpić etykę medyczną, czy ją uzupełniać. Nie wnिकam w szczególności sporu o relacje między bioetyką a etyką medyczną (lekarską) – taki spór jest obecny, doprowadził do powstania trzech stanowisk¹⁰:

1. Stanowisko konserwatywne odgranicza etykę lekarską od bioetyki, nawet jest przeciwne bioetyce jako dyscyplinie wadliwej, powodującej błędne decyzje, antagonizującej lekarzy z pacjentami, rezygnującej niesłusznie z tradycyjnych celów medycyny i obowiązków lekarza¹¹;

2. Stanowisko radykalne postuluje wchłonięcie etyki lekarskiej przez bioetykę, ustalenie norm etycznych zawodu lekarza ma być efektem społecznego dyskursu, w którym biorą udział przedstawiciele różnych profesji; etyka lekarska miałyby być efektem ustalenia przepisów dla poszczególnych specjalizacji medycznych;

⁸ Zob. J. Sak, K. Marczewski, R. Patryn, *Problemy nauczania etyki na studiach medycznych*, w: *Nauczanie etyki w uczelniach medycznych*, wyd. cyt., s. 123–127.

⁹ Zob. T. Brzeziński, *Rola przedmiotów humanistycznych w kształceniu i wychowaniu lekarza*, w: *Nauczanie etyki w uczelniach medycznych*, wyd. cyt., s. 36–37.

¹⁰ Zob. K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009. t. 1, s. 75–79.

¹¹ Zob. R. Fenigsen, *Przysięga Hipokratesa. Rozważania o etyce i eutanazji*, Warszawa 2010, gdzie autor domaga się dekonstrukcji bioetyki.

3. Stanowisko umiarkowane widzi względną autonomię etyki lekarskiej i bioetyki, próbuje złagodzić konflikt między tradycyjnie pojmowaną etyką lekarską, a współczesną etyką biomedyczną (bioetyką). Nie neguje się sensu etyki lekarskiej (w postaci krótkiego ślubowania, kodeksów, etycznych standardów zawodu lekarza), wiąże się jej istnienie z ustaleniami na terenie bioetyki.

Tak czy inaczej pojęta etyka medyczna – ta tradycyjna (hipokratejska) i ta współczesna, mająca u podstaw bioetykę – wyznacza cele medycyny, określa powinności lekarza, zakłada pewien system wartości, którym powinien kierować się lekarz. Jest między nimi różnica. Pierwsza to zazwyczaj etyka kodeksowa, deontologiczna, w duchu paternalistyczna (nawet jeśli mówi o prawach i autonomii pacjenta). Druga raczej z poziomu metaetycznego chce określić najważniejsze cele i środki, daje więcej miejsca na indywidualny wybór, wymaga od lekarza i pacjenta refleksji, namysłu i oceny sytuacji. Bioetyka nie jest ceniona przez lekarzy, bo komplikuje sprawy, nie daje jednoznacznych wskazówek, nie jest też specjalnie znana (problematyka bioetyczna ma mały udział w kształceniu lekarzy, kontakt bioetyków z lekarzami jest znikomy).

W bioetyce istnieje wiele stanowisk, co dodatkowo komplikuje jej społeczny odbiór. Jednak, jeśli zwrócimy uwagę na dwa najbardziej znane (modne) i uznawane za przeciwstawne stanowiska w bioetyce (pryncypializm i personalizm), to zobaczymy, że mają ten sam cel: dobro pacjenta i troskę o pacjenta, nieinstrumentalne traktowanie pacjenta. Niezależnie od tego, które ze stanowisk obecnych w bioetyce uznajemy za słuszne, znajomość problematyki bioetyki i stanowisk w rozstrzyganiu dylematów bioetycznych daje możliwość kształtowania myślenia krytycznego, wyobraźni jako podstawy tak ważnych dyspozycji, jak wrażliwość, skromność, ostrożność (może lepiej powiedzieć: roztropność), odpowiedzialność. Nie klóciłabym się o to, czy tylko bioetyka ma być przedmiotem nauczania – sądzę, że znajomość etyki ogólnej, etyki lekarskiej i bioetyki jest podstawą humanistycznego wykształcenia lekarza. Zakładam, że uświadomienie sobie (i odczucie), kim jest pacjent, poznanie asymetrii relacji między lekarzem a pacjentem może wpłynąć dobroczynnie na postawę lekarza.

Pacjent nie jest rzeczą, obiektem działań medycznych, jest istotą żywą i człowiekiem – teza jest banalna, oczywista, ale trzeba ją, jak się okazuje, przypominać. Znam wielu lekarzy, którzy mogą być stawiani za wzór osobowy do naśladowania. Skupię się na chwilę na przykładach negatywnych zachowań, podam kilka przykładów instrumentalnego, niewłaściwego, karygodnego wręcz traktowania pacjenta.

1. Pacjent zgłosił się na gastroskopię do przychodni przyszpitalnej. Został znieczulony miejscowo, potem czekał 10–15 minut na korytarzu, zanim przystąpiono do badania. Wykonujący je lekarz i pielęgniarka podczas badania rozmawiali o swoich życiowych sprawach (zakupy, dzieci) i na pacjenta nie zwracali specjalnej

uwagi, poza chwilami, gdy strofowali go za niewłaściwe zachowanie. Potem powiedzieli, że był niesfornym pacjentem, bo „miał odruch wymiotny” i „nie współpracował”. Po otrzymaniu wyników okazało się, że wykonujący nie wykonali testu na obecność *Helicobacter pylori*, choć o to prosił lekarz kierujący na badanie. Gdzie szukać przyczyny takiego potraktowania pacjenta? Czy to rutyna w najgorszym znaczeniu tego słowa spowodowała, że pacjenta traktuje się jak rzecz, przypadek, przedmiot zleconego badania, odmawia się mu prawa do ludzkich odruchów, a jeśli nawet dostrzeżę się go jako istotę żywą i ludzką, to tylko na poziomie niegrzecznego i ograniczonego umysłu dziecka? Poza tym lekarz i pielęgniarka założyli, że pacjent ma cierpliwie cierpieć, w tym wyczerpuje się jego rola.

2. Moja znajoma miała nieszczęście trafić na lekarza jatrogenego¹², który pochopnie postawił diagnozę (gruźlica), nie chciał jej zmienić, pomimo że różne badania tej diagnozy nie potwierdzały, z uporem zlecał pacjentce ogromne dawki antybiotyków. W efekcie skutków, jakie spowodowało u pacjentki takie „leczenie”, uznał, że na pewno pacjentka ma wadę serca, straszyl ją także możliwością nowotworu przysadki mózgowej i bardzo chętnie kierował do znajomych lekarzy różnej specjalności, by u nich wykonała następne badania diagnostyczne i by u nich podjęła leczenie. Ten lekarz był specjalistą chorób płuc i posiadał stopień naukowy. Na szczęście pacjentka miała dosyć rozsądku, straciła zaufanie do takiego lekarza, zorientowała się, że nie ma szans na właściwe zdiagnozowanie i leczenie. W końcu znalazła lekarza, który wykrył właściwą przyczynę jej dolegliwości i zastosował skuteczne leczenie. Skąd biorą się tacy jatrogenni lekarze? Arogancja, zadufanie, wiara we własną nieomyślność, niemożność przyznania się do błędu, brak troski o pacjenta (pacjent jest tylko zbiorem dolegliwości i źródłem dochodów) – to pewnie nie wszystkie, ale istotne powody pojawienia się jatrogenego lekarza.

3. Przykład drastyczny. Sama doświadczyłam, jak okrutnie i nieludzko bywają traktowani pacjenci. W 1990 roku w przebywałam w jednym ze szpitali, oczekując na poród. Byłam przypadkiem „trudnym” o tyle, że pomimo przekroczenia wyznaczonego terminu i prób wywołania akcji porodowej nie mogłam urodzić. Kilka razy byłam w przedsionku sali porodowej i słyszałam, w jaki sposób traktuje się rodzące kobiety. Przeżyłam szok, słysząc te wrzaski, krzyki i obelgi, jakimi obrzucano pacjentki. Do dziś nie mogę tego zrozumieć i do dziś pozostała we mnie niechęć (obawa, strach) przed lekarkami-ginekologami. W tym szpitalu, w którym oddział położniczy przypominał obóz karny o zaostrowym rygorze,

¹² Lekarz jatrogeny to taki, który wywiera niekorzystny wpływ na stan psychiczny i somatyczny pacjenta, powodując tym samym wystąpienie lub nasilenie objawów chorobowych. Lekarz taki zleca zbyt wiele badań, źle interpretuje wyniki, mnoży u pacjenta choroby – straszac go, zlecając nadmiar leków i inwazyjnych metod diagnostycznych. Choroby jatrogenne określa się niekiedy jako „choroby postępu lekarskiego” choć w dużej mierze są one efektem sposobu uprawiania medycyny. Zob. K. Szewczyk, *Etyka i deontologia lekarska*, Kraków 1994, s. 127–137; K. Czubański, *Błędy jatrogenne*, w: „Sztuka leczenia” 1, 1997, s. 35–39.

pielęgniarki i położne były życzliwe, przyjazne i kompetentne, lekarze (ginekology-położnicy) zachowywali się poprawnie, nawet jeśli nie interesowali się specjalnie stanem pacjentek, natomiast lekarki tam pracujące sprawiały wrażenie, że nienawidzą swojej pracy, nienawidzą szczególnie kobiet rodzących i tę nienawiść muszą okazać znieważając pacjentki. Pewnie nawet nie miały świadomości, że postępując w ten sposób, nie tylko łamią prawa człowieka, ale także przynoszą ujmę zawodowi lekarza. Akcja „Rodzić po ludzku”, po raz pierwszy przeprowadzona w Polsce w 1994 roku przyczyniła się do „bardziej ludzkiego” traktowania kobiet rodzących (przynajmniej pokazała, że jest taki problem), ale okazało się, że trzeba ją prowadzić bez przerwy. W 1990 roku nikt w Polsce nie mówił o prawach pacjenta. Karta Praw Pacjenta, którą Minister Zdrowia i Opieki Społecznej przekazał do publicznej wiadomości, pojawiła się dopiero w 1998 roku¹³, ale te fakty przecież nie uzasadniają nieludzkiego traktowania pacjentek.

4. Sprawa z pozoru błaha – urządzenie gabinetu lekarskiego. Często zdarza się, że pacjent nie ma gdzie położyć ubrania, w trakcie badania stoi na wprost drzwi, przez które w dowolnym momencie wchodzi rejestratorka donosząca kolejne karty, pozostali na korytarzu oczekujący pacjenci mogą przez cienkie drzwi usłyszeć całą historię choroby badanego. Rozumiem kłopoty lokalowe, finansowe służby zdrowia, jednak zapewnienie pacjentowi minimum prywatności i poczucia bezpieczeństwa nie wymaga ogromnych nakładów, jest to sprawa wyobraźni, wrażliwości i organizacji pracy personelu medycznego. Tragicznie wyglądają gabinety ginekologiczne – fotel ginekologiczny stoi na wprost drzwi, parawan bezużytecznie stoi gdzieś w kącie, pacjentka nie czuje się bezpiecznie w takich warunkach.

5. Często zdarza się, że lekarze nie przedstawiają się pacjentom, a w trakcie obchodu w szpitalu klinicznym z udziałem studentów traktują pacjentów jak przypadki medyczne, bez prośby o zgodę pacjenta na badanie i obecność innych osób, wygłaszają w trakcie badań komentarze, które mogą pacjenta przerazić lub narazić na wstyd czy upokorzenie, przekazują pacjentom niepomyślne wiadomości w pośpiechu, na korytarzu...

Czasem zastanawiam się, czy tacy lekarze są w stanie zadać sobie takie oto pytania: jak czułbym się w sytuacji mojego pacjenta?; czy jako pacjent byłbym zadowolony z takiego lekarza, jakim jestem?; czy zrobiłem wszystko, co było w danych warunkach możliwe, dla dobra pacjenta? Zapewne w ich myśleniu i działaniu nieobecna jest Złota Reguła w wersji pozytywnej („czyń innym tak, jak chciałbyś, by oni tobie czynili”) lub negatywnej („nie czyń innym tego, czego nie chciałbyś, by oni tobie czynili”).

¹³ Karta miała charakter zbioru przepisów zaczerpniętych z aktów prawnych. 6 listopada 2008 roku Sejm uchwalił Ustawę o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta (D.U. z 31 marca 2009, Nr 52, poz. 417; zob. także strony NFZ i Ministerstwa Zdrowia).

Przykłady można mnożyć, są różnej wagi, ale wszystkie prowadzą do następującego wniosku: przyczyny nagannego (przedmiotowego, wyłącznie instrumentalnego) traktowania pacjenta są różne – paternalizm lekarski mocny nieupoważniony, arogancja, rutyna, niekompetencja, brak wrażliwości, zła organizacja pracy, względy ekonomiczne jako priorytet, ale zarazem za przyczynę pierwotną można uznać brak internalizacji naczelnej, aksjomatycznie przyjętej zasady: *Człowiek nie jest rzeczą*.

Czy słowa mogą zmienić człowieka, wpływać na jego postawę, myślenie, postępowanie? – pyta Jacek Hołówka¹⁴. Twórcy koncepcji etycznych zakładają, że apelowanie, nakłanianie, przekonywanie ma sens – człowiek, który podejmuje refleksję nad sobą, swoim postępowaniem, może się zmienić na lepsze (rozwinąć wrażliwość, obudzić sumienie, wyzwolić ambicje). Same słowa to za mało. Istotne znaczenie mają tu i inne okoliczności:

- to, że ludzie nie są całkowicie bezmyślni i zależy im na uzgodnieniu sfery intelektu i emocji;
- to, że dbają o społeczne uznanie i zwykle wiedzą, że przynależność do grupy nakłada obowiązek przestrzegania jej zasad;
- to, że izolacja społeczna jest bardzo bolesną sankcją.

„Perswazyjna moc etyki ma więc trzy źródła. Są nimi: filozofia moralna, grupowy konformizm i sankcje moralne. Filozofia moralna uczy konsekwencji i racjonalności w działaniu. Grupowy konformizm budzi sumienie i wymusza jakiś poziom empatii. Sankcje moralne podkreślają znaczenie etyki i zmuszają do zastanowienia się nad własnymi zasadami postępowania”¹⁵.

Jeśli więc można ukazać perswazyjną moc etyki, to i bioetyce taką właściwość można przypisać. Postulat, by wszyscy lekarze znali i dobrze orientowali się w problematyce bioetycznej, jest chyba wygórowany. Wymóg, by pacjent był postrzegany i traktowany jak człowiek¹⁶ (istota, której winniśmy szacunek), jest fundamentalny. W ukazaniu i uświadomieniu ludziom rangi tego aksjomatu bioetyka może mieć udział.

¹⁴ Zob. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 26–30.

¹⁵ Tamże, s. 27 [podkreślenie – J. Hołówka].

¹⁶ Celowo nie używam tu terminu „osoba”, by nie wchodzić na teren sporu o pojmowanie człowieka jako osoby. Słowo „człowiek” ma tu znaczenie wartościujące, oznacza istotę włączoną do wspólnoty moralnej.

DANUTA ŚLĘCZEK-CZAKON

**THE PATIENT IS NOT A THING
REMARKS ON POSSIBLE POSITIVE INFLUENCE OF BIOETHICS
ON PHYSICIANS' ATTITUDES**

(Summary)

The article discusses the question of proper relations between physicians and their patients. Medical ethics – the traditional one (Hippocratean) and the contemporary one which bases on bioethics – determines medical goals, appoints physicians' responsibilities, and assumes certain system of values which should be observed by physicians. There are differences between the two. The former is usually code, deontological or, in a way, paternal ethics (even when it talks about the patient's rights and autonomy). The latter on a metaethical level tries to describe the most important goals and means, it gives more room for individual choice, and it demands reflection, consideration and evaluation of situation both from the physician and the patient. That is why bioethics is not valued by physicians because it complicates matters, it does not give unambiguous advice, and it is not particularly well-known (bioethical issues have little share in educating physicians and contacts between bioethicists and physicians are scarce).

The author shows that two bioethical standpoints (principalism and personalism), though considered as opposing, share the same goal (the patient's good, concern for the patient, non-instrumental treatment of the patient). Independently of which of the bioethical standpoints is considered correct, the knowledge of bioethical issues and ability to solve bioethical dilemmas enable to shape critical thinking and imagination which is the basis of so important features as modesty, care (or prudence), sensitivity, and responsibility. If persuasive power of ethics can be shown, then it is also possible to attribute such a property to bioethics. Realizing (and feeling) who the patient is, learning about asymmetry in relations between the physician and the patient can positively influence the physician's attitude.

Given examples of reprehensible (instrumental only) treating of patients and the reasons behind the examples (strong, unjustified paternalism of physicians, arrogance, routine, incompetence, lack of sensitivity, bad job organization, economic issues set as priority) prove that what is an axiomatically assumed principle in medicine and medical professions has not been internalized by some physicians. The postulate that all physicians should be fluent in bioethical issues is exaggerated. The requirement that the patient is viewed and treated as a person is fundamental.

Key words: bioethics, medical ethics, physician–patient relation, fundamental ethical principle

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Danuta Ślęczek-Czakon, prof. UŚ
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
Bankowa 11
40-007 Katowice

STEFAN KONSTAŃCZAK

**POZWOLIĆ IM ODEJŚĆ
MORALNY I SPOŁECZNY SENS OPIEKI HOSPICYJNEJ**

W etyce od wieków trwa spór o granice pomocy ludziom w ostatnich chwilach życia (stanach terminalnych). Nie chodzi tu o pomoc w ogóle, bo w tym wszyscy są zgodni, że należy pomagać, ale o to tylko, czy pomoc taka obejmuje także celowe medyczne zaniechania lub też jakieś inne formy pomocy w umieraniu. Wszystkie poglądy w tej kwestii można podzielić na dwa przeciwstawne sobie stanowiska: etyka świętości życia i etyka jakości życia¹. Pierwsze stanowisko sprowadza się do tego, że życie ludzkie jest wartością niepodzielną i każdemu przysługuje w takiej samej wielkości niezależnie od długości jego trwania, dlatego obowiązkiem wszystkich osób sprawujących pieczę nad chorymi jest stosowanie wszystkich dostępnych środków dla jego ratowania.

Stanowisko konkurencyjne zakłada, że zabiegi podtrzymujące życie ludziom umierającym w zasadzie już niczego nie zmieniają i są bezproduktywnym wyczerpywaniem sił i środków, których potem brakuje tym, którym rzeczywiście można pomóc. Propagatorem takiego stanowiska jest m.in. australijski bioetyk Peter Singer, który twierdzi, że tradycyjna etyka już niczego nie jest w stanie zaoferować ludzkości w kwestiach wyboru dobra i zła, gdyż nie odpowiada obecnym warunkom życia społecznego. Rozumienie sprawiedliwości zatem wymaga zupełnie nowego określenia, zgodnego z tezą, że dobro gatunku ludzkiego jest ważniejsze od dobra poszczególnych jednostek. Jeśli zaś dobro większości jest uszczuplane na

¹ O sporach w bioetyce na ten temat interesująco pisze Danuta Ślęczek-Czakon w swej książce *Problem wartości i jakości życia w sporach biotycznych*, Wyd. UŚ, Katowice 2004, s. 217–236.

rzecz jednostki, to powinno spotkać się to z negatywną oceną etyki. W interesującej nas kwestii Singer twierdzi, że proponuje nową etykę, „która nie nawołuje do przedłużania życia wówczas, gdy jest to w oczywisty sposób bezcelowe”². Tym samym decyzje lekarzy powinny być motywowane nie jakąś arbitralnie przyjętą odgórną zasadą, ale własnym odczuciem w tej kwestii, w którym kategorią centralną jest ludzkie współczucie w obliczu cudzego cierpienia. Dlatego też Singer proponuje reorientację zasad etyki medycznej, gdzie o życiu decyduje nie lekarz, ale sam pacjent, którego wolę należy zawsze uszanować. Sam Singer mówi o dokonanym przez siebie „przewrocie kopernikańskim” w etyce, gdyż wiąże decydowanie w kwestiach moralnych z zasadami praktycznymi.

Nie wdając się w niuanse sporu, należałoby jednak dodać, że instytucjonalne formy pomocy umierającym – hospicja – nie powstały w czasach tryumfu etyki tradycyjnej, ale właśnie obecnie, gdy dynamicznie rozwija się bioetyka, która ma rozstrzygać praktyczne dylematy związane z burzliwym rozwojem nauk biologicznych i medycyny. To współcześnie pojawiła się potrzeba powołania instytucji opieki, w których nie prowadzi się terapii nakierowanej na wyzdrowienie, ale przedłuża się w nich to, co dla ludzi jest najcenniejsze – czas trwania życia. Z drugiej zaś strony skupianie w jednym miejscu wielu ludzi umierających wydaje się przedsięwzięciem niehumanitarnym, bo w znaczącym stopniu izoluje się ich od normalnego życia. Można jednak zasadnie zauważyć, że człowiek terminalnie chory trafia do hospicjum ze względów praktycznych, przede wszystkim świadomie w trosce o jakość własnego życia w jego ostatnich chwilach. Dlatego obowiązuje w nim zasada świętości życia ludzkiego, którą respektuje każdy, kto decyduje się na pobyt w nim jako podopieczny czy jako osoba pracująca.

Rozważania nad tym, czy człowiekowi u schyłku życia należy się specjalistyczna pomoc opiekuńcza, w każdym kraju na świecie obecnie są zdeterminowane czynnikami ekonomicznymi. Dylematy moralne są jakby nieobecne w takich dyskusjach. Nie można jednak zapominać o tym, że przy obecnej zapaści systemu opieki zdrowotnej w Polsce i w przededniu czekającej nas reformy tego systemu – z samego założenia bardzo radykalnej, bo zakładającej ustawową reglamentację tego, co nam się od tego systemu należy – może okazać się, że zapomniano o hospicjach lub ciężar ich utrzymywania całkowicie spadnie na tych, którzy w nich przebywają.

² P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 1997, s. 12–13.

Hospicjum jako instytucja

Hospicjum w społecznym odczuciu, a zwłaszcza u ludzi starych, często budzi przerażenie. Z tym strachem trudno walczyć, ale trzeba zdawać sobie sprawę z pewnej desperacji samego podopiecznego lub jego bliskich, skoro zdecydowali się podjąć decyzję o tak radykalnej zmianie dotychczasowego otoczenia. Hospicjum może więc kojarzyć się z przegraną z bólem lub z niemożnością sprostania przez rodzinę dodatkowym obowiązkom związanym z opieką nad osobą w stanie terminalnym. W ciągu ostatnich wieków w kulturze europejskiej zaszły wielkie zmiany, a zauważalne jest to zwłaszcza w stosunku do choroby i samego procesu umierania. Śmierć i wszystko, co z nią jest związane, stała się tematem tabu, została wyparta zarówno z języka, jak i z praktyki społecznej. Elizabeth Kübler-Ross ową przemianę scharakteryzowała następująco: „Umieranie stało się samotne i anonimowe, ponieważ chory często zostaje wyrwany ze swego przyjaznego otoczenia i spiesznie zawieziony do szpitala”³. Szpital nie jest jednak dziś już jedynym rozwiązaniem, skoro istnieją placówki niosące profesjonalną pomoc umierającym.

Praktyka społeczna nie nadała w pewnym sensie za realiami życia. W Polsce dotąd szpital jest wyjściem najtańszym i najmniej absorbującym, bo na utrzymywanie płatnej opieki całodobowej przy umierającym mało kogo stać. Dlatego też „w Polsce 58% chorych umiera w różnego rodzaju szpitalach i domach opieki”⁴. Tymczasem tam, gdzie rozwinął się ruch hospicyjny, liczby te ulegają radykalnemu zmniejszeniu, jak to się stało w Sieradzu, gdzie w domu ostatnie chwile życia spędziło ok. 70% umierających. Zatem możliwa jest zmiana istniejącego stanu rzeczy na zbliżony do sytuacji społecznie aprobowanej. Hospicjum z samego założenia nie jest instytucją, w której skraca się czy też wydłuża okres trwania życia, lecz miejscem, w którym stwarza się warunki do tego, aby trwało ono jak najdłużej, przy zapewnieniu możliwie komfortowego spędzenia ostatnich chwil życia.

Historia instytucjonalnej opieki hospicyjnej w Polsce nie jest zbyt długa. Na ogół wywodzi się ją dopiero od wizyty Cicely Mary Saunder (1918–2005), założycielki w 1967 r. pierwszej nowoczesnej instytucji tego typu – Hospicjum Św. Krzysztofa w Londynie. W 1981 r. powstała pierwsza tego typu instytucja w Polsce – Towarzystwo Przyjaciół Chorych Hospicjum w Krakowie. Kolejne polskie hospicja były organizowane głównie przy parafiach, względnie przy pomocy instytucji kościelnych. Dopiero w 1991 r. powstaje Ogólnopolskie Forum Ruchu Hospicyjnego w Gdańsku, a w 1993 r. przy Ministerstwie Zdrowia zostaje utwo-

³ E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, przeł. I. Doleżał-Nowicka, Wyd. Media Rodzina, Poznań 1998, s. 25.

⁴ K. Gąbiński, J. Rybicka, *Komentarz*, w: *Terminalnie chory – hospicjum*, Wyd. PAU, Kraków 1996, s. 56.

rzona Krajowa Rada Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej⁵. Konsekwencją tego jest dynamiczny rozwój ruchu hospicyjnego w naszym kraju.

W hospicjum nie traktuje się podopiecznych jak zwykłych pacjentów, bo choć jest oczywiste, że mają oni prawo do korzystania ze świadczeń medycznych, tak jak każdy inny obywatel, to powód, dla którego znaleźli się w hospicjum, nie jest jednak klasyczną jednostką chorobową, skoro wyczerpane zostały już dostępne środki terapii. Opieka hospicyjna w rozumieniu medycznym jest więc tożsama z opieką paliatywną, czyli „jest to aktywna całościowa („holistyczna”) opieka nastawiona na zaspokojenie wszystkich podstawowych potrzeb chorego w stanie terminalnym oraz jego rodziny, zarówno podczas choroby, jak i w okresie żałoby”⁶. Dlatego też, gdy mówimy o hospicjach, to nie mamy na myśli przychodni czy placówek szpitalnych, ale instytucje o charakterze opiekuńczym. Celem hospicjum nie jest bowiem klasyczne leczenie, lecz szeroko zakrojona opieka. Personel w nich zatrudniony nie musi być koniecznie kompetentny w arkanach sztuki lekarskiej, bo ważne jest, aby potrafił opiekować się potrzebującymi. Przyjmuje się na ogół, że kompetencje tego rodzaju są niepodważalne, gdy ktoś podejmuje się wykonywać je z własnego wyboru (także bez przymusu ekonomicznego). Choćby z tej racji idealnymi pracownikami w hospicjach są wolontariusze, którzy wiedzą przecież, co ich w tej instytucji czeka, i nie wysuwają żadnych roszczeń wobec pracodawcy. Tym samym nakłada to szczególne wymagania wobec pracodawcy, który nie dysponuje narzędziami przymusu wobec wolontariuszy.

Podopieczni przebywający w hospicjach lub korzystający z jego usług nie są jednak grupą społecznie jednorodną ani pod względem wieku, ani sytuacji zdrowotnej. W Polsce dominuje zgłaszanie do tego typu placówek dokonywane przez przedstawicieli rodziny. Rzadziej czynią to lekarze rodzinni i szpitalni, którzy zapewne nie chcą brać na swoje barki tego typu decyzji, sugerując jej podjęcie członkom rodzin. Hospicja są jednak nie tylko lepszym miejscem przeżywania ostatnich chwil życia, mniej anonimowym od szpitala, ale także znacznie tańszym. Szacuje się, że koszt pobytu w hospicjum jest prawdopodobnie aż dziesięć razy niższy niż w szpitalu⁷. Opieka nad pacjentami w stanach terminalnych w warunkach szpitalnych nie dość, że jest droga, to także nieefektywna, gdyż rygory szpitalne z pewnością nie czynią ostatnich chwil życia bardziej komfortowymi, a już na pewno widok sterylnej sali szpitalnej nie jest tym, co śmiertelnie chory chciałby postrzegać wokół siebie.

⁵ J. Łuczak, *Filozofia i organizacja opieki paliatywnej-hospicyjnej*, w: *Terminalnie chory – hospicjum*, Wyd. PAU, Kraków 1996, s. 33–34.

⁶ K. de Walden-Gałuszko (red.), *Podstawy opieki paliatywnej*, PZWL, Warszawa 2006, s. 11.

⁷ Zob. J. Łuczak, *Filozofia i organizacja opieki paliatywnej-hospicyjnej*, wyd. cyt., s. 38.

Otoczenie, jak można zauważyć, odgrywa istotną rolę dla poprawy stanu psychicznego podopiecznych. Dlatego też ośrodki hospicyjne powinny znajdować się w wolno stojących obiektach, bez miejskiego ruchu i zatłoczenia. Hospicjum nie powinno być lokalizowane w zamkniętym środowisku, izolowanym od społeczeństwa. Wskazaniem jest zatem, aby funkcjonowały przy nim także formy poradnictwa dla rodzin i „zespoły opieki domowej”. Z tego wynika, że zabezpieczenie potrzeb instytucji hospicyjnej nie należy do prostych. Poza zapewnieniem środków finansowych, należy zatrudnić w nim specjalistyczną kadrę medyczną i opiekuńczą, kapelanów, psychologów oraz pracowników socjalnych. Jeśli nawet hospicja nie funkcjonują tak wszechstronnie, jak powinny, to i tak są instytucjami kosztownymi, a naturalną tego konsekwencją będzie zawsze niechęć administracji do otwierania nowych placówek. Idealne rozwiązanie zakłada bowiem podział hospicjum na działy zapewniające opiekę nad pacjentami stale przebywającymi, nad podopiecznymi przebywającymi w domu, opiekę dzienną nad osobami dochodzącymi tylko na okres pracy bliskich, oddział opieki dziecięcej oraz zespół wspomagający (psycholodzy, pracownicy socjalni, prawnicy, kapłani, wolontariusze). Z doświadczeń krajów, w których instytucje hospicjum są lepiej rozwinięte, wiadomo, że bardzo dobre efekty wsparcia daje założenie fundacji charytatywnej działającej na rzecz hospicjum. Struktura idealnego hospicjum powinna więc wyglądać następująco⁸:

1. Poradnia Opieki Paliatywnej i Walki z Bólem – sprawuje funkcje miejsca zgłoszenia, rejestracji potrzebujących, a także miejsca konsultacji dla lekarzy rodzinnych i pielęgniarek środowiskowych.
2. Zespół Opieki Domowej – sprawuje opiekę nad chorymi terminalnie w ich środowisku domowym. Powinien być to zasadniczy dział każdego hospicjum, który sprawuje opiekę domową. Oprócz specjalistów z zakresu medycyny zespół powinien współpracować także z psychologami, rehabilitantami, kapelanami oraz wolontariuszami.
3. Oddział Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej – przeznaczony do sprawowania stacjonarnej, ale krótkotrwałej opieki nad wymagającymi jej podopiecznymi. To także oddział, w którym przebywają pacjenci umierający. W jego pracy musi być zaangażowany psychoterapeuta i kapelan.
4. Dział Opieki Diennej – podopieczni są do niech dowożeni lub, jeśli są w stanie, sami dochodzą. Jest to forma terapii zajęciowej, a także stwarza możliwość skorzystania z usług fryzjera, kosmetyczki itp.
5. Zespół wspomagający – składa się z osób przeszkolonych w sprawowaniu opieki hospicyjnej oraz wspomagających podopiecznych (prawnik, pracownik socjalny, wolontariusze).

⁸ Tamże, s. 30–32.

Pomoc w cierpieniu

Hospicjum choć jest placówką opieki zdrowotnej, to jest także miejscem, w którym nie pielęgnuje się złudzeń. W zasadzie dominującą formą rzeczywistej pomocy pacjentowi jest niesienie ulgi w cierpieniu. Skuteczność tej formy pomocy jest ograniczona zakresem działania podawanych leków. Niestety bywa i tak, że nawet najsilniejsze leki przestają działać. Rodzi się wówczas naturalne pytanie, co robić z takim podopiecznym, który zmienił się w kłębek bólu i nie tylko nie działają żadne leki, ale i obolałe zmysły nie są już w stanie zarejestrować kierowanych do niego komunikatów. Jest czymś oczywistym, że samo przebywanie w hospicjum nie wyeliminuje automatycznie takich sytuacji, ale może do nich nie dopuszczać. Utrata kontroli nad własnym ciałem jest bowiem przede wszystkim wynikiem pozostawienia podopiecznego sam na sam z własnym cierpieniem. Jeśli jednak pomoc jest w zasięgu ręki, to i skutki porażki z własnym cierpieniem nie muszą być dramatyczne.

W etyce medycyny z podobnych racji rozróżnia się problem rozdziału „przerwania nadzwyczajnych środków” oraz „niestosowania” tego typu środków. Wydaje się, że dla przedstawienia istoty problemu wystarczająca jest definicja autorstwa Gerarda Kelly: „Zwyczajne środki zachowania życia obejmują wszystkie leki, sposoby leczenia i operacje, po których można w sposób uzasadniony spodziewać się korzyści dla pacjenta i które można uzyskać lub zastosować bez nadmiernych kosztów, bólu lub innych niedogodności”⁹. Zastosowanie środków nadzwyczajnych nie gwarantuje sukcesu, choć jest on możliwy, ale zazwyczaj jest okupiony dużym nakładem środków lub związany z dodatkowym cierpieniem. Istota ich stosowania polega na dodatkowym ryzyku, które w hospicjum wydaje się być zbędne. Tego typu dylematów moralnych nie powinno być zatem w hospicjum, bo nie ma tam potrzeby stosowania takich środków. Procedury terapeutyczne nie muszą być ponadstandardowe. Hospicjum nie jest bowiem szpitalem, w którym stosuje się skomplikowaną maszynериę podtrzymującą życie. To paradoksalne, ale umieranie w szpitalach w otoczeniu aparatury wydaje się być czymś niehumanitarnym, bo humanitarne jest umieranie w otoczeniu ludzi.

Konieczność przebywania w hospicjum jest jednak także odbierana negatywnie przez podopiecznych. Wynika to z pewnych dyspozycji ludzkiej psychiki, która źle znosi brak realnego wpływu na swoje położenie. Pogarszający się stan zdrowia jest odbierany jako swego rodzaju niezasłużona szykana, którą otoczenie powinno w jakiś sposób zrekompensować. Taki stan rzeczy jest opisany przez Marię Nowacką w jej pracy o autonomii pacjentów: „W sytuacji choroby pacjentowi nie

⁹ P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, przeł. S. Łypacewicz, IW PAX, Warszawa 1977, s. 150.

wystarcza więc kompetencja zawodowa lekarza oraz jego kultura osobista, lecz nadto oczekuje on jakiejś specjalnej troski, otoczenia szczególną opieką jego osoby – jako jednostki skrzywdzonej – a nie tylko zajęcia się jego problemem zdrowotnym”¹⁰. W tym zwłaszcza uwidacznia się przewaga hospicjum oferującego taką pomoc nad każdą inną placówką opieki zdrowotnej.

Korzystny wpływ na podopiecznych ma także poczucie, że ich historia choroby może mieć znaczenie dla innych, może być przydatna do walki ze schorzeniem, które przywiodło ich do kresu życia. Potwierdza to wielu obserwatorów ostatnich chwil osób umierających. Wykrzesać zainteresowanie własnym stanem zdrowia i stworzyć tym samym możliwość podzielenia się nawet prozaicznymi uwagami, to niepowtarzalna szansa wyrwania się z kręgu cierpienia i przeżywania własnej słabości; taką szansę należy stworzyć podopiecznym.

Nie można także zapominać, że osoba, która ma niebawem umrzeć, zawsze jest członkiem jakiejś grupy społecznej. Okazuje się, że wiadomość o śmiertelnej chorobie członka rodziny jest traumatycznym przeżyciem dla pozostałych. Autentyczne cierpienie nie jest tylko udziałem samego chorego. Tym samym rodzina staje się w pewnym sensie pacjentem, czyli powinno się podejmować także działania mające na celu przywrócenie normalnego jej funkcjonowania. Sama decyzja o skierowaniu chorego do hospicjum jest przez rodzinę odbierana jako porażka. Naturalnym jest zatem, że decyzja o skierowaniu chorego do hospicjum zapada w ramach rodzinnych konsultacji, a świadectwem tego są stosunkowo częste odwiedziny bliskich u podopiecznego. Niewątpliwie jednak zdarzają się sytuacje, w których taką decyzję podejmuje arbitralnie jeden ze zdrowych członków rodziny (a czasem zgodnie wszyscy), często nawet nie starając się uzyskać akceptacji samego chorego. Można zatem przypuszczać, że może to być także swoiste „pozbycie się problemu” i przesunięcie danej osoby niczym przedmiotu poza obręb własnego życia. W takiej sytuacji kontakt chorego z rodziną zazwyczaj urywa się, czyli prawie nikt go nie odwiedza, a wiadomości o stanie zdrowia są przekazywane na drodze telefonicznej. Sytuacja taka wymaga dokonania pewnej racjonalizacji przez samego chorego i prędzej czy później znajdzie on usprawiedliwienie dla postępowania własnej rodziny, które sam zaakceptuje.

Jeśli rodzina z różnych względów nie może lub nie chce sprawować opieki w ostatnich chwilach życia jednego ze swych członków, to musi istnieć jakaś tego przyczyna. Jedną z nich jest niewątpliwie czynnik ekonomiczny, czyli niemożność pokrycia kosztów opieki ze środków emerytalnych i rentowych otrzymywanych przez samego chorego. Dla członków rodziny zaś taka opieka oznacza bowiem konieczność rezygnacji z własnej pracy, którą można przy tym stracić bezpowrotnie,

¹⁰ M. Nowacka, *Autonomia pacjenta jako problem moralny*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005, s. 68.

co w sytuacji mizerności rodzimego rynku pracy wydaje się być czynnikiem decydującym. Nie istnieje też system motywacyjny pomagający osobom decydującym się na taką opiekę w warunkach domowych.

Istnieje także możliwość, że to sam chory podejmuje decyzje o przeniesieniu się do hospicjum, czemu towarzyszy na ogół chęć oszczędzenia swojej rodzinie kłopotów związanych z własnym stanem zdrowia, w tym także widoku własnej śmierci. Nie bez znaczenia wydają się także motywacje „estetyczne”, mianowicie podopieczny chce, aby jego bliscy zachowali go w pamięci jako osobę energiczną, w dobrej kondycji fizycznej. Podświadomie niebagatelną rolę może tu odgrywać obawa porażki z własnym cierpieniem i bólem.

Zgadza się z tym, że w przypadku świadomego podopiecznego dominują właśnie takie motywacje, należy odpowiednio dobrać sposób komunikowania się z rodziną. To właśnie rodzina towarzyszy swym członkom w umieraniu. W przypadku z ukrytą motywacją „pozbycia się kłopotu” taka rodzina może swoje mało chwalebne postępowanie z chorym kryć pod maską głośno wyrażanych roszczeń i pretensji. Swoją rzekomą troską mogą także maskować wykorzystywanie podopiecznego do osiągania osobistych korzyści. Chodzi tu zwłaszcza o korzystne zapisy testamentowe, wsparcie finansowe, zyskiwanie sojuszników w sporach rodzinnych itp.

Sprawiedliwość społeczna wobec umierających

W hospicjum nie umiera się niespodziewanie, śmierć podopiecznych jest oczekiwana. Jedyną niewiadomą jest czas, w którym nastąpi śmierć. Oczekiwanie na własną śmierć jest niewątpliwie przeżyciem wielce zindywidualizowanym. Ponieważ niektóre problemy dla podopiecznych mają charakter uniwersalny, to w warunkach hospicjum należałoby nie dopuszczać do ich ujawniania się. Do takich problemów zalicza się dyskomfort związany z:

1. zaspokojeniem potrzeb fizjologicznych – chodzi o sen, jedzenie, picie i eliminację dolegliwości somatycznych,
2. zaspokojeniem potrzeby bezpieczeństwa – chodzi o potrzebę zapewnienia opieki i stabilizację warunków pobytu. Podopieczni bowiem źle znoszą wszelkie zmiany.
3. potrzebą poczucia własnej wartości,
4. potrzebą utrzymywania dobrych kontaktów społecznych¹¹.

¹¹ Zob. *Pielęgniarstwo w opiece paliatywnej i hospicyjnej*, pod red. K. de Walden-Gałuszko i A. Kaptacz, PZWL, Warszawa 2008, s. 194.

Ewentualne wątpliwości, co do nadwartościowania zabiegów dotyczących zaspokojenia potrzeb materialnych (cielesnych) są związane z tym, że w świetle współczesnej antropologii filozoficznej sposób doświadczania własnego ciała jest warunkiem poczucia tożsamości oraz zachowania przekonania o wpływie na bieg wydarzeń. Zachowanie kontroli nad ciałem warunkuje zatem także sposób gromadzenia doświadczeń i przebieg aktów poznawczych¹². Zaspokojenie tych potrzeb nie odbywa się jednak wyłącznie na drodze zabiegów personelu zatrudnionego w hospicjum. Sądzić należy, że znacznie lepsze rezultaty przynosi jego współdziałanie z podopiecznymi. Praktycy wskazują, że można w ten sposób za pomocą teoretycznie prostych działań nie tylko zapobiegać pojawieniu się, ale i zmniejszyć negatywne reakcje lub nawet je wyeliminować. Do takich działań zalicza się:

1. informowanie chorego o przebiegu leczenia,
2. zachęty chorego do podejmowania przez niego decyzji o leczeniu i opiece,
3. zachęty do wyrażania uczuć,
4. kontroli i monitorowania objawów psychicznych na równi z fizycznymi¹³.

Godne uwagi jest również to, że pojawia się coraz więcej specjalistycznych podręczników i poradników na temat postępowania z chorymi w stanach terminalnych. Hospicjum jest bowiem placówką służby zdrowia, a zatem zatrudnia również fachowców z dziedziny medycyny, którzy jednak mają nie mniej problemów od wolontariuszy z przystosowaniem się do wymogów obowiązujących w tego typu instytucji. Zamiast ruchliwej placówki służby zdrowia, w której przywycałi się funkcjonować, spotykają wyciszoną atmosferę hospicjum, w którym czas przestaje mieć aż tak wielkie znaczenie, jak dotychczas. Mimo że paliatywnie chory jest nadal pacjentem, to w praktyce okazuje się, że jego potrzeby są ograniczone i wymagają głównie standardowych procedur. Nie jest to zatem miejsce, w którym można wykazać się pomysłowością i podejmować ryzykowne procedury terapeutyczne. Na dodatek wszyscy podopieczni znajdują się w zbliżonej sytuacji klinicznej i psychospołecznej. Znacznie większy problem mają z kondycją psychiczną niż fizyczną, na czym ciąży zwłaszcza przymusowa sytuacja, w której się znajdują.

Z takich względów dostęp do hospicjów jest reglamentowany, bowiem w instytucjach tych człowiek nie może dożywać swych ostatnich chwil na korytarzu czy w przepelnionej sali. Czymś naturalnym jest indywidualizacja pomocy oraz za-

¹² E. Struzik, *Etyczny wymiar cielesności w filozofii E. Levinasa*, w: *Jeden za drugiego – Levinas filozofem więzi społecznej*, pod red. R. Monia i K. Wiczorka, Wyd. Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2008, s. 215–217.

¹³ Zob. K. de Walden-Gałuszko i A. Kaptacz (red.), *Pielęgniarstwo w opiece paliatywnej i hospicyjnej*, wyd. cyt., s. 198.

pewnianie możliwie komfortowych warunków u kresu życia podopiecznych. Hospicja nie są więc wielkimi instytucjami, a pewna kameralność jest także warunkiem osiągnięcia powodzenia w sprawowanej opiece. Na zainteresowanie funkcjonowaniem hospicjów składają się zatem powody analogiczne, jak w przypadku każdej instytucji służby zdrowia:

1. postępujący wzrost poszanowania naturalnych praw człowieka do właściwego rozwoju i jak najdłuższego utrzymania zdrowia rozumianego jako stan pełnej sprawności fizycznej, umysłowej i społecznej (motyw humanistyczny),
2. postępujący wzrost znaczenia zdrowia jednostki i zbiorowości ludzkich w ekonomii współczesnych państw (motyw ekonomiczny),
3. postępujący wpływ osiągnięć naukowych – zwłaszcza nauk medycznych i społecznych – zarówno na kształtowanie polityki zdrowotnej państwa, jak i na rozwój świadomości społeczeństwa w zakresie jego potrzeb zdrowotnych (motyw naukowy),
4. zwiększająca się presja opinii publicznej na udostępnienie nowoczesnych i powszechnych form opieki zdrowotnej (motyw społeczno-polityczny),
5. postępująca kompleksowość organizacyjna ochrony zdrowia zwiększająca zarówno konieczność zaangażowania znacznych zasobów społecznych (ludzkich i materialnych), jak i potrzebę racjonalnego planowania rozwoju, koordynowania działalności i kontrolowania sprawności systemu ochrony zdrowia przez państwo (motyw organizacyjny)¹⁴.

Dla każdego potrzebującego pomocy wartość środków i świadczeń medycznych nie budzi żadnych wątpliwości, gdyż służą one ochronie najwyższego dobra, jakim jest zachowanie własnego życia i zdrowia. Jeśli zaś chodzi o dostępność, to: „W opiece zdrowotnej występują ograniczenia finansowe oraz limity zasobów, których podaż jest niewystarczająca w sposób naturalny i nie może być zwiększona przez dodatkowe finansowanie”¹⁵. Dlatego hospicja praktycznie od momentu swego powstania podlegają reglamentacji dostępu. Istnieć zatem powinna jakaś formuła sprawiedliwego dostępu do nich. Reglamentacja powinna mieć zatem charakter publiczny, ponieważ najmniej problemów moralnych stwarza jawny rozdział świadczeń deficytowych, który opiera się na istnieniu sformalizowanych kolejek oczekujących.

Dystrybucja ograniczonego pakietu usług jest więc konieczna, aby korzystali z nich przede wszystkim ci, którym są one najbardziej potrzebne, a nie ci, którzy mają najłatwiejszy dostęp do nich. Podziałowi podlega jednak sfera usług, które z założenia przysługują każdemu człowiekowi, a zatem formalnie obejmują

¹⁴ Zob. J. Indulski (red.), *Organizacja ochrony zdrowia*, PZWL, Warszawa 1984, s. 11–12.

¹⁵ Tamże, s. 14.

całe społeczeństwo. To, ile każdemu obywatelowi przynależy swoistego pensum, jest już kwestią decyzji politycznej, a nie medycznej. Sprawiedliwe traktowanie pacjenta w hospicjum polega zatem dokładnie na tym samym, co w pozostałych instytucjach służby zdrowia. To podopieczny powinien mieć prawo współuczestniczenia w procesie decyzyjnym dotyczącym jego osoby. Powinien mieć prawo wyboru, co w pewnym sensie złagodzi jego frustrację związaną z przymusową sytuacją, w której się znajduje. Paul Ramsey słusznie stwierdził, że wszelkie problemy w placówkach służby zdrowia „powinny być rozwiązywane w ten lub inny sposób jako problemy pacjentów, a nie jako problemy polityki społecznej z uwagi na niedostateczną ilość łóżek lub na inne trudności w szpitalach”¹⁶.

Konkluzja

Nikt nie twierdzi, że hospicja są najlepszym rozwiązaniem zarówno dla osoby umierającej, jak i jego bliskich. Życie jednak narzuca określone standardy, w których interesy umierających muszą ustąpić przed interesami żywych. Oczywiście nie można wykluczyć roszczeniowych postaw podopiecznych wysuwanych wobec świata; niewątpliwie tonowanie takich postaw zwiększy komfort ich pobytu w hospicjum z tej racji, że nie mogą one zostać zaspokojone. Sprawiedliwe dla podopiecznych, to nie znaczy, że wyłącznie wedle ich woli. Sam opór przed przebywaniem w hospicjum jest także zrozumiały, „gdyż «skoszarowanie» w jednym miejscu osób ze złym rokowaniem kryje w sobie wiele niebezpieczeństw (np. ryzyko wytworzenia się tam atmosfery beznadziejności, traktowania wszystkich wedle jednego schematu i szablonu bez dużych możliwości zaspokajania indywidualnych potrzeb i oczekiwań lub ryzyko braku możliwości zapewnienia umierającemu tak niezbędnej w tych chwilach atmosfery intymności), z drugiej jednak strony jedynie w hospicjach możliwe jest realizowanie specjalnie ukierunkowanych programów psychoterapeutycznych”¹⁷.

Nie można jednak zapomnieć, że społeczeństwo jest niewątpliwie coś dłużne tym, którzy całym swoim życiem zaświadczyli o swej przydatności dla innych. To oni właśnie nadali sens życiu społecznemu i przydają godności także tym, którym nie dane było świadomie udzielać się dla innych. Pomaganie słabym i umierającym jest więc swego rodzaju spłaceniem długu wobec tych wszystkich, którzy byli

¹⁶ P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, wyd. cyt., s. 144.

¹⁷ A. Bilikiewicz, *Pacjent nieuleczalnie chory i umierający w oczach psychiatry*, w: J. Bogusz (red.), *Chorzy w stanach terminalnych a etyka zawodowa w medycynie*, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Bydgoszcz 1985, s. 32–33.

przed nami. Pomoc ta w warunkach hospicjum obejmuje zwłaszcza eliminację wszelkiego dyskomfortu związanego z przebywaniem w nim.

Przedstawiciele medycyny i wolontariusze w hospicjach pomagają wszystkim potrzebującym nie tylko dlatego, że śmierć ich pacjenta jest dla nich profesjonalną porażką. Pomaganie, jak się wydaje, leży w naturze ludzkiej, dzięki niemu istnieją zbiorowości ludzkie. Ponieważ efekty takich starań w tym przypadku nie są widoczne, to przyzwyczajenia szpitalne i ambulatoryjne mogą być przeszkodą, a nie pomocą, w pracy hospicyjnej. Można zaryzykować twierdzenie, że wolontariusze powinni sobie lepiej radzić z obciążeniem i stresami w hospicjach niż przedstawiciele medycyny. Wynika to przede wszystkim z tego, że nie mają skali porównawczej z praktyką szpitalną, a zwłaszcza nie są poddani presji osiągnięcia sukcesu w „walce ze śmiercią”. Ratowanie życia jest obowiązkiem moralnym wszystkich ludzi i nie ma tu znaczenia, ile tego życia człowiekowi jeszcze zostało.

STEFAN KONSTAŃCZAK

**LETTING THEM GO
MORAL AND SOCIAL SENSE OF HOSPICE CARE**

(Summary)

A starting point for the following considerations is an attempt at describing ethics attitude in the matter of limits of helping people who are in terminal state. The author assumes that increasing demand for providing such help in specialized institutions – hospices – is a sign of domination of ethics of sanctity of life in societies, in which humans, independently of their state of health have the right to medical benefits. In conclusion of the article the author states that traditional formulas of social justice, regardless of high popularity of some ideas of ethics of quality of life, still remain in force and one cannot expect that such a situation will change in the predictable future.

Key words: death, dying, hospice, palliative care, life quality ethics, life sacredness ethics

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Stefan Konstańczak, prof. UZ

Uniwersytet Zielonogórski

al. Wojska Polskiego 69

65-762 Zielona Góra

e-mail: S.Konstanczak@ifil.uz.zgora.pl

AGNIESZKA RANISZEWSKA-WYRWA

**TRANSPLANTOLOGIA EKSPERYMENTALNA
KSENOTRANSPLANTACJE – NADZIEJA CZY ZAGROŻENIE?**

Wprowadzenie

Postęp technik transplantacyjnych otworzył możliwości ratowania życia ludzi, którzy dawniej skazani byli na nieuchronną śmierć. Jednakże wraz z rozwojem, a co za tym idzie, upowszechnianiem się tego typu zabiegów, ciągle wzrastała liczba oczekujących na przeszczep, a organów brakowało. W znacznej mierze pobierane one były od osób zmarłych, jednakże w przypadku braku narządu pochodzącego ze zwłok, dopuszczono możliwość donacji jednego z organów podwójnych przez osoby żyjące. Pomimo to problem niedostatku narządów nie został rozwiązany, co skłoniło do poszukiwania nowych ich źródeł – jednym z nich stały się narządy naturalne, pochodzące od zwierząt. Rozwiązanie takie zapewnić miało wypełnienie luki, spowodowanej wysokim popytem na organy, a jednocześnie stworzyć możliwość dokonywania transplantacji bez konieczności uwzględniania wątpliwości moralnych, jakie pojawiają się przy pobieraniu narządów ludzkich. Stosowanie jednakże nowego *materiału* do przeszczepów, pociąga za sobą powstanie nowych, nieznanych dotąd problemów natury etycznej. Jak więc się wydaje, rozwiązania alternatywne nie tylko nie zmniejszają, lecz nawet zwiększają zakres wątpliwości, jakie pojawiają się w związku z dokonywaniem zabiegów transplantacji.

Rozwój ksenotransplantacji

Idea przeszczepiania człowiekowi tkanek i narządów zwierzęcych nie jest nowa, gdyż już w roku 1928, a więc na długo przed pierwszą udaną transplantacją pojawił się projekt zorganizowania wielkich farm wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego, gdzie hodować miano mały człekokształtne, które dostarczałyby „części do maszyny ludzkiej”¹. Te poszukiwania narządów, nakierowane na pobieranie organów od zwierząt, podyktowane były z jednej strony brakiem dawców ludzkich, przy równoczesnym, ciągle wzrastającym zapotrzebowaniu na tkanki i narządy, a z drugiej – dylematami moralnymi dotyczącymi pobierania organów od dawców żyjących oraz dysponowania zwłokami, z których można byłoby dokonać ewentualnego pobrania. Skutkowało to rozpoczęciem najpierw doświadczalnego przeszczepiania ludziom skóry zwierzęcej, a później organów pochodzących od małych człekokształtnych. Pierwsze próby ratowania życia ludzi poprzez wszczepianie narządów zwierząt były podejmowane w USA już w latach siedemdziesiątych. W 1963 roku amerykańscy chirurdzy: C. R. Hichcock, J. C. Kiser, R. L. Tealdner oraz E. L. Seljokag, dokonali całej serii przeszczepów nerek². Narządy te pochodziły od pawianów, reżusów i szympansów, a czas ich funkcjonowania po wszczepieniu w organizm człowieka wahał się od siedmiu dni do dziewięciu miesięcy, pomimo zastosowania środków immunosupresyjnych oraz promieni X. Przeciwny zatem okres przeżywalności po dokonaniu transplantacji nie przekraczał dwóch miesięcy. Podobne zabiegi przeprowadzili także inni lekarze amerykańscy: T. E. Starzl, G. N. Peters oraz C. H. Kirkpatrick, którzy przeszczepiali pacjentom nerki pobrane od pawianów i szympansów. Jednakże i w tym przypadku następowały dość szybkie odrzucenia organu, a czas życia osób z wszczepioną nerką zwierzęcą wynosił od dwunastu do sześćdziesięciu dni. Dalsze próby polegały na wszczepianiu dzieciom z atrezią dróg żółciowych wątroby szympansa, natomiast pacjentom dorosłym wątroby pochodzącej od świń. Dzieci z wątrobą małpy żyły od kilkunastu godzin do kilku dni, dorośli zaś umierali po kilku godzinach od zabiegu. Spodziewanych pozytywnych rezultatów nie przyniosła także próba przeniesienia w organizm człowieka serca pobranego od pawiana, która odbyła się w roku 1984; piętnastodniowy noworodek, *Baby Fae*, który otrzymał *nowe* serce, żył z nim zaledwie dwadzieścia dni. Niektórzy zabieg ten postrzegali nawet jako „próbę weryfikacji pewnej hipotezy naukowej, [która] niewiele miała wspólnego z dobrem samego dziecka”³. Świadczyć miały o tym fakt, iż w przypadku kilkunastodniowego noworodka prawdopodobieństwo, że taki przeszczep zakoń-

¹ B. Pratzner, *Serce na dłoni*, „Wiedza i życie” 1 (733), 1996, s. 15.

² Zob. J. Jaroń, *Bioetyka. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1999, s. 98.

³ Z. Szawarski, *Bioetyka*, „Problemy” 4 (477), 1986, s. 34.

czy się sukcesem, było niemalże równe zeru. Niepowodzeniem zakończyła się też próba przeszczepienia człowiekowi wątroby pochodzącej od małpy, której dokonano w 1992 roku. W 1995 roku, pacjent umierający na AIDS otrzymał szpik pawiana, co na krótko podniosło jego odporność na zakażenia. Oprócz całych organów, głównie od małp, próbuje się także wykorzystywać niektóre typy komórek świńskich, jak neurony w chorobie Parkinsona, komórki trzustki w cukrzycy, natomiast hepatocyty świń, przez które przepuszcza się krew pacjenta z niesprawną wątrobą, stanowią rodzaj zewnętrznego przeszczepu, którego zadaniem jest wspieranie pracy uszkodzonego narządu.

Wszelkie działania polegające na wszczepianiu w organizm ludzki narządów lub komórek zwierzęcych zmierzają do ratowania życia lub poprawy zdrowia pacjenta, jednakże nie może dziwić fakt, iż w obliczu niepowodzeń, z jakimi poczynania te się spotkały, budzą one sprzeciw i nieufność. Postawy takie zdają się uzasadniać następujące względy: operacje, jak i opieka pooperacyjna pociągają za sobą ogromne koszty przy znikomym efekcie, pojawia się tu także wielkie ryzyko śmierci, które niekiedy przewyższa nawet ryzyko, jakie zaistniałoby w sytuacji, gdyby lekarze powstrzymali się od tego rodzaju zabiegów; przeszczepianie narządów zwierzęcych powoduje często opór psychiczny pacjentów, który utrudnia skuteczność takiej terapii⁴. Wydaje się zatem, iż przeprowadzenie tego typu transplantacji jest niewskazane, ponieważ w zasadzie nie powoduje długotrwałego przedłużenia życia pacjenta, a niekiedy nawet je skraca. Środki zaś, które przeznaczone są na tego typu zabiegi, posłużyć mogłyby ratowaniu osób cierpiących na inne schorzenia. Jednakże zaprzestanie tego typu eksperymentów, według opinii etyka katolickiego, Stefana Kornasa, byłoby szkodliwe, gdyż ich przeprowadzanie pozwala badaczom poznać granice podobieństw i różnic między organizmem człowieka i zwierzęcia. Ponadto reakcja organizmu ludzkiego na przeszczepy narządów zwierzęcych, które mogłyby być alternatywą dla organów ludzkich, nadal wymaga gruntownych analiz i doświadczeń. Trzeba jednakże podkreślić, iż owe analizy i doświadczenia częstokroć dokonują się kosztem życia zarówno człowieka, jak i jego *braci mniejszych*.

Ksenotransplantacje jako eksperyment medyczny

Większość zastrzeżeń pojawiających się wówczas, gdy mówi się o stosowaniu narządów zwierzęcych sprowadza się w znacznej mierze do problemów, jakie wiążą

⁴ Zob. S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986, s. 217.

się ze stosowaniem w medycynie rozwiązań eksperymentalnych, a takimi wciąż są – mimo znacznego rozwoju transplantologii – przeszczepy organów pozaludzkich.

Wielkie możliwości medycyny są niezaprzeczone, podobnie dążenie człowieka do przedłużania życia, lub choćby usprawniania swego ciała, stąd też należy wnieść, iż eksperymentalne praktyki transplantologiczne nie są ostatnimi działaniami tego typu w medycynie. Z faktu tego zdawał sobie sprawę także papież Jan Paweł II, który podkreślał, iż postęp medycyny jest jak najbardziej wskazany, jednakże musi się odbywać przy „pełnym poszanowaniu norm moralnych i zachowaniu godności ludzi, ich wolności i równości”⁵. To zalecenie wydaje się tym bardziej konieczne, iż w historii medycyny znane są przypadki – jak choćby działania medyczne podejmowane na masową skalę przez lekarzy niemieckich w hitlerowskich obozach zagłady – gdzie istota ludzka nie była traktowana jako cel tychże działań. Właśnie w przypadku praktyk, których podjęcie nie jest warunkowane zdobyciem wiedzy o człowieku chorym, ale raczej o jego chorobie lub o działaniu nowo stworzonych środków i metod leczenia, zastrzeżenia natury etycznej stają się najbardziej zasadne. Eksperyment tego rodzaju przestaje bowiem „służyć dobru człowieka. Może nawet wyraźnie i ostro godzić w to dobro, czyniąc z człowieka przedmiot podporządkowany innym celom”⁶.

W przypadku chirurgii transplantacyjnej można przypuszczać, iż stosowanie narządów pozaludzkich może być zarówno praktyką o charakterze *eksperymentu badawczego*, jak i *terapeutycznego*; za pierwszym przemawiałaby chęć wypróbowania, jak sprawdzi się narząd pobrany od zwierzęcia, za drugim – konieczność szybkiego reagowania, kiedy pacjent jest umierający, a nie ma odpowiedniego narządu pobranego z ciała ludzkiego. Aby jednak było można mówić, iż działanie o charakterze eksperymentalnym jest etycznie uzasadnione, człowiek uczestniczący w eksperymencie „musi być traktowany jako podmiot, który nie jest (...) [wyłącznie] środkiem do celu jednostronnie zdany na wolę eksperymentatora. (...) U podstaw etyki eksperymentu medycznego tkwi swego rodzaju umowa, mocą której poddany eksperymentowi człowiek staje się aktywnym uczestnikiem określającym swoją wolą moralną kształt tego eksperymentu. Wynika z tego dalsza konsekwencja normatywna. Skoro człowiek poddany eksperymentowi – z racji swej osobowej godności – powołany jest do świadomego uczestnictwa w eksperymencie, to musi on mieć zapewnione niezbędne minimum poznania tego, na co wyraża zgodę oraz wolność w podejmowaniu decyzji”⁷.

⁵ Jan Paweł II, *Eksperyment w biologii. Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk*, z dn. 23.10.1982, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 196.

⁶ S. Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1995, s. 115.

⁷ K. Szczygiel, *Moralne granice eksperymentu medycznego*, w: T. Biesaga (red.), *Podstawy i zastosowania bioetyki*, Kraków 2001, s. 116. Według S. Olejnika eksperyment medyczny jest

W przypadku ksenotransplantacji można byłoby jednakże zgłaszać pewne zastrzeżenia co do wolności podejmowanych decyzji, gdyż podejmując je, człowiek jest niewątpliwie szczególnie zdeterminowany obawą o własne istnienie. Działanie eksperymentalne może co prawda zakończyć się śmiercią osoby mu poddanej, jednakże perspektywa śmierci bez podjęcia takiej interwencji wydaje się choremu, czekającemu bezskutecznie na ludzki organ, bardziej nieunikniona, aniżeli w przypadku przeprowadzenia zabiegu, a więc łatwiej gotów jest podjąć ewentualne ryzyko, jakie niosą za sobą medyczne metody o charakterze eksperymentalnym, aniżeli ryzyko dalszego (w jego przekonaniu daremnego) oczekiwania na ludzki organ.

Etyczne granice interwencji eksperymentalnej

W kontekście ksenotransplantologii istotny staje się zatem problem wyznaczenia etycznych granic *eksperymentów naukowych*. Według S. Kornasa, zaprzestanie ksenotransplantacji stanowi zrezygnowanie „z szansy przyczynienia się do postępu medycyny”⁸. Jego zdaniem, aby z postępu tego nie zrezygnować, należałoby dopuścić możliwość dokonywania ksenotransplantacji, ale przeprowadzanie ich miałyby być określone przez cztery warunki. Pierwszy z nich stanowi dobrowolna zgoda pacjenta na doświadczalne wszczepienie narządu zwierzęcego, którą poprzedzić powinno poznanie celu zabiegu i ryzyka z nim związanego. Drugi – zagwarantowanie choremu prawa cofnięcia swej zgody. Trzeci – nakaz, aby zabiegów dokonywali uprawnieni eksperymentatorzy, ze względu na przewidywane korzyści naukowo-badawcze, tj. skuteczniejszą tego typu terapię w przyszłości. Czwarty – zalecenie, aby ksenotransplantacje podlegały kontroli przedstawicieli środowiska naukowego nie związanych z kręgiem lekarzy dokonujących przeszczepu⁹. Jak jednak można przypuszczać, spełnienie tych warunków nie zawsze jest możliwe, na co wskazuje chociażby fakt, iż ostatni z nich „nie przez wszystkich lekarzy bywa respektowany, a niektórzy nawet kwestionują jego potrzebę”¹⁰. Także pierwszy wa-

dopuszczalny, wtedy gdy: 1. jest celowy, potrzebny i dobrze przygotowany od strony teoretyczne, jak i eksperymentalnej, jak też nie powinien narażać na śmierć i kalectwo; 2. poddany eksperymentowi musi wyrazić na niego zgodę po uprzednim poinformowaniu o istniejącym ryzyku oraz mieć prawo jej cofnięcia w trakcie eksperymentu (ten akurat warunek w przypadku ksenotransplantacji nie ma zastosowania); 3. eksperyment musi przeprowadzać wykwalifikowany specjalista. Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna. Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Życie osobiste i współzycie międzyludzkie*, Warszawa 1990, s. 249.

⁸ S. Kornas, dz. cyt., s. 218.

⁹ Zob. J. Jaroń, *Bioetyka. Wybrane zagadnienia*, wyd. cyt., s. 99.

¹⁰ S. Kornas, dz. cyt., s. 219.

runek wydaje się dość problematyczny, gdyż z jednej strony za wyrażeniem zgody na tego typu działanie mogą przemawiać wyłącznie emocje, głównie silna obawa o życie, determinująca wolę, z drugiej zaś – ryzyko takiego zabiegu jest trudne do określenia, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę ewentualne powikłania kooperacyjne będące np. następstwem chorób, jakie człowiek może przejąć od zwierzęcia wraz z jego narządem, a to wyklucza pełne poinformowanie o możliwych konsekwencjach. J. Bogusz przypuszcza nawet, iż problem rzetelnego informowania pacjenta o ryzyku może być nie tylko konsekwencją niemożności dokładnego jego przewidzenia, ale wręcz zamierzeniem lekarza, który może uznać, iż „poinformowanie [chorego] w celu uzyskania zgody zahamuje postęp”¹¹, ponieważ świadomy konsekwencji pacjent może odmówić zgody na terapię eksperymentalną.

Postępowanie pacjenta wyrażającego zgodę na przeszczep o charakterze eksperymentalnym oceniane jest przez moralistów różnie. Warte uwagi jest stanowisko Paula Ramsey’ a, który twierdzi, iż jeżeli człowiek zagrożony śmiercią i poinformowany o konsekwencjach takiego działania wyrazi na nie dobrowolną zgodę, wówczas nie należy się sprzeciwiać jego udziałowi w takim sposobie leczenia, który dodatkowo „później może mieć wielkie znaczenie medyczne”¹². Jednakże, jak twierdzi Ramsey, „z etycznego punktu widzenia nikt nie musi wybierać życia, jeśli może żyć jedynie dlatego, że stanie się przedmiotem wspomnianych zabiegów lub wybierze taki sposób życia, który one umożliwiają. Oczywiście każdy może dokonać takiego wyboru. (...) Ludzie, właśnie dlatego, że są ludźmi, nie powinni wybierać życia za wszelką cenę i w jakichkolwiek warunkach. W porównaniu z niektórymi warunkami życia, śmierć może być bardziej godna wyboru i bardziej odpowiadająca ludzkiej godności”¹³. Jak jednak zauważa Ramsey, wybór chorego często warunkowany jest nie jego rzeczywistymi przekonaniem, ale przeświadczeniami, jakie zaszczepili w nim lekarze. Człowieka nie należy jednak „nakłaniać do wyrażenia zgody na przeprowadzenie próby, dając większe od rzeczywistych nadzieje na powodzenie takiego zabiegu (...) [ponadto] zwykłemu człowiekowi wydaje się, że lekarz obiecuje więcej i [właśnie] to przyczynia się do *nakłonienia pacjenta* do poddania się chirurgii eksperymentalno-terapeutycznej, nie dopuszczając być może, do podjęcia zupełnie swobodnej decyzji co do tego, czy zabieg [taki] jest dla niego rzeczą dobrą”¹⁴. Zatem, zdaniem Ramsey’ a, powinno się wprowadzić zasadę, aby lekarz, wobec którego pacjent wyraża swoją wolę, był zupełnie niezależny od chirurgów, którzy mają dokonać zabiegu.

¹¹ J. Bogusz, *Eksperyment na człowieku?*, „Problemy” 1 (438), 1983, s. 8–9.

¹² P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977, s. 259.

¹³ Tamże, s. 266, 272.

¹⁴ Tamże, s. 259, 272.

Według zaś polskiego, katolickiego etyka Stefana Kornasa, decyzję pacjenta wyrażającego zgodę na przeszczep eksperymentalny ocenić można podobnie, „jak narażenie się na ryzyko śmierci w obronie ojczyzny czy poświęcenie swego zdrowia i życia dla badań naukowych, a więc [jako działanie] moralnie dobre (...). [Ksenotransplantacje] służą postępowi w medycynie. Ten zaś bezpośrednio czy pośrednio zmierza do ratowania lub przedłużania życia ludzkiego i poprawy zdrowia, czyli służy dobru rodziny człowieczej”¹⁵, a zatem podjęcie ryzyka stanowi wyraz postawy *heroicznego altruizmu*. Jak jednak dalej słusznie zauważa Kornas, dość trudno jest poznać wszystkie motywy człowieka decydującego się na taką ingerencję medyczną, choć można przypuszczać, iż w większości przypadków chory godzi się na nią mając na celu przede wszystkim *ratowanie własnego życia*, a dopiero w dalszej perspektywie fakt, iż udany zabieg w jego przypadku otwoczy szeroko możliwości dopomożenia innym ludziom. Jednakże, z drugiej strony, wyrażanie zgody na operację eksperymentalną – *wyłącznie* jako przyzwolenia na poświęcenie życia dla badań naukowych – byłoby niewskazane, gdyż w pewnym sensie czyniłoby z chorego samobójcę, a ponadto całkowita niewiara w powodzenie operacji powodowałaby, iż pacjent świadomie pozwalałby lekarzowi przyczynić się do swej śmierci. Chory zatem, zezwalając na tego typu ingerencję, musiałby mieć na uwadze zarówno dobro ogółu, jak i – a może głównie – swoje dobro. Nawet wówczas, gdy zgoda chorego na zabieg była dobrowolna i świadoma, powstaje pytanie, czy zawsze można mieć pewność, iż nie istnieje możliwość pobrania narządu ze zwłok, dającą większe szanse na uratowanie życia? Czy nie może się zdarzyć, iż w „imie postępu medycyny” lekarz nie przyłoży wszelkich starań, by uzyskać odpowiedni ludzki narząd? Tego typu nadużycie stanowiłyby ogromne zagrożenie dla człowieka, jednak czy zawsze można je wykluczyć?

Przyjąwszy nawet, iż przeszczep udało się przeprowadzić w oparciu o wszystkie proponowane zalecenia, należy jednak podkreślić, iż ksenotransplantacje bardziej niż inne przeszczepy niosą ze sobą niebezpieczeństwo zaszkodzenia pacjentowi – „być może spowodowanie nowych cierpień, przedłużenia choroby, a nawet przyspieszenia jego zgonu”¹⁶. Ksenotransplantacja może przyspieszyć śmierć biorcy, który (gdyby nie przeprowadzono zabiegu) żyłby nadal i dla którego, być może, znalazłby się odpowiedni narząd ludzki. Przystępując zatem do przeprowadzenia operacji będącej działaniem eksperymentalnym, lekarz powinien mieć na celu przede wszystkim dobro chorego, a dopiero w dalszej perspektywie możliwy postęp medycyny, który umożliwiłby ratowanie życia innych ludzi. W odniesieniu do ksenotransplantacji szczególnie potępić należałoby wszelkie ingerencje prze-

¹⁵ S. Kornas, dz. cyt., s. 220.

¹⁶ Tamże, s. 219.

prowadzane bez zgody biorcy lub poinformowania go o pochodzeniu organu – byłoby to poważnym wykroczeniem moralnym ze strony lekarza, który dopuszczałby się redukcji „człowieka do roli środka prowadzącego do jakichś celów, co zawsze oznacza ugodzenie w jego godność”¹⁷. Takie potraktowanie człowieka jako środka – w tym wypadku do postępu medycyny – „oznaczałoby (...) przewrócenie hierarchii wartości, ponieważ postęp medyczny powinien służyć człowiekowi, a nie odwrotnie”¹⁸.

Zwierzęta transgeniczne a transplantacje

W ksenotransplantologii coraz częstsze stają się próby wykorzystywania organów zwierzęcych, jednakże przy wprowadzeniu pewnego rodzaju udoskonaleń, jakie umożliwia współczesny rozwój nauki. Jak wiadomo, przeszczepy międzygatunkowe przeważnie bardzo szybko są odrzucane, stąd też nie mają większego zastosowania w praktyce transplantacyjnej. Nic dziwnego więc, że pojawiły się próby podejmowania działań mających na celu *uczłowieczenie* zwierząt, aby nie dochodziło do tego typu reakcji. Wprowadzenie zwierzętom genów ludzkich umożliwiłoby zdezorientowanie w pewnym stopniu układu obronnego człowieka, a tym samym spowodowałoby, iż ksenotransplantacje stałyby się skutecznym sposobem ratowania życia ludzkiego.

Ponieważ pod względem biologicznym i anatomicznym organy świń są najbardziej (poza organami małą naczelnych) zbliżone do ludzkich, stąd też właśnie te zwierzęta stały się głównym obiektem zainteresowania *nowej* ksenotransplantologii¹⁹. Podjęte zostały już pierwsze próby wyhodowania takich zwierząt, których komórki byłyby immunologicznie zbliżone do ludzkich, jednakże zanim osiągnie się pełen sukces, tj. zanim możliwe będzie wszczepianie organów zwierząt transgenicznych, upłynie jeszcze wiele lat i wiele nakładów finansowych zostanie wykorzystanych. Należy bowiem podkreślić, iż wyhodowanie zwierzęcia transgenicznego jest bardzo kosztowne, a jego rozmnażanie płciowe nie gwarantuje, iż potomstwo tak uzyskane nie straci sztucznie dołączonej cechy. Obniżenie kosztów produkcji takich zwierząt mogłoby nastąpić w efekcie ich klonowania, ponieważ dawałoby pewność, iż uzyskany tą drogą osobnik będzie wykazywał taki sam poziom aktyw-

¹⁷ Tamże, s. 221.

¹⁸ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 215.

¹⁹ M. Matacz, *Chów organów. Świnie ratują ludziom życie*, „Wprost”, nr 7, z dn. 17 lutego 2002, s. 80–81; T. Łęski, *Serce prosto od świni*, „Wiedza i Życie” 1, 1999, s. 52.

ności ludzkiego genu, jak jego pierwowzór²⁰. Ponadto, gdyby udało się sklonować zwierzę transgeniczne „na takiej samej zasadzie, co owieczkę Dolly, wówczas skrócony zostałby czas oczekiwania na uzyskanie nowego, transgenicznego osobnika o 5–6 lat”²¹, a tym samym szybciej można byłoby zdobywać odpowiednie organy do przeszczepów. Sklonowane zwierzęta transgeniczne byłyby zatem idealnymi dostawcami narządów do transplantacji. Ale czy na pewno?

Jak wynika z przeprowadzonych badań, samo przeniesienie genów ludzkich w organizm zwierząt nie jest gwarancją, iż przeszczepianie organów od nich pobranych można byłoby uznać za rozwiązanie problemu braku narządów ludzkich. Przyczyny takiego stanu rzeczy nie należy jednak upatrywać w możliwości wystąpienia niepożądanych reakcji immunologicznych, ale w zagrożeniu związanym z ewentualnym przeniesieniem na człowieka wirusowych chorób zwierząt, np. u świń występują wirusy, które im nie szkodzą, ale mogą zagrażać człowiekowi, a usunięcie ich jest niemożliwe, ponieważ ich materiał genetyczny jest integrowany do genomu zwierząt. Przeniesienie zaś wirusa z przeszczepionym organem mogłoby wywołać u człowieka nieznane skutki²². W związku z tym coraz częściej pojawiają się pytania, czy poszukiwanie źródeł narządów w zwierzętach transgenicznych jest wskazane. Przeszczep bowiem ich organów mógłby okazać się przysłowiowym *koniem trojańskim*; próby ratowania jednostek mogłyby stać się przyczyną zagrożenia dla wielu.

Wśród społeczeństw krajów europejskich działania takie nie zyskują szerokiej akceptacji; w Wielkiej Brytanii zakazano już kontynuacji badań nad przeszczepianiem ludziom odpowiednio modyfikowanych tkanek i organów pochodzących od zwierząt transgenicznych. Spowodowane to było właśnie niewystarczającą znajomością potencjalnego ryzyka, jakie wiąże się z tego typu zabiegami, szczególnie zaś chodziło o „możliwość przeniesienia nieznanymi jeszcze chorób i wirusów zwierzęcych”²³. Można zatem stwierdzić, iż przy obecnym stanie wiedzy nie powinno się dokonywać prób transplantowania organów transgenicznych, gdyż niosłoby to z sobą możliwość powstania następstw, z którymi medycyna mogłaby sobie nie poradzić. Zdając sobie z tego faktu sprawę, żaden lekarz nie powinien podejmować podobnych prób, gdyż byłyby one eksperymentem mogącym zagrozić nie tylko życiu biorcy, lecz stwarzającym zagrożenie dla całego społeczeństwa. Osobną kwestią jest problem, czy człowiek ma prawo ingerować w genotyp innego stworzenia; krytycy tej możliwości podkreślają, iż „przenoszenie genów jednego gatunku na inny,

²⁰ Zob. R. Winston, *Manipulacje genetyczne*, Warszawa 1998, s. 54.

²¹ D. Strączek (red.), *Klonowanie*, Kraków 1998, s. 16.

²² Zob. M. Fikus, *Zwierzęta transgeniczne*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadużycia*, Lublin 1999, s. 101.

²³ *Co nowego w biotechnologii?*, „Wiedza i życie” 6 (750), 1997, s. 9.

zacierą tożsamość i burzy integralność naturalnego porządku stworzonych gatunków”²⁴. Ponadto problematycznym zagadnieniem jest ustalenie, jak wiele genów ludzkich można wszczepić zwierzętom, by nie stały się zbyt ludzkie.

Etyka wobec praw zwierząt

Mówiąc o transplantacjach organów pochodzących od zwierząt, należałoby także rozpatrzyć ich sytuację, w świetle tych właśnie dokonań ludzkich. Dla pewnych kultur, szczególnie wschodnich, święte jest wszelkie życie, także zwierząt. Inne kultury świętość życia pojmują znacznie wężiej. I tak na przykład w tradycji chrześcijańskiej istoty ludzkie uważa się za wyjątkowe, ponieważ jedynie one zostały stworzone na podobieństwo Boże; Bóg dał im ponadto władzę nad innym stworzeniem, czego wyrazem mogą być słowa Jana Pawła II: „zwierzęta służą człowiekowi i dlatego mogą być przedmiotem badań eksperymentalnych”²⁵. Kolejną zaś różnicę między człowiekiem a zwierzęciem uzasadnia się wiarą, iż z pośród istot żywych, tylko człowiek ma duszę nieśmiertelną i może *przeżyć* swoją śmierć. Przepaść między człowiekiem a zwierzęciem pogłębiali dodatkowo niektórzy filozofowie, uznający, iż zwierzęta tworzą kategorię istot niższych niż ludzie i są im podporządkowane. To przekonanie znajdowało swój wyraz już w filozofii starożytnej, a później w średniowiecznej, gdzie choćby św. Tomasz dowodził, iż „zwierzęta nie mogą być na równi z człowiekiem podmiotem moralnym, ponieważ pozbawione są rozumu”²⁶. Podobne stanowisko zajmował Kartezjusz, który w zwierzęciu widział maszynę nie połączoną w żaden sposób z duszą, a zatem nie posiadającą odczuć właściwych człowiekowi i nie mogącą doświadczać bólu.

Wobec wpływu tej tradycji religijnej i filozoficznej nie jest rzeczą dziwną, że dla myśli etycznej Zachodu ludzkie życie było nietykalne, niewiele zaś uwagi poświęcano pozbawianiu życia zwierząt. Przerwać życie ludzkie to przerwać istnienie istoty stworzonej na podobieństwo Boże. Inaczej jest, gdy chodzi o zwierzęta, stąd też, gdy w 1992 roku dr Thomas Starzl, chirurg transplantolog z Pittsburga, pobrał wątrobę od żywego pawiana i przeszczepił ją człowiekowi umierającemu wskutek choroby tego narządu, nie podniosły się w zasadzie żadne głosy sprzeciwu (bardzo nieliczne pochodziły wyłącznie od grup obrony zwierząt). Większość jed-

²⁴ J. Levine; S. Suzuki, *Tajemnica życia. Czy się bać inżynierii genetycznej?*, Warszawa 1996, s. 216.

²⁵ Jan Paweł II, *Eksperyment w biologii. Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk*, z dn. 23.10.1982, wyd. cyt., s. 197.

²⁶ T. Ślipko, dz. cyt., s. 49.

nak uczestników dyskusji na temat owego przeszczepu „do porządku dziennego przeszła nad faktem, że z transplantacją wiązała się śmierć zwierzęcia. Dyskusja skoncentrowała się natomiast na tym, czy takie postępowanie mogłoby przynieść nadzieję wielu ludziom wymagającym przeszczepu narządu”²⁷. Wcześniejszy przypadek przeszczepiania serca pawiana dziecku dotkniętemu śmiertelną chorobą spotkał się z dezaprobatą opinii publicznej, bioetyków i prasy wyłącznie z tego względu, iż był eksperymentem na człowieku²⁸.

Badania nad możliwościami transplantacji międzygatunkowej prowadzone są nadal; hoduje się zwierzęta, tylko po to, by je uśmiercać i pobierać ich organy. Różnica w traktowaniu człowieka i zwierzęcia jest zatem ogromna i choć może to być następstwem zakorzenienia po części w tradycji chrześcijańskiej, a po części w filozoficznej, z etycznego punktu widzenia wydaje się nie w pełni do przyjęcia. Tradycja chrześcijańska utrzymuje, iż zwierzęta nie mogą być podmiotem moralnym, ponieważ nie mają świadomości dobra i zła moralnego, która przysługuje tylko ludziom, gdyż tylko ludzie są osobami. Odwołuje się ona również do negacji duszy u zwierzęcia, ale czy aby nie po to, żeby człowiek mógł się wyżyć przekonania, iż zwierzęta odczuwają tak samo jako on? Już Jeremy Bentham był zdania, iż stosunek człowieka do zwierzęcia nie powinien być wyznaczany przez to, czy zwierzęta potrafią myśleć, ale czy potrafią odczuwać ból i cierpienie. Podobnie obrońca wartości każdego życia, Albert Schweitzer, był przekonany, iż „dla człowieka prawdziwie etycznego wszelkie życie jest święte, także i to, które wydaje się nam z ludzkiego punktu widzenia niższe, (...) [a zatem każdy] kto kieruje się etyką poszanowania życia, szkodzi życiu i unicestwia je tylko z konieczności, której nie może uniknąć”²⁹. Można by zatem zastanowić się, czy w ocenie Schweitzera eksperymentalne – i nie przynoszące wymiernych korzyści zdrowotnych – przeszczepy z użyciem organów zwierząt, są właśnie taką nieuniknioną koniecznością³⁰. Nawet – co wątpliwe – gdyby odpowiedź na to pytanie była twierdząca, to na pewno znalazłoby się tutaj zastrzeżenie, iż wszelkie działania, które zmierzają do pozbawienia zwierzęcia życia powinny być dla niego jak najmniej bolesne. Schweitzer twierdził, że dlatego, iż „zwierzę jako obiekt doświadczalny dostarcza

²⁷ P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1998, s. 181.

²⁸ Zabiegu dokonał w 1984 roku dr Leonard Bailey z Loma Linda University Medical Center w Kalifornii. Dziecko po transplantacji żyło 3 tygodnie; zob. tamże, s. 181.

²⁹ A. Schweitzer, *Życie*, Warszawa 1974, s. 51–52.

³⁰ Wydaje się jednak, iż odpowiedź Schweitzera byłaby raczej negatywna, na co mogą wskazywać następujące słowa: „Ci, którzy przeprowadzają doświadczenia na zwierzętach albo wstrzykują im choroby, aby na podstawie osiągniętych wyników przychodzić ludziom z pomocą, nie mogą pocieszać się ogólnikowo tym, że ich nieludzkie postępowanie doprowadza do wartościowych celów. W każdym poszczególnym przypadku powinni oni zastanowić się, czy rzeczywiście zachodzi konieczność, by stworzenie tak cierpiało dla człowieka”; tamże, s. 52–53.

przez swój ból wartości tak cennych dla cierpiącego człowieka, powstaje nowy, jedyny w swoim rodzaju stosunek solidarności pomiędzy nim a nami. Wypływa stąd obowiązek, by każdy człowiek w miarę swoich możliwości okazywał zwierzęciu możliwie jak najwięcej dobroci”³¹. Podobne zalecenie znajduje się także w nauczaniu Jana Pawła II, który pomimo iż uznawał, że zwierzę powinno służyć człowiekowi, to jednak wskazywał, że człowiek zobowiązany jest zadbać, by zwierzęciu przysporzyć jak najmniej cierpienia. Możliwość odczuwania cierpienia nie jest zatem cechą, którą można by przypisać wyłącznie człowiekowi, nie może zatem być czynnikiem przesądzającym o tym, iż zwierzęta mogą być przez człowieka traktowane jak przedmioty.

Również znaczenie inteligencji jako własności wyodrębniającej ludzi od zwierząt traci na wartości, ponieważ zwierzęta posiadają system komunikacji i posługują się narzędziami, a co więcej, można zauważyć, iż tzw. „wyłącznie ludzkie właściwości, takie jak myślenie czy odczucia moralne, w jakimś stopniu tkwią w świecie zwierzęcym”³². Niektórzy bioetycy, jak choćby Peter Singer, biorą zatem pod rozwagę inną cechę, która łączona jest zazwyczaj tylko z człowiekiem – samoświadomość. Singer, powołując się na opisywany przez Jane Goodall przykład zachowania szympansa, który ukazywał, iż zwierzęta te zdolne są planować swoje zachowania, umiejscawiając poszczególne czynności w czasie³³, wysnuł wniosek, iż muszą one być „świadome siebie jako odrębna całość”³⁴, a zatem i samoświadomość nie jest tym, co – przynajmniej wyższe zwierzęta, które, notabene, często są obiektem zainteresowania ksenotransplantologii – odróżniałoby od człowieka. Ponieważ w etyce Singera wszystkie istoty żywe, które są samoświadome, niezależnie od przynależności gatunkowej, są osobami (a tych nie można pozbawiać życia), stąd też nie może dziwić jego zdecydowany sprzeciw wobec wykorzystywania niektórych przynajmniej zwierząt w transplantologii.

Pomimo jednak, iż różnice pomiędzy człowiekiem a niektórymi przynajmniej zwierzętami są mniejsze niż mogłoby się wydawać, to jednak w społeczeństwie ludzkim często dominuje uprzedmiotowienie zwierzęcia i sprowadzenie go wyłącznie do roli środka (jak na przykład w przypadku pobierania narządów); ale wbrew temu posiadanie zwierząt w domu wiąże się z przejawianiem wobec nich „częstki pierwotnego pokrewieństwa, jakie istnieje pomiędzy człowiekiem, a zwierzęciem”³⁵.

³¹ Tamże, s. 53.

³² M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 206.

³³ Zob. P. Singer, *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003, s. 118.

³⁴ Tamże, s. 119.

³⁵ G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, Warszawa 1998, s. 215.

Zakończenie

Rozważywszy zatem argumenty na rzecz zabiegów pobierania i przeszczepiania narządów pochodzących od zwierząt należałoby podkreślić, iż działania takie nie są wskazane, gdyż stanowią eksperyment na człowieku, który prowadzi zazwyczaj do bardzo szybkiej śmierci biorcy. Ponadto koszty, jakie wiążą się z tego typu praktyką, są bardzo znaczące. Fundusze te stosowniej byłoby przeznaczyć na rozwój innych, bardziej perspektywicznych metod transplantologii, chociażby alloplastykę czy hodowlę organów, które nie niosą ze sobą tak poważnych zagrożeń wynikających z reakcji immunologicznych. Wykluczone byłoby także ryzyko, jakie pojawia się w efekcie ksenotransplantacji, a które polega na możliwości zarażenia człowieka chorobami odzwierzęcymi, dla zwierząt niegroźnymi, a dla człowieka mogącymi stanowić śmiertelne zagrożenie. Ponadto na skutek tego typu eksperymentów życie tracą także zwierzęta, głównie małpy człekokształtne, a więc istoty obdarzone dużą inteligencją, których śmierć w zasadzie jest daremna, gdyż ludzie z wszczepionymi organami od nich pobranymi żyją przeciętnie około dwóch miesięcy, a więc w zasadzie tyle, ile przeżyć mogliby bez zabiegu. W celu zmniejszenia dysproporcji pomiędzy zapotrzebowaniem a dostępnością organów warto było także zintensyfikować propagowanie idei ofiarności narządów, co mogłoby dać lepsze efekty niż ukierunkowanie na działania eksperymentalne przeprowadzane na ludziach, jak i zwierzętach.

Pomimo jednak wielu zastrzeżeń, jakie można kierować pod adresem ksenotransplantologii, warto pamiętać, iż uczeni zawsze będą próbowali wykraść „niebu «ogień», [ale] nie tylko od nich, [a] i od nas wszystkich zależy czy będzie on służył [ludzkości], czy też spłoniemy w jego żarze”³⁶.

³⁶ M. Fikus, J. Nurowska, *Sukces w owczej skórze*, „Wiedza i życie” 5 (749), 1997, s. 18.

AGNIESZKA RANISZEWSKA-WYRWA

**EXPERIMENTAL TRANSPLANTOLOGY
XENOTRANSPLANTATIONS – HOPE OR THREAT?**

(Summary)

The author attempts to conduct ethical evaluation of transplanting animal organs into human beings. She argues that such actions are inadvisable because they constitute an experiment on human being which usually leads to immediate death of the recipient. Moreover, costs connected with that type of practice are extremely high. The funds would be better spent on the development of other more promising methods of transplantology which do not bring such high risks connected with immunological reactions. Also, another risk connected with xenotransplantations would be excluded, namely the possibility of infecting human beings with animal diseases which are not serious in the case of animals but may be lethal to humans.

Key words: transplantology, xenotransplantations, humans, animals

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

MARIA NOWACKA

MEDYCZNY SENS TEZY O JEDNOŚCI PSYCHOFIZYCZNEJ CZŁOWIEKA

1. Teza o jedności psychofizycznej człowieka jest przyjmowana przez wszystkie kierunki filozoficzne oprócz platonizmu, który nie uznaje sfery cielesnej człowieka za element współkonstituujący człowieka. Nawet Kartezjusz, który tak wyraźnie odseparował sferę duchową od sfery cielesnej, podkreślał, że człowiek jest jednością, a nie przypadkowym złożeniem; jednak nie potrafił wyjaśnić, na czym ta jedność polega i w jaki sposób się realizuje. Nie ma zresztą do dziś jednego, powszechnie przyjętego rozumienia jedności psychofizycznej człowieka¹. Klasycznym stanowiskiem jest Arystotelesa koncepcja jedności substancjalnej, przejęta przez tomizm. Wedle tej koncepcji jednostka ludzka jest jednością złożoną z dwu składników: duszy i ciała. Dusza jest czynnikiem aktywnym, ożywiającym i kształtującym bierne ciało, tzn. wyposażającym ciało w funkcje vegetatywne, poznawcze i intelektualne. Człowiek nie jest więc ani bytem wyłącznie duchowym, ani bytem wyłącznie cielesnym, lecz jest substancjalną jednością psychofizyczną.

We współczesnych filozofiach problem jedności psychofizycznej formułowany jest raczej jako tzw. zagadnienie psychofizyczne, czyli jako problem, czy własności lub stany psychiczne są, czy nie są, sprowadzalne do własności lub stanów cielesnych. Najbardziej znaczące rozwiązania to behawioryzm, teoria identyczności umysłu i ciała oraz funkcjonalizm. Behawioryzm faktycznie odrzuca pojęcie prze-

¹ Zob. szeroki przegląd stanowisk w: *Dusza – Umysł – Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007.

żyć psychicznych i zastępuje je kategorią związków między bodźcami a reakcjami². Wedle behawiorystów to, co nazywamy zdarzeniem psychicznym, nie ma charakteru substancjalnego, lecz jest jedynie określoną dyspozycją do zachowywania się w pewien sposób. Człowiek w rozumieniu behawiorystów jest bytem wyłącznie materialnym, złożonym układem, którego wszystkie funkcje są odruchowe.

W teoriach identyczności utożsamia się (w różnym zresztą sensie) stany i procesy psychiczne ze stanami i procesami neurofizjologicznymi³. Podstawą takiego stanowiska jest utożsamianie umysłu z mózgiem i w konsekwencji wyjaśnianie zjawisk psychicznych w kategoriach procesów neurofizjologicznych zachodzących w mózgu. Odmianą tego stanowiska jest wyjaśnianie procesów psychicznych jako analogicznych do procesów zachodzących w komputerze. Mózg ludzki opisuje się jako rodzaj maszyny organicznej gromadzącej informacje (w tym informacje o charakterze kulturowym), przetwarzającej je i dzięki temu rozwiązującej problemy⁴.

Funkcjonalizm z kolei przyjmuje, że w centralnym układzie nerwowym występują własności zarówno fizyczne, jak i takie, które można określić bez odwoływania się do anatomii i fizjologii mózgu, a mianowicie będące funkcjami stanu umysłu. Stan umysłu daje się opisywać w kategoriach funkcjonalnej roli, którą on spełnia, nie zaś w kategoriach jego rzekomych cech immanentnych. Funkcjonalną rolę charakteryzuje się poprzez wskazanie stanu, który w typowej sytuacji wytwarza badany stan bądź jest przez badany stan powodowany⁵. Funkcjonalizm można uznać za pogłębioną wersję behawioryzmu.

Żadna z tego rodzaju teorii nie ma zastosowania w medycynie – mają one jedynie wpływ na stanowiska w psychologii. Dla medycyny nie mają znaczenia teoretyczne rozważania filozofów na takie tematy, jak istnienie duszy, natura umysłu czy relacja między umysłem a mózgiem. Polem działań medycznych jest sfera materialna człowieka i stanowi to prostą konsekwencję faktu, że jedynie na sferę materialną medycyna może oddziaływać bezpośrednio. Niemniej jednak to właśnie w kontekście działań ściśle medycznych ujawnia się w sposób szczególny jedność psychofizyczna człowieka.

2. Medycyna wszystkie swoje działania kieruje na ciało człowieka, a nie na jego psychikę. Także w przypadku psychogennych chorób somatycznych działanie medyczne jest działaniem środkami materialnymi na sferę materialną. Na przykład lekarz, który metodami analitycznymi stwierdza, że wrzody żołądka jego

² Zob. G. E. Zuriff, *Behaviorism: A Conceptual Reconstruction*, New York 1985.

³ Zob. P. S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind-Body*, Bradford, Mass., 1986.

⁴ Zob. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Mass., 1991.

⁵ Zob. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998.

pacjenta nie są spowodowane obecnością bakterii *helicobacter pylori*, uznaje, że w ich powstawaniu musi mieć udział stan stresowy pacjenta. W tej sytuacji lekarz powinien zwrócić pacjentowi uwagę na konieczność przywrócenia równowagi psychicznej, może go skierować do psychologa czy przepisać leki uspokajające, ale jego działaniem podstawowym będzie przywracanie równowagi między mechanizmami obronnymi śluzówki a działaniem kwaśnego soku żołądkowego – i w tym celu będzie on stosował leki zobojętniające kwas i zmniejszające jego wydzielanie (głównie te leki, które są antagonistami receptorów histaminowych).

Nawet w przypadku chorób psychicznych, czyli chorób powodowanych zaburzeniami funkcjonowania mózgu, lekarz stosuje materialne środki działające na sferę cielesną pacjenta albo ucieka się do metod chirurgii mózgu (choćby rozwój leczenia farmakologicznego zmniejsza potrzebę stosowania psychochirurgii). Psychiatra nie może inaczej traktować ciała, a inaczej umysłu, jako że z medycznego punktu widzenia umysł, w odróżnieniu od religijnego i filozoficznego pojęcia duszy, jest pochodną i przejawem czynności mózgu. To utożsamienie umysłu z mózgiem nie ma charakteru filozoficznego, nie jest rezultatem akceptacji określonej teorii antropologicznej, lecz jest konsekwencją przyjęcia jedynie możliwej postawy praktycznej – oddziaływania środkami materialnymi na materialny mózg. Dlatego w psychiatrii podkreśla się, że „umysł i jego funkcjonowanie opiera się na procesach chemicznych i elektrofizjologicznych zachodzących w mózgu, a chcąc zrozumieć, co prowadzi do jego zaburzeń, musimy zrozumieć istotę i konsekwencję tych procesów”⁶. Znaczy to po prostu tyle, że psychiatra jako lekarz nie ma innego leczniczego dojścia do chorego, jak tylko poprzez jego ciało. Postawa taka jest zbieżna ze wzmiankowaną wyżej teorią identyczności umysłu i ciała, czyli filozoficznym stanowiskiem utożsamiającym umysł z mózgiem, ale nie jest uzasadniana filozoficznie, a jedynie determinowana rzeczywistymi możliwościami praktycznymi.

Należy podkreślić, że psychiatra jako lekarz nie może przy tym przesądzać, czy to schorzenie sfery cielesnej jest przyczyną zaburzeń psychiki, czy odwrotnie – zaburzenie sfery duchowej jest przyczyną zmian somatycznych zachodzących w mózgu. Obserwuje zależność między zakłóceniem procesów mózgowych a zaburzeniami psychiki i odkrywa, że likwidując lub choćby zmniejszając te pierwsze, likwiduje lub łagodzi te drugie. Psychiatra może skądinąd wyznawać na przykład arystotelesowsko-tomistyczne rozumienie jedności substancjalnej człowieka, a więc przyjmować istnienie aktywnej duszy kształtującej bierną cielesność. Jednak w przypadku choroby nie może wyprowadzać z tego wniosku, że musi znaleźć sposób oddziaływania na duszę pacjenta, aby ta lepiej kształtowała cielesność. Jako lekarz ma jedynie możliwość stosowania określonych środków materialnych

⁶ M. T. Haslam, *Psychiatria*, Poznań 1997, s. 28–29; tłum. A. Małaczyński.

działających na sferę materialną, a zatem za pomocą tych środków usiłuje przywrócić właściwy sposób funkcjonowania mózgu.

Mimo to jednak właśnie medycyna wyraźniej niż rozważania filozoficzne skłania do akceptacji tezy o jedności substancjalnej człowieka. Przekonać się do tego może każdy lekarz, jeśli tylko dostrzeżeł będzie bardzo oczywisty fakt. Otóż wprawdzie człowieka boli określony narząd, na przykład nerka albo żołądek, ale cierpi człowiek, a nie ten narząd. Analogicznie: to określony narząd jest uszkodzony, ale choruje człowiek. Lekarz niejako naprawia uszkodzony narząd czy system fizjologiczny, ale leczy człowieka. Jeśli lekarz potrafi to dostrzec, jeśli uświadomi to sobie, że jego działania są wprawdzie bezpośrednio działaniami na określoną sferę organizmu człowieka, ale zarazem odnoszą się do człowieka jako takiego, zmieniając nie tylko jego stan somatyczny, ale także jego stan psychiczny, to tym samym lekarz uświadomi sobie, że wprawdzie działa środkami materialnymi na sferę cielesną, ale leczy człowieka, a nie jego cielesność. Na tym właśnie polega medyczny sens tezy o jedności psychofizycznej człowieka. Gdyby człowiek nie był jednością psychofizyczną, to „naprawa” określonego narządu byłaby niczym naprawa dachu czy podłogi domu, w którym człowiek mieszka. Takie ujęcie procesu leczenia kłóci się jednak z naturalnymi odczuciami pacjentów. Co prawda lekarz może skupiać swoją uwagę wyłącznie na wymagającym jego interwencji fragmencie ludzkiego ciała, nie dostrzegając jakby leczonego człowieka; obecnie, w miarę pogłębiającej się specjalizacji, staje się to nawet coraz powszechniejsze. Niemniej jednak pacjent odczuwa wobec lekarza wdzięczność nie dlatego, że „naprawiony” został jego narząd, tylko dlatego, że to on, konkretny, świadomy samego siebie człowiek, został wyleczony.

Medyczne pojmowanie jedności psychofizycznej człowieka nie przesądza jednak, która z wielości filozoficznych teorii człowieka jest prawdziwa. Medycyna z natury swej, tak samo jak wszystkie pozostałe nauki przyrodnicze, jest niejako zamknięta w sferze materialnej, tzn. bada wyłącznie elementy i struktury materialne, a jej ustalenia nie odnoszą się do niczego, co należałoby do sfery pozamaterialnej. Medycyna różni się jednak od pozostałych nauk przyrodniczych swym wymiarem humanistycznym. Zazwyczaj podkreślano, że ów wymiar humanistyczny jest konsekwencją szczególnego rodzaju relacji, jakie powstają między lekarzem a chorym człowiekiem. Wybitny polski lekarz i filozof medycyny Władysław Szumowski tak o tym pisał: „Medycyna jest posłannictwem. Spełnia je lekarz, gdy służy społeczeństwu w medycynie zapobiegawczej; spełnia je także, gdy w dzień i w nocy niesie pomoc chorym, cierpiącym, nieraz nieuleczalnym. Pod tym względem zawód lekarza jest podobny do zawodu kapłana”⁷. Są to słowa

⁷ W. Szumowski, *Propedeutyka lekarska, czyli propedeutyka medycyny ogólnej*, Kraków 1992, s. 40.

niewątpliwie słuszne, jednak odnoszą się do lekarza, nie zaś do medycyny jako nauki. Głęboki sens tezy, że medycyna jest także nauką humanistyczną, ujawnia się dopiero w tym, że to właśnie medycyna ukazuje w sposób praktyczny – a więc niekwestionowany, w przeciwieństwie do dywagacji filozoficznych – że człowiek stanowi jedność psychofizyczną.

3. Medyczny sens tezy o jedności psychofizycznej człowieka ujawnia także zasadniczą błędność pewnego stanowiska, coraz częściej głoszonego w środowiskach medycznych i filozoficznych. Zrozumienie tego sensu jest mianowicie uzasadnieniem odrzucenia wszelkich tzw. holistycznych koncepcji leczenia, zgodnie z którymi lekarz ma leczyć „całego człowieka”. Zarazem zaś jest warunkiem zrozumienia, dlaczego lekarz powinien łączyć kompetencje zawodowe z ludzkim stosunkiem do pacjenta.

Holistyczna koncepcja leczenia, wyrażająca się w tezie, że leczyć należy człowieka, nie zaś jedynie jego narząd czy rozregulowany system fizjologiczny, jest rezultatem nieuprawnionego utożsamienia sfery osobowej człowieka z jego sferą organiczną. W znanym podręczniku filozofii medycyny czytamy: „To nie organizmy biologiczne są chore, lecz żywi ludzie i nawet takie choroby, jak wrzód dwunastnicy i rak, które istotnie stanowią pewien defekt biologiczny, mają przyczyny, objawy i skutki daleko wykraczające poza granice biologii”⁸. Jest to uwaga w pełni zasadna, ale przecież nie wynika z niej, że powinności zawodowe lekarza muszą wykraczać poza usuwanie defektów biologicznych. Tymczasem wielu lekarzy skłonnych jest jakby przenosić rozumienie choroby z płaszczyzny biologicznej na płaszczyznę psychologiczną. Jeden z profesorów nauk medycznych posuwa się nawet do twierdzenia, że „chorobą dla pacjenta jest nie rak czy zawał serca, ale cierpienie fizyczne i moralne”⁹. Tutaj mamy już do czynienia z nieuprawnionym przejściem od prawdziwego twierdzenia, że chory jest człowiek, nie zaś organizm, do co najmniej wątpliwego twierdzenia, że choroba nie jest stanem organicznym, lecz stanem psychicznym powodowanym przez czynniki organiczne. Jest to stanowisko niebezpieczne, ponieważ może prowadzić do przeświadczenia, że usuwanie choroby jest leczeniem psychiki.

Żądanie leczenia człowieka, nie zaś choroby – jeśli ma być czymś więcej niż tylko żądaniem od lekarza zachowania zgodnego z ogólnoludzkimi wzorcami zachowań wobec człowieka cierpiącego – może więc prowadzić do sytuacji, w której metody naukowego, czyli intersubiektywnego i sprawdzalnego, traktowania pa-

⁸ H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny – Wprowadzenie*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa 1993, s. 86–87.

⁹ P. Moszczyński, *Uniwersalizm jako koncepcja medycyny XXI wieku*, „Przegląd Lekarski” 53, 3, 1996, s. 116.

cjenta zastępowane będą w coraz większym zakresie metodami subiektywnego, czyli nastawionego na pozytywne odczucia pacjenta, i niepoddającego się weryfikacji oddziaływania na psychikę człowieka chorego. Jeśli uznaje się i medycynę, i psychoterapię zarazem za naukę i sztukę, to niewątpliwie medycyna jest bardziej nauką, a psychoterapia bardziej sztuką. Tym samym coraz szersze wkraczanie psychoterapii na teren medycyny musi tę drugą czynić coraz mniej naukową; a medycyna mniej naukowa, to medycyna mniej odpowiedzialna¹⁰.

Lekarz ma leczyć po prostu człowieka i nie może leczyć „całego człowieka”, tak samo jak nie może leczyć połowy człowieka albo jednej trzeciej człowieka. Ale lecząc człowieka, czyni to poprzez konkretne działania materialne nakierowane na konkretne struktury materialne w ciele tegoż człowieka. Określenie „cały człowiek” nie jest kategorią medyczną, nie ma żadnej określonej treści – ani medycznej, ani filozoficznej. Dlatego nie może pełnić żadnej funkcji metodologicznej, może natomiast być używane w różnych dywagacjach spod znaku parapsychologii, paramedycyny czy ideologii New Age, bez jakiegokolwiek odpowiedzialności¹¹. W medycynie jest to bardzo niebezpieczne i przeciwko temu należy protestować.

Postulat leczenia „całego człowieka” jest w jakiejś mierze stymulowany przez świadectwem, że tradycyjne rozumienie roli lekarza oparte jest na mechanicznym rozumieniu organizmu żywego i powinno być zastąpione rozumieniem holistycznym¹². Jeśli jednak spojrzymy na zagadnienie od strony pacjenta, wówczas sprawa nie przedstawia się tak jednoznacznie. Człowiek chory zgłasza się do lekarza w poczuciu, że jego organizm został rozregulowany, a więc wymaga „naprawy”, którą powinien przeprowadzić lekarz, ponieważ to lekarz posiada odpowiednią wiedzę i umiejętności. Otóż właśnie w tym kontekście widać szczególnie wyraźnie, że postulat leczenia „całego człowieka” jest postulatem lekarzy (ściślej: postulatem wielu bioetyków i lekarzy o skłonnościach do refleksji etycznej), nie zaś postulatem pacjentów. Pacjent, który po przeprowadzonych badaniach i analizach dowiaduje się na przykład, że ma początki cukrzycy, dowiaduje się tym samym, że jego trzustka nie działa tak, jak „powinna” działać, tzn. nie wytwarza potrzebnej organizmowi ilości insuliny. Jest oczywiste, że bezpośredni problem pacjenta wyraża się w pytaniu, co należy zrobić, aby „naprawić” niesprawny organ lub przynajmniej jakoś wspomóc jego działanie. Pytanie, jakiego rodzaju troskę powinien wykazać lekarz i w jakim zakresie w odniesieniu nie do tego organu, ale do pacjenta jako takiego, jest oczywiście pytaniem ważnym, ale nie ze

¹⁰ Por. M. Nowacka, *Autonomia pacjenta jako problem moralny*, Białystok 2005, s. 73.

¹¹ Zob. Z. Musiał, *Antyracjonalizm*, w: Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty: racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm*, Warszawa 2006, s. 101–165.

¹² Zob. Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, „Przegląd Filozoficzny” VIII, 1 (29), 1999, s. 151–156.

względem na jakość działań medycznych, tylko ze względu na fakt, że ów organ jest elementem jedności ciała i psychiki konkretnej osoby chorej. W aspekcie pierwszym pacjentowi potrzebna jest specjalistyczna wiedza medyczna lekarza, jego sprawność w przeprowadzaniu materialnych działań na ludzkim ciele. W drugim aspekcie pacjentowi potrzebne jest po prostu, by lekarz przejawiał odpowiednią kulturę osobistą.

Niewątpliwie prawdą jest, że współcześni pacjenci bardziej potrzebują kulturalnego i przyjaznego nastawienia lekarza, niż pacjenci czasów minionych. Znany profesor medycyny pisze: „Wydaje się, że dzisiejsi chorzy potrzebują wszechstronnej empatii lekarzy bardziej niż w przeszłości. Składają się na to coraz bardziej skomplikowane warunki życia i samej medycyny oraz rosnąca świadomość zagrożenia indywidualnego i rodzinnego bytu przez cierpienie i chorobę”¹³. Niewątpliwie należy się z tą diagnozą zgodzić i to dlatego od lekarza wymagać musimy nie tylko kompetencji zawodowych, ale także zwyczajnej ludzkiej przyzwoitości, jak też pewnej dozy empatii. Nie wolno jednak mieszać porządku organicznego z porządkiem psychicznym na terenie medycyny. Teza o jedności psychofizycznej człowieka ujęta w kontekście medycznym jednoznacznie wskazuje, że interes chorego człowieka wymaga, aby lekarz był zarówno sprawnym rzemieślnikiem, jak i wrażliwym człowiekiem. Jeśli tak jest, to w procesie leczenia chorego człowieka spotykają się dwie osoby.

¹³ H. Gaertner, *Serce lekarza*, w: K. Imieliński (red.), *Humanizm i medycyna. Relacje lekarz – pacjent*, Centrum Medycznego Kształcenia Podyplomowego, Warszawa 1993, s. 105.

MARIA NOWACKA

**MEDICAL SENSE OF THE THESIS
ON THE PSYCHOPHYSICAL UNITY OF MAN****(Summary)**

It is medicine rather than philosophical considerations that induces to accept the thesis on the substantial unity of man. Every physician will become convinced if he is presented with a self-evident fact. Admittedly, a particular organ hurts, e.g. a kidney or stomach, but it is the human who is in pain, and not the organ. Similarly, a particular organ is damaged, but it is the human who is sick. The physician, so to say, fixes a damaged organ or physiological system, but he treats the human. If the physician can see that his actions are admittedly directed towards a particular sphere of human body but they refer to the whole human being as such, changing not only his somatic state but also his psychological state, then the physician will realize that even though he affects the corporal sphere by means of material measures, he treats the human and not his corporeality. This is the medical sense of the thesis on the psychophysical unity of man. If man was not the psychophysical unity, then "fixing" a particular organ would be as fixing the roof or the floor in one's house. Medical sense of the thesis on the psychophysical unity of man also reveals an essential fallacy of a certain standpoint which has been propagated in medical and philosophical circles more and more frequently. Namely, understanding this sense is substantiation of rejection of all the so-called holistic conceptions of treatment according to which the physician is supposed to treat "the whole human being". At the same time it is a condition for understanding why the physician should combine his professional competence with a human approach towards the patient.

English version of this paper will be published in: "Słupskie Studia Filozoficzne".

Key words: psychophysical unity of man, medicine, human being

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

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

JOLANTA SAWICKA

TRUDNA SZTUKA PRZEKRACZANIA SZCZĘŚCIE W UJĘCIU ALBERTA CAMUSA

Johann Gottlieb Fichte pisał, że taką ma się filozofię, jakim się jest człowiekiem. Z pewnością słowa te okazują się trafne, gdy odniesiemy je do Alberta Camusa. To jeden z nielicznych myślicieli, któremu udało się być takim człowiekiem, o jakim pisał, człowiekiem żyjącym w zgodzie z samym sobą, ze swoimi myślami. Życie i twórczość Camusa to przykład inspirującej niesprzeczności i realnego, aktywnego umiłowania prawdy, czyli najgłębszego sensu filozofii¹. Bez wątplenia można powiedzieć o Camusie, że był pisarzem, eseistą, prozaikiem i dramaturgiem. Filozofem określa go niewielu. Znacznie więcej natomiast historyków filozofii tego miana mu odmawia, a i on sam nigdy siebie zawodowym filozofem nie nazwał, jednak tematyka, zagadnienia poruszane w jego twórczości, umożliwiają wpisanie nazwiska Francuza z Algierii do historii filozofii², a dokładniej – do historii egzystencjalizmu³.

Główną tezę egzystencjalizmu jest twierdzenie, iż człowiek jest egzystencją, a egzystencja poprzedza esencję⁴, a więc wszystko ma swój początek w „ja”, w subiektywności istnienia. Łacińskie *existere* oznacza *być, istnieć* oraz *nie stać*

¹ Joanna Guze wyczerpująco opisuje spójność zachodzącą między twórczością Camusa a jego życiem, jednością jego teorii i praktyki; zob. J. Guze, *Los i lekcja*, Warszawa 2004.

² Albert Camus również sam sobie odmawiał miana egzystencjalisty; zob. W. Natanson, *Szczęście Szyfya*, Kraków 1980, s. 24.

³ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, t. IX, s. 379; por. J. A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007.

⁴ Zob. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001, s. 129.

w jednym miejscu, nie być usadowionym, nie mieć swojego wyznaczonego miejsca w świecie. Zatem człowiek jest egzystencją, a to znaczy tyle, że człowiek jest istotą w świecie bez z góry ustalonego celu i sensu. Nie ma wyznaczonego miejsca, więc to miejsce musi samodzielnie odnaleźć⁵. Myśliciel egzystencjalny może uwioczyć pewien problem, ale nie doradzać, nie przedstawiać możliwych rozwiązań danego, związanego z istnieniem, problemu, prawdy o danym problemie, ponieważ do prawdy każdy powinien dochodzić sam, poprzez swoje zaangażowanie i wybór: „Nie mogę osiągnąć tego siedząc u stóp profesora i chłonąc jego mądrości”⁶. Filozofia egzystencjalna ma za zadanie człowieka zrozumieć, a nie wyjaśnić. Wykazać jego doświadczenie subiektywności, odpowiedzieć na egzystencjalne wołanie o sens, ale bez odnoszenia się do pojęć z zakresu logiki, religii, prawa, tylko w oparciu o dostępne każdemu doświadczenie. Celem jest poszukiwanie jednostkowych elementów tego, co stanowi o prawdzie i istocie konkretnego życia, wiedząc, że wszystko, co dla człowieka ważne, jest zmienne, wpisane w antynomie: skończone – nieskończone, czasowe – wieczne, konieczne – wolne⁷.

Poczucie alienacji, bezsensowności świata, kryzys porządku i skończoność ludzkiego bytu, brzemień istnienia, niezrozumiała konieczność, rezygnacja, tragizm, cierpienie przyszłości, doświadczenie wyboru, poczucie strachu – oto na czym stoi konstrukcja egzystencjalizmu. Nie ma obiektywnych prawd, systemów wyjaśniających wszystko. Człowiek jest wolny i niezwiązany z żadnym transcendentnym ani transcendentnym bytem, sensem, celem. Tajemnicę swego nieokreślonego życia, wypełnionego sprzecznościami i tragizmem, odkryć można drogą indywidualnych wyborów, które tworzą doświadczenie egzystencji.

Warto zaznaczyć, iż egzystencjalizm dzieli się (a przynajmniej historycy idei tak go dzielą) na teistyczny i ateistyczny. Różnica polega na tym, iż o ile oba nurty wychodzą z tego samego założenia: człowiek jest śmiertelny, potrzebuje celu i sensu i nie można go jednoznacznie zdefiniować, to nurt teistyczny ostatecznie nadzieję pokłada w Bogu. Bóg jest gwarantem celu i treści danego istnienia. Natomiast egzystencjalista ateistyczny „wychodzi od postawy człowieka, dla którego, mówiąc słowami Nietzschego, «Bóg umarł», to znaczy od postawy człowieka, dla którego idea Boga, a przynajmniej Boga, którego ukazuje tradycja judeochrześcijańska, nie ma już żadnej wartości”⁸.

⁵ Zob. A. Miś, *Główne nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 2000, s. 89–90.

⁶ Zob. F. Copleston, *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 144.

⁷ Zob. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 477; zob. także M. Warnock, *Egzystencjalizm*, tłum. M. Michowicz, Warszawa 2005.

⁸ Zob. F. Copleston, *Filozofia współczesna*, wyd. cyt., s. 167.

Camus właśnie do takiego egzystencjalizmu należy⁹. Dla autora *Mitu Syzyfa* Bóg, religie, przesady są przyczyną niemożności odnalezienia przez człowieka prawdy o sobie samym. Ideologie, historie narodów i państw wskazują człowiekowi, jak ma postępować, myśleć, postrzegać, czynią go biernym tam, gdzie wymagana jest aktywność, a życie, według Camusa, właśnie aktywności wymaga, całkowitego poświęcenia się życiu, a nie teorii czy abstrakcyjnej egzystencji jakichkolwiek zbiorowości. Istota wolna od wszelkich obiektywnych prawd i religijnych norm jest zwrócona ku sobie, tu i teraz. Co więcej, jest świadoma tego, iż odpowiedzialność za swoje czyny ponosi tylko dane „ja”. Nie dzieli się odpowiedzialnością. Sens nadaje życiu wyłącznie to „ja”; nie znaczy to jednak, że jednostkowa jaźń jest na innych zamknięta i obojętna.

Religia czyni nasze życie nieautentycznym, jest zupełnie niezwiązana ze światem. Jest formą, którą człowiek przyjmuje ze strachu przed nieznaną przyszłością, formą, do której się dostosowuje i tym samym ucieka od trudności samostanowienia o swojej egzystencji, samourzeczywistnienia. Sztuczność i hipokryzja nie przeszkadzają „ludziom formy”, chociaż są one uproszczeniami: ich codzienne wstawanie, uczestnictwo w społecznych procesach, w rodzinie, wypełnianie obowiązków ma dla *homo religiosus* sens właśnie przy tym założeniu. Umrę, to prawda, ale po śmierci jest kolejne życie, i w perspektywie wieczności ciężar ziemskiego stawania się jest łatwiejszy do dźwigania. Jest łatwiej, o wiele łatwiej funkcjonować, nie myśląc o tym, że jest się Tu wrzuconym przez przypadek, że nic poza „tym Tu” nie istnieje. Dla Camusa prawda jest inna; sam zresztą mówi o tym wyraźnie: „... doktryny, które mi wszystko tłumaczą, osłabiają mnie zarazem. Uwalniają mnie od ciężaru życia, a przecież muszę go nieść sam”¹⁰. Świat, który jest wytłumaczalny, bez względu na jakość i celność owych racji tłumaczących, jest bliższy, mniej skomplikowany, łatwiejszy do uchwycenia. Człowiek, jako istota słaba, poszukuje sensu w świecie, w życiu ludzkim i historii, sensu, który ugruntowałby i wspierał jego ideały i wartości. Mieć zapewnienie, że rzeczywistość to sensowny proces, to mieć spokój, pozorny, ale zawsze spokój, albowiem widzieć, jak się rozsypuje sens tego życia, jak znika nasza racja istnienia, jest uczuciem nieznośnym, dręczącym. Nie można żyć bez celu.

Wielcy przywódcy religijni i polityczni próbowali zaspokoić tę potrzebę. Jednak człowiekowi o przenikliwym spojrzeniu świat się w końcu odsłania – tak przynajmniej sądzi Albert Camus. Umysł zbudzony żądaniem wyjaśnienia i rozkazem poszukiwania prawdy znajduje jedynie paradoksalne i sprzeczne racje, na których wznosi się egzystencja. Nie rozumie tego, co obserwuje, jest to poza jego

⁹ Więcej o filozoficznej tradycji i inspiracjach Camusa oraz swoistości jego myśli egzystencjalnej w książce A. Grzegorzcyk, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1999.

¹⁰ A. Camus, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 134.

mocą. Bezsilny rozum człowieka nie ogarnia pojawiających się przed nim zjawisk, niemniej jednak próbuje. A wówczas świat odsłania się w całej swej irracjonalnej okazałości; rozpościera się przed człowiekiem rzeczywistość bez dekoracji, pozbawiona wszelkiego określonego celu i sensu¹¹. „Ten świat – pisze Camus – nie ma znaczenia, a kto to zrozumie, zdobywa wolność”¹². Mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju Kartezjańskim „zawieszeniem”, z czymś na wzór metodycznego wątpienia, porzucenia wszelkich dotychczasowych norm, którymi się do tej pory kierowaliśmy, z pewnym przyjęciem etyki tymczasowej, na czas zrywania zasłon iluzji świata, na czas przekraczania murów absurdu.

Po wyeliminowaniu Boga ze świata ludzkiego, teorii pozagrobowych egzystencji, świetlistych ideałów, za które i dla których tysiące ludzi umierało, pojawia się ogromnie puste miejsce. I w tym oto właśnie miejscu rodzi się absurd. Brak nadziei na „ziemię obiecaną” jest brakiem sensu w codziennym zmaganiu się z przeciwnościami, pustkami, nieuzasadnionymi zjawiskami, takimi jak choroba, nędza, śmierć. Gdzie jest sens i Bóg, w chwili, gdy ciało bezlitośnie morduje umysł, w chwili, gdy stary człowiek przeżywszy swoje ziemskie lata w radości i chwale, teraz skomli o zainteresowanie, o okrucuch uwagi, gdy jest samotnym, gdy „rozpaczliwie zostaje się sam na sam z Bogiem”¹³, nieistniejącym, wymyślonym bytem, w chwili, kiedy naprawdę człowiek pragnie oparcia jedynie w drugim człowieku, z krwi i kości, współ-czującym? Niesymetryczność między człowiekiem a jego życiem to właśnie absurd. To pustka, a dokładniej – przepaść. „[Człowiek] czuje, że jest w nim – pisze Camus – pragnienie szczęścia i rozumu. Absurd rodzi się z tej konfrontacji: ludzkie wołanie i bezsensowne milczenie świata”¹⁴.

Dla Camusa ten apel o prawdziwe życie rozbrzmiewa na pustyni absurdu. Religia nie daje ukojenia. Pogłębia jedynie lęk wynikający z niemożności przekroczenia egzystencjalnej przepaści¹⁵; jest przyczyną nihilizmu, przed którym Camus chce człowieka uchronić, pomagając mu jasno spojrzeć na siebie i swoje w świecie miejsce. Jasność owego spojrzenia nie polega na wyobrażaniu sobie, że codzienne życie czegoś dowodzi. Aby prawdziwie żyć, należy sobie uświadomić, że istnieje się w absurdzie, koegzystuje się z nim. I w chwili, gdy człowiek dozna tej bezcelowości świata i życia, odkryje ten teatr absurdu, w którym tak solennie odgrywał role matek, mężów, lekarzy, księży, wykładowców, gdy tak dzielnie uczestniczył w grze słów, obiektywnych wartości, które okazały się frazesami, konwencjami, na

¹¹ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, wyd. cyt., s. 380; por. W. Natanson, *Szczęście Syzyfa*, wyd. cyt., s. 26–36.

¹² A. Camus, *Kaligula*, w: tenże, *Dramaty*, tłum. W. Natanson, Karków 1987, s. 26.

¹³ A. Camus, *Ironia*, w: tenże, *Eseje*, wyd. cyt., s. 54.

¹⁴ A. Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 112.

¹⁵ Zob. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, wyd. cyt., s. 477.

które wszyscy wyrazili zgodę, aby mniej się bać, aby mniej żyć, pojawia się problem samobójstwa. „ Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo. Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”¹⁶.

Człowiek, gdy zdemaskował abstrakcje, którymi się żywił, od tej chwili dostrzega granice swojego rozumu, swojego życia, i nieracjonalność świata. W takim stanie nietrudno o rezygnację, o nihilizm (negację całkowitą) i akt targnięcia się na życie. Ale samobójstwo nie jest rozwiązaniem. Camus chce, aby człowiek odważył się być tu i teraz, aby nie poddał się absurdowi w formie wierzeń w gusła albo na drodze samobójstwa. Obowiązek życia tkwi tylko w człowieku, nie w historii czy idei. Thomas Merton przywołuje interpretację myśli Camusa w wykonaniu współczesnego brytyjskiego filozofa Maurice’a Cranstona, potwierdzając tym samym, że życia nie można uzasadnić na podstawie abstrakcyjnych teorii, formuł, a jedynie dzięki nam samym, dzięki głęboko w nas tkwiącej subiektywności: „świat nie ma ostatecznego znaczenia (...), lecz coś w nim ma znaczenie (...); człowiek, jedyne stworzenie, które uparcie obsta je przy jego posiadaniu”¹⁷. Człowiek ma poznać absurd, aby mu się przeciwstawić, a nie ulec. Zabić się to jednocześnie przyznać się do tchórzostwa, słabości, głupoty, albowiem albo życie nas przerasta, albo go nie rozumiemy¹⁸. Camus nie był nihilistą, ale błyskotliwym humanistą, który afirmował człowieka w jego współczuciu, zrozumieniu i miłości¹⁹. „[Absurd] nie zaleca zbrodni, to byłoby dziecinne (...). Jeśli wszystkie doświadczenia są obojętne, obowiązek jest tak samo uprawniony jak każde inne doświadczenie” – pisze w *Micie Syzyfa*²⁰. Camus chce uświadomić człowiekowi jego indywidualny los, nie wpisany arbitralnie w ludzkość jako zbiorowość podlegającą procesom historycznym, traktowany jako surowiec albo produkt Historii. Chce, aby człowiek sam tworzył swój sens i cel, najważniejsze jest bowiem indywidualne doświadczenie egzystencji²¹: „Niechaj pozna sam siebie, żeby wiedział jak ma postępować”²².

¹⁶ A. Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 91.

¹⁷ T. Merton, *Siedem esejów o A. Camus*, tłum. R. Krempl, Bydgoszcz 1996, s. 14.

¹⁸ Zob. A. Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 93.

¹⁹ „Zdobywcy wiedzą, że czyn sam w sobie jest bezużyteczny. Użyteczny byłby tylko ten, który poprawiłby człowieka i świat. Nigdy nie poprawię ludzi. Ale muszę postępować, jak gdybym mógł”; A. Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 162.

²⁰ Tamże, s. 146.

²¹ Należy zaznaczyć, że Camus nie ma tu na myśli radykalnego indywidualizmu, jaki znajdujemy na przykład u Maxa Stirnera. Camus nie nawołuje do całkowitego ignorowania drugiego człowieka, i w efekcie całego społeczeństwa, w obawie przed ograniczeniem albo całkowitym pozbawieniem mego „ja” wolności. W dalszej części tekstu będzie wyraźnie podkreślona potrzeba solidarności Camusowego człowieka z innymi; por. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995; zob. także R. Mordarski, *Albert Camus między absurdem a solidarnością*, Bydgoszcz 1999.

²² A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Paryż 1958, s. 20.

Camus wiedział, że człowiek nie może żyć bez wartości. Dlatego wybór życia, jest wartością samą w sobie, która konstytuuje całą resztę, jest miarą pozostałych wartości. Jest to wybór życia bez przesądów, interesów osobistych i kłamstw, którymi człowiek był przesiąknięty przed uzmysłowieniem sobie absurdu. Życie nie jest łatwe, zwłaszcza, kiedy trzeba zrezygnować z dotychczasowych przyzwyczajęń, z wyuczonych racji istnienia, nawet jeżeli są one złudne; nie jest to łatwe zadanie. „Rozumowanie absurdalne chce uciec od wygody i natrafia wówczas na wyrzeczenie”²³. Camus w eseju *Miłość życia* napisał, że „nie ma miłości życia bez rozpaczy życia”²⁴. Moment uświadomienia sobie absurdu nie jest końcem, lecz początkiem wędrówki w poszukiwaniu siebie i prawdy o sobie. Absurd jest punktem wyjścia, o którym nie należy zapominać i który należy przewyciężyć. Skoro samobójstwo jest świadectwem braku odwagi, unikiem, i nie jest rozwiązaniem, jaki zatem jest ten drugi krok?

Bunt... Tym kolejnym etapem, który zdaniem Camusa, człowiek powinien podjąć, aby cieszyć się prawdziwym życiem i szczęściem, jest bunt. Aby zachować swoją godność należy zdobyć się na odwagę i stawić czoło absurdowi, „spojrzeć mu prosto w oczy”. Nie jest to jednak negacja dla samej negacji, której przyświeca hasło: „wszystko albo nic”. Bunt jest nostalgią za niewinnością, czyli życiem bez kłamstwa, i wołaniem o istnienie²⁵. „Camus odmawia zgody na oszustwo – pisze T. Merton – i uznaje, że jeśli ma się odnaleźć w życiu znaczenie, to trzeba go szukać w buncie (...), w tym rodzaju heroicznego i pozornie beznadziejnego oporu”²⁶. Sprzeciw może być udziałem tylko człowieka z wiedzą o swojej tragiczności, który mimo wszystko trwa w życiu, poszukując życia. Bunt nie likwiduje absurda, on ją przewycięża i nadaje jej sens; to człowiek zbuntowany tworzy treść egzystencji, przyjmuje postawę aktywną: angażuje się i tworzy, kształtuje swoje istnienie. Podejmuje ten tragiczny, samotny trud trwania, bez oczekiwań na jakiegokolwiek wynagrodzenie pochodzące nie z tego świata. Bunt przeciw procesom zniewalającym umysł jest przekroczeniem samego siebie; jest świadomą transgresją. Człowiek buntujący się daje świadectwo prawdzie o teraźniejszości, rezygnuje natomiast z przyszłości. Bo nie dbając o dziś, jak można sprawić, że jutro będzie lepsze? Camus podkreśla, że bunt nie jest aktem egoistycznym. W buncie człowiek wyraża wspólnotowość. Dlaczego miałbym się buntować? W imię czego? Skoro nic nie jest trwałe, to i nic nie zasługuje na ocalenie, a człowiek – dla siebie – jest wszystkim, i nie potrzebuje innych. Wprawdzie

²³ Tamże, s. 19.

²⁴ A. Camus, *Miłość życia*, w: tenże, *Eseje*, wyd. cyt., s. 82.

²⁵ Por. A. Camus, *Kaligula*, wyd. cyt.

²⁶ T. Merton, *Siedem esejów o A. Camus*, wyd. cyt., s. 75.

bunt posiada inklinacje egoistyczne, to jednak człowiek sprzeciwiając się, przekracza samego siebie. Buntuje się nie tylko w chwili, gdy jego własność, wolność doświadczają nacisku czy uszczerbku, ale gdy jest też świadkiem uciskania. Człowiek przekracza siebie w kierunku innych, solidaryzuje się w cierpieniu, krzywdzie, śmierci: „Jednostka nie jest więc tą jedyną wartością, której zbuntowany chce bronić. Żeby ta wartość mogła powstać, trzeba by co najmniej wszystkich ludzi. W buncie człowiek przekracza granice indywidualne utożsamiając się z innym człowiekiem”²⁷.

Wydawać się może, że bunt jest negatywny, niszczący. Otóż nie, to tylko pozory. Bunt ma swoje granice, które uniemożliwiają wypowiedzenie absolutnego „nie”. Tymi granicami jest energia życia, wola tworzenia, a nie burzenia. Bunt jest pozytywny, ponieważ buntujący się jest świadomy swoich praw i granic, a w dodatku wyrasta on ze współczucia i solidarności z innymi²⁸. Bunt zawsze uwidocznia te wartości, które w człowieku są do obronienia, zachowania. Bunt w ujęciu Camusa, to „poryw miłości” eliminujący nienawiść, zemstę. Jest potwierdzeniem godności człowieka. Jest tym, co człowieka wyzwala z kajdan miraży i wiary w „racjonalizm” świata i jego iluzoryczną sensowność. Camus opisuje bunt, który chroni człowieka i nadaje pojedynczemu życiu wspólnotowy charakter. Absurd jest źródłem nihilizmu, zatracenia człowieka w totalnej negacji wszystkiego, bunt natomiast i jego konsekwencja w postaci solidarności jest uwolnieniem od „nic nie ma znaczenia”; pomaga w ustanowieniu sensu na ludzką miarę.

Bunt oducza fałszywej nadziei, pragnienia jedności za wszelką cenę. Daje pewność, co do tragiczności losu, ale bez rezygnacji²⁹, udziela siły do samodzielnego działania, które wiąże się z nieustannym wysiłkiem. Tylko człowiek, jedyna istota w całej przyrodzie, posiada możliwość i zdolność do buntowania się, zatem powinien to czynić w imię człowieczeństwa, godności i honoru. Camus w eseju *Podbój* pisze, że o wielkości człowieka stanowi właśnie ten akt „stawania wobec tego, co go miażdży”³⁰. Bunt jest środkiem potwierdzającym to, że jesteśmy i to nie tak całkowicie sami³¹, gdyż człowiek potrzebuje drugiego, aby

²⁷ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 28–29.

²⁸ Zob. T. Merton, *Siedem esejów o A. Camus*, wyd. cyt., s. 109.

²⁹ Zob. A. Camus, *Mit Szyfry*, wyd. cyt., s. 133.

³⁰ Tamże, s. 162.

³¹ „Doświadczenie absurdałne stwierdza, że cierpienie jest indywidualne. Od chwili gdy rodzi się bunt, cierpienie jest świadome swej kolektywności, staje się udziałem wszystkich. Umysł ogarnięty poczuciem obcości musi więc uznać, że dzieli tę obcość z wszystkimi ludźmi i że rzeczywistość ludzka, w swej całości, traci na tym oddaleniu ludzi od niej i od świata. Choroba, której doznawał jeden człowiek, staje się wspólną plagą. W naszych codziennych próbach bunt gra tę samą rolę, co „cogito” w sferze myśli: jest pierwszą oczywistością. Ale ta oczywistość wydobywa jednostkę z samotności. Jest wspólnotą, która buduje we wszystkich ludziach pierwszą wartość. Buntując się, więc jesteśmy”; A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 33–34.

potwierdzać i utwierdzać swoje istnienie. Człowiek odrzuca złudne pocieszenia. Kończy boską bajkę, która zaślepia. Odsłania natomiast ziemski wygląd, dramat, odrębność jednostki od świata i pasję życia nieograniczoną przez lęk przed przyszłością.

Czytając Camusa, stale powracają niepokojące pytania: Czy człowiek, w świecie milczącym, obojętnym, absurdalnym, może w ogóle być szczęśliwy? Czy istota świadoma swej czasowości, skończoności, żyjąca w perspektywie śmierci, która odsłania przemijalność i daremność życia, może być szczęśliwa? Czy bez pocieszenia i nadziei można być szczęśliwym? Czy trwanie w dysproporcji między zamiarem a możliwością realizacji może być szczęśliwe, radosne?

Albert Camus powiada, że tak. Człowiek, który nie ucieka od tego wszystkiego, który odważył się wybrać życie w absurdzie, bez odwołań do doktryn i systemów filozoficznych, bez złudzeń, może być szczęśliwy. Należy być wiernym świadomości życia w absurdzie, buntować się, bo to znaczy tyle, co potwierdzać swoją godność, pomimo wiedzy, że jest się przegranym, pokonanym przez śmierć. Ponieważ szczęśliwy znaczy wolny, oswobodzony z tych wszystkich mitów sztucznie scalających i jednoczących. Człowiek uchwyciwszy ten bezsens, to znaczy rozdzielił między pragnieniem a rozczarowaniem, wie, że to „tu i teraz” jest najważniejsze. Nie ma żadnej wieczności, więc może się skoncentrować na stawianiu się, na byciu szczęśliwym i radosnym, na kochaniu siebie i ludzi. Nie ma jutra, ale jest Dziś. A to znaczy, że należy działać w kontekście tego, co się ma, nie tego, co możliwe jest do posiadania i osiągnięcia³². Jednostka, która spostrzegła, że nic nie jest wieczne, jest szczęśliwa. Człowiek świadomy to człowiek szczęśliwy. „Dla człowieka świadomego – pisze francuski myśliciel – starość i to, co ona zapowiada, nie będą niespodzianką. Świadomy jest właśnie w tej mierze, w jakiej nie skrywa

³² Warto w tym miejscu wspomnieć o Epiktecie i pewnych podobieństwach zachodzących między jego filozofią a postawą Camusa. Zalecenia stoika z Hierapolis, aby cieszyć się tym, co jest, a wówczas życie upłynie w szczęśliwości i pomyślności, jest również radą Camusa. Jednak rozwiązanie Epikteta, proponowane w chwili utraty woli życia, jest tym elementem jego filozofii, którą Camus odrzuca w punkcie wyjścia swoich rozważań. Tym rozwiązaniem jest samobójstwo. Dla Epikteta jest czymś naturalnym i niesprzecznym z cnotliwym życiem zdecydować się na taki akt, kiedy wola danego „ja”, osiągnąwszy zdolność chcenia tego, co jest, konstatuje, że mimo wszystko życie wydaje się już nie do zniesienia. U Epikteta samobójstwo nie pociąga za sobą, jak w przypadku Camusa, buntu przeciwko kondycji ludzkiej. Stwierdza Epiktet bowiem, że buntowanie się jest bezsensowne, ponieważ człowiek nie ma możliwości spowodowania, by obrót rzeczy był inny, niż jest; por. Epiktet, *Diatryby, Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961. Ciekawe jest wytłumaczenie samobójstwa przez św. Augustyna. Chrześcijański filozof stwierdza, że ci, którzy uważają samobójstwo za wybór nie-bycia, unicestwienia siebie, są w błędzie, ponieważ śmierć samobójcza, tak samo jak śmierć naturalna, prowadzi do nowego istnienia. Podkreśla on w *O wolnej woli*, że samobójstwo to inny sposób dotarcia do stanu, który i tak kiedyś wszyscy osiągną; zob. św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, t. III, ks. III, V–VIII.

przed sobą okropności”³³. Człowiek nieświadomy spieszy ku nieokreślonej, nie wiadomo jakiej nadziei i traci to, co ważne. A ważne jest tylko to „teraz”. Albert Camus w swoim rozumieniu szczęścia zgadza się z Markiem Aureliuszem, który nie oczekiwał niczego, nie uciekał przed niczym, ale cieszył się własną obecnością w świecie. Jeżeli żyje się nie po to, aby uzyskać jakiś efekt, ale dla samej radości działania, to jest się szczęśliwym. Nie znajdzie szczęścia ten, kto go szuka za wszelką cenę.

Czy Syzyf jest szczęśliwy? Tak, ponieważ jest „silniejszy niż jego kamień”³⁴. Pomimo swego tragizmu trwa. Nie pozbywa się cierpienia, ale żyje z nim³⁵. Bez celu? Nie, jest cel, pisze Camus, dlatego, że „(...) człowiek jest swoim własnym celem. I celem jedynym. Jeśli chce być czymś, to tylko w tym życiu”³⁶. Błędem jest ujmować szczęście w jakieś normy, stawiać szczęściu wymagania, ujmować je w jakieś prawa – ponad samą szczęśliwość. To prowadzi jedynie do wiecznego niezadowolenia z tego szczęścia, jakie się przytrafiło, to zaś powoduje samookłamywanie siebie, ponieważ nadaje się więcej treści, znaczenia temu szczęściu większemu i możliwemu, niż w istocie mu przysługuje, aby łatwiej można było znieść gorycz rozczarowania. „Błąd to myśleć, że trzeba wybierać, że należy wybrać to, czego się chce, że są jakieś warunki szczęścia. To, co wyłącznie się liczy, to wola szczęścia, coś w rodzaju potężnej, zawsze obecnej świadomości”³⁷. Człowiek nie potrzebuje koryfeuszy, którzy będą mu oznajmiać, kiedy jest się szczęśliwym, a kiedy nie, bo on sam dla siebie kimś takim jest. Zna swoje granice i zadania, a jednym z nich jest właśnie być szczęśliwym³⁸.

Czy można być egoistą w tym pragnieniu szczęścia? To sytuacja analogiczna do tej z buntem. Determinacje są egoistyczne, zależą wyłącznie od konkretnej jednostki, ale nie można być szczęśliwym będąc samotnym, czyli być obojętnym na innych. Szczęście w życiu człowieka jest tym, co najszlachetniejsze³⁹, a szlachetność nie pozwala na niegodziwość w postaci lekceważenia nędzy, bólu, rozpacz

³³ A. Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 152.

³⁴ Tamże, s. 108.

³⁵ Interesujące wydaje się, obok pytania o szczęście Syzyfa, zagadnienie cnoty. Czy Syzyf może ćwiczyć się w cnocie (*arete*)? Czy w swym nie kończącym się toczeniu kamienia może być doskonały? W filozofii Arystotelesa, w *Etyce nikomachejskiej*, znajdujemy pojęcie *eupraxia*, co znaczy dobrze wykonane zadanie albo robienie czegoś dobrze, które niezależnie od swoich konsekwencji zalicza się do *aretai*, czyli doskonałości, czy inaczej cnót. Zatem można by przypisać tragicznemu Syzyfowi doskonałość. Powstaje jednak kolejny problem, czy wykonując czynność pod przymusem, doskonałość nie traci na swej doskonałości.

³⁶ A. Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 163.

³⁷ A. Camus, *Śmierć szczęśliwa*, tłum. A. Machowska, Kraków 1998, s. 122.

³⁸ Tamże, s. 30.

³⁹ Tamże, s. 57.

i innych utrapień drugiego człowieka. Być szczęśliwym to też nie pragnąć mieć na własność drugiego człowieka, ale pragnąć jego bycia po prostu, jego istnienia dla samego istnienia. Człowieczeństwo i bezinteresowność – oto prawdziwe cele. Istota ludzka czyni dobro nie dla zysku, nie dla poklasku, nie dla korzyści eschatologicznych, bo nie ma nic poza ziemskim życiem, poza drugim człowiekiem. Nie ma Absolutu, który dobroduszość wynagrodzi. Bezinteresowność znosi również gorycz, żal, zawiść, nienawiść, w zamian ofiarowuje akceptację i zrozumienie; wyzbywa oceniania i osądzania. Nie oczekuję, więc żyję bez rozczarowań, które tak bardzo obniżają jakość i wartość egzystencji. Oto jest prawdziwe życie, prawdziwe szczęście. Początek człowieka dokonuje się, w nieokreślonej nadziei spełnienia, koniec zaś urzeczywistnia się tu, w świecie absurdu. Całkowicie oddać się światu – taki kierunek Camus wskazuje. „Nie żyje się szczęśliwym dłużej lub krócej. Takim się jest. Pewien punkt, to wszystko. A śmierć tu w niczym nie przeszkadza – to w tym przypadku wypadek szczęścia”⁴⁰.

Czy to jest pesymizm? Czy to jest nihilizm? Absolutnie nie, mówi Camus. Wybór życia wymaga więcej odwagi niż wybór śmierci. Szczęście to działanie, a działanie to potwierdzenie woli życia, zatem szczęście to po prostu życie na straży prawdy, bycie w prawdzie, zaakceptowanie skończonego i przemijającego świata i człowieka. Można zatem być szczęśliwym w świecie irracjonalnym, ponieważ, jak sądzi Camus, nie ma żadnego koniecznego związku między sensownością życia i chęcią życia. Można być szczęśliwym w bezsensownym, bezznaczeniowym świecie – za cenę trwania w nim i dzięki zdolności konstytuowania sensów fragmentarycznych i epizodycznych.

Trudna mądrość Camusa, której nie sposób się nauczyć... Do mądrości tej trzeba dojrzeć, wypracować na własny rachunek, samemu doświadczyć. Tu nie ma wyjaśnienia życia, gotowych rozwiązań, złotych zasad, normatywnych reguł. Twórczość Camusa to ekspresja jego stosunku do życia, którą można odrzucić albo przyjąć, ale jeszcze lepiej ją przemyśleć. Gdy codzienność zaczyna nas nużyć, gdy monotonia życia z poniedziałku na wtorek, z wtorku na środę, domaga się odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, „w jakim celu?”, wtedy warto sięgnąć po refleksje Francuza z Algierii. I usłyszeć od niego, że monotonia i znużenie pojawiają się nie dlatego, że rzeczywiście tego celu nie ma, tylko dlatego, że my go jeszcze nie odkryliśmy, nie zaakceptowaliśmy, bo nie potrafimy pogodzić się z tym, że tylko my istniejemy, tylko ten świat jest nam dany, i to tylko raz⁴¹.

⁴⁰ Tamże, s. 123.

⁴¹ Myśl Camusa jeszcze lepiej uchwycić można, kiedy przywołamy filozofię woli Plotyna. Otóż pisze Plotyn, że tym, co zawsze zależy tylko od człowieka, czego nie można go pozbawić, nawet jeśli zmuszony jest do walki, zniewolony ciężarem obojętnej na moje „ja” światowości, jest jakość postępowania; w owym „jak”, pisze Plotyn, ukryta jest moc ludzkiego „tak” lub „nie”;

Paradoksalne, prawdziwe... Wtedy można powiedzieć życiu, jak Nietzsche – „tak”; dodając za Camusem – tak, ale żyjąc z Innymi.

dzięki „jak” istota ludzka może, w sposób wolny, zdecydować, czy będzie walczyła odważnie, czy tchórzliwie. Jakość czynu czerpie swą ostateczną wartość z pierwotnego źródła, jakim jest umysł, jakim jest myśl; „Samodzielną i niezależną wolę przyznamy natomiast temu, kto się wyzwolił dzięki działalności umysłu z doznań cielesnych, bo to, co jest w naszej mocy, sprowadzamy do najpiękniejszego początku, właśnie działania umysłu, i przyznamy dalej, że przesłanki stamtąd pochodzące są naprawdę wolne, przyznamy także, że chcenia, wzniecone przez myślenie, nie są niedobrowolne, i powiemy w końcu, że samodzielna i niezależna wola przysługuje bogom, ilu ich mianowicie żyje za sprawą umysłu i zgodnego z nim cennego chcenia”; Plotyn, *Enneady*, VI.VIII.3, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. II, s. 637.

JOLANTA SAWICKA

**THE DIFFICULT ART OF TRANSGRESSION
HAPPINESS IN THE THOUGHT OF ALBERT CAMUS**

(Summary)

The aim of the article is to elucidate the problem of happiness in Albert Camus' reflexion. Analysing Camus' work, the author makes an attempt at finding out possible forms of affirmation of man in the world of indifference, illusion, nonsense and shows the way in which the Camus' man should choose to rejoice at his own existence. This way starts from an act of understanding the absurd, next it leads to a revolt, and finally arrives at the choice of real life and the experience of true happiness in deep connexions with other people.

Key words: **absurd, revolt, solidarity, suicide, nihilism, community, happiness**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Jolanta Sawicka
ul. Paca 40 m. 29
04-386 Warszawa

PAWEŁ NIERODKA

TACEODYCEA JAKO „FILOZOFIA PIERWSZA” W RECENTYWIZMIE

Treścią rozważań podjętych w artykule jest metafizyka milczenia, tj. taceodycea, w której Józef Bańka analizuje zagadnienie Milczącego Absolutu. Cel, jaki sobie stawia, to ukazanie przejścia „od teodycei, która od czasów Leibniza¹ sprawia wrażenie próby ratowania za wszelką cenę idei najlepszego z możliwych światów, do (...) taceodycei (łac. *taceo* – ‘milczę’, gr. *diké* – ‘sprawiedliwość’), której przedmiotem jest obrona zasady milczenia o Bogu w związku z Jego milczeniem we wszechświecie”², co jest swoistym powrotem do koncepcji Plotyna. Teodycea (gr. *théos* – „Bóg”, *diké* – „sprawiedliwość”) to „wyjaśnienie sprzeczności między istnieniem zła w świecie, a sprawiedliwością, dobrocią i wszechmocą boską”³. W koncepcji Gottfrieda Wilhelma Leibniza „tkwi założenie, że świat jako całość rządząca się harmonią wprzód ustanowioną jest dobry, a zło wynika z niedoskonałości części świata, które tworzą doskonałą całość”⁴. We-

¹ Teodyceę należy łączyć już z poglądami filozoficznymi św. Augustyna. Według niego Bóg stworzył świat najlepszy, najdoskonalszy. Problem zatem dotyczy tego, skąd wzięło się zło. Skoro wszechmocny Bóg stworzył świat, to dlaczego pojawiło się zło. W raju nie było zła, było tylko dobro. Człowiek nie miał świadomości, że może czynić źle. Według św. Augustyna człowiek jest *Imago Dei*, a Bóg jest absolutną wolnością. Człowiek posiadając wolność wyboru, wybiera między dobrem a złem. Zło jest koniecznym warunkiem dla aktów wyboru. Nie można bowiem wybierać między dobrem a dobrem. Skoro u G. W. Leibniza wiele jest światów możliwych, ale Bóg stworzył najdoskonalszy ze światów, to Bóg nie mógł stworzyć świata bez zła.

² J. Bańka, *Absolut i absurd: filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993, s. 9.

³ *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski przy współpracy R. Banajskiego, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1996, s. 197.

⁴ Tamże.

dług G. W. Leibniza, pisze Anthony Kenny, „Bóg w sposób wolny postanowił stworzyć świat najlepszy z możliwych; w innym wypadku nie miałby racji dostatecznej do stworzenia tego, a nie innego świata”⁵. Nazwa „teodycea”, zauważa Jerzy Kopania, „jest dwuznaczna: można ją rozumieć jako oznaczającą bądź doktrynę sprawiedliwości Bożej, bądź doktrynę usprawiedliwienia Boga. Leibniz w wielu (...) wypowiedziach podkreślał, że chodziło mu o kwestię sprawiedliwości bożej”⁶. Sam G. W. Leibniz, w dziele *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła* pisał: „przedmiotem niniejszego traktatu jest, wraz z przynależącymi do tego sprawami, zagadnienie wolności człowieka oraz sprawiedliwości Boga”⁷.

Taceodycea – metafizyką milczenia Absolutu

U św. Augustyna, czy też u G. W. Leibniza, u którego człowiek odczuwa zło, a jednocześnie wie o dobroci Boga, jest mowa o człowieku i Bogu. U Leibniza nie da się stworzyć taceodycei, ponieważ nie ma rozdziału człowiek–Bóg. W koncepcji filozoficznej Józefa Bańki zostaje ukazane przejście od teodycei, w której występuje relacja człowiek–Bóg, do taceodycei, która dotyczy nie tylko relacji człowiek–Absolut⁸, ale i samego Absolutu⁹. W taceodycei Absolut, który cechuje się samowystarczalnością, zostaje ujęty jako „Milczenie”. Zgodnie z recentywizmem¹⁰ podstawą wszelkich teodycei, okazuje się taceodycea. Pytając o źródło teodycei, J. Bańka odnajduje je w taceodycei. Taceodycea jest ostatecznym źródłem, całością. „Milczenie – pisze J. Bańka – pełni funkcję założycielską wobec wszelkiego rodzaju teodycei, która nie jest sądem nad Bogiem. Absolut cechuje się

⁵ A. Kenny, *Krótką historia filozofii zachodniej*, tłum. J. Popowski, E. Bryll, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 249.

⁶ J. Kopania, *Sila dedukcji i słabość człowieka. Tragiczny optymizm Leibniza*, Wstęp w: G. W. Leibniz, *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. VII.

⁷ G. W. Leibniz, *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, wyd. cyt., s. 10.

⁸ J. Bańka w swej koncepcji filozoficznej odwołuje się do pojęcia „Bóg”, „Absolut”. Pojęcie Boga używa on w znaczeniu Absolutu.

⁹ W koncepcji J. Bańki można wyróżnić taceodycę, która dotyczy samego Absolutu i taceodycę, w której występuje relacja człowiek–Absolut. Pierwszą proponuję nazwać taceodycę kosmologiczną, drugą natomiast taceodycę antropologiczną.

¹⁰ Recentywizm to system filozoficzny, zgodnie z którym „istniejące istnieje” jedynie w teraźniejszości. Przeszłość jest niebytem, a przyszłość nicością. Podstawowym aksjomatem tego systemu jest *recens*. Człowiek jest *recens*. J. Bańka używa pojęcia *recens* w znaczeniu „teraz”, „świeże”.

samowystarczalnością; to byt, który jako Milczenie, jest genezą wszystkiego”¹¹, który jest Zdarzeniem Absolutnym.

Choć w reentywizmie jest oczywiście taceodycea, dotycząca samego Absolutu, to bardziej interesującą okazuje się ta, w której występuje relacja człowiek–Absolut. To w niej jest więcej treści, ponieważ wraz z człowiekiem zaczynają pojawiać się relacje, wraz z nim zaczyna się m.in. myślenie o Absolucie. Absolut staje się przedmiotem czystego doświadczenia. Namysł nad Absolutem w metafizyce milczenia okazuje się namysłem nad terażniejszością, stanowi terażniejszość Absolutu. Do terażniejszości Absolutu – terażniejszości czystej – próbuje przez milczenie w momencie *recens* dotrzeć człowiek będący zdarzeniem (*recens*). Chce on poznać Tajemnicę – Absolut. Taceodycea w rozważaniach J. Bańki zostaje oparta na aksjomatach reentywizmu. Według reentywizmu „Wielki Wybuch” jest cały czas. Stanowi on treść metafizyki milczenia w ujęciu kosmologicznym (tj. treść taceodycei kosmologicznej). Natomiast zgodnie z antropologicznym ujęciem metafizyki milczenia (tj. zgodnie z taceodyceą antropologiczną), takim „Wielkim Wybuchem” byłby dla człowieka np. moment zapłodnienia, narodzin. Człowiek otwiera po raz pierwszy oczy i doświadcza.

W kontekście taceodycei pytanie o człowieka i jego rozwój duchowy zadaje Alfred Skorupka. Prezentuje on „model rozwoju duchowego człowieka, sformułowany zgodnie z zasadami taceodycei. (...) W omawianym modelu – nawiązując do różnych koncepcji filozoficznych, psychologicznych i religijnych – ukazuje, w jaki sposób człowiek wykształca w sobie umiejętność uchwycenia tajemnicy Absolutu w momencie *recens* i w doświadczeniu milczenia. W tym celu przedstawia etapy rozwoju duchowego: widzenie, chodzenie, bieganie, pożądanie, lękanie się oraz kochanie”¹². Swe analizy opiera on m.in. na zasadach reentywizmu, a dokładniej taceodycei J. Bańki. J. Bańka w taceodycei wspomina o człowieku bojącym się cierpienia, śmierci. Problemy te były istotne również w teodycei. Podejmując zagadnienie teodycei Zygmunt Pucko pyta: Czy cierpienie ma sens? Ujmując teodycę Leibniza jako doktrynę usprawiedliwienia Boga. „Owo niezawinione cierpienie bezbronnych istot – pisze – prawie zawsze wywołuje w umyśle sprzeciw, wszak doświadczany przez nie typ doznań jawi się jako wyjątkowy absurd egzystencji i okrutna niesprawiedliwość losu, nic przeto dziwnego, iż taki stan rzeczy zmusza filozofię (...) do zadawania trudnych pytań. Stawiane pytania dotyczą nie tylko celowości cierpienia dzieci, lecz także moralnych granic usprawiedliwienia

¹¹ A. Skorupka, *Próba sformułowania modelu rozwoju duchowego człowieka w taceodycei*, „Folia Philosophica”, 24, 2004, s. 160.

¹² A. Skorupka, *Próba sformułowania modelu rozwoju duchowego człowieka w taceodycei*, wyd. cyt., s. 159.

idei Boga wobec tej kwestii”¹³. Pytanie o człowieka, o pojawiające się w jego życiu cierpienie, zło w kontekście teodycei podjęli, m.in. autorzy pracy *Holokaust a teodycea*¹⁴.

Taceodyceę należy odróżnić od teologii. Teologia jest już ontologią zdarzenia¹⁵. Teolodzy czy wyznawcy jakiejś religii „wiedzą”, jaki jest Bóg, często ma On już jakieś cechy; jest to poziom logicyzacji zdarzenia. Od XIX wieku teodycea stanowi dział metafizyki, zwany m.in. teologią racjonalną czy też teologią naturalną. Rozpatruje ona zagadnienie istnienia Boga i Jego istoty. Natomiast tematem taceodycei jest zagadnienie milczącego Absolutu. Milczenie staje się częścią jej praktyki. Autor recentywizmu porusza w niej problem pojęć sygetycznych. Uważa, że o niektórych pojęciach można tylko milczeć, mając świadomość milczenia o nich. „Cała katafaticzna teologia – pisze A. Skorupka – petryfikowała pojęcie Boga, odważyła się bowiem mówić o sprawach, o których filozof milczy”¹⁶. Teolodzy, którzy mówili o Bogu, którzy doszukiwali się Jego akustycznej manifestacji w dziejach ludzkości, zostają postawieni w filozofii J. Bańki wobec milczącego filozofa, podkreślającego fakt milczenia, broniącego milczenia Absolutu i głoszącego, że milczenie „pokonuje śmierć”¹⁷. Zostają postawieni wobec filozofii jako taceodycei. Milczenie Absolutu, Jego samowystarczalność, pozwala dostrzec w Absolutcie genezę wszystkiego.

Thanatosige i Megalesige – dwa oblicza Absolutu

Autor recentywizmu wprowadza w metafizyce milczenia pojęcie *Megalesige*¹⁸ (z gr. *megaleios* – „wielki”, *sige* – „milczenie”) określane jako „Wielkie Milczenie”,

¹³ Z. Pucko, *Czy cierpienie ma sens? Teodycea wobec bólu i cierpienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 9.

¹⁴ Zob. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj (red.), *Holokaust a teodycea*, Wydawnictwo „Hominii”, Kraków 2008.

¹⁵ J. Bańka zastępuje pojęcie bytu pojęciem zdarzenia. Zdarzenie to podstawowy przedmiot metafizyki. Jest ono tym, co istnieje. Ontologia zdarzenia to jego logicyzacja.

¹⁶ A. Skorupka, dz. cyt., s. 160.

¹⁷ J. Bańka, *Absolut i absurd: filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*, wyd. cyt., s. 150.

¹⁸ Małgorzata Cymorek analizując koncepcję metafizyki milczenia J. Bańki, zauważa, że występują w niej „cztery znaczenia na określenie istoty *Megalesige*: a) czysta terażniejszość, źródło dążeń, z którego wypływa byt aktualny (czyli zdarzenie), jako *wykrzyk* stworzenia; b) *Pleroma* – wieczność, w której czas zlewa się z miejscem, a *teraz* z wiecznością; c) dobro, które – co wynika z jego natury – przepelnia się samo z siebie, co powoduje z konieczności *wylanie się* jego nadmiaru. Pełnię dobra realizuje się przez *życie* poza Pełnią. «W ten sposób Milczenie wykracza poza siebie jako nie-Milczenie»; d) Wielkie Milczenie Absolutu wobec świata, będące zawsze na początku każdego zdarzenia, wyznaczające różnicę między Nim a światem”; M. Cymorek, *Taceodycea w ujęciu recentywistycznym. Aspekt ontologiczno-poznawczy*, w: *Wieczne teraz. Materiały z konferencji naukowej „Perspektywy recentywizmu i eutyfroniki”*, red. A. L. Zachariasz przy współpracy E. Struzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 121.

a także pojęcie *Thanatosige* (z gr. *thanatos* – „śmierć”, *sige* – „milczenie”) będące „milczeniem śmierci”. Za pomocą tych pojęć, a także wielu innych (np. *Megalebreme*, Teraźń), daje on zarys metafizyki milczenia. Analizuje relację między dwoma „rodzajami” Milczenia, tj. *Thanatosige* i *Megalesige*. Są to dwa znaczenia Absolutu, z których jedno wiąże się z początkiem, drugie natomiast z końcem wszystkiego. „Na początku wszystkiego Milczenie jest Bytem, lecz u kresu wszystkiego jest ono Nicością”¹⁹. *Megalesige* i *Thanatosige*, to człony zakładające się nawzajem, jakby „dwa Absoluty”, „Dwa-w-jednym”, to Absolut ze swą zdolnością poczęcia i niszczenia. „Absolut – pisze J. Bańka – musi upaść w stworzenie przez «wykrzyk» zdarzeń jako *Megalesige*, aby podźwignąć się z upadku jako nad-Absolut, *Thanatosige*”²⁰. Używając pojęcia „Dwa-w-jednym” na określenie Absolutu, J. Bańka mówi o *Megalesige*, tj. Wielkim Milczeniu, i *Thanatosige*, tj. Wiecznym Milczeniu, które stanowią kolejno początek i koniec na okręgu. Pierwsze określa jako symbol „życia”, drugie natomiast jako „symbol śmierci”²¹. Ostatecznie sam Absolut (tj. milczący rewers metafizyki) zostaje „ujęty w funkcji fundamentu jako *Megalesige*, a w funkcji horyzontu jako – *Thanatosige*. W tej właśnie podwójnej funkcji jest on zarówno korzeniem, jak i kwiatem procesu kosmicznego”²². J. Bańka w taceodycei przedstawia to, co dzieje się w życiu wewnątrzboskim Absolutu. „«Wykrzyk» zdarzenia z Absolutu, przyjmującego postać *Megalesige*, i powrót zdarzenia do Absolutu, przyjmującego postać *Thanatosige*, dokonują się nie w życiu wewnątrzświatowym, lecz w życiu wewnątrzboskim samego Absolutu, który jest zdarzeniem i w którym ja jestem zdarzeniem, czyli bytem aktualnym”²³. Wyjście z *Megalesige* prowadzi przez „wykrzyk” zdarzenia, wejście do *Thanatosige* następuje przez „Bramę Ciemności”, stanowiącą „Bramę Wiecznego Milczenia”.

Tematem metafizyki milczenia jest m.in. otwarcie człowieka na Wielkie Milczenie, stanowiące źródło wysłownienia, na milczenie będące wypowiedzią Absolutu. Milczenie Absolutu zostaje „przerwane” – przepełniona Pleroma (Praterażnia) „wydaje «wykrzyk» będący oznaką wyjścia zdarzenia z Wielkiego Milczenia Wieczności. Ten Wielki Wykrzyk Zdarzenia, przerywający Wieczne Milczenie, to *Megalebreme* (...) stanowiące jądro Teraźni. Począwszy od niego człowiek porządkuje czas przeszły i przyszły”²⁴. J. Bańka akcentuje ważność *Megalebreme*,

¹⁹ J. Bańka, dz. cyt., s. 13.

²⁰ Tamże, s. 46.

²¹ J. Bańka określa *Megalesige* m.in. jako „Wielkie Milczenie”, „jasną noc nicości”, natomiast *Thanatosige* jako np. „Wieczne Milczenie”, „oblicze Nocy Ludzkiej”, „Noc Śmierci”, „ciemną noc nicości”, powrót nakierowany na „milczenie pierwotne”.

²² J. Bańka, dz. cyt., s. 108.

²³ Tamże, s. 36.

²⁴ Tamże, s. 35.

stanowiącego aktualny „wykrzyk” zdarzenia²⁵, przedzielający *Megalesige* i *Thanatosige*, które są „obliczami” Milczenia, początkiem i końcem wszystkiego²⁶. Akcentuje on ważność terażniejszości człowieka. Odnosząc Absolut do narodzin i zmierzchu ludzkiego życia, podejmuje zagadnienie taceodycei w ujęciu antropologicznym. Mówi on o Teraźni człowieka (stanowiącej punkt pozbawiony rozciągłości, objętości), która nadaje sens temu, co jest umiejscowione w obiektywnym „tu”, między dwoma obliczami Absolutu. Pojęcie Teraźni wprowadza J. Bańka na określenie „tego aspektu *recens*, który jest naszym spojrzeniem «ku» jakiejś przeszłości lub przyszłości, z którym wszakże zawsze się identyfikujemy”²⁷. W taceodycei wykracza on poza perspektywę czasu (tj. przeszłość i przyszłość)²⁸, podejmuje bowiem zagadnienie Absolutu, który jest wiecznym „teraz”, zagadnienie terażniejszości człowieka, mówi o człowieku jednopojawieniowym terażniejszym. Człowiek jednopojawieniowy terażniejszy²⁹, tj. „człowiek konkretny”, zawieszony jest między dwoma obliczami Absolutu. Dzięki swej Teraźni, nie rozplywa się on w ludzkości. Różni się on od człowieka wielopojawieniowego³⁰, tj. „człowieka w ogóle”. W odróżnieniu od „człowieka w ogóle”, J. Bańka traktuje „człowieka konkretnego” jako niepowtarzalne zdarzenie. Człowiek ten sięga w stronę tego, czego nie ma, kiedy to, co jest, traktuje jako niewystarczające. Układa przewidywania, które przybierają postać prognoz, domysłów, które wykraczają poza

²⁵ J. Bańka podkreśla dynamikę zdarzenia, wchodzącego z „krzykiem” w „teraz”, wobec pozbawionego tej dynamiki wiecznie milczącego „teraz”.

²⁶ J. Bańka zauważa, że wybłyskujące wciąż zdarzenia z „otchłani” Milczenia, z której wychodzą „krzyk istnienia”, przechodzą w „popielisko” zjawisk, aby powrócić w milczeniu do tego, co konstytutywne – do Milczenia. Zdarzenie w obliczu przyszłości, w której zakorzeniona jest śmierć, milknie, a „wybłysk” („wykrzyk”) ludzkiego zdarzenia przygasa. Zdarzenie w reentywizmie przeciwstawione zostaje zjawiskom. Zjawiska stanowią żywioł języka. Są one „śladem” zdarzenia na podobieństwo śladu pozostawionego przez człowieka na piaskach pustyni. Milkące zjawiska zwrócone są ku *Thanatosige*, ku swemu kresowi, tj. śmierci. Zdarzenie, które nie posiada trwania, które jest bez wyraźnego początku i zakończenia, po swym nagłym, aktualnym „zaistnieniu” ulega zamilknięciu, uwalniając się od zjawisk.

²⁷ J. Bańka, dz. cyt., s. 28.

²⁸ J. Bańka w swej koncepcji filozoficznej łączy czas z przeszłością i przyszłością. „Teraźniejszość” jest aczasowa. Absolut, tj. *Thanatosige* i *Megalesige*, jest „wiecznym Teraz”. Człowiek żyje w terażniejszości. Choć żyje on w terażniejszości, może żyć przeszłością (wspominając ją), przyszłością (wyobrażając sobie ją) i terażniejszością. Według J. Bańki człowiek powinien nie tylko żyć w terażniejszości, ale i terażniejszością.

²⁹ Człowiek jednopojawieniowy posiada jedną datę (tj. urodzenia) lub dwie daty (tj. urodzenia i śmierci). Niezależnie od tego, czy posiada jedną, czy dwie daty, chodzi o człowieka w jego krótkim życiu. Człowiek jednopojawieniowy terażniejszy to konkretny, niepowtarzalny człowiek (jednostka), który się kiedyś urodził i jeszcze żyje (tj. posiada jedną datę, jest nią data urodzenia, nie posiada on jeszcze daty śmierci). J. Bańka nazywa go również „człowiekiem konkretnym”.

³⁰ Człowiek wielopojawieniowy to człowiek abstrakcyjny, ponadhistoryczny. Nie posiada on „dat” (chodzi tu o daty, jakie właściwe są człowiekowi jednopojawieniowemu terażniejszemu), tj. daty urodzin i śmierci. Jest on wytworem konkretnych ludzi, tj. tym, co oni wytworzyli i z czego są zazwyczaj dumni. To wartości powstałe w życiu człowieka, które społeczeństwo zobiektywizowało, włączyło do wspólnej kultury.

aktualne „teraz”. Prowadzi to do wielu zagrożeń, m.in. do odłożenia życia, które dzieje się „teraz”, na niepewne jutro – na przyszłość. Groźne również jest życie dniem minionym – przeszłością – zamiast terażniejszością.

Taceodycea „filozofią pierwszą” w reentywizmie

Metafizyka milczenia stanowi „filozofię pierwszą” w reentywizmie. Rozważania w niej podjęte dotyczą tego, co konstytutywne, tego, co pierwotne i ostateczne – Absolutu jako *Megalesige* i *Thanatosige*. Absolut, według J. Bańki, to tajemnica, kojarzona z milczeniem Boga, to bardziej milczenie, niż poznanie, ponieważ On jest Milczeniem. Absolut, który jest milczeniem, jest tym, do czego kieruje się umysł człowieka. Człowiek zanurzony w świecie, podejmuje próbę poznania Absolutu, stara się poznać Go przez umysł zanurzony w milczeniu, które jest u początku i kresu jego życia. W swym umyśle, zauważa J. Bańka, odnajduje on pojęcie Absolutu. Jako *Megalesige* poznaje Go „za pomocą czystej wiedzy bez obrazów. Natomiast Absolut jako *Thanatosige* – za pomocą wiedzy symbolicznej. Jako myśl, Absolut pozostaje niedostępny myśli ludzkiej, która jest w nim zanurzona”³¹. Jest On „Milczącą Zasadą Bytu”, która jako cisza, jest początkiem dla głosu, który ulega w ostateczności wyciszeniu w „Wielkim Milczeniu Wieczności”.

Jak rozumieć milczenie? Czy jako brak wyrażenia? Czy też jako brak znaczenia? Czy wysłowanie zmienia coś w Absolutcie? To podstawowe pytanie w metafizyce milczenia. Milczenie zostaje scharakteryzowane w reentywizmie jako początek czegoś, co niezmiernie trudno wyrazić, jest ono bowiem przed słowem, poza ludzkim światem gatunkowym. Jest ono przedmiotem czystego doświadczenia, przedmiotem doświadczenia zanurzonego w milczeniu. J. Bańka zauważa, że milczenie łączy się z Absolutem, w obliczu którego słowo musi zamilknąć³². Milczeniu zostaje przyporządkowane określenie doskonałości. Twórca reentywizmu odmawia milczeniu opozycji, ponieważ nie ma jej na poziomie milczenia. Jedyna opozycja może pojawić się na poziomie słowa, wypowiedzi. Milczenie jest tautologiczne, tzn. jest ono zrozumiałe, nie potrzebując tłumaczenia, jest zrozumiałe samo z siebie. Czy milczenie jednak, tak jak tautologia, która „nie ma warunków prawdziwości, gdyż jest prawdziwa bezwarunkowo”³³, jest prawdziwe bezwarunkowo?

³¹ A. Skorupka, dz. cyt., s. 161.

³² J. Bańka zauważa w metafizyce milczenia, że słowa nie są w stanie ująć tego, co jest Niewysławialne tj. Absolutu.

³³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 38.

Łącząc Absolut z milczeniem, ludzie zaczynają wątpić w akustyczne możliwości przybliżenia Go przez słowo. Zapominają, że słowo ma swój początek w milczeniu. Absolut, zauważa J. Bańka, jako *Megalesige* (tj. Wielkie Milczenie) jest tym, skąd „wychodzi” zdarzenie; to Pleroma (pełnia), przelewającą się wypełniającym ją dobrem. W wyniku przepełnienia w Pleromie³⁴, z wiecznego „tutaj-teraz-bycia”, następuje przejście w stronę zjawisk – w kierunku wysłowienia. Wysłowienie ma miejsce w języku stwarzającym możliwość „ukazania się” tego, co jest „Nieznane”. Jak to, co niewysłowione, które określa się jako Milczenie, może się prezentować, ukazać – zostać wysłowione? W jaki sposób następuje wycofywanie się zdarzenia ze stanu Milczenia, tj. *Megalesige*, w stronę zjawisk umierających w *Thanatosige*? Pytania te poruszają istotne problemy metafizyki milczenia. J. Bańka zwraca się w niej do Absolutu, tj. Nienazywalnego „Jestem, który Jestem” – to „Jestem” jest dwa razy dla człowieka milczeniem, tzn. u początku i końca jego życia. Kieruje swe „słowa” do *Megalesige-Thanatosige*. To zwrócenie przypomina modlitwne skierowanie człowieka do Boga jako nieskończonej zasady istnienia.

Milczący człowiek „zanurzony” w Absolucie (określanym w taceodycei jako „Milczenie”) zostaje postawiony wobec „Niezanego”, które w momencie swego ujawnienia, manifestacji, przez zjawiska zostaje nazwane, wyrażone za pomocą słów. Pojawiają się wówczas próby poznania, opisu Absolutu. Przez słowa – twierdzi J. Bańka – podejmuje się zadanie tłumaczenia Absolutu, który okazuje się ostatecznie niewytłumaczalnym. Przez słowa próbuje się wyrazić Absolut. Okazują się one jednak niewystarczające. Kiedy człowiek zaczyna mówić o „Nieznanym”, to zamiast mówić o Nim, wyraża słowami myśli. Mówienie o Absolucie, jak zauważa twórca reentywizmu, to stosowanie gramatyki w stosunku do tego, co wykracza poza samą gramatykę. To nie przez słowa, lecz przez milczenie człowiek zbliża się do Absolutu, który jest Milczeniem. Milczenie Absolutu daje możliwość Jego słyszalności. J. Bańka wspomina w metafizyce milczenia o milczeniu w *Megalesige* i zamilknięciu w *Thanatosige*, o milczącym Absolucie, do którego modlitwą jest milczenie człowieka³⁵.

Człowiek, zauważa twórca reentywizmu, w swym życiu zmierza w kierunku Tajemnicy (*Thanatosige*), często określanej jako śmierć, „potencjalność bytu”, jako „druga strona Absolutu”, ponieważ z pierwszej on przybył, tj. z tej, wobec której pozostaje obojętny. Zdając sobie sprawę z „punktu” granicznego przejścia, od swej terażniejszości do „Wielkiego Zamilknięcia w Śmierci” (tj. *Thanatosige*),

³⁴ Przelewającą się pełnią, przepełnienie w Pleromie w stronę zjawisk – a więc w stronę czegoś niedoskonałego – niesie skojarzenie z Jednią pojawiającą się w koncepcji Plotyna, u którego to, co jest „konsekwencją” Jedni, nie posiada na miarę „Jedni” doskonałości.

³⁵ Droga do Absolutu wiedzie przez milczenie. Wartość milczenia dostrzeżono dość wcześnie, bo zwrócili na nie uwagę już m.in. Pitagoras i Hipokrates.

doznaje lęku przed nicością³⁶. Boi się utracić kontakt ze swym „byciem przytomnym”. „Spadamy (...) z krzykiem – ku Absolutowi, z którym nie chcemy jedności, ale z którym jedność jest naszym przeznaczeniem”³⁷. Zmierając w stronę mety życia, w stronę przerażającego milczenia – *Thanatosige* – człowiek doznaje cierpienia³⁸. Mając świadomość, że przekroczenie mety życia, jest często niezauważalne, zyskuje on dodatkowe źródło cierpień. Wobec Absolutu, zauważa J. Bańka, człowiek jest postawiony dwa razy: na początku i na końcu swego istnienia. Na początku swego istnienia doświadcza on Absolutu jako „niepamięć bytu”, a na końcu jako „milczenie śmierci”. Odczuwa on „lęk” przed milczeniem Absolutu, uzmysławiając sobie zamazany obraz *Megalesige* i obawiając się takiego samego zamazania raz na zawsze w *Thanatosige*. *Megalesige* i *Thanatosige*, jako „początek i koniec”, stanowią to, skąd człowiek przychodzi, i to, dokąd zmierza. Zmierza on, mówi J. Bańka, przez „Bramę Milczenia” do Absolutu jako „wiecznego Teraz”, do własnej śmierci, z dala od hałasu słowa, od którego wymowniejsze jest milczenie.

Człowiek, twierdzi J. Bańka, ma wrażenie złudnej ciągłości własnego zdarzenia, nieodparte wrażenie, jakby istniał „na wieczność”, mimo że jako niepowtarzalne zdarzenie w dziejach wszechświata, pojawia się „raz”. „«Teraz» naszego «jestem» bywa zawsze inne i zmierza ku nicości. Absolut, Bóg, zasada świata są kategoriami milczenia. Człowiek podąża za Absolutem, ale zredukowany do siebie – sam staje się Absolutem. Milczenie o Absolutie jest przekazywaniem o nim tego, czego jeszcze nie wiemy, jest końcem «wymiaru czasu»”³⁹. „Człowiek konkretny”, tj. jednostka żyjąca w terażniejszości, w swym centrum zawiera ideę Absolutu. Absolut jest zasadą świata, jego początku, kresu, jest tym, co w ludzkim „ja” ulega rozdwojeniu na „dwój-ustanowione Jestem”; mówiąc dokładniej: na *Megalesige* i *Thanatosige* stanowiące dwójnię metafizyki milczenia. Jest tym, co określa się

³⁶ Filozofia egzystencji pokazuje człowieka zagrożonego w swym kruchym istnieniu, które trzeba nieustannie bronić. Istnienie człowieka przenika nastrój troski i trwogi. Prowadzi to często do absurdu, ponieważ absurdem jest – jak zauważył Jean-Paul Sartre – to, że człowiek się urodził i umrze. Pojmowanie śmierci jako czegoś, co wywołuje lęk, występuje nie tylko w egzystencjalizmie. Również w tekstach J. Bańki można znaleźć twierdzenie, że człowiek odczuwa lęk, zbliżając się do „Wielkiego Zamilknięcia w Śmierci”, czyli do *Thanatosige*, które jest jednym z dwóch wymiarów Absolutu, tj. Milczenia.

³⁷ J. Bańka, dz. cyt., s. 163.

³⁸ Jedną z funkcji filozofii miała być pomoc człowiekowi w poradzeniu sobie z faktem konieczności nadejścia śmierci. Cyceeron traktował filozofię jako rozmyślanie o śmierci, Lucjusz Anneusz Seneka widział w filozofii nauczycielkę umierania, Epikur natomiast mówił, że śmierć człowieka nie dotyczy. Choć dla Seneki śmierć była kresem istnienia, to już dla filozofów średniowiecznych była ona nadzieją na zmartwychwstanie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel twierdził, że śmierć jest rozdarcie, a najwyższą formą wolności jest jej akceptacja. Natomiast Albert Camus widział w śmierci wyobcowanie egzystencji. Elisabeth Kübler-Ross w książce *Rozmowy o śmierci i umieraniu* przedstawiła od strony psychologicznej reakcję pacjenta na fakt śmierci. Natomiast J. Bańka w swej metafizyce milczenia pisze o przerażającym milczeniu – *Thanatosige*.

³⁹ J. Bańka, *Absolut i absurd...*, s. 134.

jako narodziny-śmierć, jest ich przemieszaniem. Człowiek, który żyje w terażniejszości, w niepowtarzalnej chwili, ma z „dwóch stron” swego „teraz” dwa oblicza Absolutu. J. Bańka zauważa, że niczym cięciwa łuku po oddaniu strzału człowiek drży między *Megalesige* a *Thanatosige*, powracając do swej terażniejszości – *Megalebreme*.

Człowiek poznaje rzeczywistość przy współdziałaniu swego „ja”. Jest tym, który zadaje pytania: Kim jestem?, Czym jest świat? W odpowiedzi pojawia się milczenie. W milczeniu, zauważa J. Bańka, ujawnia się dobroć czynu, a człowiek łączy się z Absolutem stanowiącym milczenie samo w sobie. W milczeniu człowiek zwraca się do Absolutu. Absolut „jest dla umysłu ludzkiego tematem do pomyślenia Go w milczeniu duszy człowieka, które stanowi część Wielkiego Milczenia Świata”⁴⁰. To „Nieznany”; w Jego milczeniu znajduje się Jego istota wstrzymująca Go przed przemówieniem do człowieka, który szuka Go w gwarze słów, zamiast w milczeniu. W słowie, w mowie, dobroć działań ulega przeinaczeniu, pojawia się ocena. „Mogę mówić o milczeniu – pisze J. Bańka – wyłącznie nadając mu sens, jakiego nie posiada, gdy o nim mówię; np. w wyrażeniu: «Wymowne milczenie». Jeśli jednak muszę nadać sens temu, co go nie posiada, to «wymowne milczenie» staje się sferą pozorów, jest pozorowaniem sensu mojej wypowiedzi o milczeniu”⁴¹. W metafizyce milczenia twórca reentywizmu dostrzega również wartość słowa, szczególnie wówczas, kiedy dotyczy ono *Thanatosige*. Uważa, że o śmierci należy mówić, a mówiąc o niej, człowiek wyrывa ją z milczenia, ku któremu zmierza w swym życiu. Mowa o niej nie uchyla milczeniu, lecz stanowi zwrócenie się człowieka do Milczenia Absolutnego. *Thanatosige* określane w reentywizmie jako „Milczenie śmierci”, „Milczenie Ostateczne”, „Brama Nicności”, to absolutna cisza, do której słowo – będące w czasie przez to, że jest wypowiedzane – zmierza jako do swojego celu. „Człowiek konkretny”, stanowiący krzyczące „teraz”, ma w sobie zdolność mówienia. Spotyka on na co dzień to, co nieludzkie, tj. przedmioty, milczenie przyrody. W przeszłości, zauważa J. Bańka, człowiek był „milczeniem zdarzenia”, w przyszłości natomiast będzie „milczeniem śmierci”. O tych peryferiach swego zdarzenia mówi on ze względu na terażniejszość, w której istnieje, patrzy na nie z perspektywy antropologicznej. Terażniejszość człowieka to „oko cyklonu”, chwila „wybłyskująca” na podobieństwo błysku na niebie. Jest ona tym, co niewątpliwe w stosunku do wątpliwych, nieidentyfikujących się z nią peryferiów (tj. „ulatniających” się „przed” i „po” rekwizytów istniejącego *recens*). Jest tym, gdzie tworzy się wartości, w odróżnieniu od jej peryferii jako miejsc wartościowania. Terażniejszość człowieka zostaje w metafizyce milczenia skonfrontowana z „niepamięcią bytu” i „otchłanią milczenia śmierci” –

⁴⁰ Tamże, s. 63.

⁴¹ Tamże, s. 150.

z Absolutem. Człowiek będąc „wrzuconym” w istnienie bez prób i przygotowania, sięga do „granic” Milczenia, które jest granicą dla słowa. Dostrzegając ważność aktualnej chwili, zmiany, która jest możliwa jedynie w aktualnym momencie życia, człowiek odchodzi od obciążeń tradycją i prognozami, stanowiącymi inscenizację zbląkanego umysłu koncentrującego się na tym, czego „już” nie ma, czy też na tym, czego „jeszcze” nie ma. Uświadamia sobie, że posiada świadka swego ziemskiego początku i końca, tj. Absolut; uświadamia sobie milczenie Absolutu, który jest milczeniem samym w sobie. Poszukując Absolutu, zastanawia się nad swą terażniejszością, która jest „zjawiskowym” obrazem aktualności Absolutu.

Z punktu widzenia Absolutu metafizycznego⁴², podobnie jak u Parmenidesa, „byt”, nie ma zaprzeczenia Absolutu. Absolut albo istnieje, albo Go nie ma. Jeśli Go nie ma, to nie ma przedmiotu dla naszych słów i należy zgodnie z dyrektywą Platona zamilknąć. Natomiast inne jest antropologiczne rozumienie Absolutu, w którym *Megalesige* jako symbol „życia” i *Thanatosige* jako „milczenie śmierci” odniesione są do człowieka. Absolut, który jest jednością najbardziej pierwotną, podstawową, aktualnością, w ludzkim „ja” ulega rozdzieleniu na „dwój-ustanowione Jestem” (tj. *Megalesige* i *Thanatosige*). Pierwsze Zdarzenie (tj. Absolut) jest granicą dla początku i końca ludzkiego życia. Recentywizm podejmuje zagadnienie człowieka, który szuka drogi do Absolutu stanowiącego Milczenie. Absolut jest tym, zauważa J. Bańka, co nie mieści się w granicach słowa. W taceodycei, zostaje podjęta argumentacja na rzecz zachowania milczenia wobec tego, co jest „Niewysławialne”. Twórca recentywizmu nie odrzuca jednak zwrócenia się człowieka do Absolutu – człowiek bowiem może zwrócić się do Niego przez milczenie. Metafizyka milczenia oparta jest na aksjomatach recentywizmu, w którym tym, co *istotne, konstytutywne*, jest *recens*. Człowiek jest *recens*. Jest on nie tylko odniesiony do Absolutu, ale jest również Absolutem. Człowiek uzyskuje w procesie swego rozwoju świadomość, że jest człowiekiem, zdarzeniem, które się zdarza tylko „teraz”. W koncepcji filozoficznej J. Bańki ontologia, epistemologia, estetyka, etyka, antropologia są „emanacją” metafizyki recentywistycznej. Częścią metafizyki recentywistycznej jest metafizyka milczenia stanowiąca „filozofię pierwszą” w recentywizmie. Podstawą jej jest to, co pierwsze, ostateczne, tj. Absolut – dalej już pójść się nie da. Tak jak w koncepcji Plotyna Jednia nie potrzebuje niczego więcej dla swego istnienia, tak też w koncepcji J. Bańki Absolut jest kantowską rzeczą samą w sobie. Kolejne działy filozofii J. Bańki to „hipostazy” czy też „fenomeny”; one nie są w sobie, lecz dla siebie.

⁴² Absolut metafizyczny stanowi aktualne Zdarzenie, które nie potrzebuje innych.

PAWEŁ NIERODKA

TACEODICY AS THE “FIRST PHILOSOPHY”
IN RECENTIVISM

(Summary)

The paper presents the issue of taceodicy which occurs in Józef Bańka’s philosophical system. Although in recentivism there is obviously taceodicy concerning the Absolute, there is also the one containing human-Absolute relation. The latter has more substance because along with a human being appear relations and, among others, thinking about the Absolute. The Absolute: Józef Bańka refers to the birth and decline of human life. That is the “subject” of pure experience. Metaphysics of silence constitutes the “first philosophy” in recentivism. Considerations contained therein concern what is constitutive, primary, and final – the Absolute as *Megalesige* and *Thanatosige*. It is based on axioms of recentivism whose *arche* is *recens*. Human being is *recens*. Not only is he referred to the Absolute, he is also the Absolute himself. Just as in Plotinus’ conception the One does not need anything else for its existence, in Józef Bańka’s conception the Absolute is Kantian thing in itself.

Key words: recentivism, Józef Bańka, taceodicy, theodicy

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Paweł Nierodka

nierodka@wp.pl

ANDRZEJ PIETRASZ

**UTOPIA HERBERTA MARCUSEGO
TEORIA REPRESYWNEGO SPOŁECZEŃSTWA AMERYKAŃSKIEGO
I ROLA JEDNOSTKI**

Filozofia Herberta Marcusego stała się znana w Stanach Zjednoczonych oraz w krajach Europy Zachodniej dopiero na początku lat sześćdziesiątych, czyli w momencie tzw. buntu młodzieżowego. Marcuse był stawiany obok Marksa i Mao Tse-tunga na sztandarach niesionych przez młodzież w wielu krajach, w których miał miejsce zryw młodzieży, pisano trzy litery M, formułując hasło: „Marsk – bogiem, Marcuse – prorokiem, Mao – mieczem”. Ci, którzy odwoływali się do jego filozofii, uważali, że „Marcuse stoi na stanowisku uwspółcześniania filozofii Marksa, natomiast w działaniu – na pozycjach strategii maoistycznej. I ten właśnie kierunek recepcji „marcuseanizmu” dominował w ruchu studenckim na Zachodzie”¹. Marcuse stał się jedną z głównych postaci ówczesnych wydarzeń ze względu na wprowadzone przez niego twierdzenie, że „państwo jest represyjne wobec jednostki”². Wypisywane były hasła: „Pod kierunkiem profesora Herberta Marcusego położymy kres cywilizacji konsumpcyjnej”, „Pod sztandarem Marksa, Marcusego i Mao – do cywilizacji «nierepresywnej»” czy „Marcuse – prorok wolności i powszechnej miłości”³. Marcuse ze swoimi teoriami krytykującymi rozwój współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego bardzo łatwo odnalazł się w ówczesnej rzeczywistości. Wiele z jego teorii miało charakter utopijny, choć on sam

¹ J. Borgosz, *Herbert Marcuse i filozofia trzeciej siły*, PWN, Warszawa 1972, s. 10.

² W. Gromczyński, *Wstęp*, w: H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, PWN, Warszawa 1991, s. IX.

³ J. Borgosz, dz. cyt., s. 10

twierdził, że istnieje możliwość, a nawet duże prawdopodobieństwo, by pewne projekty, uważane za utopijne, były możliwe do zrealizowania. Jak pisze Borgosz, „jedynie taki projekt jest utopijny, który ma charakter pozahistoryczny”⁴, natomiast możliwość jego realizacji zależy od okresu, w którym jest on urzeczywistniany. Oznacza to więc, że „w konkretnych warunkach historycznych utopia może się przekształcić nie tylko w możliwość, ale i w rzeczywistość”⁵. Wszystko zależy od dojrzałości sytuacji historycznej, w której przemiany zachodzą oraz od działań ludzi kreujących rzeczywistość.

Elementy filozofii, które Marcuse zawarł w swoich publikacjach, kształtowały się przynajmniej od 1917 roku, kiedy, przebywając jeszcze w Niemczech, związał się z ruchem socjaldemokratycznym. To wtedy po raz pierwszy zetknął się z pismami Karola Marksa, a kiedy był jednym z głównych przedstawicieli tzw. Szkoły Frankfurckiej, został uznany za propagatora myśli Marksa. Później stał się rewizjonistą zarówno Marksa, jak również Hegla i Freuda, przewartościowując i reinterpretując nawet główne założenia tych trzech filozofów. Ogólnie rzecz ujmując – z Marksa wzięł on krytykę istniejących sprzeczności między kapitałem a pracą dla stworzenia ideologii i ruchu rewolucyjnego dążącego do budowy sprawiedliwego społeczeństwa; z Hegla zaczerpnął koncepcję dialektycznej negacji jako podstaw krytycznej teorii rozwoju społecznego; z Freuda pochodzi natomiast zagadnienie uczucia lęku i winy jednostki, która posłużyła do stworzenia teorii społeczeństwa poddanego represji. Z każdego z tych filozofów zaczerpnął tylko te wątki, które pasowały do jego teorii represywnego społeczeństwa i roli jednostki, natomiast niektóre pominął lub zreinterpretował na tyle, na ile były mu niezbędne. Stąd też zarzut wielu komentatorów filozofii Marcusego o jej eklektyczny charakter.

Herbert Marcuse twierdził, że człowiek istniejący we współczesnym społeczeństwie jest jednowymiarowy, a społeczeństwo – represywne wobec niego. Człowiek będący częścią takiego społeczeństwa nie jest wolny, pomimo że „nadal mówi się o wolności, ale w istocie rzeczy jest to wolność pozorna”⁶. Marcuse skupia się na społeczeństwie przemysłowym i stwierdza, że rządzi nim racjonalność technologiczna, która „odsłania swój charakter polityczny w miarę jak się staje wielkim środkiem lepszego panowania, tworzącym prawdziwie totalitarne uniwersum, w którym społeczeństwo i przyroda, umysł i ciało utrzymywane są w stanie ciągłej mobilizacji dla obrony tego uniwersum”⁷. Człowiek wtłoczony w taką rzeczywistość i poddany jej represywnemu charakterowi staje się trybem w wielkiej maszynie, która poddaje go zniewoleniu. Jest on potrzebny tylko wtedy, gdy jest

⁴ Tamże, s. 188.

⁵ Tamże, s. 189.

⁶ J. Borgosz, dz. cyt., s. 151.

⁷ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, wyd. cyt., s. 37.

użyteczny dla systemu, natomiast w chwili, kiedy przestaje być konieczny, zostaje eliminowany jako jednostka zbędna. Człowiek zniewolony i poddany represji staje się bezwolny, poddaje się racjonalizacji państwa przemysłowego, dobrowolnie porzuca swoją świadomość i zdaje się na łaskę bądź niełaskę państwa.

Marcuse wprowadza pojęcie Państwa Dobrobytu, które rządzi się represją, i stwierdza, że jest to system „nie-wolności, ponieważ jego totalne administrowanie jest systematycznym ograniczaniem a) ‘technicznie’ dostępnego czasu wolnego; b) ilości i jakości dóbr i usług „technicznie” dostępnych dla [zaspokojenia] życiowych potrzeb jednostki; c) inteligencji (świadomej i nieświadomej) zdolnej do zrozumienia i urzeczywistnienia możliwości samookreślenia”⁸. Człowiek poddany takiemu systemowi represji staje się jednowymiarowy i nie zauważa, że „jego zadowolenie nie jest autentyczne, lecz konformistyczne, opiera się bowiem na idei podporządkowania czy podległości”⁹. Wówczas staje się jednostką afirmującą rzeczywistość, a co za tym idzie, zanika w nim zdolność krytycznej analizy tej rzeczywistości. Człowiek pozbawiony owej zdolności staje się konsumentem poddanym totalitarnemu państwu. Jest to zagrożenie, które czyni z człowieka konformistę zamkniętego na wszelkie indywidualne potrzeby nie akceptowane przez totalitarne społeczeństwo. Jak pisze Marcuse, „swobodne zaspokajanie popędowych potrzeb człowieka nie da się pogodzić z cywilizowanym społeczeństwem”; i dalej: „Kultura to systematyczne składanie ofiary z *libido* i jego surowo wymuszana przemiana na społecznie użyteczne czynności”¹⁰.

Tu Marcuse zwraca się ku Freudowskiej krytyce współczesnego społeczeństwa, w którym zaspokajanie potrzeb popędowych jednostki jest niemożliwe, gdyż na pierwszym miejscu stawia się pracę i wzrost wydajności, co generuje postęp, jednocześnie doprowadzając do zniewolenia człowieka. „Historia człowieka według Freuda to historia jego represji”¹¹ – pisze Marcuse i dodaje, że mamy do czynienia ze zniewoleniem dobrowolnym, które jest „coraz atrakcyjniejsze i łatwiejsze do zniesienia”¹². Jednostka społeczna poddaje się procesowi represji, a swoje potrzeby podporządkowuje pracy na rzecz całego społeczeństwa. Niestety praca ta wykonywana jest dla aparatu państwowego, który znajduje się poza wszelką kontrolą jednostek, zmuszonych bezwzględnie mu się podporządkować. Jednostką ludzką rządzi więc wyłącznie zasada wydajności społecznej, pod rządami której

⁸ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, wyd. cyt., s. 74.

⁹ J. Borgosz, dz. cyt., s. 154.

¹⁰ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998, s. 21.

¹¹ Tamże, s. 29.

¹² Tamże, s. 7.

„ciało i umysł zostają przekształcone w narzędzia wyalienowanej pracy”¹³. Praca tłumi ludzkie libido, które „zostaje odwrócone ku społecznie użytecznym zadaniom, podczas wykonywania których jednostka pracuje dla siebie tylko w takim zakresie, w jakim pracuje dla aparatu, oddając się czynnościom, które przeważnie nie mają nic wspólnego z jej uzdolnieniami i pragnieniami”¹⁴. Praca taka jest koniecznością, by móc utrzymać się w strukturze społeczeństwa i tłumi popędy libidalne oraz agresywne impulsy. Człowiek ma być użyteczny dla społeczeństwa, które nie toleruje żadnych odstępstw od zasad przez siebie stworzonych. Jednocześnie alienacji podlega również czas wolny, który we współczesnym społeczeństwie jest poddany kontroli i służy wyłącznie do odtworzenia energii potrzebnej do wykonywania pracy. Czas wolny jest podporządkowany przemysłowi rozrywkowemu, który również jest mechanizmem kontrolnym stworzonym i narzuconym przez państwo.

Cywilizacja przemysłowa wytworzyła kulturę, która doprowadziła do zmiany ludzkich potrzeb. Potrzeby te podporządkowane są wyalienowanej pracy i racjonalizacji czasu wolnego. Człowiek staje się podległy cywilizacji na tyle, że nie potrafi określić zakresu swojej wolności, w tym wolności seksualnej. „Wolność seksualna pozostaje w harmonii z przynoszącym korzyści konformizmem, podstawowy antagonizm między seksem a użytecznością społeczną – sam będący wyrazem konfliktu między zasadą przyjemności a zasadą rzeczywistości – zostaje przesłonięty przez postępujące zagarnianie obszaru zasady przyjemności przez zasadę rzeczywistości”¹⁵. W zindustrializowanym społeczeństwie nie ma mowy o wolności seksualnej, gdyż kojarzy się ona z perwersją, która staje się buntem przeciwko porządkowi narzuconemu przez to społeczeństwo. Zasadą, która rządzi takim społeczeństwem, jest ograniczenie seksualności do prokreacji. Wszelkie inne sposoby jej wykorzystywania są uznawane za bunt przeciwko społeczeństwu. „Społeczna organizacja popędu seksualnego zakazuje jako perwersji wszystkich praktycznie jego przejawów, które nie służą rozmnażaniu czy przygotowaniu do rozmnażania”¹⁶. Wobec tego perwersje stają się sposobem na wyrażenie buntu wobec tak ciasnego rozumienia seksualności człowieka i prób jej ograniczenia. Jest to bunt „przeciw zasadzie wydajności w imię zasady przyjemności”¹⁷ i położenie nacisku na seksualność jako cel sam w sobie. Zasada wydajności jest tym samym zakwestionowana, a manifestowany wobec niej sprzeciw pociąga za sobą

¹³ Tamże, s. 61.

¹⁴ Tamże, s. 60.

¹⁵ Tamże, s. 105.

¹⁶ Tamże, s. 63.

¹⁷ Tamże, s. 64.

konsekwencje w postaci wykluczenia jednostki buntującej się przeciw uznanemu powszechnie status quo.

Ów status quo jest postępowaniem cywilizacyjnym przekształcającym jednostkę wraz z jej popędami libidinalnymi w narzędzie pracy. Oczywiście jest, według Marcusego, że wysoko rozwinięta cywilizacja przemysłowa nieufnie traktuje wszystkie zachowania nie mieszczące się w normach uznawanych za niemożliwe do naruszenia, co jednak nie przeszkadza wyemancypowanym jednostkom ludzkim dokonywać prób choć częściowego czy chwilowego wyłączenia się z represyjnego społeczeństwa.

Dla Marcusego „społeczeństwo jest naprawdę całością, która sprawuje swą niezależną władzę nad jednostkami i to społeczeństwo nie jest żadnym nierozpoznawalnym ‘duchem’. Ma ono swe twarde jądro empiryczne w systemie instytucji, które są ustanowionymi i zamrożonymi wzajemnymi stosunkami między ludźmi”¹⁸. Społeczeństwo nie jest jednak tworem obiektywnym, to ludzie kształtują jego całościowy obraz, dzieląc się na grupy – sprawującą władzę i podporządkowaną tej władzy. Oczywiście istnieje możliwość wstąpienia przez niżej stawianych członków społeczeństwa do elity lub wykluczenia czy zdegradowania kogoś, kto do klasy władzy należał. Marcuse jest zwolennikiem tezy Freuda o unieszczęśliwiającym wpływie współczesnej cywilizacji na człowieka, opartej na podziałach klasowych, gdyż jest ona niezgodna z naturą ludzką, i twierdzi, że „cywilizacja jest ze swej strony represyjna i że jej postęp jest tylko postępowaniem w jej panowaniu i represji”¹⁹. Represją, według Marcusego, jest wszystko, co zagraża indywidualnej jednostce ludzkiej, a na co jednostka ta nie może się zgodzić, m.in. to, co odczuwa i czego doświadcza na co dzień, a więc wojny, militaryzacja, ludo-bójstwo, dyskryminacja rasowa, konieczność pracy i jej dyscyplina; represyjne są szkoły, uniwersytety, wychowanie i cały system dydaktyczno-wychowawczy. Marcuse pisze, że „zaawansowane społeczeństwo przemysłowe jest społeczeństwem, w którym techniczny aparat produkcji i dystrybucji stał się totalitarnym aparatem polityki, koordynującym i zarządzającym wszystkimi wymiarami życia, podobnie czasem wolnym, co czasem pracy, podobnie negatywnym, co pozytywnym myśleniem”²⁰.

Według Marcusego, możliwe jest jednak przeobrażenie społeczeństwa w takie, które nie byłoby już poddane represji. Dla Marksa takim katalizatorem ma być klasa robotnicza, która jego zdaniem, ma wszelkie powody ku temu, aby przeprowadzić światową rewolucję i doprowadzić do zniesienia rządów kapitalistów.

¹⁸ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, wyd. cyt., s. 238.

¹⁹ J. Borgosz, dz. cyt., s. 113.

²⁰ H. Marcuse, *Humanizm socjalistyczny?*, „Lewą Noga” 11, 1999, s. 84.

Natomiast Marcuse pisze bardzo zagadkowo: „Hipoteza cywilizacji nierepresywnej musi więc zostać z teoretycznego punktu widzenia potwierdzona najpierw przez wykazanie, iż w warunkach dojrzałej cywilizacji możliwy jest nierepresywny rozwój *libido*”²¹. Twierdzi, że istnieje taka możliwość pod warunkiem zniesienia alienacji pracy.

Pierwszym krokiem w tym kierunku jest skrócenie czasu pracy tak, aby nie stała ona na przeszkodzie rozwojowi duchowemu człowieka. Jako że praca jest jednym z czynników, które zasada rzeczywistości narzuca zasadzie przyjemności, jest to podstawowy warunek, aby człowiek stał się wolny i potrafił z tej wolności odpowiednio korzystać. Jednak skrócenie czasu pracy oznaczałoby obniżenie poziomu życia w krajach najbardziej rozwiniętych, co jednak, zdaniem Marcusego, nie stanowi problemu, gdyż obniżenie to „spowodowane przez załamanie zasady wydajności nie stoi na przeszkodzie postępowi wolności”²², a przecież wolność dla Marcusego jest pojęciem zasadniczym w jego koncepcji nowego społeczeństwa.

Drugim krokiem do likwidacji represyjnego społeczeństwa jest „powszechna automatyzacja pracy”²³, która zredukowałaby jej czas do minimum. Wówczas nastąpiłoby wyzwolenie Erosa, które stworzyłoby nowe stosunki pracy poprzez „wylonienie się nierepresywnej zasady rzeczywistości”²⁴.

Aby mogło to nastąpić, Marcuse proponuje zastąpienie mitologicznego Prometeusza, jako symbolu zasady wydajności pracy, Orfeuszem i Narcyzem, jako symbolami rzeczywistości nierepresywnej. Orfeusz i Narcyz są bowiem symbolami pozytywnymi, które zdaniem Marcusego, nie są należycie traktowane w zindustrializowanej kulturze Zachodu, pomimo że „wyobrażają radość i spełnienie; głos, który nie rozkazuje, lecz śpiewa; gest, który daje i przyjmuje; czyn, który jest pokojem i kończy ciężką pracę podbijania, wyzwolenie od czasu jednoczące człowieka z bogiem, człowieka z przyrodą”²⁵. Orfeusz i Narcyz, jako symbole nowego społeczeństwa, powinny więc wyrażać „bunt przeciw kulturze opartej na ciężkim trudzie, panowaniu i wyrzeczeniu”²⁶, nieść ze sobą dobro, piękno i pokój oraz zmieniać istniejący obraz społeczeństwa opartego na wyalienowanej pracy i represywnej kulturze, których symbolem jest mityczny Prometeusz. Są to „wyobrażenia Wielkiej Odmowy”²⁷, która ma na celu wyzwolenie człowieka spod jarzma poddaństwa współczesnemu społeczeństwu.

²¹ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, wyd. cyt., s. 145.

²² Tamże, s. 157.

²³ Tamże, s. 157.

²⁴ Tamże, s. 159.

²⁵ Tamże, s. 165–166.

²⁶ Tamże, s. 168.

²⁷ Tamże, s. 173.

Zasadniczym więc pojęciem dla Marcusego jest pojęcie buntu. Jest to nieodzowny warunek wszelkich przemian, które powinny zachodzić w społeczeństwie. Nie zakłada innego celu buntu, jak obalenie represywnego systemu, rzuca więc hasło „ciało przeciw machinie”²⁸, pod pojęciem maszyny rozumiejąc mechanizmy polityczne, korporacyjne, kulturalne i edukacyjne, które negatywnie wpływają na ludzi. Należy więc przeciwstawić się władzy, której „coraz większa racjonalizacja znajduje, jak się wydaje, odbicie w coraz większej racjonalizacji represji”²⁹.

Marcuse jawi się tu jako apologeta buntu. Określa go jako „największą zbrodnię”³⁰ i zaznacza jednocześnie, że „tym razem nie byłaby to (...) rebelia przeciw despotcie-zwierzęciu, ale przeciw mądrym porządkowi, który zapewnia dobra i usługi dla coraz lepszego zaspokajania ludzkich potrzeb. Rebelia jawi się teraz jako zbrodnia przeciwko całej ludzkiej społeczności i jako taka pozostaje poza nagrodą i poza odkupieniem”³¹. Dzieje się tak z jednego powodu: „Cywilizacja musi się bronić przed widmem świata, który mógłby być wolny”³², wobec tego wprowadza manipulację świadomością ludzką, która „polega na skoordynowaniu egzystencji prywatnej i społecznej, reakcji spontanicznych i należnych. Przykładem takiej tendencji jest propagowanie bezmyślnych zajęć wypełniających czas wolny, a także triumf ideologii antyintelektualnych”³³. Czas wolny, zdaniem Marcusego, jest kreowany przez zindustrializowane społeczeństwo, a jednostka ludzka nie jest bezpośrednim jego posiadaczem, lecz jest poddana tym samym siłom, które władają sferą konieczności.

Przekleństwem współczesnego społeczeństwa jest ignorowanie etapu indywidualizacji, który jest „pomijany w kształtowaniu się dojrzałego *superego*”³⁴. Wszystko ma charakter kolektywny, poczynając od najwcześniejszego okresu rozwoju człowieka. Mają na to wpływ radio, telewizja, system edukacyjny, ale przede wszystkim rodziny, które nie potrafią obronić się przed zalewem informacji kształtujących wzorce postaw konformistycznych. Członkom takiej organizacji społecznej zależy prawie wyłącznie na podwyższaniu swojego standardu życia kosztem rozwoju indywidualnego, a więc „lepsze życie jest opłacone wszechstronną kontrolą nad życiem”³⁵. Marcuse kreśli taką oto wizję społeczeństwa: „Ludzie mieszkają w wielkich skupiskach i mają prywatne samochody, którymi nie mogą już

²⁸ Tamże, s. 10.

²⁹ Tamże, s. 102.

³⁰ Tamże, s. 102.

³¹ Tamże s. 102.

³² Tamże, s. 104.

³³ Tamże, s. 104.

³⁴ Tamże, s. 107.

³⁵ Tamże, s. 109.

uciec do innego świata. Mają ogromne lodówki wypełnione zapasami mrożonego jedzenia. Mają dziesiątki gazet i czasopism dających wyraz tym samym ideom. Mają niezliczone możliwości wyboru, niezliczone gadżety, wszystkie tego samego rodzaju, które zajmują ich i odwracają uwagę od prawdziwej kwestii, a mianowicie od uświadomienia sobie, że mogliby zarówno mniej pracować, jak i samodzielnie określać swoje potrzeby i sposoby ich zaspokajania”³⁶. Taka organizacja społeczeństwa wpływa na to, że jednostki nie czują potrzeby wzięcia losu we własne ręce. O wiele wygodniej jest zdać się na ogół, który zdecyduje za nas, niż gdybyśmy sami musieli dokonywać wyboru. Zresztą wybór ten jest ograniczony przez politykę i korporacje – człowiek może wybierać tylko z tych propozycji, które są mu bezpośrednio podane. Nie musi samodzielnie podejmować decyzji, a skoro nie musi – rezygnuje i poddaje się woli represyjnego społeczeństwa. Marcuse zapytuje: „czy ludzie z natury pozostają w stanie ignorancji, czy też są ogłupiani przez codzienną dawkę informacji i rozrywki”³⁷. Charakterystyczne jest to, że forma pytania kończy się kropką. Marcuse chce pozostawić możliwość odpowiedzi na podaną kwestię woli odbiorcy – czy jest on tak opanowany przez postindustrialne społeczeństwo, czy jednak istnieje możliwość wyzwolenia się spod jego wpływu.

Zresztą filozof w wielu swoich wypowiedziach na temat kondycji wspólczesnej organizacji społecznej nie wychodzi z gotowymi rozwiązaniami. Stawia jednoznacznie negatywną diagnozę, jednak posługuje się bardzo zawoalowanym językiem. Jego ocena roli jednostki w procesie zmian w społeczeństwie jest w najlepszym razie niedookreślona, kiedy pisze, że „egzystencja człowieka jest w tym świecie wyłącznie surowcem, materiałem, nie zawierającym w sobie własnej zasady ruchu”³⁸, czy stwierdza, iż „uświadomienie sobie przez jednostkę panującej represji zostaje stępione przez manipulowane ograniczenia jej świadomości”³⁹. Jego zdaniem rozkład jednostki jest na tyle posunięty, że możliwość jej powrotu do samodzielnego myślenia i autonomiczności podejmowanych przez nią decyzji jest coraz bardziej nikła. Pisze zresztą, że „wraz z postępującym procesem zaniku świadomości, kontroli nad informacją, wchłonięciem jednostki przez masowe komunikowanie się, wiedza staje się administrowana i ograniczana. Jednostka nie wie tak naprawdę, co się dzieje. Wszechmocna machina edukacji i rozrywki narzuca jej oraz wszystkim innym ujednolicony stan znieczulenia, z którego wykluczone zostają wszystkie szkodliwe idee”⁴⁰. Szkodliwe idee

³⁶ Tamże, s. 109–110.

³⁷ Tamże, s. 111.

³⁸ Tamże, s. 112.

³⁹ Tamże, s. 113.

⁴⁰ Tamże, s. 113.

oznaczają oczywiście budzące się impulsy zmiany w egzystencji indywidualnej, a więc takiej, która chce się wyzwolić spod zasady represji rządzącej społecznym społeczeństwem.

Teorię represyjnego społeczeństwa, opartą na zbudowanym przez Freuda instrumentarium pojęciowym, Marcuse rozwija i komentuje w *Człowieku jednowymiarowym*. Tu również zasadniczym pojęciem jest *represja*, z tym, że jest ono rozwijane i głębiej analizowane. Właśnie ta praca wywarła silny wpływ na rodzący się ruch kontestacyjny w Stanach Zjednoczonych. Z dnia na dzień nazwisko jej autora stało się znane w Ameryce oraz Europie Zachodniej jako tego, który wywołał ferment w demokratycznie rządzących się społeczeństwach Zachodu. Od ukazania się *Erosa i rewolucji* do *Człowieka jednowymiarowego* Marcuse nie znalazł sposobu na możliwość przekształcenia współczesnego represyjnego społeczeństwa tak, aby było ono przyjazne jednostce, czy choćby nie przeszkadzało jej w możliwości indywidualizacji. Dlatego pisze, że „wszelkie wyzwolenie zależy od świadomości zniewolenia, a wyłonienie się tej świadomości jest zawsze krępowane dominacją potrzeb i ich zaspokojen, które w dużej mierze stały się własnymi potrzebami i zaspokojeniami jednostki”⁴¹. Już na początku swojej pracy wątpi więc w powodzenie prób przewyciężenia i odrzucenia represji współczesnego społeczeństwa na zasadzie buntu jednostki, głównie ze względu na to, że rzeczywistość ogólnoludzka wpływa zbyt silnie na prywatną przestrzeń. To zbiorowość ma dziś więcej do powiedzenia, wchłania jednostki lub je eliminuje, tym bardziej że identyfikacja ze społeczeństwem jest utrudniona, a jeśli już istnieje, jest wynikiem przemożnego wpływu organizacji społeczeństwa na indywidualne istnienie.

Skoro więc jednostka jest częścią takiej zbiorowości, opierającej swoje istnienie na produkcji, konsumpcji i zaspokajaniu wszelkich potrzeb, mamy do czynienia z jednowymiarowością myśli i zachowania. „Jest to czysta forma zniewolenia: istnieć jako narzędzie, jako rzecz”⁴², ale jednostki nie zawsze zdają sobie sprawę z faktu, że są zniewolone. Jest to rodzaj błędnego koła, z którego bardzo trudno jest się wydostać. W jeszcze gorszej sytuacji znajdują się ci, którzy z pełną świadomością poddają się represyjnemu społeczeństwu w zamian za dobra przez nie oferowane. Jest to wyzbycie się człowieczeństwa w sensie jednostkowym i zaprzeczenie sensu istnienia własnej autonomii. „Wydaje się, że błędne koło jest rzeczywiście właściwym obrazem społeczeństwa samo-rozprzestrzeniającego się i samopodtrzymującego się w swym własnym, przedustanowionym kierunku – społeczeństwa napędzanego wzrastającymi potrzebami, które ono jednocześnie rodzi

⁴¹ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, wyd. cyt., s. 24.

⁴² Tamże, s. 54.

i hamuje”⁴³. Taka ocena współczesnej organizacji społecznej pociąga za sobą brak perspektyw na jakąkolwiek jej przemianę, choć Marcuse, znowu jakby na przekór samemu sobie, pewien ratunek widzi w kulturze. Twierdzi nawet, że współczesny człowiek jest bardziej predysponowany do tworzenia i czerpania z kultury wyższej. Zakłada on stworzenie pewnej elity, która ma się stać forpocztą przemian. Jest to więc „alienacja artystyczna”⁴⁴, która neguje istniejący porządek, pozostając z nim w ciągłym konflikcie. „Tradycyjne obrazy artystycznej alienacji są niewątpliwie romantyczne, o ile pozostają w estetycznej niezgodności z rozwijającym się społeczeństwem. Owa niezgodność jest znakiem ich prawdy”⁴⁵. Tym stwierdzeniem Marcuse staje po stronie buntowników romantycznych i przyznaje im monopol na prawdę. To właśnie tacy ludzie powinni mieć największy wpływ na przemiany w postindustrialnym społeczeństwie. Bunt oparty na literaturze i sztuce powinien zaistnieć w codziennym życiu i przekształcić je, likwidując zarazem represyjny charakter społeczeństwa. Jest to uzasadnione, gdyż „prawda literatury i sztuki zawsze była uznawana (...) za prawdę ‘wyższego’ rzędu, która nie powinna zakłócać porządku praktycznego działania”⁴⁶. Zgodnie więc z tym twierdzeniem owa artystyczna alienacja jest w stanie zanegować, a w konsekwencji pokonać technologiczną rzeczywistość. Sztuka jest „Wielką Odmową – protestem przeciwko temu, co jest”⁴⁷.

Jednak Marcuse pisze dalej, że „artystyczna alienacja ulega, wraz z innymi sposobami negacji, procesowi technologicznej racjonalności”⁴⁸. Racjonalność jest największym zagrożeniem dla rodzącego się buntu, a wspomagana przez technologiczne zaangażowanie większej części społeczeństwa staje się wręcz nie do pokonania. Mimo wszystko artystyczna alienacja jest ważnym czynnikiem, który ma pomagać w przekształcaniu obrazu współczesnego społeczeństwa, ponieważ jest sublimacją i „stwarza ona obrazy sytuacji nie dającej się pogodzić z ustanowioną Zasadą Rzeczywistości”⁴⁹. Jednocześnie istnieje pewne zastrzeżenie co do wprowadzania jej do codziennego życia, gdyż przejęta przez biznes i rozrywkę będzie komercyjna, w rezultacie stając się desublimacją. Co więcej, wkroczyć ona może do sfery seksu i funkcjonować jako produkt kontroli sprawowanej przez technologiczną rzeczywistość nad społeczeństwem. Diagnoza Marcusego jest jednoznaczna: „Współczesne społeczeństwo zmienia wszystko, czego się tknie, w potencjalne źródło

⁴³ Tamże, s. 55.

⁴⁴ Tamże, s. 86.

⁴⁵ Tamże, s. 87.

⁴⁶ Tamże, s. 88.

⁴⁷ Tamże, s. 90–91.

⁴⁸ Tamże, s. 93.

⁴⁹ Tamże, s. 100.

dło postępu i wyzysku, trudu i satysfakcji, wolności i ucisku. Seksualność nie jest żadnym wyjątkiem”⁵⁰.

Nowe formy kontroli społecznej opierają się na racjonalności i manipulacji sprzężonych z treścią polityczną, które zagrażają rozwojowi jednostek poprzez kategorię podporządkowanie ich wizji lepszego życia w represyjnym społeczeństwie. „Świat zmierza do przeistoczenia się w tworzywo totalnego administrowania, które wchłania nawet administratorów”⁵¹. Totalne administrowanie jest „walką przeciwko wszelkim metafizykom, transcendentalizmom i idealizmom jako obskurancim i wstecznym sposobom myślenia”⁵². Sprowadza się to wszystko do władzy rozumu, który odrzuca wszelką transcendencję.

Mamy dziś do czynienia z „totalną mobilizacją materialnej i umysłowej maszyny”⁵³, a więc z automatyzmem myślenia i działania, a co za tym idzie, z jednowymiarowością egzystencji w społeczeństwie. Totalne administrowanie jest jednocześnie uzależnieniem jednostek ludzkich od „szefów i polityków, posad i sąsiadów, którzy skłaniają ich, by mówili i myśleli tak, jak oni; są zmuszani, przez społeczną konieczność, do utożsamiania ‘rzeczy’ (łącznie z ich własną osobą, umysłem, uczuciem) z jej funkcjami”⁵⁴. Mamy więc do czynienia z uniformizacją i uniwersalizacją życia społecznego. Marcuse nazywa to „triumfem myślenia pozytywnego”⁵⁵, które generuje jednowymiarowość, a więc i represyjność współczesnego społeczeństwa.

Co więcej, zdaniem filozofa, dzisiejsze społeczeństwo „posiada narzędzia służące do przekształcenia tego, co metafizyczne, w fizyczne, wewnętrzne – w zewnętrzne, przygodę umysłu w przygodę technologii”⁵⁶. Jest to więc negatywny wpływ zbiorowości na jednostkę, sprowadzający tę jednostkę do jednoznacznej roli podległości grupie tłumiącej jej potrzeby i nadzieje. Lekarstwem na taki stan jest idea „egzystencji uspokojonej”, choć „ludzkie cechy egzystencji uspokojonej wydają się aspołeczne i niepatriotyczne – takie cechy, jak odmowa wszelkiej surowości, stadności i brutalności; nieposłuszeństwo wobec tyranii większości, wyznaczenie strachu i słabości (najbardziej racjonalna reakcja na to społeczeństwo!); wrażliwa inteligencja, doświadczająca obrzydzenia z powodu tego, co się dzieje; zaangażowanie się w słabe i ośmieszane akcje protestu i odmowy”⁵⁷. Przyjęcie

⁵⁰ Tamże, s. 107.

⁵¹ Tamże, s. 212.

⁵² Tamże, s. 215.

⁵³ Tamże, s. 237.

⁵⁴ Tamże, s. 241.

⁵⁵ Tamże, s. 213.

⁵⁶ Tamże, s. 287.

⁵⁷ Tamże, s. 297.

takiej postawy i świadome wycofanie się z narzuconych przez społeczeństwo norm jest możliwe tylko dla niewielu bardziej świadomych członków tego społeczeństwa. Jest to nieuniknione w zakładanej przez filozofa transformacji, a jej wynikiem ma być „nowy wzorzec życia”⁵⁸, postulowany przez Marcusego, który ma się przejawiać w redukcji wielu czynników, m.in. w likwidacji tego, co negatywnie wpływa na jednostkę, a więc mediów czy reklamy. Miałoby się to przyczynić do podjęcia przez nią trudu pokonania swoich represyjnych potrzeb.

Marcuse zauważa, że „totalitarne tendencje społeczeństwa jednowymiarowego sprawiają, że tradycyjne sposoby i środki protestu są nieskuteczne”⁵⁹, jednak jego zdaniem istnieje pewna grupa ludzi, którzy mogą, a nawet powinni, przekraczać konwencje stworzone przez oficjalne społeczeństwo. Píše on o nich i możliwościach podjęcia przez nich buntu dość entuzjastycznie: „(...) pod konserwatywną podstawą ludową znajduje się substrat odmienców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych ludzi innych ras i kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnianych. Oni istnieją na zewnątrz demokratycznego procesu; ich życie jest najbardziej bezpośrednią i najbardziej realną potrzebą położenia kresu warunkom i instytucjom, które są nie do zniesienia. W ten sposób ich opozycja jest rewolucyjna, nawet jeśli ich świadomość taka nie jest. Ich opozycja uderza w system z zewnątrz i dlatego nie jest przez ten system wykrzywiona. Jest elementarną siłą, która łamie zasady gry, a czyniąc to obnaża ją jako grę oszukańczą. Kiedy łączą się oni razem i wychodzą na ulice, bez broni, bez ochrony, po to, by domagać się najbardziej elementarnych praw obywatelskich, wiedzą, że spotkają się z psami, kamieniami, bombami, więzieniem, obozami koncentracyjnymi, nawet śmiercią. Ich siła kryje się za każdą polityczną demonstracją na rzecz ofiar prawa i porządku. Ów fakt, że zaczynają od odrzucenia swego udziału w grze, może być faktem, który znamionuje początek końca pewnej epoki”⁶⁰.

Ten dłuższy cytat jest o tyle ważny, że pokazuje stosunek Herberta Marcusego do wszelkich prób, które podejmuje się celem przełamania represyjnego charakteru współczesnego społeczeństwa. Pomimo jego wielu wątpliwości gdzieś tli się iskierka nadziei na przemianę, choć sam pisze, że „im bardziej racjonalne, produktywne, techniczne i totalne stają się represywne administrowanie społeczeństwem, tym trudniejsze do wyobrażenia stają się środki i sposoby, którymi administrowane jednostki mogą przerwać swe zniewolenie i osiągnąć wyzwolenie”⁶¹. Marcuse największe nadzieje pokłada w grupach społecznych, które jego

⁵⁸ Tamże, s. 298.

⁵⁹ Tamże, s. 312.

⁶⁰ Tamże, s. 313.

⁶¹ Tamże, s. 24.

zdaniem mają największą szansę na rozpoczęcie rewolucji społecznej. Są to: lewicowa inteligencja związana z ruchem na rzecz obrony praw obywatelskich, studenci zaangażowani w ruch kontestacyjny, mniejszości rasowe zamieszkujące getta oraz hippisi i beatnicy. Grupy te stanowią jednak tylko załączek przyszłego ruchu rewolucyjnego, a ich podstawowym zadaniem jest pociągnięcie za sobą coraz większych mas społeczeństwa. Są więc katalizatorem w przemianie świadomości społecznej. Ta negacja ma się wyrażać m.in. w niekonwencjonalności stylu życia i zachowania, obnażaniu negatywnych aspektów dominującego porządku społecznego czy ukazywaniu innych, alternatywnych sposobów istnienia zrywających z konsumpcjonizmem, materializmem, pragnieniem prestiżu i innymi chorobami trawiącymi system społeczny.

Według Marcusego jest alternatywa dla represyjnego społeczeństwa, pisze więc, że istnienie „jednowymiarowej rzeczywistości nie oznacza dominacji materializmu, ani tego, że wyczerpuje się aktywność duchowa, metafizyczna i artystyczna. Przeciwnie, istnieje wiele zaleceń w rodzaju: ‘Módlcie się razem w tym tygodniu’, ‘Dlaczego nie doświadczyć Boga’, istnieje zen, egzystencjalizm i sposoby życia bitników”⁶². Za chwilę jednak ponownie wątpi w możliwość wywołania rewolucji, pisząc, że „takie sposoby protestu i transcendencji nie są już sprzeczne i negatywne wobec status quo”⁶³ i że bardzo szybko zostaną przez status quo wchłonięte i zneutralizowane.

Mimo wszystko widzi on pewne możliwości wywołania powszechnej rewolucji przez wyżej wymienione grupy. Aby w pewien sposób usankcjonować swoje nadzieje związane ze środowiskami, które mają doprowadzić do fermentu społecznego, odwołuje się do literatury i jej bohaterów oraz autorów i tam upatruje pierwiastków, które są w stanie przeprowadzić te zmiany. „W literaturze ten inny wymiar wyrażony jest *nie* przez postaci reprezentujące ideały religii, intelektu i moralności, które częstokroć podtrzymują porządek oficjalny, lecz raczej przez takie burzące ład postaci jak artysta, prostytutka, cudzołożnica, przestępca kryminalny, wygnaniec, wojownik, poeta-buntownik, demon, szaleniec – przez tych, którzy nie zarabiają na życie, a przynajmniej nie w zwykły, uporządkowany sposób”⁶⁴. Zdaniem Marcusego sylwetki te zostały przekształcone w literaturze współczesnego społeczeństwa i istnieją jako „wamp, bohater narodowy, bitnik, neurotyczna pani domu, gangster, gwiazda filmowa, charyzmatyczny potentat przemysłowy”⁶⁵. Te postaci spełniają już zupełnie inną funkcję i nie są

⁶² Tamże, s. 32.

⁶³ Tamże, s. 32.

⁶⁴ Tamże, s. 85.

⁶⁵ Tamże, s. 85.

obrazami odmiennego stylu życia, lecz odwołują się do aktualnego życia, „służąc bardziej jako afirmacja ustanowionego porządku niż jego negacja”⁶⁶. Zdewalowały one swoje pierwowzory i bardzo często spełniają przeciwną rolę w kulturze do swoich prototypów. Nie mogą więc pełnić roli stymulatorów buntu, gdyż są wtórne i właściwie nie mają do tego żadnych predyspozycji. Wręcz przeciwnie – ci nowi bohaterowie kultury są wszędzie, a tym samym nie posiadają autentyczności i spontaniczności jednostek uosabiających bunt. Nawet zwykli ludzie nie postrzegają ich jako osobowości wyalienowane, a jedynie jako projekcję społeczeństwa. Dziwić może tylko, że do tych negatywnych bohaterów współczesnej kultury krytyk zalicza beatników, ale nie jest to jedyny taki przypadek sprzeczności w jego systemie filozoficznym. Innym razem wypowiada się bardzo pozytywnie o tej grupie pisarzy i poetów, i w nich widzi forpocztę przyszłej rewolucji.

Marcuse pokłada nadzieje w ruchach mających doprowadzić do rewolucji oraz w ich przywódcach. Jednym z takich przywódców jest, jego zdaniem, Allen Ginsberg, który podobnie jak filozof i krytyk powszechnego konsumpcjonizmu, stał się jedną z centralnych postaci ruchu kontrkulturowego w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych. To przecież m.in. beatnik należy do tej grupy ludzi, która ma za zadanie doprowadzić do przeistoczenia represyjnego społeczeństwa w twór przyjazny jednostce i sprzyjający jej indywidualnemu rozwojowi.

Ruch, który ma szanse na zmianę rzeczywistości, nazywa się „nową lewicą”. Termin ten pojawił się jako przeciwwaga dla tzw. „starej lewicy”, czyli lewicy marksistowskiej, jednak pojęcie to jest trudne do zdefiniowania i nastęrcza badaczom wiele problemów. Większość z nich próbuje najpierw określić, czym „nowa lewica” nie jest. Zdaniem Marcusego „nowa lewica” nie opiera się na klasie robotniczej, ponieważ nie jest ona klasą rewolucyjną w takim znaczeniu, w jakim to pojęcie rozumiał Marks, nie identyfikuje się wobec tego z marksizmem. Na tym właściwie kończą się wszelkie pewniki dotyczące tego ruchu. Poza tym „nowa lewica”, w przeciwieństwie do starej, nie posiada nastawienia ideologicznego. Jak piszą Elżbieta i Franciszek Ryszkowie: „Mamy tu do czynienia z pstrokacizną głoszonych idei i postulatów, które z trudnością dają się ująć w jakiś jednoznaczny zespół kategorii ideowo-politycznych”⁶⁷. Przede wszystkim „nowej lewicy” nie można określić jako ruchu zwartego z powodu różnorodności poglądów jej członków.

Bardzo łatwo jest jednak wskazać główne kierunki krytyki, które podejmują przedstawiciele „nowej lewicy”. Jest to przede wszystkim obalenie ideału człowieka jako konsumenta i posiadacza, krytyka współczesnej kultury masowej, no-

⁶⁶ Tamże, s. 86.

⁶⁷ E. i F. Ryszkowie, *O tzw. „nowej lewicy” w Stanach Zjednoczonych (sposrzczenia i refleksje)*, „Nowe Drogi” 11, 1970, s. 129.

wczesnej technologii i industrializacji, konfliktów zbrojnych i polityki kolonialnej czy neokolonialnej, korporacyjności państwa czy nawet państwa jako instytucji. Tworzone są w zamian za to postulaty nowej egzystencji zgodnej z naturą, nowej duchowości i życia zgodnie z wewnętrznym rytmem każdego człowieka. Jeśli w grę wchodzi zaangażowanie w politykę, to musi ona być „podporządkowana witalizmowi”⁶⁸, a prawdziwą siłą polityczną, jakkolwiek wydawać się może to dość naiwne, staje się seks i cała sfera ludzkiej seksualności. Ma to być metoda dogłębnego zrozumienia istoty egzystencji i doświadczenia prawdziwej wolności. Dostrzec również można zwrócenie się ku mistycyzmowi, głównie dalekowschodniemu. „Nowa lewica” posługuje się językiem o wyraźnej proveniencji egzystencjalistycznej. „Funkcja tego języka polega na przeciwstawianiu ‘wartości człowieka’ czy ‘wartości ludzkich’ ideom, zasadom lub instytucjom, które uznaje się a priori za wrogie względem owych wartości. Język egzystencjalny atakuje całą sferę publiczno-społeczną, czyni ją emocjonalnie odpowiedzialną za wszelkie zło, jakie spotyka jednostkę ludzką”⁶⁹.

Marcuse tak definiuje pojęcie „nowej lewicy”: „(...) nie jest ona, z wyjątkiem kilku małych grup, marksistowska czy socjalistyczna w sensie ortodoksyjnym. Charakteryzuje się ona raczej głęboką nieufnością żywioną w stosunku do wszelkiej ideologii łącznie z socjalistyczną, przez którą czuje się w jakiś sposób zdradzona i do której się rozczarowała. Poza tym Nowa Lewica – znów z wyjątkiem niektórych małych grup – nie koncentruje się na klasie robotniczej jako na klasie rewolucyjnej. Ponadto nie umiałaby ona absolutnie określić siebie w kategoriach klasowych. Składa się ona z intelektualistów, grup wchodzących w skład Ruchu Obrony Praw Obywatelskich i młodzieży, w pierwszym rzędzie radykalnych elementów młodzieży, które na pierwszy rzut oka nie wydają się bynajmniej upolitycznione, jak np. te, które się nazywa hippisami (...) I – co jest tu rzeczą bardzo interesującą – ten ruch, prawdę mówiąc, nie wybiera na swoich rzeczników działaczy politycznych, ale właśnie ludzi, których na ogół nie traktuje się poważnie: poetów i pisarzy, by przytoczyć tylko nazwisko Allena Ginsberga, który wywiera wielki wpływ na lewicę amerykańską”⁷⁰.

„Nowa lewica” amerykańska składająca się z czterech wyżej wymienionych grup jest, zdaniem Marcusego, „potencjałem syndromu rewolucji”⁷¹ i na pierwszym miejscu, jako siłę przodującą, stawia on radykalną inteligencję. Do niej za-

⁶⁸ Tamże, s. 139.

⁶⁹ Tamże, s. 138.

⁷⁰ H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, Paris 1968, cyt. za: J. Szewczyk, *Eros i rewolucja*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971, s. 123–124.

⁷¹ H. Marcuse, *Obsolescence of Marxism*, w: N. Lobkowicz (red.), *Marx and the western world*, Notre Dame (Indiana) 1967, cyt. za: J. Borgosz, dz. cyt., s. 172.

licza m.in. Allena Ginsberga, ale również siebie. To inteligencja oraz studenci powinni pełnić przewodnią rolę w przemianach zachodzących w społeczeństwie. Jego zdaniem te dwie grupy tworzą jeden biegun – „biegun uprzywilejowanych”⁷². Drugi biegun to mniejszości narodowe oraz ruchy narodowyzwolenicze, czyli narody kolonialne i neokolonialne. Według Marcusego rzecznikami nowego ruchu powinni być właśnie poeci i pisarze, a więc ludzie związani z działalnością artystyczną. Nie bez powodu został on nazwany „teoretykiem rewolucji intelektualistów”⁷³.

Według komentatorów i interpretatorów pism Herberta Marcusego jego wizja nowego społeczeństwa jest wizją utopijną. Sam Marcuse pisze, że „utopia jest pojęciem historycznym. Oznacza ona niemożliwe do realizacji projekty przemiany społecznej”⁷⁴. Utopią są wszelkie możliwe wyobrażenia o idealnych strukturach społecznych stanowiące radykalnie inne sytuacje czy twory społeczne niż te, które istnieją aktualnie. A więc o utopii można mówić wówczas, gdy nowy projekt wchodzi w konflikt z dotychczas uznawanymi prawami. Utopia ma cechy antynaukowości i antyhistoryczności, z tym jednak zastrzeżeniem, że „projekty (...) zmian społecznych niezszywalne w jednej, okazać się mogą realne w innej epoce historycznej”⁷⁵. Realizacja projektu utopijnego zależy więc od okresu dziejowego, a zatem muszą nastąpić nowe warunki historyczne, w których utopia może zostać zrealizowana, przekształcić się w rzeczywistość. Marcuse stwierdza, że „przemiana taka jest realna wtedy, gdy siły materialne i duchowe zdolne do dokonania transformacji są technicznie obecne, jakkolwiek ich racjonalnemu wykorzystaniu przeszkadza istniejąca organizacja sił wytwórczych. W tym sensie (...) można dziś rzeczywiście mówić o końcu utopii”⁷⁶.

W nowej rzeczywistości, rozumianej przez Marcusego w sensie utopijnym, jednostka ludzka, o której prawa tak walczy, będzie wolna od ograniczeń narzucanych jej przez społeczeństwo, gdyż wyzwoli się spod ciężaru przymusu i zasad, jakimi się ono kieruje. Jak pisze Roszak, „dla Marcusego wyzwolenie zaczyna się wówczas, kiedy rozwiązujemy węzeł społecznej dominacji”⁷⁷. Wyzwolenie to oznacza również odrzucenie represyjnych potrzeb, które wiążą jednostkę ze społeczeństwem, ucieczkę od wszędobylskich mediów i masowości kultury, a zwrócenie się ku wolności duchowej i indywidualnemu myśleniu.

⁷² J. Borgosz, dz. cyt., s. 174.

⁷³ J. Szewczyk, dz. cyt., s. 123.

⁷⁴ H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, dz. cyt., s. 8, cyt. za: J. Borgosz, dz. cyt., s. 188.

⁷⁵ J. Borgosz, dz., cyt., s. 189.

⁷⁶ H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, dz. cyt., s. 8, cyt. za: J. Borgosz, dz. cyt., s. 189–190.

⁷⁷ T. Roszak, *The Making Of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youth Opposition*, University of California Press, Berkeley 1995, s. 118.

Będzie to więc zupełnie nowe społeczeństwo, w którym wszelkie problemy zostaną rozwiązane i zapanuje „wieczne święto, zabawa, kontemplacja, łagodność, życzliwość, przede wszystkim zaś absolutna indywidualna wolność”⁷⁸. Nastąpi to dzięki zakładanej przez Marcusego rewolucji w świadomości ludzkiej. To ona ma być gwarantem nowego społeczeństwa. W tej mierze Marcuse jednoznacznie rozwiewa wszelkie wątpliwości mówiąc, że „nowe możliwości społeczeństwa humanistycznego nie mogą już więcej urzeczywistniać się w formie przedłużenia starych, jako dalszy ich etap w łonie tej samej ciągłości historycznej: przeciwnie, te nowe możliwości wymagają wyłomu w ciągłości historycznej, to jest różnicy jakościowej pomiędzy społeczeństwem wolnym i społeczeństwem zniewolonym, różnicy, która pozwala (...) traktować dotychczasową historię jako prehistorię ludzkości”⁷⁹. Mówiąc o społeczeństwie humanistycznym, filozof próbuje stworzyć nowe rozumienie nauki o człowieku, dostosowanej do przyszłej rzeczywistości porewolucyjnej i definiuje ten „humanizm” jako „budowanie świata bez dominacji, bez wykorzystywania człowieka przez człowieka”⁸⁰. Zakłada więc Marcuse istnienie radykalnie innej rzeczywistości, kiedy mówi o uczynieniu wyłomu w ciągłości historycznej, ale właśnie tak rozumie postęp i przemianę aktualnie istniejącego społeczeństwa w nowego typu społeczeństwo socjalistyczne. Pisze więc: „Wciąż wierzę w potęgę negacji i w to, że do pozytywów zawsze jeszcze zdążymy dojść”⁸¹.

Marcuse twierdzi, że jest podstawa do tego, by rozpocząć proces przemian rewolucyjnych w społeczeństwie, gdyż jednostki uświadomiły sobie, że żyją w rzeczywistości represyjnej. Jednak sam będąc niezbyt zdecydowanym w kwestii choćby sił napędowych przyszłej rewolucji, Marcuse, zdaniem wielu badaczy, zagubił się we własnych teoriach, a co więcej, często zaprzeczał sam sobie⁸². Był również krytykowany przez europejskich marksistów, głównie z powodu odejścia, ich zdaniem, od ortodoksji systemu marksistowskiego i jego reinterpretację. W swoich artykułach zarzucali oni Marcusemu niezrozumienie pism Marksa, redukcję głównych jego założeń ideologicznych, w tym roli klasy robotniczej w rewolucji światowej oraz jałową krytykę zachodniego kapitalizmu⁸³. Jego krytyczna teoria społeczna

⁷⁸ J. Waserman, *Krytyczna teoria społeczeństwa Herberta Marcusego*, PWN, Warszawa 1979, s. 201.

⁷⁹ H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, dz. cyt., s. 7, cyt. za: J. Borgosz, dz. cyt., s. 191.

⁸⁰ H. Marcuse, *Varieties of Humanism*, „Center Magazine”, June 1968, cyt. za: T. Roszak, dz. cyt., s. 90.

⁸¹ H. Marcuse, *Das Ende der Utopia*, Berlin 1967, cyt. za: J. Waserman, dz. cyt., s. 195.

⁸² Zob. A. Malinowski, *Szkola frankfurcka a marksizm*, PWN, Warszawa 1979, s. 309.

⁸³ Pisali o tym m.in.: J. Zamoszkin, N. Motrosziłowa, *Czy „krytyczna teoria społeczeństwa” Marcuse’a jest rzeczywiście krytyczna?*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 2, 1969; W. Czerpakow, *Społeczno-ekonomiczna koncepcja Herberta Marcuse’a*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 7–8, 1969; J. Oakley, *Marcuse a marksizm*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 12, 1972; J. Krasin, *Teoria Marcusego w zaułku sprzeczności*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 12, 1973.

była, według nich, niezgodna z teorią Marksa, bo przekształcała jej założenia i okazywała się niezbyt radykalna. Co ciekawe, Marcuse również oskarżał swego poprzednika o pozostawanie na zachowawczym stanowisku. Później studenci francuscy o to samo obwinili Marcusego. Ich zdaniem jego „myślenie pretendujące do rangi siły rewolucyjno-krytycznej prowadzi jedynie do naiwnie romantycznego frazesu, lub do bezsilnej spekulatywnej moralistyki”⁸⁴.

⁸⁴ A. Malinowski, dz. cyt., s. 312.

ANDRZEJ PIETRASZ

**HERBERT MARCUSE'S UTOPIANISM
THEORY OF REPRESSIVE AMERICAN SOCIETY
AND THE ROLE OF AN INDIVIDUAL**

(Summary)

Herbert Marcuse was one of the most influential representatives of the Frankfurt School along with philosophers such as Theodor Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm and Jürgen Habermas. In 1934 he emigrated to the United States. By reinterpretation of some theories of Hegel, Marx, Heidegger and Freud, he was trying to create a complex philosophical system concerning the human being. Because of his critical approach to the Soviet variant of Marxism, he came into conflict with orthodox Marxists. He engaged also in polemics with some principles of capitalism, especially its American version. Marcuse introduced the term 'welfare state' describing a repressive system of government. He believed that an individual was able to stand up to it through determined action against its specific type of society. He also claimed that the contemporary society was totalitarian and – because of that – every member of it was in fact a 'one-dimensional man'. However, in his opinion, some revolutionary currents – especially the American „New Left” – might be the remedy for the ensuing situation. Although in his declining years Marcuse had revised his views, he was criticized by Marxists as well as by some radical factions of the young counterculture until his death in 1979.

Key words: **Herbert Marcuse, utopianism, American society, human being**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Andrzej Pietrasz

e-mail: b_eat@poczta.onet.pl

MARIA NIEMCZUK

**STATUS WIEDZY I WIRTUALNOŚĆ WYCHOWAWCZA
W PONOWOCZESNYM ŚWIECIE
JEAN-FRANÇOIS LYOTARDA**

1. Podstawowe kategorie

W tradycyjnej pedagogice, pedagogice modernistycznej, stawiano pytanie, czy istnieje coś takiego jak wychowanie adekwatne do rzeczywistości, a więc wychowanie najlepiej przygotowujące do życia. A więc im bardziej wychowanie było nowoczesne, tym bardziej miało być skuteczne. Z punktu widzenia podmiotu wychowawczego miało to być działanie zdeterminowane przez przyszłość, założoną jako przyszłość pożądana przez układ społeczny. Istotą wychowania miała w tym wypadku być powinność celu.

Epoka ponowoczesna odrzuca tradycyjny, post-Platoński sposób pojmowania rzeczywistości – jako obiektywnej i inteligibilnej; odrzuca koncepcję autonomicznego podmiotu poznania; odrzuca także pojmowanie wiedzy jako wierniej reprezentacji istniejącego świata; odrzuca wreszcie prawidła klasycznej logiki na rzecz retoryki; obca staje się też postmodernizmowi oświeceniowa wiara w postęp¹. *Kondycja ponowoczesna* Jean-François Lyotarda, wydana w 1979 roku, może być uznana za swoisty manifest filozoficznego „postmodernizmu”². Ta nowa epoka, której nadejście „zwiastuje” ów manifest, postawiła człowieka wobec awansu nauki i technologii i zmusiła go także do przerehabrowania samego pytania o powinność wychowania. Okazało się, że jest to w dużej mierze pytanie o wirtualność wychowania, a więc o przygotowanie człowieka do współdziałania z rzeczywisto-

¹ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Wyd. Spacja, Warszawa 1994, s. 9–17.

² Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

ścią, która oznacza coś pośredniego między realnym, istniejącym, ale jeszcze nie narodzonym światem, a światem pożądanym i jakoś jednak wyobrażonym.

Także i w tym wypadku strzec się należy przed projekcyjnym wnoszeniem *in statu nascendi* w pedagogikę takich kategorii, które mogą być zrozumiałe dopiero w świecie cząstek elementarnych, których faktycznego istnienia nie możemy ontologicznie utrwalić, zaobserwować. Ale i tu możemy snuć pewne analogie, iż tak jak jedynym śladem ich istnienia jest rachunek bilansu energetycznego, tak w świecie ponowoczesnym, zrywającym z modernistycznym awangardyzmem, szkoła, a wraz z nią i wychowanie, dalekie są od wizerunków, jakie nakreślili jej modernistyczni filozofowie. Okazało się, że wychowanie sytuuje się na różnych poziomach ludzkiej egzystencji i właściwie jest tylko postulatem – jako wychowanie postulowane, zwane wirtualnym. Lyotard pisze: „Wiemy, że wokół słowa *kształcenie*, *Bildung*, a zatem wokół pedagogiki i *reformy* toczy się w myśleniu filozoficznym, od Protagorasa i Platona, od Pitagorasa, zasadnicza rozgrywka. U jej podstaw tkwi założenie, że ludzki umysł nie jest taki, jak trzeba i że musi być zreformowany”³. Pojęcie wirtualności jest bliskie Arystotelesowskiemu: *potentia*, ale nie jest z nim tożsame. Wychowanie wirtualne kreuje bowiem pewien typ rzeczywistości (czy też quasi-rzeczywistości). Chodzi o to, czy istnieje tylko jedna rzeczywistość, do której chcemy przystosować człowieka współczesnego?

Postmodernizm chce zaproponować model świata z rzeczywistościami wirtualnymi, chociaż natychmiast rodzi się pytanie, czy zagadnienie rzeczywistości wirtualnej nie komplikuje rozpoznania tej rzeczywistości, w której przypada nam żyć i działać realnie? Ale stawiając w ten sposób pytanie, dajemy dowód, iż pozostaliśmy przy tradycyjnych wyobrażeniach o świecie, przez postmodernizm przewyżczonych. Postmodernizm odrzuca wszak możliwość istnienia jednej prawdziwej, „twardej” rzeczywistości, można co najwyżej jeden wirtualny świat zamienić na inny – także wirtualny. Z postmodernistycznego „matrixu” wyjścia nie ma! Jean Baudrillard – inny przedstawiciel francuskiego postmodernizmu – opisując stan kultury współczesnej, doszukuje się w niej „agonii realnego”⁴. Dziś gra pozorów, iluzji, symulacji zastępuje pojęcie realnego świata: symulowane są tak potrzeby, jak i sposoby ich zaspokajania, zaciera się granica między życiem a zabawą. Zniknął także tradycyjny system wartości: „Pięknemu nie przeciwstawia się brzydota, tylko coś piękniejszego niż samo piękno – czyli moda; fałszowi nie przeciwstawia się prawda, lecz coś bardziej fałszywego niż fałsz – czyli iluzja i pozór; prawdziemu nie przeciwstawia się fałsz, lecz coś prawdziwszego niż sama prawda – czyli symulacja”⁵.

³ J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 132.

⁴ Zob. J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Ed. Galilée, Paris 1981.

⁵ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 1997, s. 76.

2. Wirtualna pedagogika

Wirtualność rozumiana jest przez postmodernistów jako sprzeciw wobec rzeczywistości tradycyjnej, jako narracji. Lyotard wyodrębnia dwa typy „wielkich opowieści”, które określa odpowiednio „opowieścią spekulatywną” i „opowieścią wolnościową”, albo inaczej: metanarracją rozumu absolutnego i metanarracją rozumu praktycznego⁶. Pierwsza poszukuje absolutnej prawdy, druga – wolności i sprawiedliwości. Opowieść spekulatywna uznaje prymat deskrypcyjnej funkcji języka, w opowieści wolnościowej dominuje natomiast preskrypcyjna jego funkcja. Mówiąc językiem Wittgensteina, mamy tutaj do czynienia z różnymi „grami językowymi”⁷. Tej narracji tradycyjnej sprzeciwia się metadyskurs, który już nie ucieka się do tej czy innej wielkiej narracji, do tego czy innego wielkiego systemu filozoficznego. Żyjemy w czasach fragmentaryzacji i heteronomii. Totalizujące roszczenia rozumu to, zdaniem postmodernistów, już przewyższona przeszłość. Lyotard pisze: „Nauka od początku stoi w konflikcie z narracją. Narracja, według kryteriów nauki, w przeważającej części jawi się jako bajka. Ale nauka, jeśli nie ogranicza się do wypowiadania użytecznych prawdowości i szuka prawdy, musi uprawomocnić swoje reguły gry. Dlatego też uprawia odnoszący się do jej własnego statusu dyskurs uprawomocniający, zwany filozofią. Kiedy ów metadyskurs ucieka się wprost do takiej czy innej wielkiej narracji, jak dialektyka Ducha, hermeneutyka sensu, emancypacja podmiotu myślącego lub pracującego, rozwój bogactwa, to naukę, która odwołuje się do nich, aby się uprawomocnić, będziemy nazywali ‘nowoczesną’”⁸.

Trafność poznania daje się pojąć w tej perspektywie tylko poprzez regułę konsensu między nadawcą i odbiorcą wypowiedzi prawdziwościowej. Taki rodzaj konsensusu prezentuje według Lyotarda narracja Oświecenia, uprawomocniając wiedzę poprzez metanarrację (spekulatywną). Oświecenie, które miało walczyć z przesądami i mitami, samo stworzyło mity nowe, których było nieświadome⁹. Mitem jest dla Lyotarda homogeniczność podmiotów-uczestników dyskursu. Ten mit odnajdujemy jeszcze i u Husserla w jego koncepcji *ego transcendentalnego*, rozumianego jako *residuum* bytu ludzkiego. Konsensus – dla Lyotarda-postmodernisty – jest pewnym tylko szczególnym przypadkiem właściwej tendencji, która ujawnia się w „grach językowych”, a mianowicie w agonistyce, rozumianej jako walka (toczona nie tylko po to, by pokonać przeciwnika, ale czasami dla samej przyjemności grania). W większości wypadków na gruncie tradycyjnego podejścia, gdy

⁶ Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 10.

⁷ Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000.

⁸ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 19.

⁹ Zob. B. Baran, *Postmodernizm*, Wyd. Inter Esse, Kraków 1992, s. 79.

odwołać się z kolei do mitu wolnościowego (opowieści wolnościowej), prowadzi to do pytania o prawomocność instytucji rządzących więziami społecznymi. Wszelkie pojęcia tradycyjnego wychowania, takie jak sprawiedliwość i godziwość, odwołują się do tej wielkiej narracji wolnościowej. Wobec tej także metanarracji Lyotard ogłasza swą postmodernistyczną nieufność. Taką fetyszyzację metanarracji możemy najwyraźniej zaobserwować – według niego – w instytucji uniwersytetu, który zdaje się przeżywać kryzys. Kryzys ów wynika z faktu, iż instytucja, jaką jest uniwersytet, ufundowana była na założeniach metafizycznych, a dziś traci swe funkctory: wielkie przedsięwzięcia, wielki cel, wielcy bohaterowie, wielkie zagrożenia. Metanarracja dziś rozpada się na wiele elementów narracyjnych, wskutek czego „Istnieje wiele różnych gier językowych, wynikających z heterogeniczności elementów. Umożliwiają one jedynie fragmentaryczną instytucjonalizację i występuje tu determinizm lokalny”¹⁰.

I znów nieprzypadkowo to właśnie postmodernizm tak zdecydowanie występuje przeciw koncepcji konsensusu. Bo czymże jest konsensus jak nie uległością wobec celów ponadhistorycznych, wobec człowieka idealnego, który owe cele nosi sam w sobie. Imperatyw życia, który wywołuje pojawienie się w porządku społecznym wartości transcendentalno-absolutnych, upada gdy droga realizacji tych celów zaczyna być ograniczona konkretnym, historycznym poziomem życia. Postmodernizm nie widzi łatwego wyjścia z tych konfliktowych, niespójnych sytuacji. Ale odrzucając zasady tradycyjnej logiki na rzecz paralogii, czuje się zwolniony z poszukiwania owej spójności w systemie. Pojęcie *paralogia* pochodzi od słowa paralogizm, a ten oznacza nie w pełni poprawne wnioskowanie. A więc to, co wydaje się być wadą tak prowadzonego wnioskowania, na gruncie postmodernizmu zyskuje walor niemalże cnoty. Jeśli żaden nadsystem nie istnieje, jak głosi Lyotard, skazani jesteśmy na poruszanie się w obszarze wielu systemów (formalnych, aksjomatycznych). Dlatego w postmodernizmie mogą wystarczać te skąpe środki wydawania sądów o prawdziwości i słuszności, których dostarcza kryterium technologiczności, operacyjności. Krystyna Wilkoszewska pisze: „(...) wiedza nie redukuje się do uniwersalnej formy poznania, której wystarcza jedno kryterium prawdy, lecz dopuszcza wielość kryteriów, np. technicznej skuteczności, etycznej mądrości, estetycznego piękna”¹¹. Ale i w tym wypadku nowe koncepcje będą powstawały raczej w sąsiedztwie różnic, które zakładają heterogeniczność gier językowych. Dlatego Lyotard nie wyraża przekonania do konsensusu, który miałyby być uzyskiwany, jak sądzi Habermas, w drodze dyskusji¹².

¹⁰ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 20.

¹¹ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. cyt., s. 28.

¹² Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Wyd. Universitas, Kraków 2000.

Kryterium technologiczności, które wkracza do nauki i pedagogiki, prowadzi – pod względem subiektywnym i obiektywnym – do porzucenia wartości, które miał realizować proces historyczny; przeciwnie, same te wartości w świetle takiej abstraktywizacji moralnej, w której trzeba je określić jako specyficznie ludzkie, wręcz jako „wyższe”, ukazują się jako li tylko właściwe bądź niewłaściwe wcielenie środków przenoszenia ludzi, dźwięków i obrazów. To co jest ważne to fakt, że pośród tych generalnych przekształceń natura wiedzy nie pozostaje nietknięta. „Może wejść w nowe koleiny i stać się wiedzą operacyjną jedynie o tyle, o ile jej treści mogą być przełożone na bity informacji. Można więc na tej podstawie przewidywać, że wszystko to, co w osiągniętej wiedzy nie jest w ten sposób przekładalne, zostanie odrzucone i że kierunki nowych badań zostaną podporządkowane warunkowi przekładalności ewentualnych wyników na język maszyn”¹³.

Jakkolwiek trafne jest wykazanie przez Lyotarda wewnętrznej problematyczności konsensusu w ramach wielkiej narracji, w postaci której przekazana nam została cała tradycja, to opaczne jest uzupełniające przeciwstawienie jej wszechwładnemu kryterium operacyjności, w ramach której czysto etyczny charakter działalności społecznej jednostki zostałby zniesiony. Trzeba powiedzieć, że postmodernizm dokonuje przesadnej oceny warunków, które wynikają z postaw wiedzy i technologii współczesnej. Tam, gdzie postmodernizm rozpatruje ów kompleks zagadnień w kontekście merkantylizacji, prowadzi to do przecenienia znaczenia motywów edukacyjnych, związanych z organizacją wysoko kwalifikowanej szkoły i uzyskiwanej w niej wiedzy, jako że wiedza ta, choć będzie w dużej mierze zalgorytmizowana, to jednak nie aż tak, by można było z czasem powiedzieć, że nie potrzebuje właściwie człowieka, lecz automatu. Oznacza to rozszerzenie pojęcia metanarracji, które w warunkach chaotyzacji edukacji społeczeństwa zyskuje jeszcze na wartości dzięki temu, że pozostaje duża sfera motywów emocjonalnych, których nie sposób zastąpić postmodernistycznym zestawem ról rozpisanych na algorytmy.

Pominięcie tego argumentu prowadzi często Lyotarda do abstrakcyjnej tylko i jednostronnej opozycji. Tak się dzieje w przypadku analizy zjawiska merkantylizacji wiedzy. Lyotard usprawiedliwia jednak swoje stanowisko: „Merkantylizacja wiedzy nie będzie bowiem mogła pozostawić nietkniętym przywileju, który nowoczesne państwa zachowywały i nadal zachowują w dziedzinie wytwarzania i rozpowszechniania informacji. Idea, że informacja należy do tego ‘mózgu’ czy tego ‘ducha’ społeczeństwa, którym jest państwo, ulegnie przedawnieniu w miarę, jak wzmocnić się będzie zasada przeciwna, zgodnie z którą społeczeństwo istnieje i rozwija się tylko wtedy, gdy krążące w nim komunikaty są bogate w informacje

¹³ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 28–29.

i łatwe do rozszyfrowania. Państwo zacznie jawić się jako czynnik zaciemnienia i 'szumu' dla ideologii 'przejrzystości' komunikacyjnej, która idzie w parze z komercjalizacją wiedzy"¹⁴.

3. Komercjalizacja wiedzy

Jeśli chcemy właściwie pojąć pozostającą poza wszelkimi, jak nam się zdaje, wątpliwościami komercjalizację wiedzy, musimy w tym miejscu przypomnieć to, co postmoderniści mają do powiedzenia na temat związków między wiedzą a władzą, a mianowicie, że już od Platona uprawomocnienie nauki wiązano z uprawomocnieniem prawodawcy. Bo popatrzmy: w koncepcji wielkiej narracji obok nauki i prawodawcy istniał jeszcze ktoś taki, jak prosty człowiek. W tym trójkącie możliwe były dwie drogi dowartościowania człowieka: samourzeczywistnienie przez pracę interesującą i angażującą ludzkie zdolności oraz kompensacja niemożności osiągnięcia samorealizacji tego typu poprzez zagospodarowanie czasu wolnego, dostarczanie wszelkiej maści rozrywek¹⁵. Widać oczywiście, że tego typu tradycyjna koncepcja prowadzić musiała do podziału ludzi na zwolnionych od ambicji i na tych, którzy ciężko pracowali z powodu swoich nadzwyczajnych uzdolnień i potrzeby wewnętrznej „bycia kimś”¹⁶. Taki pogląd prowadził też do dezintegracji społeczeństwa, czyli braku uprawomocnienia na poziomie metanarracji, której punktem wyjścia był pogląd o jednolitości wartości ludzkich dla wszystkich jednostek społeczeństwa. Jean Baudrillard stawia jeszcze dalej idącą diagnozę: społeczeństwo jako takie dziś już nie istnieje. Istniało niegdyś jako spójna przestrzeń symboliczna, która swoją spójność budowała na teologicznej bazie. Wraz z jej upadkiem i ono dokonało swego żywota. Kult postępu w oświeceniu na krótko mógł zastąpić wiarę w transcendentálny wymiar życia, rychło wyczerpały się jednak jego możliwości integrujące. Dlatego Baudrillard mówi o załamaniu się życia społecznego, a tę pustkę dziś zapełnia przestrzeń symulacji¹⁷.

Rozdźwięk między tym rodzajem mowy, który zwie się nauką, a tym drugim, który nazywamy etyką i polityką, staje się oczywisty. Niemożność wyprowadzania

¹⁴ Tamże, s. 32.

¹⁵ W kulturze współczesnej obserwujemy ścieranie się dwóch wizji człowieczeństwa: *homo faber* i *homo ludens*. Zwycięzać zdaje się ta druga. Zob. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Wyd. Muza, Warszawa 1998.

¹⁶ Ortega y Gasset dokonuje rozróżnienia na człowieka szlachetnego (twórczego) i człowieka masowego (biernego konsumenta dóbr); zob. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Wyd. Muza, Warszawa 1997.

¹⁷ Zob. J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, wyd. cyt.

ze zdań opisowych zdań normatywnych dostrzegli już wcześniej D. Hume i I. Kant. Pod obecność tego rozdźwięku edukacja w stylu tradycyjnej *adaequatio* staje się niemożliwa. Skoro tylko, jak twierdzi postmodernizm, wiedza i władza to dwa oblicza tego samego pytania, to wówczas poczucie upośledzenia „niewykształconych” mas wobec ekspertów i ich elit staje się nieuniknione. Możliwe więc staje się manipulowanie obrazem rzeczywistości w interesie władzy. „Lyotard dostrzega – pisze Wilkoszewska – całą złożoność problemu, pokazując, jak dowodzenie prawdy w nauce technicyzuje się i jak kryterium skuteczności wpływa na prawdę (gry językowe w nauce stały się grami bogatych, to bogaci mają największe szanse, by mieć rację) oraz jak poszukiwanie prawdy zostaje uwikłane w ‘dyskurs władzy’: kupuje się uczonych, techników i aparaty nie po to, by dojść do prawdy, ale by poszerzyć władzę”¹⁸. W koncepcji metanarracji, która jawi się Lyotardowi jako swoisty terror, sugerowane przez ekspertów decyzje mogły być niezrozumiałe przez odbiorcę co do „oczywistości wynikania”, ale musiały być czytelne co do „oczywistości wyniku” – tzn. wynik musiał być oczywiście satysfakcjonujący. Zdaniem Lyotarda stanowisko takie prowadziłoby w prostej linii do ograniczenia roli ekspertów rzekomo w imię demokratyzacji decyzji i egalitaryzmu społecznego. A tymczasem: „Badając aktualny status wiedzy naukowej, stwierdzamy, że wtedy właśnie, kiedy wydaje się ona bardziej niż kiedykolwiek podporządkowana siłom politycznym i kiedy wraz z pojawieniem się nowych technologii grozi jej nawet, że stanie się jedną z głównych stawek konfliktu między nimi, problem podwójnego uprawomocnienia, zamiast ulegać zatuszowaniu, musi stanąć z tym większą ostrością. Staje bowiem w swej najpełniejszej formie, formie wzajemnej odwracalności, ujawniającej, że wiedza i władza to dwa oblicza tego samego pytania: kto decyduje o tym, co to jest wiedza, i kto wie, kiedy należy decydować? Problem wiedzy w epoce informatycznej jest bardziej niż kiedykolwiek problemem zarządzania”¹⁹.

Przyjrzenie się obu tym ekstremom – z punktu widzenia pytania, jakie sobie postawił Lyotard – jest pouczające dlatego, że w obu przypadkach deprecjonuje się tzw. zwykłego zjadacza chleba. Proponowane przez postmodernizm formy współdziałania społeczeństwa z ekspertami w zarządzaniu możliwe są do przyjęcia tylko przy proponowanej formule zniesienia metanarracji. To, że w obu systemach (wiedzy i władzy) odrzuca się także wartości znajdujące się na tym samym poziomie edukacji, tyle że na odmiennych poziomach metanarracji, nie zmienia faktu, iż masowa produkcja oznacza masową konsumpcję. Na obu bowiem ekstremach chodzi o to, by zakwestionować ostateczną jednorodność tradycji, jako że masowa produkcja nie prowadzi wprost do masowej konsumpcji tam, gdzie istnieje bariera

¹⁸ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. cyt., s. 29.

¹⁹ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 39.

dystrybucji dochodu, postawiona przez przywileje, utrzymywane niesłusznie przez tradycję. Te mankamenty tradycji nie ustępują nawet przed ostrzem teorii krytycznej. A przecież: „Teoria ‘tradycyjna’ o tyle zawsze jest zagrożona wcieleniem do programowania całości społecznej jako zwykle narzędzie optymalizacji wydajności tej ostatniej, o ile jej pragnienie jednolitej i wszechogarniającej prawdy przenosi się na ujednociającą i totalizującą praktykę tych, którzy sterują systemem. Skoro ‘teoria krytyczna’ opiera się na zasadniczym dualizmie i nie wierzy w syntezy i pojednania, to ma być w stanie wymknąć się tej prawidłowości”²⁰. Bo jak tu podważyć prawomocność wspomnianego dualizmu, skoro psychoza konsumpcyjna dotknęła najbogatszych, a ubogich wpędziła we frustrację? Dualizm polityki technicznej i polityki społecznej jest tu oczywistym przedłużeniem dualizmu wiedzy i władzy. Jednym słowem: „Alternatywa – wewnętrzna homogeniczność lub dychotomia tego, co społeczne, funkcjonalizm lub krytycyzm wiedzy – wydaje się jasna, ale decyzja wydaje się trudna do podjęcia, bądź arbitralna”²¹.

Umyślnie zajęliśmy się tak daleko idącymi i szeroko zapośredniczonymi następstwami zburzenia przez postmodernistów tradycyjnej metanarracji, w obrębie której wszelkie gry społeczne – w tym także gry językowe – znajdowały szczęśliwe rozwiązania. Albowiem dopiero w taki sposób staje się widoczna rozległość pola informacji obrazkowej i środków masowego komunikowania, w którym zachowywać się oznacza „słuchać” i „mówić”. Jeśli przeciwieństwo zdeterminowania i wolności ujmie się w ramy tradycyjnej komunikacji społecznej i językowej, to oczywista stanie się konstatacja tego faktu, że humanistyczne treści nie nadążały za możliwościami technicznego przekazu, w rezultacie czego „środek stał się przekazem”. Oczywiście i tutaj na pierwszym miejscu utrzyma się pytanie, czy środki techniczne przekazu nadają się do urzeczywistnienia humanistycznego celu – przekazu wartości. Wydaje się bowiem oto, że w miarę gromadzenia się treści humanistycznych powstaje możliwość wyboru wartościowych treści na miejsce, na przykład, treści komiksowych. Gdyby tak było, środek przestałby być przekazem, a stałby się tylko środkiem przekazywania treści. Niestety tak jest w wielkiej narracji humanistycznej, ponieważ w społeczeństwie ponowoczesnym środki masowego komunikowania zmieniają swoją rolę, o czym możemy się przekonać w wyniku obserwacji ich funkcjonowania w postmodernistycznie rozumianej kulturze – np. w postmodernistycznej architekturze. Nietrudno zauważyć, że początkowa fascynacja techniką i wiedzą ustąpić musiała poczuciu dyssatisfakcji z tego, że się jest jedynie biernym uczestnikiem gry „słuchać – mówić”. Trzeba pamiętać, że: „Akty językowe właściwe temu rodzajowi wiedzy są więc nie tylko dziełem tego,

²⁰ Tamże, s. 51–52.

²¹ Tamże, s. 54.

kto mówi, ale również słuchacza, a nadto tego trzeciego, o którym mowa. Wiedza wyłaniająca się z takiego układu może uchodzić za ‘gęstą’, w przeciwieństwie do wiedzy, którą nazywamy ‘rozwinętą’. Pozwala dostrzec wyraźnie jak tradycja opowiadań jest równocześnie tradycją kryteriów określających trojką kompetencje – umiejętności mówienia (*savoir-dire*), umiejętności słuchania (*savoir-entendre*), umiejętności postępowania (*savoir-faire*) – gdzie zachodzą wewnętrzne relacje danej wspólnoty i jej relacje z otoczeniem”²².

4. Społeczna określoność przekazu

Zupełnie podobna sytuacja występuje w przypadku niemożności kontaktu dwustronnego z nadawcą. Taki kontakt byłby możliwy, gdyby możliwa była metanarracja, ale ta została – przez postmodernistów – odrzucona. Co prawda, niektórzy sądzą, że dwustronny kontakt ma pewne szanse w telewizjach lokalnych, które podejmują indywidualne problemy ludzi żyjących w danym środowisku, ale i one rozwijały się dotąd jakby w oparciu o tezę, że człowiek dysponuje czasem wolnym i jest mu najzupełniej obojętne to, czym go zapelniają poszczególne programy telewizyjne. Masowe środki komunikacji tworzą nowy typ człowieka – człowieka masowego, którego cechuje inercja, niemoc twórcza, samozadowolenie. Jest więc raczej tak, że telewizja dostarcza pożywek w postaci kalejdoskopu nieustannie zmieniających się zdarzeń, które mają wprowadzić ludzi w stan bądź ekstatycznego uniesienia, bądź histerycznego popłochu. Jest więc wyłączony z dialogu, a jego czas wolny okazał się czasem nudy, pomimo wysiłków czynionych, by zapewnić mu stan nieustannej ekscytacji. Telewizja postanowiła towarzyszyć człowiekowi znudzonemu w letargu poczucia bezsensu życia. Ta społeczna określoność przekazu telewizyjnego sięga jednak dalej i rzuca interesujące światło na już wspomniany, ważny problem życia czynnego, które może stymulować tylko horyzont intelektualny odbiorcy, tj. moralny i estetyczny sposób konsumpcji prezentowanego toku narracji, który nie czyni człowieka biernym konsumentem. Jeśli istota wychowania polega na tym, by wywierać taki wpływ na ludzi, aby reagowali twórczo na dane im propozycje ułożenia sobie życia, to na przeszkodzie takiej idei stoi czas, który sytuuje konsumenta w określonym miejscu narracji.

Według postmodernistów, każda opowieść posiada jakieś odniesienie do przeszłości, ale jej istotny akt należy do teraźniejszości. Lyotard pisze: „Na zasadzie upraszczającego przykładu można założyć, że zbiorowość, która traktuje opowieść

²² Tamże, s. 74.

jako klucz do kompetencji, nie musi, wbrew oczekiwaniom, dysponować pamięcią o swojej przeszłości. Odnajduje materiał więzi społecznej nie tylko w znaczeniu przekazywanych opowieści, ale też w samym akcie ich recytacji. To, o czym opowieść opowiada, pozornie może należeć do przeszłości, ale w rzeczywistości zawsze jest współczesne owemu aktowi. To akt należący do terażniejszości za każdym razem rozstrzyga efemeryczną czasowość, która rozciąga się pomiędzy owym *Słyszalem kiedyś* a tym *Zaraz usłyszycie*²³. Jest jasne, że postmodernizm myli *façon de parler* z porządkiem ontologicznym czasów, z których – jak to utrzymuje recentywizm – tylko czas terażniejszy posiada zawartość ontologiczną. W ten sposób wkracza tu w ludzką egzystencję nowa kategoria – czas.

Naturalnie prócz tej kategorii uczestniczą w koncepcji postmodernizmu inne kategorie węzłowe, a wśród nich niespodziewanie kategoria nauczania i dydaktyki. O ile kategoria nauczania kojarzy się z wiedzą, o tyle kategoria dydaktyki – z konsensusem. Chodzi w gruncie rzeczy o to, jak wyposażyć partnerski spór nadawcy i odbiorcy w horyzont konsensusu, skoro prawdziwość danej wypowiedzi pociąga za sobą w jakiś sposób konsensus. W rozwoju wiedzy było oczywiste, że uczoneму potrzebny jest odbiorca, który mógłby być partnerem w konsumowaniu wyników wiedzy. Prawdziwość i kompetencja wypowiedzi podporządkowane są tutaj przyzwoleniu partnera, którego trzeba wykształcić w procesie nauczania. Wprawdzie dydaktyka różni się od gry badania, jako że odbiorca nie wie tego, co wie nadawca, ale właśnie dlatego musi się on uczyć. Proces nauczania kończy się wyrównaniem kompetencji i potrzebne jest poszukiwanie „nowego ucznia” – z tym wszakże, iż nowe pokolenie uczniów może nie przyjąć konsensusu ze swymi mistrzami. W ten sposób problem nowej awangardy powraca jak bumerang w rozważaniach postmodernistów. „Inaczej mówiąc, naucza się tego, co się wie: taka jest rola eksperta. Ale w miarę jak studiujący (odbiorca procesu dydaktycznego) poszerza swoje kompetencje, ekspert może się z nim podzielić tym, czego nie wie, lecz stara się dowiedzieć (przynajmniej, jeśli ekspert jest jednocześnie badaczem). Tym sposobem studiujący zostaje wprowadzony w dialektykę badacza, to znaczy w grę kształtowania wiedzy naukowej”²⁴.

5. Słowo końcowe

I tu krąg dydaktyczny, zaproponowany w koncepcji postmodernizmu, się zamyka. Wyjście z tego zamkniętego kręgu domaga się legitymizacji stanowiska przyjętego w grze językowej, tj. przyjęcia jakiegoś pierwszego aksjomatu, czyli

²³ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 76.

²⁴ Tamże, s. 82.

zdania, które się przyjmuje, lecz którego się nie uzasadnia. I tu pojawia się problem! Skąd bowiem wiadomo, co powinna zawierać i co zawiera jakaś aksjomatyka? Odpowiedź Lyotarda nie pozostawia wątpliwości: „Powinien istnieć metajęzyk, który określi, czy dany język spełnia formalne warunki aksjomatyki: tym metajęzykiem jest logika. Na marginesie warto tu coś uściślić. To, czy zaczynamy od ustalenia aksjomatyki, z której następnie wyprowadzamy akceptowalne w jej ramach twierdzenia, czy też, przeciwnie, zaczynamy od ustalenia i wypowiedzenia faktów, potem dopiero, szukając aksjomatyki języka, którym posłużyliśmy się, aby je wypowiedzieć, nie jest alternatywą logiczną, lecz empiryczną”²⁵. W ten sposób – kończy swoje credo Lyotard – „Zarysowuje się polityka, która w jednakowym stopniu zaakceptuje pragnienie sprawiedliwości i pragnienie tego, co nieznanie”²⁶.

²⁵ Tamże, s. 122.

²⁶ Tamże, s. 178.

MARIA NIEMCZUK

**STATUS OF KNOWLEDGE AND EDUCATIONAL VIRTUALITY
IN JEAN-FRANÇOIS LYOTARD'S POSTMODERN WORLD**

(Summary)

In traditional modernistic pedagogy one question has been asked: Is there education adequate to reality? Postmodernist questioning of traditional understanding of reality leads to the question about virtuality of education, i.e. about preparing a human being to cooperate with reality which is understood as something transitional between the real world, though yet unborn, and the desired and imagined world. The article presents the issue in the context of Jean-Françoise Lyotard's postmodernist philosophy.

Key words: postmodernism, pedagogy, education, narration

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Maria Niemczuk
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
Bankowa 11
40-007 Katowice

TOMASZ CZAKON

SPOSOBY POJMOWANIA FILOZOFII SPOŁECZNEJ W POLSCE PO 1989 ROKU

Przedmiotem mojego zainteresowania jest sposób pojmowania filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku; nie podejmuję (oprócz kilku uwag) innych problemów dotyczących obecności i funkcjonowania filozofii społecznej w tym czasie¹. Wydarzenia tego roku odcisnęły swoje piętno na wielu zjawiskach społecznych w Polsce, także na wielu obszarach myśli społecznej, dlatego interesuje mnie, czy i w jaki sposób przełom 1989 roku wywarł swoje piętno na sposobach pojmowania filozofii społecznej, samoświadomości teoretycznej filozofów społecznych.

Wypowiedzi dotyczące pojmowania filozofii społecznej w Polsce mają inny charakter niż te, które dotyczą pojmowania filozofii polityki. Wypowiedzi dotyczące pojmowania filozofii polityki są stosunkowo liczne i zróżnicowane, dotyczą wielu wątków, wypowiada się wielu autorów². Istnieją wypowiedzi dotyczące istnienia bądź nieistnienia filozofii polityki, odróżnienia filozofii polityki i filozofii politycznej, istnienia różnych wariantów filozofii polityki, takich jak post-polityka, teologia polityczna, sposobów pojmowania polityczności. Wypowiedzi dotyczące filozofii społecznej są natomiast nieliczne i mało zróżnicowane. Wypowiedzi dotyczące sposobów pojmowania filozofii społecznej odnoszą się do niewielkiego zakresu problemów: zakresu filozofii społecznej, jej granic, relacji z innymi

¹ Artykuł jest elementem większego, przygotowywanego, opracowania.

² Autorami wypowiadającymi się w kwestii pojmowania filozofii polityki są między innymi: Cz. Bartnik, T. Buksiński, A. Chmielewski, M. A. Cichocki, M. N. Jakubowski, R. Legutko, S. Opara, S. Sarnowski, S. Sierakowski, R. Skarzyński, J. Staniszkis, A. Szahaj, B. Szlachta, A. Wielomski.

dyscyplinami filozofii oraz naukami społecznymi, jej istnienia. Jednak o sposobie pojmowania filozofii społecznej decydują nie tylko te dyskusje o jej sposobie pojmowania, lecz również obecność książek zestawiających/syntetyzujących problemy filozofii społecznej. Po 1989 roku pojawiła się taka książka, jest to *Słownik społeczny*³, przygotowany zbiorowym wysiłkiem, pod redakcją Bogdana Szlachty, liczący przeszło 1700 stron. Jak pisze redaktor książki, hasła-artykuły poświęcone są zagadnieniom i zjawiskom szeroko pojmowanych nauk społecznych. Można jednak przyjąć, że ten szeroki zakres dotyczy właśnie szerokiego zakresu współczesnej filozofii społecznej. W dużym stopniu podobny charakter ma wielotomowa *Encyklopedia socjologii*⁴. Wprawdzie socjologowie lubią podkreślać odrębność socjologii od filozofii, to jednak *Encyklopedia socjologii* jest ważna dla określenia sposobu pojmowania filozofii społecznej. Tym bardziej że jeden z jej autorów, zarazem autor hasła filozofia – Jerzy Szacki – przedstawił po 1989 roku jedną z bardziej rozbudowanych wypowiedzi o sposobie pojmowania filozofii społecznej. Problem sposobów pojmowania filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku przedstawię według następującego schematu. Po pierwsze, wspomnę o traktowaniu filozofii społecznej jako faktu oczywistego, nie wymagającego charakteryzowania; po drugie, przedstawię kilka sposobów jej pojmowania; po trzecie, zasygnalizuję ocenę obecności (dorobku) filozofii społecznej w Polsce.

* * *

Filozofia społeczna, tak jak i filozofia polityki (polityczna) oraz etyka jest dzisiaj w Polsce jedną z najbardziej dynamicznie rozwijających się dyscyplin filozoficznych. Publikowane są setki książek i tysiące artykułów naukowych i publicystycznych podejmujących problemy funkcjonowania społeczeństwa w wymiarze bardziej fundamentalnym niż to, co dzieje się w wypowiedziach nauk szczegółowych, zajmujących się problemami społecznymi. Przedmiotem zainteresowania stały się sprawy i idee nieobecne przed 1989 rokiem, a jednocześnie zniknęły problemy mniej lub bardziej ważne wcześniej. Jednocześnie autorzy podejmujący problemy filozofii społecznej w minimalnym stopniu zajmują się tym, czym jest filozofia społeczna, jak zmienia się jej problematyka; sprawy te prawie w ogóle nie wywołują kontrowersji. Pojmowanie tego, czym jest filozofia społeczna, funkcjonuje na poziomie oczywistości. Oczywistość ta sięga tak daleko, że nie wymaga

³ *Słownik społeczny*, praca zbiorowa pod redakcją Bogdana Szlachty, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

⁴ *Encyklopedia socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa, t. 1, 1998, t. 2, 1999, t. 3, 2000, t. 4, 2002, *Suplement*, 2005, *Indeksy*, 2007.

nawet specjalnego sformułowania tytułu. Większość z tych tekstów nawet w tytule nie ma słów filozofia społeczna i nawet w stosownych wstępach autor czy autorzy nie podejmują trudu stwierdzenia, że zajmują się filozofią społeczną, tym bardziej nie definiują swojego sposobu pojmowania, czym jest.

Istnieje jednak stosunkowo nieliczna grupa tekstów, w których w tytułach obecna jest nazwa „filozofia społeczna”, lecz zazwyczaj albo w ogóle nie ma tam charakterystyki, co to jest, albo jest ona bardzo ograniczona. Przykładem może być jedna z nielicznych książek w sposób syntetyczny podejmująca całość problematyki filozofii społecznej, mianowicie książka Stanisława Kowalczyka *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*⁵. Odpowiedź na pytanie, co to jest filozofia społeczna, jest tutaj bardzo skromna, autor informuje, że filozofia społeczna jest częścią filozoficznej antropologii i bada ontologiczny fundament fenomenu społeczności oraz relacje do istotnych składników człowieka-osoby. Informuje również o dawności filozofii społecznej (od czasów antycznych) i późniejszych przemianach. Natomiast faktyczny sposób pojmowania filozofii społecznej ujawnia w treści książki, jej problemach, a wyróżnia trzy części: teorie życia społecznego, sposób pojmowania osoby ludzkiej, ontologię bytu społecznego. Inne książki, tym bardziej artykuły, posiadające w tytułach termin filozofia społeczna, nawet w takim stopniu nie zajmują się określeniem, czym ona jest.

Kilku autorów mniej lub bardziej bezpośrednio wypowiada się w sprawie sposobów pojmowania filozofii społecznej. Stwierdzają, że filozofia społeczna istnieje, lecz istnieją trudności w określeniu jej obszaru, relacji z innymi częściami filozofii, naukami szczegółowymi. Lech Zdybel⁶ przyjmuje, że zasadniczo filozofia społeczna jest działem filozofii, a filozofia polityki i filozofia człowieka są jej częściami. Podkreśla również, że istnieją jednocześnie trudności określenia relacji między filozofią społeczną a innymi dyscyplinami filozofii i naukami społecznymi, humanistycznymi. Lech Zdybel przedstawia relacje filozofii społecznej z: myślą społeczną, socjologią, antropologią filozoficzną; przedstawia spory dotyczące czasu powstania filozofii społecznej. Treść książki zapowiadającej przedstawienie osobliwości filozofii społecznej stanowi składanka różnych problemów: filozofia społeczna Bertranda Russella, prawo intuicyjne i jego rola w kształtowaniu porządku społecznego w ujęciu Leona Petrażyckiego, problem wielości cywilizacji: Koneczny a Spengler, Toynbee i Bagby, Pitrim Sorokin o naturze rewolucji, meandry Sartre’owskiej myśli społecznej, „nowy Lewiatan” – propozycja Robina George’a Collingwooda, społeczna etyka *busido*, czyli japoński duch.

⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.

⁶ L. Zdybel, *Wstęp: O osobliwościach filozofii społecznej*, w: L. Zdybel (red.), *Filozofia społeczna: W kręgu wybranych zagadnień*, Lublin 1993, s. 5–11.

Tekst Jerzego Szackiego⁷ jest jedną z najbardziej rozbudowanych wypowiedzi omawianego okresu o filozofii społecznej. Istnienie filozofii społecznej nie budzi wątpliwości autora, lecz nie wiadomo czym ona jest, co do niej należy i na czym polega jej uprawianie. Niejasny, pisze J. Szacki, jest charakter filozofii społecznej i jej zakres, zazwyczaj nie ma także takiego hasła w encyklopediach czy słownikach filozoficznych. Proponowane są różne ujęcia: dla Czesława Znamierowskiego była „ontologią społeczną” zajmującą się badaniami dotyczącymi natury rzeczywistości społecznej; kiedy indziej, pisze, nazwę filozofia społeczna stosuje się do „pewnego rodzaju diagnoz i prognoz”; jeszcze kiedy indziej traktuje się ją jako analogiczną do filozofii przyrody i filozofii nauki, a różniącą się od nich przedmiotem; jeszcze w innych przypadkach traktuje się ją jako pokrewną etyce, polityce, polityce społecznej, „a czasem nawet profetyzmu i kaznodziejstwa”.

Niezależnie od tego, jak się ją pojmuje, nie ma, stwierdza J. Szacki, wyraźnie określonych granic, ponieważ nie wiadomo, co oznacza tutaj zarówno „filozofia”, jak i „społeczna”. Trudno filozofię społeczną wyróżnić od myśli społecznej, ponieważ trudno zrezygnować z wielu wypowiedzi obecnych w publicystyce, literaturze pięknej, historiografii, teologii, teorii polityki. Równie trudno odseparować filozofię społeczną od nauk społecznych, bo chociaż przedstawiciele tych nauk często lubią się dystansować od filozofii⁸, to jednak w praktyce ciągle uprawiają jakąś filozofię. „Nie jest to tylko sprawa ich fałszywej w wielu wypadkach świadomości, lecz również najzupełniej słusznego przekonania, że o wielu ważnych kwestiach nie są (lub jeszcze nie są) w stanie wypowiedzieć się jako uczeni”. Jak pisze J. Szacki, przekonany o tym był F. Znaniecki, dając *Upadkowi cywilizacji zachodniej* podtytuł: *Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, a podobny charakter ma „postmodernistyczna twórczość Zygmunta Baumana”.

Trudno również, zauważa J. Szacki, odróżnić filozofię społeczną od innych dyscyplin filozoficznych (lub, jak pisze: quasi filozoficznych) zajmujących się zjawiskami społecznymi, takimi jak: filozofia polityczna, filozofia historii, filozofia kultury, filozofia prawa, filozofia wychowania, antropologia filozoficzna czy etyka „uprawiana jako tzw. *Sozialethik*”, bądź też dyscypliny o mniej utrwalonej tradycji, jak: filozofia pracy, filozofia pokoju, filozofia techniki. Jakie są, pyta, relacje

⁷ J. Szacki, *Polska filozofia społeczna XX w.* (referat wygłoszony na sympozjum „Filozofia Polska XX wieku”, Kraków 4–5 grudnia 1999 r., <http://www.calculumus.org/forum/2/szacki.doc>; dostęp 30.08.2008.

⁸ Szczegółowiej o dystansowaniu się socjologów od filozofii w ogóle i filozofii społecznej J. Szacki pisze w haśle: *Filozofia*, zamieszczonym w *Encyklopedii socjologii*, t. 1, s. 218–226, wskazując jednocześnie na trwałą, zasadniczy wpływ filozofii na socjologię, ponieważ nie udały się próby odseparowania socjologii i filozofii; narodziny naukowej socjologii nie oznaczają także śmierci filozofii społecznej. Podsumowując te uwagi pisze: „Socjologia musi się więc przygotować na trwałą koegzystencję z filozofią społeczną, którą pierwotnie chciała odesłać do lamusa, a także na coraz to nowe próby stworzenia pod jej wpływem jakiejś nowej socjologii” (tamże, s. 225).

między filozofią społeczną a wymienionymi dyscyplinami, czy filozofię społeczną należy potraktować jako gatunek, a pozostałe jako jej rodzaje? J. Szacki przychylił się do stanowiska, że filozofię społeczną należy potraktować jako gatunek, choć sądzi jednocześnie, że autonomia przynajmniej niektórych wymienionych dyscyplin filozoficznych ma miejsce, podając jako przykład filozofię polityczną i filozofię kultury. Co oznacza, że postawiony problem nie został rozwiązany. „Ma on obecnie tym większe znaczenie, że przeżywająca renesans filozofia polityczna zdaje się przejmować niemało tematów, które kiedyś zwykły kojarzyć się z filozofią społeczną. Ma ona przy tym coraz liczniejszych i coraz bardziej wyrafinowanych przedstawicieli, podczas gdy mało kto spośród fachowych, by tak rzec, filozofów korzysta z samookreślenia ‘filozof społeczny’”⁹.

Przedstawiając trudności w określeniu tego, czym jest filozofia społeczna, J. Szacki twierdzi, że nie zamierza przedstawiać własnej definicji, zadowala się definicją zaproponowaną w *Oksfordzkim słowniku filozoficznym*¹⁰; filozofia społeczna jest to: „Próba zrozumienia i zrobienia mapy podstawowych kategorii, w których zwykło się myśleć o społecznych aspektach życia ludzkiego. Osobną dyskusję poświęcono takim zagadnieniom jak: anarchia, autorytet, eksploatacja, holizm, indywidualizm, klasa społeczna, liberalizm, marksizm, prawa, prawo: filozofia prawa, władza, własność”. J. Szacki twierdzi, że ta charakterystyka filozofii społecznej ma swoje wady, które w gruncie rzeczy odzwierciedlają jej faktyczną sytuację – niewyraźne granice. Sądzi także, że do listy wymienionych problemów można dodać jeszcze inne, takie jak wspólnota, naród, kryzys, cywilizacja, dobro wspólne, tradycja, ideologia, utopia, społeczeństwo obywatelskie i wiele innych. Trudno również wskazać jakieś minima, „których postawienie czyni myśliciela filozofem społecznym”¹¹.

Filozofia społeczna, pisze dalej Szacki, jest obszarem nader rozległym, rozciągającym się od wyrastającej z myślenia potocznego publicystyki, po nauki społeczne i profesjonalną filozofię. Pociąga to za sobą liczne niebezpieczeństwa. Bardzo trudno ją ogarnąć, ponieważ stanowi ją nieprzeliczona masa autorów, „których większość od dawna nie zwykło się czytać, chociaż niekiedy podejmowali problemy o niewygasłej aktualności”. Łatwo zatrzeć granicę między tym, co

⁹ Jeśli wziąć pod uwagę samoidentyfikację filozofów obecną w bazie danych OPI, to J. Szacki nie ma racji, ponieważ samoidentyfikacji „filozofia społeczna” jest 121, a „filozofia polityki” 43; przy czym część filozofów wybiera jednocześnie oba warianty. W bazie tej jest 2597 filozofów (dr, dr hab. prof.) i przykładowo: samoidentyfikację „ontologia” wybiera 69 osób, „metafizyka” – 70, „epistemologia” – 67, „metodologia” – 132, „etyka” – 184, „estetyka” – 133, „historia filozofii” – 453.

¹⁰ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, redaktor naukowy J. Woleński, z angielskiego przełożyli C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Warszawa 1994, s. 124–125.

¹¹ Jerzy Szacki, *Polska filozofia społeczna XX w.*, wyd. cyt.

może być uznane za filozofię, co spełnia jakieś akademickie standardy, a „dyletanckimi improwizacjami”. Grozi wreszcie pomieszenie kryteriów między tym, co jest trwale ważne, a tym, co chwilowo zajmujące.

Filozofowie związani z katolicką filozofią społeczną kontynuują dawniejsze przekonanie, że filozofia społeczna jest częścią filozofii człowieka. Dzieje się tak w przypadku wspomnianego już wcześniej Stanisława Kowalczyka¹², Joachima Kondzieli¹³. Według J. Kondzieli filozofia społeczna to wszelka filozoficzna refleksja nad życiem społecznym, jest częścią antropologii „zajmującej się społecznym charakterem natury ludzkiej i odpowiadającymi jej tworami społecznymi (...)”. Kondziela twierdzi, że współcześnie nie ma wielkich, dominujących systemów filozofii społecznej. Z wyjątkiem dyskusji wokół koncepcji J. Rawlsa i R. Nozicka dominują spory o charakterze metodologicznym. W filozofii społecznej, jak pisze, pewne znaczenie ma filozofia transcendentna (E. Husserl, M. Heidegger), filozofia dialogu (M. Buber, F. Ebner), koncepcje antropologiczno-społeczne (A. Gehlen, H. Plessner), teoria uczestnictwa (K. Wojtyła). W marksizmie obok „klasycznej koncepcji filozofii społecznej uprawianej w krajach tzw. realnego socjalizmu” zaznaczyła się szkoła frankfurcka (Th. Adorno, M. Horkheimer, J. Habermas). W katolickiej filozofii społecznej zauważa inspiracje tomistyczną (J. Messner, A. F. Utz) oraz personalistyczną (E. Mounier, M.G. Plattel, J. Majka, J. Kondziela).

Jeszcze inne rozwiązanie proponuje Ryszard Legutko, który w bardzo lapidarnej formie zdaje się utożsamiać filozofię polityczną z filozofią społeczną. W haśle *Słownika społecznego*¹⁴ pisze: „filozofia polityczna to dział filozofii, często utożsamiany z filozofią społeczną (...)”. Jednak informację tę przedstawia w haśle „Filozofia polityczna”. Niezależnie od takiej wyjściowej formuły przedmiot filozofii społecznej ujmuje „klasycznie”, wyliczając najczęściej przy takiej okazji wymieniane problemy tworzące filozofię polityczną/społeczną. Przedmiotem zainteresowania takiej filozofii, kontynuuje, są problemy dotyczące zbiorowego życia społeczeństwa: natury, źródeł i celów państwa, uzasadnienia oraz klasyfikacje ustrojów, pochodzenie i granica władzy, rola jednostki w społeczeństwie, funkcje obyczajów i instytucji, związki między moralnością a polityką. Filozofia polityczna posiada zarówno charakter opisowy, jak i normatywny mający wyznaczać kierunki praktyki politycznej. Przykłady wymiaru opisowego, pisze, można znaleźć w twórczości Arystotelesa, Monteskiusza, Alexisa de Tocqueville’a, a normatywny (Legutko pisze – koncepcyjny) w filozofiach Platona, J. J. Rousseau, J. Rawlsa.

¹² S. Kowalczyk, cyt. dz.

¹³ J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 268–270.

¹⁴ R. Legutko, *Filozofia polityczna*, w: *Słownik społeczny*, wyd. cyt., s. 324.

„Filozofia polityczna miała zatem w równej mierze pomóc zrozumieć dokonując się samoczynnie zmiany, jak i sterować je ku skonstruowanym przez teoretyków modelom”¹⁵.

U kilku autorów pojawiają się próby usystematyzowania problemu rozumienia filozofii społecznej; są one obecne w propozycjach A. B. Stępnia, J. Kondzieli, S. Kowalczyka. Najobszerniej w tej sprawie wypowiedział się Tadeusz Pawlus¹⁶. Twierdzi on, że filozofia społeczna jest subdyscypliną filozofii, cieszy się w Polsce coraz większym zainteresowaniem i coraz bardziej się rozwija. Świadczy o tym coraz większa liczba publikacji, konferencji poświęconych problemom filozofii społecznej, a także fakt prowadzenia zajęć z filozofii społecznej na wielu uczelniach. Autor filozofię społeczną charakteryzuje odwołując się do kilku wcześniejszych propozycji. Punktem wyjścia czyni ujęcie zaproponowane przez L. Kasprzyka i A. Węgrzeckiego. Filozofia społeczna, pisze za nimi, „rozpatruje ogólne zagadnienia związane z życiem społecznym człowieka. W jego obrębie pojawiają się takie problemy jak: problem prawidłowości kierujących funkcjonowaniem i rozwojem społeczeństwa, kwestia świadomości społecznej i jej stosunku do materialnych warunków egzystencji ludzkiej, zagadnienie państwa, problem dziejów, ich kierunku, sensu oraz czynników decydujących o takim czy innym przebiegu wydarzeń historycznych”¹⁷. Za wspomnianymi autorami pisze również, że filozofia społeczna jest pomostem między filozofią a socjologią i innymi naukami społecznymi takimi jak ekonomia polityczna i nauki polityczne¹⁸.

Dla potwierdzenia rozległości filozofii społecznej odwołuje się następnie do wypowiedzi Joachima Kondzieli zawartej w *Encyklopedii katolickiej*¹⁹. Filozofia społeczna, pisze za Kondzielą, to „wszelka refleksja filozoficzna nad życiem społecznym”, jest to część antropologii filozoficznej zajmującej się społecznym charakterem natury ludzkiej i odpowiadającymi jej wytworami społecznymi; w celu wyjaśnienia życia społecznego poszukuje racji ostatecznych, przyjmuje jako podstawę rozumność i wolność człowieka oraz bytową odmienność społeczeństwa od tworzących go jednostek ludzkich²⁰. T. Pawlus odwołuje się również do auto-

¹⁵ Tamże, s. 324.

¹⁶ T. Pawlus, *Filozofia społeczna. Zarys podstawowych zagadnień*, Olsztyn 2009.

¹⁷ L. Kasprzyk, A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1981, s. 28.

¹⁸ T. Pawlus, dz. cyt., s. 9–10.

¹⁹ J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 268–270. Choć ujęcie T. Pawlusa przedstawia stan badań sposobów pojmowania filozofii społecznej w Polsce, to jednak (formalnie, bo faktycznie jest chyba inaczej, o czym świadczy treść książki) nie zauważa książki ks. Stanisława Kowalczyka (*Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994) realizującej założenia teoretyczne obecne w propozycji J. Kondzieli.

²⁰ T. Pawlus, cyt. dz. s. 10–11.

rów *Atlasu filozofii*²¹, którzy, jak pisze, w podobny sposób jak wyżej wymienieni autorzy, choć węższy pojmują filozofię społeczną. Cytuje za nimi, że „filozofia społeczna i polityczna rozważa strukturę, funkcję i sens państwa i społeczeństwa. Człowieka pojmuje się w niej jako istotę społeczną, której samorealizacja dokonuje się we wspólnocie”. T. Pawlus stwierdza również, że filozofia społeczna łączona jest także z filozofią polityczną.

Inny, niż ten wyżej zasygnalizowany, sposób pojmowania filozofii społecznej zauważa u Jerzego Szackiego²². Wydobywa ten wątek, w którym J. Szacki podkreśla niejasny charakter filozofii społecznej, brak wyraźnie określonych granic, niejasność pojmowania zarówno słowa „filozofia”, jak i „społeczna”. Następnie za Szackim informuje o najważniejszych postaciach filozofii społecznej w Polsce: Pełczyńskim (powtarzając za Szackim błędnie imię Ludwik zamiast Leon), Znanieckim, Znamierowskim, Ossowskim. Nie wymienia pozostałych oraz nie informuje o odmiennym charakterze filozofii społecznej w Polsce w pierwszej i drugiej połowie XX wieku. Zdaniem T. Pawlusa podobne jak Szacki stanowisko w sprawie rozumienia filozofii społecznej ma mieć A. B. Stępień²³. Informuje, że A. B. Stępień pisze, że „filozofia społeczeństwa stawia pytania dotyczące istoty, sposobu istnienia, ostatecznych przyczyn istnienia więzi społecznej i grup społecznych, (...) stosunku bytowego między jednostką a społeczeństwem”. Taka interpretacja miejsca propozycji Stępnia jest błędna, ponieważ podobnie jak Kondziela, A. B. Stępień umieszcza filozofię społeczną w obrębie filozofii człowieka, a także pisze, że filozofia społeczna umieszczana jest w obrębie filozofii polityki. Natomiast J. Szacki uznaje, że filozofia społeczna jest gatunkiem w obrębie filozofii, a jej częścią jest, między innymi, filozofia polityki.

Zdaniem T. Pawlusa kluczowymi kwestiami filozofii społecznej są problemy: bytu społecznego, wolności, rodziny, życia zawodowego, narodu, państwa i obywatela, władzy, relacji jednostka – społeczeństwo, kultury, społeczności międzynarodowej²⁴. Za kluczowy uznaje problem statusu bytowego społeczeństwa, to znaczy czy i w jakim sensie rzeczywistość społeczna stanowi odrębną kategorię faktów. W uzasadnieniu takiego ujęcia problemu odwołuje się do Józefa Majki²⁵. Wyróżnia dwa typy stanowisk odmiennie pojmujących status bytowy społeczeństw, przy czym faktycznie wymienia trzy rodzaje stanowisk, mianowicie wyróżnia stanowiska przyrodnicze oraz humanistyczne, ale charakteryzując wewnętrzne różnicowanie wymienionych typów stanowisk, pisze również o koncepcjach indywidu-

²¹ P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedemann, *Atlas filozofii*, Warszawa 1999, s. 13.

²² J. Szacki, dz. cyt.

²³ Zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 97.

²⁴ T. Pawlus, cyt. dz. s. 14.

²⁵ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982.

alistycznych, odwołujących się do umowy społecznej, traktując je jako odmienny typ. Stanowiska przyrodnicze, pisze, charakteryzują się odwoływaniem do zasady determinizmu; pisząc to przywołuje stanowisko Jadwigi Błahut-Prusik²⁶. W koncepcjach przyrodniczych wymienia: fizykalne (Charles Louis Montesquieu, Johan Gottfried Herder, August Comte), biologiczne (Herbert Spencer, Pierre Teilhard de Chardin), psychologiczne (Gabriel Tarde). W koncepcjach humanistycznych zakładających, że społeczeństwo jest podstawową rzeczywistością, wymienia filozofie: Maxa Webera, Floriana Znanieckiego, Edmunda Husserla. Odmienny rodzaj, pisze, stanowią koncepcje indywidualistyczne, „czyli teorie umowy społecznej”. Wśród twórców tych koncepcji wymienia: Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Jana Jacquesa Rousseau.

Oceny stanu filozofii społecznej w Polsce prezentują Jerzy Szacki oraz Marek J. Siemek. Ocena przedstawiona przez Szackiego²⁷ jest zróżnicowana. Proponuje (przykładową, jak pisze) listę ważnych postaci tej filozofii; są to: Leon Petrażycki (podaje błędne imię: Ludwik), Florian Znaniecki, Czesław Znamierowski, Stanisław Ossowski, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Bronisław Malinowski (choć tutaj nie jest pewny, czy jego dzieło można zaliczyć do dorobku polskiej filozofii społecznej), Stanisław Brzozowski. Zastanawia się, czy nie należy do tej listy dodać również Bogdana Nawroczyńskiego i wczesnego Bogdana Suchodolskiego. Stwierdza, że na liście tej znajdują się przede wszystkim badacze z pierwszej połowy XX wieku, i nie jest to przeoczeniem czy przypadkiem. „Sądzę mianowicie – pisze – że druga połowa XX wieku była dla polskiej filozofii społecznej czasem wyjątkowo niedobrym”. Marksizm, zdaniem Szackiego, w okresie PRL nie był w filozofii źródłem twórczej inspiracji w „tym choćby stopniu, w jakim miało to miejsce w przypadku tzw. zachodniego marksizmu”. Przyznaje jednocześnie, że kiedyś, także w Polsce, marksizm odegrał pozytywną rolę, lecz było to w czasach Kelles-Krauza, Abramowskiego, Brzozowskiego. Stwierdza również, że także krytyka marksizmu nie obfitowała w wydarzenia intelektualne. Sądzi zarazem, że w tym okresie (druga połowa XX wieku) można wymienić kilka wyjątków, świadczących o żywotności filozofii społecznej w Polsce. Zalicza tu twórczość Leszka Kołakowskiego, „zwłaszcza od czasu odkrycia przezeń ‘obecności mitu’”. Do takich wyjątków zalicza także rozkwit badań nad historią filozofii społecznej prowadzonych przez Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczkę, Andrzeja Walickiego. Wyjątkiem, w kręgach katolickich, jest również twórczość Józefa Tischnera. Ostatnie dziesięciolecie XX wieku (po 1989 roku), zdaniem Szackiego, nie zmienia tego obrazu dokonania polskich filozofów społecznych, bo jest to czas

²⁶ Zob. J. Błahut-Prusik, *Filozofia społeczna*, w: S. Opara, A. Kucner, B. Zieleniewska (red.), *Podstawy filozofii*, Olsztyn 2003, s. 193–196.

²⁷ Zob. J. Szacki, *Polska filozofia społeczna XX w.*, wyd. cyt.

zbyt krótki, aby formułować jakieś oceny, lecz jednocześnie jest to tylko czas „pośpiesznego importu gotowych produktów”. Wyjątkiem jest twórczość Zygmunta Baumana.

Natomiast Marek J. Siemek²⁸ twierdzi, że w Polsce nie ma filozofii społecznej. Winien tej sytuacji jest marksizm, który w PRL dokonał autodestrukcji. Ponieważ inne, działające w tym czasie koncepcje filozoficzne (szkoła lwowsko-warszawska, tomizm, fenomenologia Ingardena) nie podejmowały problemów społecznych (filozofii społecznej), zostawiając to marksizmowi, dlatego teraz nie ma w Polsce filozofii społecznej, skutkiem czego „deficyt społecznego rozumu zaznacza się dziś w Polsce nader dotkliwie”. Sądzi jednak, że filozofia społeczna jest potrzebna/konieczna. „Dla tworzenia wolnościowej, demokratycznej i obywatelskiej przestrzeni życia publicznego potrzebne jest teoretyczne wypracowanie nowych podstaw pojęciowych i normatywnych, których nie da się sprowadzić ani do pragmatyczno-instrumentalnej rozporządzalności, ani do najgłębszej nawet wiary w moralny ład jakichś ‘wyższych wartości’”. Potrzebna jest „intersubiektywna ‘etyczność’” (w sensie heglowskim). Następnie określa warunki, jakie powinna spełnić przyszła filozofia społeczna. „Przyszła filozofia społeczna w Polsce będzie musiała skupić się przede wszystkim na podstawowych sensach, strukturach i wymiarach tej właśnie nowoczesnej etyczności. Wyraźne odróżnienie i odgraniczenie, a dopiero w jego ramach możliwe wytyczenie wzajemnych odniesień między sferami prywatności i życia publicznego, normatywności moralnej i prawnej, etyki i polityki, cywilnego społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznego państwa praworządnego – to zaledwie niezbędne minimum (...)”²⁹. Punktem wyjścia dla Siemka jest teza Hegla, że filozofia jest zawsze swoją epoką ujętą w myślach.

Powyższe wypowiedzi wskazują na to, że jedną z kluczowych kwestii związanych z oceną sytuacji filozofii społecznej w Polsce jest ocena stanu i roli marksizmu. Problem ten wymagałby odrębnego potraktowania, lecz biorąc pod uwagę tylko wypowiedzi sformułowane w analizowanym okresie, zdania są zróżnicowane. Obok wspomnianych powyżej autorów można wymienić wielu innych, między innymi Jerzego Kmitę, Leszka Nowaka, Adama Schaffa, Andrzeja Walickiego.

Jerzy Kmita³⁰ sądzi, że w omawianym okresie marksizm pełnił różne role i istnieli różni marksiści. Zachodnie inspiracje marksistowskie unowocześniły filozofię

²⁸ M. J. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4 (25), 2009, s. 225–236 [przedruk za: M. J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 307–323; pierwodruk był opublikowany jako *Polen – Philosophie und Gesellschaft*, „Studies in Soviet Thought” 42, 1991, s. 221–234, w książce jest informacja, że tekst został zmodyfikowany].

²⁹ Tamże, s. 236.

³⁰ Zob. J. Kmita, *Kilka spostrzeżeń co do roli filozofii marksistowskiej w życiu intelektualnym u nas w latach 1955–1980*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3 (63), 2007, s. 277–281.

marksistowską w Polsce, jednocześnie – niezależnie od wielu złych okoliczności praktycznych i wątpliwych wypowiedzi u samego Marksa – istnieją w jego filozofii wątki aktualne, ciągle inspirujące. Dla niego szczególnie inspirujące było/jest zwrócenie uwagi na wyzysk oraz relatywizm kulturowy/historyczny. Zauważa także istnienie w tym okresie dwóch grup marksistów. Z jednej strony traktujących marksizm koniunkturalnie, a z drugiej – zainteresowanych tym, co w nim jest ważne.

Leszek Nowak³¹ stawia tezę, że w Polsce (i tylko w Polsce i okolicy) nie ma już marksizmu jako alternatywnej formacji myślowej, a odpowiedź, dlaczego tak się stało, formułuje na dwóch poziomach. Patrząc od strony powierzchniowej stało się tak dzięki powstaniu mitu „marksistowskich korzeni (real)socjalizmu”, zohydżającego marksizm, odcinającego lewicę od swych korzeni. Ale jest też głębszy powód – kierowanie się przez ludzi interesami. Ludzkim interesem jest być po ‘właściwej’ stronie, dlatego kiedyś większość ludzi, w tym intelektualści, akceptowali marksizm – „był wszak ideologią represyjnego początkowo, a więc silnego systemu” – a teraz przyłączają się do nowych zwycięskich sztandarów. Jednak nie można utożsamiać ideologii i praktyki realnego socjalizmu z teorią marksistowską, nadal wykazującą zadziwiającą siłę.

Winą za ten stan rzeczy – zanik marksizmu i „nieprawości systemu trój władzy” – obarczany jest marksizm. Tezę tę, pisze Nowak, sformułowali Miłosz i Kołakowski. Miłosz mówi o ‘ukąszeniu heglowskim’ (tj. marksizmie) odpowiedzialnym za powstanie i funkcjonowanie ‘systemu komunistycznego’. Natomiast Kołakowski mówi o ‘marksistowskich korzeniach socjalizmu’. Obie tezy są nieprawdziwe. Bo tak jak Jezus Chrystus nie jest odpowiedzialny za system trójwładzy i zło przez niego wyrządzane w Prusach pod panowaniem Krzyżaków, tak samo Marks nie odpowiada za to, co robili bolszewicy. „Co najważniejsze jednak, to nie ideologia skłaniała kierownictwo Zakonu pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny ani ideologia skłaniała aparat partii bolszewików do ludobójstwa. Wynikało to – w obu przypadkach – z żądz panowania nad ludźmi, nie z ideologii. Zawsze jakaś ideologia musi osłaniać nieprawości socjalne. Zawsze też usuwa się z niej to, co niewygodne (np. postulat wspólnoty majątkowej wyznawców znikł z myśli chrześcijańskiej, doktryna obumierania państwa wyparowała z marksizmu, a dodaje to, czego w pismach kanonicznych ideologii akurat brak czy zgoła jest z nim sprzeczne (że poganin to nie człowiek, staje się nim dopiero po przyjęciu prawdziwej wiary, a jeśli oporny – zasługuje na śmierć; że burzuj czy kułak to nie człowiek, lecz wróg, i trzeba go ‘reedukować’ w obozach, a opornych – zagłodzić). A resztę ideologii przeinterpretowuje się odpowiednio do interesu uprzywilejowanych. Zawsze

³¹ Zob. L. Nowak, *Marksizm dzisiaj*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 16, 3 (63), 2007, s. 283–292.

też znajdują się złotouści intelektualiści, którzy te intelektualne strzępy ze spójnej koncepcji nazwą sztandarami swojej ideologii”³².

Adam Schaff³³ kolejny raz, jak pisze, powtarza swoją aprobatę dla „teorii marksistowskiej jako przyjętej przeze mnie podstawy filozoficznej, metodologicznej oraz ekonomiczno-społecznej mego myślenia”. Pisze dalej, że „teorię marksistowską rozumiem (...) jako teorię otwartą, tzn. nie tylko poddającą się weryfikacji i falsyfikacji poszczególnych jej tez, co jest normalne w wypadku każdej teorii naukowej, w przeciwieństwie do artykułów wiary religijnej, lecz (...) wymagającą również zmian, nieraz radykalnych, wraz ze zmianą opisywanej przez nią rzeczywistości oraz jej naukowego poznania”³⁴. Schaff sądzi, że trzeba wyróżnić co najmniej dwa sposoby pojmowania „marksisty”. Po pierwsze, to człowiek, który zna dzieła klasyków marksizmu i stosuje wiernie ich wypowiedzi w celu rozwiązania aktualnych problemów. Jest to marksizm szkolarski, nie zauważający pojawienia się Nowej Cywilizacji. Po drugie, jest to człowiek, który umie myśleć po marksistowsku, „w sensie metodologii marksizmu”, odwołując się do nowej rzeczywistości³⁵.

Andrzej Walicki³⁶ sądzi, że popularność marksizmu nie była czymś specyficznym dla Polski, wynikającym z zacofania, wojennych zniszczeń. Widzi trzy zasadnicze powody zainteresowania po II wojnie światowej marksizmem. Po pierwsze, zainteresowanie marksizmem wynikało z ówczesnej oceny sytuacji kapitalizmu. „Uważam bowiem, że olbrzymie zainteresowanie marksizmem było po II wojnie światowej zjawiskiem ogólnoeuropejskim, a przynajmniej francusko-niemiecko-włoskim, mało kto przecież (jak słusznie podkreślał Czesław Miłosz) wierzył tam wówczas w trwałość ustroju kapitalistycznego i tradycji liberalnej”³⁷. Po drugie, zainteresowaniu marksizmem sprzyjała także zimnowojenna rywalizacja dwóch systemów. Marksizmem interesowali się zarówno krytycy radzieckiego totalitaryzmu, jak i lewicowi krytycy kapitalizmu, poszukujący w ZSRR możliwości alternatywnego modelu modernizacji. Po trzecie, istniał powód specyficznie Polski, wyrastał z przekonania, że jeśli Polska istnieć może tylko w warunkach „obozu socjalistycznego” (cudzysłów A. W.), którego oficjalną ideologią jest marksizm-leninizm, to filozofować należy w ramach szeroko pojętego marksizmu, przy czym

³² Tamże, s. 284–285.

³³ Zob. A. Schaff, *Próba podsumowania*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1999.

³⁴ J. w., s. 80

³⁵ J. w., s. 86

³⁶ Zob. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996; zob. także: tenże, *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 16, 3 (63), 2007, s. 247–276.

³⁷ Tamże, s. 249.

milcząco przyjmowano, że Polska powinna socjalizm budować w wersji łagodniejszej niż w ZSRR.

Podsumowując swoje uwagi, Walicki pisze, że ogólny bilans polskiej filozofii marksistowskiej z czasów PRL nie wypada tak źle, jak się zwykle myśli. Przy czym marksizm w Polsce trzeba oceniać w konkretnej sytuacji, „porównując go z marksizmem innych KDL-ów, a w tej perspektywie wypada naprawdę korzystnie. W warunkach ogromnych zewnętrznych nacisków konformizacyjnych marksieści polscy wykazali większą niż gdzie indziej niezależność. Myślicieli pierwszej klasy było wśród nich bardzo niewiele, ale jednak byli”³⁸. Za szczególne osiągnięcie uznaje L. Kołakowskiego *Główne nurty marksizmu*; jego zdaniem ta „nieprześcigniona dotychczas synteza dziejów marksizmu napisana została przez Polaka, zachowując więc z klimatem intelektualnym marksistowskiego rewizjonizmu lat 50.”³⁹. Do tej względnie dobrej sytuacji marksizmu w Polsce przyczyniła się konieczność konkurowania ze szkołami niemarksistowskimi, co jest zasługą ‘przełomu październikowego’, a także osobistych wysiłków Adama Schaffa.

Ewa Majewska⁴⁰ oraz Jerzy Kochan⁴¹ być może inicjują jeszcze inny sposób pojmowania filozofii społecznej – przeniesienia dyskusji na inną płaszczyznę. Majewska utożsamia feminizm z filozofią społeczną, lecz w gruncie rzeczy nie wiadomo, co to znaczy; czy dowartościowuje feminizm stwierdzając, że jest (jednak jest!) filozofią społeczną, czy też proponuje przez takie sformułowanie („feminizm jako filozofia społeczna”) jakąś konkretną treść (feministyczną, a nawet – radykalnie feministyczną, w optyce feministycznie pojmowanej rodziny jako różnych form opresji kobiet). Co zaś oznacza tytuł książki Kochana? Czy jest (tylko) chwytem reklamowym, czy też sugeruje, przez układ treści inną – postmodernistyczną – płynną (książka jest zlepkiem różnych wypowiedzi), nieokreśloną treść społecznej filozofii społecznej?

* * *

Zasygnalizowany przegląd stanowisk pozwala stwierdzić, że wydarzenia 1989 roku nie spowodowały pojawienia się zasadniczo innych, nowych sposobów pojmowania filozofii społecznej w Polsce. Zauważono zmianę roli i znaczenia marksizmu, choć ocena tej roli nie jest jednoznaczna. Jest to problem na odrębną

³⁸ Tamże, s. 275

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. E. Majewska, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Warszawa 2009.

⁴¹ Zob. J. Kochan, *Życie codzienne w matriksie. Filozofia społeczna w ponowoczesności*, Warszawa 2007.

prezentację, lecz można tutaj zasygnalizować, że ocena ta formułowana jest zarówno bezpośrednio w wypowiedziach J. Kmity⁴², L. Nowaka⁴³, A. Walickiego⁴⁴, A. Schaffa⁴⁵, jak i pośrednio, w wielu publikacjach o charakterze marksologicznym⁴⁶. Pojawiło się wiele nowych problemów związanych z nową sytuacją Polski, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym. Lista tych problemów jest zbyt długa, aby ją tutaj przedstawiać. Jednak inaczej niż w przypadku filozofii polityki (czy politycznej)⁴⁷ syntetycznych opracowań dotyczących filozofii społecznej prawie nie ma, nie pojawiło się opracowanie, które przedstawiłoby historię filozofii społecznej, choćby w zarysie, ani nie pojawiła się żadna filozofia filozofii społecznej.

⁴² Zob. J. Kmity, *Kilka spostrzeżeń co do roli filozofii marksistowskiej w życiu intelektualnym u nas w latach 1955–1980*, wyd. cyt., s. 277–281.

⁴³ Zob. L. Nowak, *Marksizm dzisiaj*, wyd. cyt., s. 283–292.

⁴⁴ Zob. A. Walicki, *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*, wyd. cyt., s. 247–276.

⁴⁵ Zob. A. Schaff, *Próba podsumowania*, wyd. cyt.

⁴⁶ Przykładowo: Ewa Borowska, *Indie, Chiny, Rosja w badaniach Marksa. Przyczynek do ontologii wspólnoty*, Warszawa 1996; Andrzej Flis, *Antynomie wielkiej wizji. Rekonstrukcja i krytyka marksowskiej teorii historii*, Kraków 1990; Maciej Górny, *Przed wszystkim ma być naród. Marksistowskie historiografie w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2007; Zbigniew Kępa, *Marksizm i ewolucja. „Twórczy darwinizm” jako narzędzie propagandy antyreligijnej w latach 1948–1956*, Tarnów 1999; Waclaw Mejbaum, *Materializm subiektywny. Zarys epistemologii marksistowskiej*, Wrocław 2002; Rafał Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998; Andrzej Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996.

⁴⁷ Po 1989 roku pojawiły się z obszaru filozofii polityki następujące, syntezujące książki: Tadeusz Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001; W. Julian Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke’a*, Kęty 2010; Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005; *Współczesna filozofia polityki: wybór tekstów źródłowych*, red. i wstęp Dorota Pietrzyk-Reeves i Bogdan Szlachta, Kraków 2003.

TOMASZ CZAKON

**DIFFERENT WAYS OF COMPREHENDING SOCIAL
PHILOSOPHY IN POLAND AFTER 1989**

(Summary)

The article presents different ways of comprehending social philosophy in Poland after 1989. That year important events set their stamp on numerous social issues in Poland and on many areas of social thought. That is why it is interesting if and how the turning point in 1989 influenced ways of comprehending social philosophy and social philosophers' theoretical self-consciousness. The presented review of standpoints allows to formulate a statement that the events of 1989 did not bring any essentially different or new ways of comprehending social philosophy in Poland.

Key words: social philosophy, Poland, 1989 year

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Tomasz Czakon, prof. UŚ
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
Bankowa 11
40-007 Katowice

GRZEGORZ ZIĄBSKI

**KOŚCIÓŁ DROGĄ DO ZBAWIENIA
PRZESŁANIE KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO**

Zgodnie z nauką Chrystusa życie człowieka na ziemi winno być drogą do osiągnięcia żywota wiecznego. Zadaniem Kościoła jest zatem doprowadzenie człowieka do żywota wiecznego przez wiarę i przez postępowanie zgodne z Przykazaniami Bożymi. W Rzymie, w kościele św. Stanisława ksiądz Stefan Wyszyński zwrócił uwagę na to, że „Droga Kościoła przez ziemię za Chrystusem do Ojca Niebieskiego jest bardzo długa i daleka”¹. Nie wynika z tego, że Kościół ma stać poza sprawami doczesnymi, świeckimi, ograniczając się tylko do wiary. Wręcz przeciwnie. Wiemy bowiem, że tylko wyjątkowe charaktery umieją całe swoje postępowanie regulować według wyznawanych osobiście zasad, tylko ludzie święci na każdy swój krok umieją zważać, czy jest on zgodny z Przykazaniami Bożymi. Postępowanie zwykłego człowieka zależy od wychowania dziejowego przez pokolenia – w obyczajach i instytucjach, w których te pokolenia żyły, pod których wpływem wytwarzały się ich instynkty społeczne, oraz od jego osobistego wychowania w rodzinie i w szkole. Dlatego też dla Kościoła pierwszorzędne znaczenie ma to, jakie są obyczaje społeczeństwa, jakie instytucje państwowe, jaki jest ich wpływ moralny na ludność, jakie jest wreszcie wychowanie w rodzinie i w szkole. Z drugiej strony, naród istotnie katolicki musi dbać o to, ażeby prawa i urzędnia państwowe, w których żyje, były zgodne z zasadami katolickimi i aby w duchu katolickim były wychowywane jego młode pokolenia.

¹ Stefan Kardynał Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu*, Rzym 1981, s. 95–96.

Słowo „Kościół” pochodzi od greckiego słowa *Ecclesia*, które znaczy „zgrupowanie” lub określa „ludzi powołanych”. Pierwsze znaczenie słowa „Kościół” nie dotyczyło budynku, ale ludzi². W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Kościół jest Ciałem Chrystusa. Przez Ducha Świętego i Jego działanie w sakramentach, przede wszystkim w Eucharystii, Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, tworzy wspólnotę wierzących jako swoje Ciało. W jedność tego Ciała istnieje różnorodność członków i funkcji. Wszystkie członki są złączone jedne z drugimi, a szczególnie z tymi ludźmi, którzy cierpią, są ubodzy i prześladowani. Kościół jest Ciałem, którego Chrystus jest Głową: Kościół żyje dzięki Niemu, w Nim i dla Niego; Chrystus żyje z Kościołem i w Kościele”³. *Katechizm* odwołuje się tutaj do słów św. Pawła: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napenia wszystko wszelkimi sposobami”⁴. Konstytucja o Liturgii Świętej naucza: „(...) liturgia, przez którą – szczególnie w Boskiej Ofierze Eucharystycznej – ‘dokonuje się dzieło naszego odkupienia’ w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. Jest on bowiem ludzki i jednocześnie Boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący”⁵. Na ten wymiar Kościoła przekraczający sferę doczesności zwracał uwagę ksiądz Stefan Wyszyński. „Wiemy, że Kościół jest w drodze i ma wymiary eschatologiczne. Uczy o tym Sobór w rozdziale VII Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Pełnia jego osiągnięć nastąpi dopiero w dalekiej przyszłości, w perspektywie eschatologicznej. Kościół dzisiaj nie osiągnął jeszcze tej pełni, jakkolwiek przez służbę dzieciom Bożym, ukazując Chrystusa, daje nam możliwość Zbawienia. (...) Kościół znajdujący się w drodze jest Kościołem nieustannego przełomu, który dokonuje się w dzieciach Bożych. To przełom z niewiary ku wierze, z grzechu ku łasce, z ignorancji ku wiedzy. Trzeba się nie mało namęczyć, aby dojść do celu. Różne są losy Kościoła. Jednak tylko Kościół ma gwarancję, że Chrystus będzie w nim po wszystkie dni, aż do skończenia świata i z bramy piekielne nie zwyciężą go”⁶.

Odwołajmy się raz jeszcze do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. „Kościół nie jest tylko jakimś zgromadzeniem wokół Chrystusa, lecz jest on zjednoczony w Nim, w Jego Ciele. Należy szczególnie podkreślić trzy aspekty Kościoła jako

² Zob. *Czym jest Kościół?*, www.Gotquestions.org/bible-Questions.html (IX 2009 r.).

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, s. 207.

⁴ List do Efezjan 1, 22–23. Ten i następne cytaty za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1990.

⁵ *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, Poznań–Warszawa 1970, s. 482.

⁶ Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, Poznań–Warszawa 1974, s. 144–145.

Ciała Chrystusa: jedność wszystkich członków między sobą dzięki ich zjednoczeniu z Chrystusem; Chrystus jako Głowa Ciała; Kościół jako Oblubienica Chrystusa”⁷. Kościół stanowi jedno z Chrystusem. „Głową tego Ciała jest Chrystus – czytamy w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele – On jest Obrazem Boga Niewidzialnego, w Nim stworzone zostało wszystko. On jest Głową Ciała, którym jest Kościół. On sam w Ciele swoim, to znaczy w Kościele, ustawicznie rozdziela dary posługiwania, przez które jego mocą świadczymy sobie posługi ku zbawieniu, abyśmy czyniąc prawdę w miłości, wzrastali we wszystko w Tym, który jest Głową naszą”⁸. W Warszawie, w kościele św. Andrzeja Boboli, 17 czerwca 1968 roku, Prymas Stefan Wyszyński mówił: „Znamienny jest fragment dzisiejszej Ewangelii o rozdawnictwie darów Bożych, zwanych przez Chrystusa ‘talentami’. W powołaniu zawsze jest misterium woli Bożej i Bożego działania, bo Kościół jest budowany przez Chrystusa, a nie przez nas. My jesteśmy tylko narzędziami, które Chrystus umacnia łaską, płynącą z jego Kapłaństwa. Dlatego też talenty, które przez ducha Świętego rozdał Chrystus w Kościele, posługując się biskupami i kapłanami, zależą przede wszystkim od jego woli. On jest Głową Kościoła. On w nim żyje, ożywia go i uświęca. (...) Różne są dary i talenty, bo różne są zadania i powołania”⁹.

Tak jak człowiek składa się z trójwymiarowej struktury: ciała, duszy i ducha, analogicznie Kościół składa się z trzech wymiarów. Odpowiednikiem ciała jest świątynia jako budynek, odpowiednikiem duszy zgromadzenie wiernych, a odpowiednikiem ducha jest obecność Boża i mistyczne Ciało wraz z Duchem Chrystusa Pana przebywającym w Sakramencie Ołtarza. Podobnie zgromadzenie wiernych dzieli się na trzy grupy. Pierwszą grupą są ci, którzy są cieleśni, bez żadnego uduchowienia, drugą są duchowi początkujący, a trzecią są ludzie uduchowieni, którzy służyć powinni poprzednim dwóm grupą na drodze do zbawienia. Do trzeciej grupy zaliczali się apostołowie, którzy w listach apostołskich pisali dla tych dwóch grup oddzielne nauki¹⁰. W Liście do Koryntian czytamy: „A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cieleśnych, jak do niemowląt w Chrystusie. Mleko wam dałem, a nie pokarm stały, boście byli niemocni; zresztą i nadal nie jesteście mocni. Ciągłe przecież jesteście cieleśni. Jeśli bowiem jest między wami zawiść i niezgoda, to czyż nie jesteście cieleśni i nie postępujecie tylko po ludzku?”¹¹. Podobnie z trzech etapów składa się postęp ku zbawieniu. Pierwszym jest fizyczne uczęszczanie do Świątyni jako Domu Bożego. Drugim jest słuchanie Ewangelii i nauk jako pokarmu duchowego,

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. cyt., s. 203.

⁸ *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, Poznań–Warszawa 1970, s. 487.

⁹ Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, wyd. cyt., s. 60.

¹⁰ Zob. www.swiatloiwara.pl (IX 2009 r.).

¹¹ Pierwszy List do Koryntian 3, 1–3.

która przemienia życie i prowadzi do narodzenia z Ducha. Trzecim jest osiągnięcie wykształcenia, uduchowienia i umiejętności nauczania innych „Powiedział Jezus: Czy może niewidomy prowadzić niewidomego? Czy nie wpadną w dół obydwaj? Uczeń nie przewyższa nauczyciela. Lecz każdy, dopiero w pełni wykształcony, będzie jak jego nauczyciel. Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki we własnym oku nie dostrzegasz? Jak możesz mówić swemu bratu: ‘Bracie, pozwól, że usunę drzazgę, która jest w twoim oku’, gdy sam belki swoim oku nie widzisz? Obludniku, wyrzuć najpierw belkę ze swego oka, a wtedy przejrzyś, ażeby usunąć drzazgę z oka swego brata”¹². Tymi słowami Pan Jezus zapowiada, że każdy cielesny człowiek, lub początkujący, który nie osiągnął jeszcze uświęcenia samego siebie, a pragnie być nauczycielem Kościoła, nie ma prawa jeszcze nim być, ale ten kto nie tylko nauczył się Ewangelii, lecz oczyścił się z niedoskonałości według nauk Ewangelii, czyli ten, kto umarł dla mądrości cielesnych i doczesnych, aby żyć dla mądrości Bożej i dla praw duchowych. Tylko ten, kto przeszedł oczyszczenie, wie, jak innych przez oczyszczenie prowadzić ku zbawieniu¹³. Należy jednak zwrócić uwagę na słowa: „Niech zbyt wielu z was nie uchodzi za nauczycieli, moi bracia, bo wiecie, iż tym bardziej surowy czeka was sąd”¹⁴.

Kościół więc w całej swej pełni jako instytucja w świecie materialnym i doczesnym składa się zarówno z elementów materialnych, doczesnych i cielesnych, jak również z elementu duchowości w drodze do pojednania z Bogiem, które dokonuje się podczas poznania woli Bożej w przykazaniach i naukach Chrystusowych i drogą posłuszeństwa w wypełnianiu nauk Chrystusowych jednoczenia woli człowieka z wolą Bożą. „Tajemnicę działania Kościoła Bożego, który sprawuje posłannictwo dane mu przez Chrystusa, najlepiej zrozumiemy, jeśli oczyszczeni z ludzkiego pojmowania spraw Bożych, wszczepimy się w myśli i plany Boga. Wiemy, że myśli Boże nie są myślami ludzkimi, a myśli ludzkie bardzo często dalekie są od myśli Bożych. Zadaniem ułomnego człowieka, powołanego na jakiegokolwiek stanowisko w Kościele Chrystusowym, jest odgadnąć i zrozumieć zamiary Boże i program Bożych wypełnień”¹⁵.

Kościół w swej cielesnej i doczesnej formie jest wieloosobowy, czyli jako budowla w wielu miejscach, ale duszą i duchem jest jedną Świątynią Pańską. Msza Święta odprawiana wszędzie tak samo i wiara w Eucharystię we wszystkich stronach świata jest taka sama i łączy się w jedną całość. Wiele Oplątków Komunii Świętej, ale jedno Ciało Chrystusa, wiele narodów i wiele kościołów, ale jedna

¹² Ewangelia według św. Łukasza 6, 39–41.

¹³ Por. www.swiatloiwara.pl (IX 2009 r.).

¹⁴ List Świętego Jakuba Apostoła 3, 1.

¹⁵ Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, wyd. cyt., s. 201.

Świątynia, jedna ceremonia i jedna rodzina dzieci Bożych na całym świecie. „Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór Święty, w Duchu Świętym zgromadzony, pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi blaskiem Jego jaśniejącym na obliczu Kościoła, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu”¹⁶. Czytamy w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele: „Kościół wyposażony w dary swego Założyciela i wiernie dochowujący jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia, otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi załączek oraz zaczątek Królestwa na Ziemi”¹⁷. Prymas Polski często w swoich homiliach przypominał następujące prawdy: „Bóg jest Stwórca całego świata – nie zaś jednego tylko narodu, jest Królem i Przewodawcą wszystkich. Kościół jest jeden po wszystkie czasy – jak jeden jest Bóg. Granice Kościoła są tak rozległe, że może on pomieścić w sobie wszystkie narody, może wszystko zrozumieć i wszystkim pomagać, ciesząc się z postępu każdego z nich, o ile temu nie staną na przeszkodzie zasady wiary świętej. Kościół prowadzi człowieka do Boga i szczęścia wiecznego i nie może podlegać zmiennym hasłom nacjonalizmu. Religia nie jest poddanką, służącą celom wyłącznie jednego narodu, ale jest światłem nadającym chrześcijańskiemu narodowi kierunek życia”¹⁸.

Kardynał Stefan Wyszyński przemawiając do Alumnów Seminarium Metropolitalnego w Gnieźnie 17 listopada 1970 roku, mówił: „Ład w działaniu i wczuwanie się w myśli i plany Boże stanowią również fundament działania Kościoła Chrystusowego. Kościół okazuje niezwykłą precyzję w działaniu, zabiega o utrzymanie ładu myślenia teologicznego. Widzimy to w definicjach Soboru, w dekretach i dekretach prawa kościelnego, w przepisach liturgicznych, w ładzie hierarchicznym i w ładzie moralnym, od którego zależy bezpieczeństwo wszelkiego postępu. Widzimy to w stylu wychowawczym Kościoła, w formowaniu doskonałego człowieka i doskonałego kapłana. (...) Gwarantuje bezpieczeństwo tym, którzy ufają Kościołowi, jego nauce, zasadom moralnym o określeniom dogmatycznym. Dzieci Kościoła lubią mieć świadomość bezpieczeństwa, ładu i spokoju, który Kościół wnosi w życie ludzkie”¹⁹. Kardynał podkreślał znaczenie ładu w życiu społecznym, który stanowi bazę wszelkiego budowania. „Kościół musiał ciągle ufać w imię Pana Zastępów. Tę ufność wlewał zawsze w serca ludów i narodów, budząc nadzieję na odnowę świata”²⁰. Przemawiając do młodzieży akademickiej w Warszawie 13 lutego 1968 roku, uspakajał ich słowami: „Ten ład i przedziwny pokój

¹⁶ *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, Poznań–Warszawa 1970, s. 481.

¹⁷ *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, Poznań–Warszawa 1970, s. 481.

¹⁸ Ks. Stefan Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, Poznań 1993, s. 167–168.

¹⁹ Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, wyd. cyt., s. 16–17.

²⁰ Stefan Kardynał Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu*, Rzym 1981, s. 184.

daje Ewangelia Chrystusowa, wnikając we wszystkie nasze dzienne sprawy. Oto odpowiedź na wszystkie lęki i cierpienia współczesnej młodzieży”²¹.

Zadaniem Kościoła jest głoszenie bez przerwy Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem”. W deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich czytamy: „Jest więc zadaniem Kościoła Nauczającego, głosić Krzyż Chrystusowy jako znak zwróconej ku wszystkim miłości Boga i jako źródło wszelkiej łaski”²². Ksiądz Stefan Wyszyński w swoich kazaniach często zwracał na to uwagę. W homilii do Alumnów we Wrocławiu 4 kwietnia 1973 roku mówił: „Nie myślcie, że współczesny świat jest wolny od krzyża. Nie myślcie, że znajdziecie inną drogę, by prowadzić Rodzinę ludzką przez ziemię do Ojca, który jest w niebie. Kościół nie wyrzeknie się krzyża, ofiary, cierpienia, bo przez krzyż idzie się do chwały. (...) Tego, co daje wam Kościół Boży, nie zrozumiecie wcześniej, dopiero wtedy, gdy zetkniecie się z męką świata. Aby zrozumieć mękę świata, trzeba samemu doświadczyć męki i cierpienia”²³. Należy jednak pamiętać, że nie tylko krzyż prowadzi do chwały, do zbawienia. „Tylko w Kościele ucza – mówił Wyszyński – będziesz miłował. (...) Kościół – jak mówią teologowie – jest nadprzyrodzoną organizacją miłości, jest szkołą miłości. Ambona i ołtarz w Kościele to katedry, z których Chrystus ustami kapłanów mówi: Pamiętaj, najpierwszym i najpotrzebniejszym przykazaniem jest przykazanie miłości! Pamiętaj, chociażbyś cały świat pozyskał, a o tym zapomniał – niczym jesteś! (...) Od tego prawa zależy skuteczność każdego innego”²⁴. Nie wolno zapominać: „Więź człowieka z Chrystusem i Kościołem powstaje przez miłość i łaskę Bożą. Miłość jest istotą Boga, a miłowanie przelewa się do naszej duszy przez łaskę. Bóg miłuje nas niezależnie od tego, czy stać nas na wzajemność, czy też nie”²⁵.

„Kościół, prowadząc ludzi do Boga, nigdy nie zapomina, że są to istoty rozumne. Wychodząc chociażby z tego stwierdzenia, trzeba dać ludziom możliwość dążenia do Boga w sposób rozumny. Na tym opierają się pierwsze zasady humanizmu chrześcijańskiego, któremu nic nie jest obce, jak nic nie jest obce chrześcijanom. (...) Kościół zawsze jest świadom, że ma przed sobą istoty rozumne, bo tylko dla takich Bóg otwiera swą najwyższą Mądrość. I ciągle domaga się od nas, aby nasza wiara opierała się na rozumie i z jego pomocą się utwierdzała”²⁶. Kardynał Stefan Wyszyński podczas homilii 23 sierpnia 1980 roku w Zalesiu

²¹ Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Z Gniazda Orłąt*, Rzym 1972, s. 62.

²² *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, wyd. cyt., s. 508.

²³ Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, wyd. cyt., s. 22–23.

²⁴ Stefan Kardynał Wyszyński, *Z Gniazda Orłąt*, wyd. cyt., s. 126–127.

²⁵ Tamże, s. 145.

²⁶ Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, wyd. cyt., s. 30.

Dolnym podkreślał: „Jezus Chrystus buduje swój Kościół na najbardziej niezniszczalnej wartości, jaką jest człowiek”²⁷. Wynika z tego, mówił Prymas, że „największą wartością na ziemi przy Ojcu Niebieskim jest człowiek”²⁸. Ta konstatacja ma także wymiar praktyczny. „Kościółowi potrzeba dzisiaj współpracy wszystkich wiernych. Nie trzeba jej się bać, a nawet szukać jej i wychowywać wiernych w duchu służby Kościołowi”²⁹. Dotyczy to zarówno jednostki, jak i społeczności. „Faktem jest – pisał w celi więziennej ks. Wyszyński – że Kościół wychowuje nas w duchu współdziałania i pokoju społecznego”³⁰. Człowiek żyje wśród innych ludzi i ma to swoje konsekwencje także w sferze wychowawczej. „Kościół – mówił ks. Wyszyński – nie lubi jednostek idących samopas, nie ma też w nim ludzi odosobnionych, bo wszyscy są ze sobą zespoleni w Mistycznym Ciele Chrystusa. Kościół naucza, że człowiek dla osiągnięcia wszystkich swoich celów i spełnienia zadań, dla pełni rozwoju swej osobowości musi współżyć w szeregu społeczności”³¹.

Kościół spełnia więc także misję nauczycielską. „Kościół – nauczał Prymas Polski – jest zawsze Nauczycielem Dobrym, który naucza w prawdzie, przebijając się przez świat, przez wszystkie jego kłopoty, trudności i męki. Przebijają się niekiedy boleśnie, ale żywotnie”³². Podkreślał jednak: „Kościół nie chce nikogo wyręczać w procesie wychowania narodu: ani rodziny, ani zawodu, ani też państwa. Kościół żąda tylko, by miał zapewniony wpływ religijny na wychowanie narodu i by inne czynniki, również uprawnione do wychowania, pracy jego nie niweczyły. Katolicki ideał wychowawczy będzie wówczas osiągnięty, gdy wszystkie czynniki wychowawcze wypełnią swe zadania, przez Boga im wyznaczone”³³.

Ksiądz Stefan Wyszyński ubolewał, że stosunek wzajemny Kościoła i państwa nie może się dziś oprzeć na tak trwałych podstawach, jak dawniej. „Zarówno Kościół, jak i państwo są wielkimi organizatorami życia społecznego: jeden wnosi w nie siły duchowe i nadprzyrodzone, drugi siły doczesne i przyrodzone. Nie niszczą się one ani wykluczają; przeciwnie, wzajemnie siebie potrzebują i uzupełniają”³⁴. Kościół w tym samym państwie i w ciągu krótkiego okresu lat miewa do czynienia z rządami, bardzo rozmaicie zachowującymi się w sprawach religii i z religią ściśle związanych: czasem nawet stosunek się zrywa, by

²⁷ Stefan Kardynał Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu*, wyd. cyt., s. 26.

²⁸ Tamże, s. 40.

²⁹ Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, wyd. cyt., s. 96.

³⁰ Stefan Kardynał Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa 1991, s. 22.

³¹ Stefan Kardynał Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, wyd. cyt., s. 169.

³² Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, wyd. cyt., s. 145.

³³ Stefan Kardynał Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, wyd. cyt., s. 172.

³⁴ Tamże, s. 183.

się wkrótce na nowo nawiązać. W książce *Kościół w służbie Narodu* autorstwa Kardynała Wyszyńskiego czytamy: „Kościół bowiem przechodzi przez wszystkie przemiany świata, przez epoki, ustroje, doktryny filozoficzne, ekonomiczne czy polityczne. Zawsze Kościół wie, że to jeszcze nie jest kres, ale jeden z etapów dziejów Rodziny ludzkiej. Dlatego zachowuje spokój i równowagę wobec wszelkich przemian, które na świecie zachodzą. Kościół nie jest deterministyczny, nie kładzie nigdy kresu możliwością ludzkim (...). Tylko człowiek, który ma mało czasu w życiu, spieszy się z wyrokami. (...) Kościół nieustannie budzi w ludziach wiarę, a w największych nawet trudnościach i przeciwnościach zawsze pozostawia im nadzieję. Stąd tak doniosłe znaczenie Kościoła w życiu Rodziny ludzkiej, w życiu narodów, każdego narodu i naszej Ojczyzny, jak również w życiu ludzi, w życiu każdego człowieka, każdego z nas tutaj obecnych”³⁵. Ksiądz Wyszyński zwracał uwagę na to, że „Kościół wrośnięty jest w Naród, że Kościół i Naród to jak gdyby dwie dłonie wzajemnie się obejmujące”³⁶. Kardynał wskazywał, że Kościół jest Narodowi potrzebny. „Kościół zawsze umacniał, pokrzepiał, pocieszał, jednoczył i uspokajał”³⁷ – mówił do zgromadzonych wiernych 22 września 1980 roku w Warszawie.

„Kardynał Wyszyński podkreślał moment dla Kościoła najważniejszy, a mianowicie: dar zbawienia. Kościół daje narodowi zbawienie, dokonane przez Jezusa Chrystusa, które ofiarowane jest poszczególnym jednostkom i całemu narodowi. „Odkupienie [nauczał Prymas] dopełnia się na ziemi. Na Kalwarii Chrystus wskazał właściwy nurt przebiegu Odkupienia. Ono się wciąż dzieje na ziemi. Chrystus czyni to środkami ludzkimi: przez wodę i Krew. Przez krew i Ciało wszedł do chwały. Wskazał nam przez to, że uświęcająca i najświętsza Krew, która w rzeczywistości była prawdziwą krwią człowieka, ma olbrzymie znaczenie w morzu krwi, płynącej w żyłach ludzkości i po obliczu ziemi. Pokazał, że wszystkie elementy pracy Kościoła związane są z konkretnym narodem i prowadzą do zbawienia”³⁸.

W Konstytucji Dogmatycznej o Kościele znajdujemy znamienity fragment: „Kościół, rozważając Jej [Maryi] tajemniczą świętość naśladowując jej miłość oraz spełniając wiernie wolę Ojca, dzięki przyjmowanemu z wiarą słowu Bożemu sam także staje się Matką”³⁹. Odpowiedzią ks. Wyszyńskiego na ten zapis były słowa kazania wygłoszone do Alumnów: „W Kościele na czoło wysuwa się żyjący w nim

³⁵ Stefan Kardynał Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu*, wyd. cyt., s. 96–97.

³⁶ Tamże, s. 196.

³⁷ Tamże, s. 96.

³⁸ Ks. Jerzy Lewandowski, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1989, s. 56–67.

³⁹ *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, wyd. cyt., s. 494.

Chrystus. Dzięki nauce Soboru Watykańskiego II lepiej rozumiemy jego obecność, nieśmiertelność i działanie. (...) Mówiąc o Kościele współczesnym Sobór dostrzegł obecność w misterium Chrystusa i Kościoła Bogurodzicę, Matkę Chrystusa, i uznał ją za Prototyp i Prawzór Kościoła”⁴⁰.

Analizując przesłania Prymasa Stefana Wyszyńskiego, w których nauczał o Kościele jako drodze do zbawienia, możemy stwierdzić, że były one zgodne z wytycznymi Soboru Watykańskiego II, na który zresztą często w swoich homiliach się powoływał. Istotę nauczania Soborowego wyrażają następujące twierdzenia: „Kościół powstał do życia w tym celu, aby szerząc Królestwo Chrystusowe po całej Ziemi ku chwale Boga Ojca, uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich skierować cały świat rzeczywiście do Chrystusa. Posłannictwo Kościoła zmierza do zbawienia ludzi, które się ma osiągnąć przez wiarę w Chrystusa i jego łaskę. Posłannictwo Kościoła w świecie wypełniają świeccy przede wszystkim przez zgodność życia z wiarą, dzięki czemu stają się światłością świata. Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego. Posłannictwo Kościoła skutecznia się działalnością, przez którą Kościół posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszony łaską i miłością Ducha Świętego, staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi czy narodów, aby ich doprowadzić do wiary, wolności i pokoju Chrystusowego. Posłannictwo jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego: cel bowiem, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny. Kościół, którego zadaniem jest popierać i podnosić wszystko, co prawdziwe, dobre i piękne w społeczności ludzkiej, umacnia między ludźmi pokój na chwałę Bożą. Kościół na mocy swojej Boskiej misji, głosząc wszystkim ludziom Ewangelię i rozdając skarby łaski, przyczynia się na całym świecie do utrwalania pokoju. Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁴¹.

Życzeniem Księdza Prymasa było, aby Kościół wносił do duszy każdego nas i do duszy Narodu jasność i abyśmy przez nadzieję i miłość chcieli uwierzyć i ufać. Podczas „Opłatka” 23 grudnia 1980 roku mówił: „Dzisiaj obrona porządku religijnego i moralnego, obrona prymatu rodziny, życia rodzinnego i ekonomii rodzinnej, obrona wolności i prawa do stowarzyszania się, oraz obrona suwerenności naszego narodu – to główne elementy zadania, które staje przed Kościołem Boga Wcielenego, Boga narodzonego w stajni, a ukrzyżowanego wśród łotrów”⁴².

⁴⁰ Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum Corda*, wyd. cyt., s. 88–92.

⁴¹ *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, wyd. cyt., s. 495–501.

⁴² Stefan Kardynał Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu*, wyd. cyt., s. 133.

GRZEGORZ ZIĄBSKI

**THE CHURCH AS THE WAY TO SALVATION
CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI'S MESSAGE**

(Summary)

In the article on the basis of different sources the conception of the Church was presented and its role in leading the man to eternal life. The message of the Catholic Church was presented in the context of texts of the Second Vatican Council. Next, the role of the Church in meeting the challenge of people's salvation was presented on the basis of Cardinal Stefan Wyszyński's homilies and speeches.

Key words: **The Church, salvation, Stefan Wyszyński**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Ks. mgr Grzegorz Ziąbski
ul. Główna 23
99-307 Strzelce

ZASADY PUBLIKOWANIA W ROCZNIKU „ARCHEUS”

1. Rocznik „Archeus” przyjmuje do druku teksty w języku polskim, angielskim i rosyjskim, nigdzie dotąd nie publikowane i nie złożone w innej redakcji w czasie, gdy podlegają recenzowaniu dla „Archeusa”.
2. Nadesłane teksty podlegają ocenie recenzentów. Redakcja nie ma obowiązku udostępniania recenzji Autorom.
3. Ostateczny termin składania materiałów – 15 października.
4. Wymogi formalne:
 - 1) Objętość tekstów nie powinna przekraczać 21 stron maszynopisu w formacie A4.
 - 2) Tekst powinien być napisany w formacie Word (doc), czcionka Times New Roman 12 pkt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy zewnętrzne, wewnętrzne, górne i dolne: 2,5 cm.
 - 3) Zamieszczone w pracy ilustracje, fotografie prosimy dostarczyć dodatkowo w oddzielnym pliku (zapisanym w formacie *.tiff w rozdzielczości 300 dpi).
 - 4) Prosimy nie dzielić wyrazów i nie przenosić samotnych liter.
 - 5) W lewym górnym rogu nazwisko autora dużymi literami (wielkość czcionki – 10 pkt., pogrubiona).
 - 6) Tytuł artykułu dużymi literami, wyrównany do środka (wielkość czcionki – 12 pkt., pogrubiona); śródtytuły wyrównane do środka (wielkość czcionki – 12 pkt., pogrubiona, z arabską numeracją).
 - 7) Odniesienia do literatury należy zamieszczać w przypisach u dołu strony artykułu. Zapis w przypisie książki powinien zawierać inicjał imienia autora, nazwisko autora, tytuł książki kursywą, ewentualnie inicjał imienia i nazwisko tłumacza poprzedzone skrótem „tłum.”, miejsce i rok wydania, strony. Zapis w przypisie czasopisma powinien zawierać inicjał imienia autora, nazwisko autora, tytuł artykułu kursywą, nazwę czasopisma, numer, rok, strony. Zapis w przypisie tekstu z pracy zbiorowej powinien zawierać inicjał imienia autora, nazwisko autora, tytuł tekstu kursywą, wskazanie „w:” lub odpowiednik obcojęzyczny, inicjał imienia i nazwisko redaktora opatrzone dopiskiem „(red.)” lub odpowiednikiem obcojęzycznym, tytuł pracy kursywą, ewentualnie nazwisko tłumacza poprzedzone skrótem „tłum.”, strony.
 - 8) Kolejne cytowanie tej samej pozycji należy sygnalizować odpowiednio skrótami „dz. cyt.” lub „art. cyt.” umieszczanymi po inicjale imienia i nazwisku autora, jeśli wyżej cytowano tylko jedną pozycję tego autora, albo po inicjale imienia, nazwisku i tytule, jeśli cytowano różne prace tegoż autora.

- 9) Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym należy sygnalizować słowem „Tamże”.
 - 10) Jeśli odwołania do różnych prac tego samego autora (autorki) następują bezpośrednio po sobie, wówczas inicjał imienia i nazwisko należy zastąpić słowem „Tenże” (Ta sama).
 - 11) Teksty powinny zawierać streszczenie w języku angielskim. Teksty w języku angielskim powinny zawierać streszczenie w języku polskim. Streszczenie nie może przekraczać 3/4 strony, należy przetłumaczyć również tytuł. Do streszczenia należy dołączyć zestaw maksymalnie 7 słów kluczowych oraz imię i nazwisko autora opatrzone tytułem lub stopniem naukowym, wskazanie afiliacji oraz adres do korespondencji (instytucjonalny, domowy lub mailowy).
 - 12) Teksty prosimy przysyłać w wersji elektronicznej na adres mailowy Redakcji.
5. Teksty, które nie spełniają wymogów formalnych, nie będą przyjmowane do druku.

Wzór cytowania książki w przypisie:

R. Gillon, *Etyka lekarska. Problemy filozoficzne*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1997, s. 31–33.

Wzór cytowania artykułu z czasopisma w przypisie:

M. Miniszewski, *Architektura zła w koncepcjach Hannah Arendt*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 10, 2009, s. 109–112.

Wzór cytowania artykułu z pracy zbiorowej w przypisie:

M. Nowacka, *Cztery sfery oddziaływania terapii transplantacyjnej. Stan obecny i perspektywy*, w: W. Galewicz (red.), *Etyczne i prawne granice badań naukowych*, Universitas, Kraków 2009, s. 124–126.