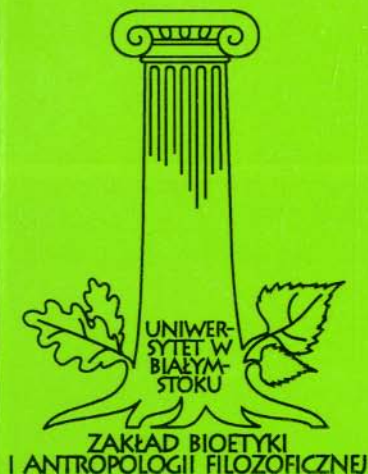


STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

2/2001



ARCHIwUS

KS. JÓZEF ZABIELSKI
Życie jako wartość

TOMASZ SAHAJ
Filozoficzne aspekty śmierci w medycynie współczesnej

MARIA NOWACKA
Redukcja sfery cielesnej jako terapia przyszłości

MIKOŁAJ NIEDEK
Filozofia ekologiczna jako filozofia kultury

JERZY KOPANIA
Czy człowiek ma prawo wyznaczać kierunki ewolucji?

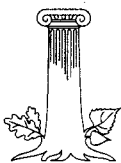
ADAM A. DURA
Etyka prostomyślności. Sumienie a rzeczywistość ponowoczesna

JAN RATAJCZAK, MIROSŁAW ZABIEROWSKI
Psychologia w drugiej połowie XX wieku. Geneza i liderzy psychologii humanistycznej

MIROSŁAW ZABIEROWSKI, JAN RATAJCZAK
Problemy teorii wartości. Obiektywność wartości w psychologii humanistycznej

JAN TRĄBKA
Gnozyjna koncepcja parapsychologii

TERESA GRABIŃSKA
O roli etyki w ekonomii według Amartyi Sena

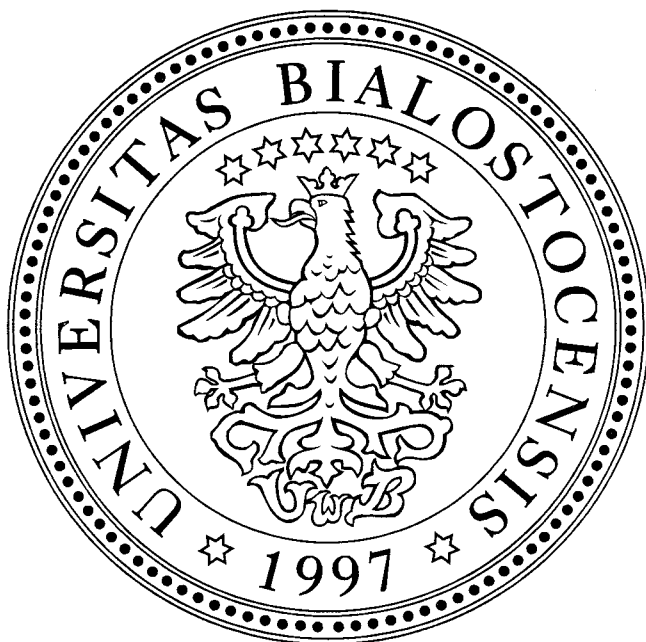


ARCHAEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redagują: Maria Nowacka i Jerzy Kopania

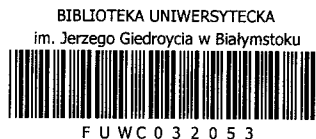
TOM 2



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2001

Projekt okładki i strony tytułowej:

Tadeusz Gajl



029455

11/02126

ADRES REDAKCJI:

Uniwersytet w Białymstoku

Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej

Plac Uniwersytecki 1

15-420 Białystok

tel. kom.: 0 604 45 19 86

e-mail: kopania@box43.pl

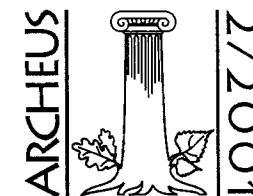
ISSN 1641-5973

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-301 Białystok, ul. Mazowiecka 33, tel. (085) 745 70 59
e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

SPIS TREŚCI

KS. JÓZEF ZABIELSKI	
Życie jako wartość	5
<i>Life as a value - Summary</i>	26
TOMASZ SAHAJ	
Filozoficzne aspekty śmierci w medycynie współczesnej	27
<i>Philosophical aspects of death in modern medicine - Summary</i>	35
MARIA NOWACKA	
Redukcja sfery cielesnej jako terapia przyszłości	37
<i>The reduction of the body sphere as a therapy of the future - Summary</i>	44
MIKOŁAJ NIEDEK	
Filozofia ekologiczna jako filozofia kultury	45
<i>Eco-philosophy as philosophy of culture - Summary</i>	56
JERZY KOPANIA	
Czy człowiek ma prawo wyznaczać kierunki ewolucji?	57
<i>Is man entitled to point the directions of evolution? - Summary</i>	66
ADAM A. DURA	
Etyka prostomyślności. Sumienie a rzeczywistość ponowoczesna	67
<i>The ethics of pure-mindedness. The conscience and post-modern reality - Summary</i>	87
JAN RATAJCZAK, MIROSŁAW ZABIEROWSKI	
Psychologia w drugiej połowie XX wieku. Geneza i liderzy psychologii humanistycznej	89
<i>Psychology in the second half of the twentieth century. Origins and leaders of humanistic psychology - Summary</i>	98

MIROSŁAW ZABIEROWSKI, JAN RATAJCZAK	
Problemy teorii wartości. Obiektywność wartości w psychologii humanistycznej	99
<i>Problems of the theory of values. Objectivity of values in humanistic psychology – Summary</i>	118
JAN TRĄBKA	
Gnozyjna koncepcja parapsychologii	119
<i>Gnostic conception of parapsychology – Summary</i>	130
TERESA GRABIŃSKA	
O roli etyki w ekonomii według Amartyi Sena	131
<i>Amartya Sen on the role of ethics in economy – Summary</i>	140



Ks. JÓZEF ZABIELSKI

ŻYCIE JAKO WARTOŚĆ

Rozumność ludzkiej natury umożliwia człowiekowi przeżywanie swego istnienia w sposób sensowny, a nie przypadkowy. Ten sam charakter posiada ludzkie działanie, w którym człowiek jawi się jako podmiot i przedmiot swoich czynów. Rozumność istnienia i działania wiąże się z wartościami, których przeżywanie ukierunkowuje człowieka na określony cel. Ta prawda i prawidłowość egzystencji bytu osobowego odnosi się zarówno do wartości – celu zewnętrznego, ale też do wartości samego istnienia człowieka. Co więcej, ludzkie istnienie jawi się jako wartość szczególna, jedyna w swoim rodzaju, gdyż warunkuje doświadczanie i osiąganie wszystkich innych wartości i celów. Człowiek może więc i powinien stawiać pytanie nie tylko o sens i celowość swego istnienia w odniesieniu do wartości poza nim, np. czy warto żyć dla kogoś lub czegoś (?!), ale przede wszystkim zapytać: jaką wartość ma życie samo w sobie, inaczej: czy samo życie warte jest tego, aby żyć?!

W niniejszej refleksji chcemy podjąć próbę odpowiedzi na tego typu pytania. Zadanie takie jest równie trudne i złożone, co ciekawe i fundamentalne. W jego realizacji chcemy posłużyć się dwojakiego rodzaju argumentacją: filozoficzną i teologiczną, co odpowiednio podzieli niniejszą wypowiedź na dwa punkty. Na końcu chcemy zwrócić uwagę na traktowanie wartości życia we współczesnym świecie, przez współczesnych nam ludzi, co powinno nas skłonić do zapytania, jak my sami – każdy z nas, traktuje i wartościuje swoje życie i życie innych ludzi.

1. Życie jako wartość w rozumieniu filozoficznym

Próba ustaleń aksjologicznych w odniesieniu do życia napotyka na fundamentalne pytanie – problem: co to jest życie? Jest to podstawowe pytanie cywilizacji od czasów filozofii greckiej do dziś. Ludzie różnie do tego podchodzili; najogólniej można wskazać dwie formy odpowiedzi: od abioetycznej od bioetycznej. Różne też były drogi dochodzenia do tego typu stwierdzeń: atomizm – redukcjonizm, finalizm – witalizm, przypadek – konieczność. W konsekwencji mamy szereg teorii życia, do których jako główne należą: mechanicyzm (neomechanicyzm), holizm, finalizm, przypadek, determinizm i indeterminizm. Opowiedzenie się za konkretną teorią-strategią życia, np. redukcjonistyczną lub antyredukcjonistyczną, wynika z przyjętej opcji kulturowej, np. kultury scjentystycznej, z przyjmowanej filozoficznej wizji świata (monizm, pluralizm). Stąd też inne jest w tym względzie nastawienie badacza o profilu humanistycznym, a inne o profilu fizykalnym. O wyborze badawczej strategii życia decyduje koncepcja człowieka, nastawienie do układów społecznych, jak też czynniki pozanaukowe, które decydują o fundamentalnej wizji świata i postaw moralnych, etycznych czy społeczno-politycznych¹. Prawidłowości i wzajemne zależności tego rodzaju trafnie oddaje Jacques Monod, który napisał: „Biologia wyciska piętno na wszystkich dziedzinach życia człowieka, filozoficznych, politycznych (...). Etyka i poznanie są nieuchronnie związane ze sobą poprzez działanie. Każde działanie zakłada pewną optykę, służy pewnym wartościom lub jest przeciw nim wymierzone; jest wyborem wartości”².

Zachowując tę perspektywę widzenia, w naszej analizie chcemy ograniczyć się do życia ludzkiego, do istnienia bytu osobowego. Wartość życia innych istot – zwierząt i roślin – jest pochodną wartości życia ludzkiego. Bez większych trudności i obawy błędu człowiek zdolny jest odróżnić życie osobowe od życia nieosobowego. Stwierdzenie zaś faktu życia bytu osobowego równocześnie ukazuje i uświadamia wyjątkowość ludzkiego życia oraz wszystkiego, co to życie stanowi i co na nie się składa. Życie człowieka nierozdzielnie łączy się z byciem osobą, z niej też czerpie swą wartość i godność. Człowiek zaś jawi się jako *coś więcej*, niż tylko zespół komórek, tkanek i narządów oraz ich funkcji i relacji między nimi. Istnienie i funkcje owych elementów sfery cielesnej człowieka zakotwiczone są w bycie osobowym i jemu służą, stąd też są przejawem życia osoby. Przysługuje im więc zupełnie inna wartość i godność, niż komórkom i tkankom zwierzęcym czy roślinnym. Kiedy myślimy czy mówimy o życiu człowieka, to zawsze traktu-

¹ Por. S. Zięba, *Natura życia w aspekcie organizacji*, „Roczniki Filozoficzne” 3, 46, 1998, s. 57-58.

² J. Monod, *Konieczność i przypadek*, cyt. za: S. Zięba, *Natura życia...*, art. cyt., s. 59.

jemy je w kategoriach bytu osobowego, a nie tylko jako uwarunkowany życiowo organizm³.

Zachowując taką perspektywę widzenia poszczególnych „żywych elementów” człowieka, życie ludzkie jawi się jako jedność i całość koncentrująca się wokół sfery duchowej osoby. To duch (dusza) ożywia ciało człowieka, stanowiąc zasadę jego życia. *Człowiekiem się jest tylko będąc żywym, życie zaś człowieka warunkowane jest istnieniem ducha, który ożywia ciało*. Ten wzajemny i warunkujący się związek poszczególnych elementów bytu osobowego trafnie wyraża stwierdzenie: *Człowiek jest to uduchowione ciało, oraz ucieleśniony duch*. Tak rozumiana całość jest bytem osobowym, który ma swoją naturę, istnienie i działanie. W tym zakotwiczona jest i wyraża się wartość ludzkiego życia, stąd też wynikają fundamentalne prawa osoby ludzkiej. „Człowiek – stwierdza R. Guardini – nie jest nietykalny dlatego, że żyje. Z tego tytułu bowiem i zwierzę byłoby nietykalne, jako że też żyje (...). Życie ludzkie jest nienaruszalne, ponieważ jest życiem osoby. (...) Bycie osobą jest realnością metafizyczną, nie psychologiczną tylko; realność ta – ze swej istoty – nie zależy ani od wieku, ani od stanu psychicznego, ani też od szczególnych talentów, w jakie natura wyposażała dany podmiot (...). To właśnie owo bycie osobą decyduje o godności każdego poszczególnego człowieka. To ono wynosi go ponad świat rzeczy i czyni go podmiotem (...). Daną rzecz traktuje się jako rzecz, gdy ją się po prostu posiada, gdy jej się używa, czy w końcu ją niszczy lub – gdyby to odnieść do ludzi – zabija. Oto dlaczego zakaz zabójstwa człowieka wyraża – w formie najbardziej lapidarnej – zakaz traktowania go na sposób rzeczy”⁴.

Życie człowieka jawi się więc zawsze jako życie osoby, stąd też wartość ludzkiego życia posiada naturę wartości osobowej, a nie tylko rzeczowej. Innymi słowy: życie człowieka jest zawsze w kategorii „ktoś”, a nie tylko „coś”. Zachowanie tej perspektywy widzenia jest warunkiem pozostania w prawdzie na płaszczyźnie teoretycznej analizy, od tego też uzależnione jest wartościowanie – traktowanie życia we wszelkich decyzjach i działaniach. Wprawdzie rozum ludzki – zwłaszcza w swojej funkcji autorefleksji – zdolny jest rozróżnić między „żyć” i „mam życie”, ale to rozróżnienie nie niszczy osobowego charakteru wartości ludzkiego życia, pod warunkiem, że jest prawidłowo (całościowo) rozumiane. Akt rozumu w kategorii „mam życie” – oznacza „szanuję wartość życia”, zaś kategoria „żyć” – wprowadza w relację miłości – „kocham życie”, gdyż jest to życie osoby, którą można i trzeba kochać. Tylko w odniesieniu do wartości ludzkiego życia możliwa jest – teoretycznie i praktycznie – taka perspektywa widzenia, gdyż tylko osoba może

³ Por. R. Spaemann, *Czy wszyscy ludzie są osobami?*, „Communio” (pol.), 3, 8, 1993, s. 105-106.

⁴ R. Guardini, *I diritti del nascituro*, „Studii cattolici”, 5/6, 1974, s. 82-83.

kochać i być przedmiotem miłości. Co więcej, życie jawi się jako wyjątkowy przedmiot miłości, jest czymś, co człowiek kocha w sposób wyjątkowy. Ukazujące się w tej perspektywie życie ludzkie jest wartością w podwójnym znaczeniu: jako przedmiot szacunku oraz przedmiot miłości. Życie stanowiące tego rodzaju wartość rodzi moralną powinność uszanowania go jako najwyższego dobra w kategorii dóbr ziemskich, a szacunek ten wyrażać się winien miłością życia. Sprawdzianem takiego wartościowania życia jest przekonanie, że *warto żyć dla samego życia*, nie zaś tylko ze względu na *coś* będącego poza nim – dla kogoś lub czegoś.

Wartość życia ludzkiego jawi się też w kategorii *konieczności*. Życie jest *koniecznością* jako *warunek* istnienia wszelkich funkcji i praw osoby ludzkiej. Człowiek może zrealizować swoje pragnienia, osiągnąć pewne wartości, pod warunkiem, że żyje. Tylko fakt życia umożliwia pozyskanie wszystkiego, co wiąże się realizacją bytu osobowego i osiągnięciem szczęścia. „Życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji”⁵. W tym wyraża się jego wyjątkowa wartość, której nic nie może przewyższyć, gdyż niczym życia nie da się zastąpić. Pragnienia i potrzeby osobowej realizacji i rozwoju człowiek postrzega jako coś najbardziej realnego i właściwego, co więcej, jako fundamentalną powinność ludzkiej egzystencji. Spełnienie tego uwarunkowane jest faktem życia, będącego osobowym istnieniem, na bazie którego człowiek doświadcza i osiąga inne wartości i dobra. Te ludzkie pragnienia nie ograniczają się do ziemskiej egzystencji, do realizacji potrzeb „zmysłowo postrzeganych” i „ograniczonych w czasie”. W człowieku tkwi pragnienie wiecznego trwania i szczęścia przekraczającego istnienie tu na ziemi. Jest tak dlatego, gdyż życie człowieka „jest czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie. Jest dążeniem ku pełni życia; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu”⁶. Tu dochodzimy do kolejnego wyrazu wyjątkowej wartości życia pojmowanego w kategorii konieczności. Tak samo bowiem, jak realizacja siebie w życiu ziemskim, tak też owo „dążenie ku pełni” oraz „przekraczanie granicy czasu” uwarunkowane jest faktem życia. Żeby móc osiągnąć pełnię istnienia i być szczęśliwym w sensie wiecznym, człowiek najpierw musi zaistnieć i żyć. Spełnianie ostatecznych pragnień człowieka oraz bycie szczęśliwym zapoczątkowane jest i oparte na fakcie osobowego istnienia – życiu człowieka.

Właściwe rozumienie i uszanowanie wartości życia ludzkiego uwarunkowane jest poprawnym rozpoznaniem natury bytu osobowego. Nie chodzi tu o naturę poszczególnych jednostek w zakresie życia zmysłowo-psychicznego (tzw. naturalizm), ale o istotową naturę człowieka, którą można przeciwstawić naturze faktycznej.

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (dalej: EV), 2.

⁶ Tamże, 34.

W przeciwnym bowiem razie nie da się uniknąć zarzutu D. Hume'a o istnieniu dychotomii między „jest” i „powinien”, gdyż z samych tylko skłonności naturalnych człowieka nie da się zasadnie wyprowadzić etyczno-moralnych powinności⁷. Nieznajomość natury bytu osobowego lub błędne jej rozpoznanie wprowadza wiele nieporozumień w odczytywanie i respektowanie wartości życia ludzkiego. Tego typu sytuację obserwujemy dziś dość często, czego przejawem jest nieuszanowanie wartości życia ludzkiego w postaci zabijania nienarodzonych, eutanazji, różnych form manipulacji na embrionach ludzkich i ich niszczenie, próby klonowania itp. Spójność między wartością życia a osobą jest tylko wtedy możliwa, gdy przyjmiemy pewną metafizykę osoby ludzkiej. Natomiast jeśli nie przyjmiemy takiej koncepcji człowieka, to wówczas konflikt jest nieunikniony, a w konsekwencji wartość życia jest poważnie zagrożona⁸.

Z pomocą w ustaleniu metafizycznego statusu bytu osobowego przychodzi dziś wiele nauk empirycznych, w tym szczególnie genetyka. Nie wchodząc w pogłębione analizy przywołajmy opinię wybitnego genetyka prof. J. Lejeune, który stwierdza: „Obiektywnie istnieje tylko jedna możliwa definicja ludzkiej istoty: istota ludzka jest członkiem naszego gatunku. Jej ludzka natura zostaje określona przez genetyczne dziedzictwo ludzkiego gatunku, jakie otrzymuje od swoich rodziców. Embrion jest więc częścią ludzkiego gatunku. Zapłodnienie wyznacza początek życia, tzn. pojawienie się nowej istoty ludzkiej, jedynej i niepowtarzalnej. (...) W rzeczywistości bowiem, nie ma żadnej różnicy w naturze między embrionem, płodem a dzieckiem po urodzeniu: we wszystkich przypadkach chodzi o tę samą osobę w różnych stadiach rozwoju. Od samego początku embrion jest malusieńką istotą, różną od matki, ożywioną już własnym życiem”⁹. Tego typu rozpoznanie i ustalenie nauk empirycznych pozwala na płaszczyźnie filozoficznej stwierdzić: „Od momentu zapłodnienia embrion przynależy do porządku «być», nie zaś do porządku «mieć». Jest on odrębnym bytem ludzkim, który żyje lub żył, czego żadne prawo zmienić nie może. Jest osobą, a nie rzeczą, ani materiałem, ani tworem (...). Nie ma kolejnych progów stawiania się człowiekiem. Natura ludzka jest obecna wraz ze swymi potencjalnościami, i oznacza to coś zupełnie innego niż być tylko potencjalnie człowiekiem; przecież nie można być bardziej lub

⁷ Por. J. Seifert, *Antropologia praw człowieka*, „Ethos” 1-2, 12, 1999, s. 140. Analizując różnicę między osobową naturą a jej skłonnościami, autor ten pisze: „Na przykład ze skłonności lwa do pożerania owiec nie wynika, że posiada on do tego prawo. Z tego, że ktoś ma skłonność do zazdrości, nie wynika, że powinien postępować zgodnie z tą skłonnością”. Tamże.

⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 2, 18, 1970, s. 56-57; J. Zabieński, „Osoba jest prawem”. *Personalistyczno-normatywny charakter praw człowieka*, „Collectanea Theologica” 4, 70, 2000, s. 62-63.

⁹ Cyt. za: K. Gawron, *Pierwszy żołnierz Jana Pawła II*, „Niedziela” 15, 1995, s. 6. Por. B. V. Johnstone, *From physicalism to personalism*, „Studia Moralia” 1, 30, 1992, s. 83-84.

mniej rzeczą, bardziej lub mniej osobą. Szacunek dla niej nie ma więc charakteru dowolności”¹⁰.

Tego typu rozumowanie i wnioskowanie znajduje potwierdzenie w najbardziej elementarnej i spontanicznej intuicji i przekonaniu ludzkim. Opisując osobowe stany naszej świadomości, wcześniej zawsze odwołujemy się do tożsamości człowieka i osoby, nie zaś do jakiś „osobowych stanów świadomości” lub „racjonalności”. Mówiąc: „Tu lub tam się urodziłem”, myślę i mówię o swoim „JA”, nie zaś o czymś takim, jak „świadomość siebie”, której nie miałem jeszcze w pełni w czasie urodzenia; myślę o istocie, która była już wówczas, a to znaczy, że istniała, zanim jeszcze mogła o sobie się wypowiedzieć. To samo wyraża matka, gdy zwraca się do swego dorastającego dziecka słowami: „Gdy byłem z tobą w ciąży...”. Nie mówi przecież: „Gdy byłem w ciąży z owym indywiduum, z którego pewnego dnia powstałeś ty”. Uznanie dziecka od początku za owo „TY” jest uwarunkowane faktem, że od początku swego istnienia człowiek „osiąga” te stany świadomości, które potem są charakterystyczne dla osoby. Dziecko uczy się świadomości siebie i rozumności na gruncie bycia osobą. „Żaden człowiek nie nauczyłby się form wyrażania swej osobowości, gdyby postępowano z nim nie jak z osobą, lecz tylko jak z uwarunkowanym życiowo organizmem. Dlatego też osobowość jest istotą natury ludzkiej, nie zaś jej właściwością, a już na pewno nie jest taką właściwością, która – w odróżnieniu od ludzkiego bytu – byłaby nabywana stopniowo. Skoro normalne osobniki gatunku *homo sapiens* da się rozpoznać jako osoby na podstawie określonych właściwości, to wszystkie osobniki tego gatunku musimy uznać za osoby, także te, którym jeszcze nie, już nie, lub w ogóle nie można aktualnie nadać takiego określenia”¹¹. Tylko takie pojmowanie i odnoszenie się do człowieka pozwala poprawnie zrozumieć oraz uszanować wartość ludzkiego życia.

Niestety współczesna mentalność oraz sposób rozumowania wielu ludzi nie sprzyja poprawnemu pojmowaniu osoby, a tym samym uszanowaniu wartości ludzkiego życia. W rozumieniu osoby zauważa się dziś przejście od *homo sapiens* do *homo demens*, od bezwzględного zaufania do rozumu, pojmowanego jako ostateczna instancja, do rezygnacji z rozumu, czyli od skrajnego racjonalizmu wieku XVII do rezygnacji z prawdy i skrajnego irracjonalizmu, czego wyrazem jest tzw. postmodernizm. Innym przejawem pojmowania osoby ludzkiej jest przejście od ubóstwiania (deifikacji) człowieka, przyznania mu boskich prerogatyw, do urzeczowienia (reifikacji), podporządkowywania go jego własnym wytworom; inaczej mówiąc, obserwujemy dziś przechodzenie od *nadczołowieka* do *postczołowieka*.

¹⁰ J.-M. Varaut, *Mozliwe, lecz zakazane. O powinnościach prawa*, tłum. S. Szwabski, Warszawa 1996, s. 51.

¹¹ R. Spaemann, *Czy wszyscy ludzie są osobami*, art. cyt., s. 106-107. Por. B. V. Johnstone, *From physicalism to personalism*, art. cyt., s. 85-87.

W konsekwencji człowiek w wielu przypadkach utracił dziś klucz do samego siebie, gdyż zagubiło się w nim *humanum*, jest traktowany – sam siebie traktuje – jak rzeczy, które produkuje. W ten sposób w dziedzinie ducha człowiek często cofa się do poziomu dziecka, traci zdolność głębszego myślenia, refleksji nad sensem i wartością swojego życia, nad swoją przeszłością i przyszłością, żyjąc jakby „na powierzchni” życia. To wszystko sprawia, że człowiek często jest dziś przedmiotem manipulacji ze strony innych, narzędziem ich korzyści lub przyjemności¹². „Jest oczywiste, że w takich warunkach nie ma na świecie miejsca dla kogoś, kto – jak na przykład nie narodzone dziecko albo człowiek umierający – jest podmiotem strukturalnie słabym, wydaje się zupełnie zdany na łaskę innych osób, jest od nich całkowicie uzależniony i umie się porozumiewać tylko niestyszalnym językiem głębokiej symbiozy uczuć. Tak więc czynnikiem kształtującym decyzje i działania w sferze relacji między osobami i współżycia społecznego staje się siła. Jest to jednak dokładne zaprzeczenie tego, do czego dążyło w ciągu wieków państwo prawa jako wspólnota, w której «racja siły» zostaje zastąpiona przez «siłę racji»”¹³.

Na takie pojmowanie osoby i wartości ludzkiego życia w dużym stopniu wpływa wynaturzone rozumienie wolności. Często obserwujemy dziś przechodzenie od wolności absolutnej do faktycznego zniewolenia. Jest to forma współczesnej alienacji i degradacji człowieka i wartości jego istnienia. Wiąże się to z ograniczaniem roli rozumu (rozum funkcjonalny, informatyczny), aż do postulatów rezygnacji z jego używania, co w konsekwencji objawia się usuwaniem prawdy z ogólnoludzkiej kultury; tym samym zaprzepaszcza się prawdę o człowieku i wartości jego życia. Niektórzy są zdania, że prawda jest represywna i ogranicza ludzką wolność. Uznanie bowiem czegoś za prawdziwe – a na płaszczyźnie moralnej zobowiązujące – tym samym eliminuje z zakresu prawdziwości i normalności twierdzenia i stany przeciwnie, np. jeśli uzna się, że małżeństwo jest związkiem kobiety i mężczyzny, to tym samym z normalności wyklucza się związki homoseksualne¹⁴. Zwolennicy takiej opcji myślenia domagają się rezygnacji z wszelkiej metafizyki i epistemologii pretendującej do poznania prawdy i zdobycia pewności, z dochodzenia do poznania istoty rzeczy, natury, kategorii dobra i zła, hierarchii wartości. Ich zdaniem należy uznać wyłączny pluralizm osobistych przekonań, oraz całkowitą «do-wolność» w myśleniu, wartościowaniu i działaniu. Nurt ten, określaný często mianem „pluralizm libertyński”, głosi wolność jako «do-wolność», tworząc nową kategorię

¹² Por. Z. J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Słowo – Dziennik Katolicki. Magazyn”, 6-7-8.X.1995, s. 16-17; J. Zabielski, *Godność i wartość życia ludzkiego we współczesnym świecie*, „Studia Teologiczne” 15, 1997, s. 120-121.

¹³ EV, 19.

¹⁴ Por. P. Gilbert, *La crise du sens*, „Nouvelle Revue Theologique” 1, 116, 1994, s. 76-93; R. Martin, *Kryzys prawdy*, tłum. W. Chłopicki, Wrocław-Kraków 1995, s. 14-19; R. Legutko, *O tolerancji*, w: Z. J. Zdybicka (red), *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lublin 1994, s. 115-132.

człowieka – *homo liberalis*. Jest to człowiek wyzwolony od prawdy i moralności, wyzwolony od stałych przekonań, zasad wychowania i obowiązku, nie troszczący się o ideały, o wartości, bez «mocnej myśli» i bez «mocnej tożsamości». W tej perspektywie widzenia nie ma różnicy między racjonalizmem i irracjonalizmem, między wolnością i «do-wolnością», między moralnością i niemoralnością; człowiek może żyć w sposób «do-wolny». Nie musi siebie samego, innych ludzi czy świata traktować poważnie, może się bawić, korzystać z każdej nadarzającej się przyjemności, nie zważając na motywy, ani konsekwencje swego postępowania. Prawdą jest tylko to, co uznaje dana jednostka, wolność zaś jest «do-wolnością», wszystko zaś wyrasta z ontologicznej i aksjologicznej nicości¹⁵.

Takie poglądy i postawy mają szczególne odniesienie do wartości życia człowieka i jego godności. Gdy w przeżywaniu wolności człowiek przestaje uznawać i respektować „konstytutywną więź, jaką łączy ją z prawdą”, zapiera się sam siebie i zmierza do autodestrukcji, do niszczenia siebie i innych. Dzieje się tak dlatego, że nie uwzględnia się wymiaru normatywnego wolności, czyli przekonania, że wolność „nie jest jedynie prawem, którego się żąda dla siebie; jest ona również powinnością, którą podejmuje się wobec innych”¹⁶. Nie uwzględnianie w wolności wymiaru powinności wobec osoby ludzkiej powoduje poważne zniekształcenie pojmowania człowieka i wartości jego istnienia. Pojmowanie i przeżywanie własnego „ja” w kategoriach absolutnej autonomii „prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka; jest on postrzegany jako wróg, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób (...) każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych. Jednakże fakt, że także inni mają podobne dążenia, zmusza do poszukiwania jakiejś formy kompromisu, jeżeli społeczeństwo ma zagwarantować każdemu możliwie jak najwięcej wolności. W ten sposób zanika wszelkie odniesienie do wspólnych wartości i do prawdy absolutnej, uznawanej przez wszystkich: życie społeczne zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu. Wszystko staje się wówczas przedmiotem umowy i negacji: także owo pierwsze z podstawowych praw, jakim jest prawo do życia”¹⁷.

W takim ujmowaniu i przeżywaniu wolności prawda i wartość ludzkiego życia nie jest postrzegana jako dobro szczególne, trwałe i powszechne, ale jedynie jako dobro i względne, i prywatne, bądź też dobro jakiejś grupy, nigdy zaś ogólnoludzkie. Nie jest też wartością rozpoznawalną społecznie, uznanie więc życia – zwłaszcza życia konkretnej jednostki – pozostaje kwestią wątpliwą lub sporną. Prawda i nienaruszalna wartość życia zostały przesunięte w sferę nietolerancji

¹⁵ Por. H.-J. Höhn, *Ethik in der Risikogesellschaft*, „Stimmen der Zeit” 2, 211, 1993, s. 98-100; Z. J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka...*, art. cyt., s. 19.

¹⁶ Jan Paweł II, *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1981 r.*, nr 7.

¹⁷ EV, 20.

i antydemokracji i praktycznie wyłączone z życia społecznego, m.in. z prawa i polityki. W konsekwencji, w życiu społecznym nie ma już innego *principium*, jak orzeczenie większości, które często zajmuje miejsce prawa i zdrowego rozsądku¹⁸. W ten sposób „pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przewyższającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: «prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny. Państwo nie jest już «wspólnym domem», gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nie narodzonych i starców, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy”¹⁹.

2. Życie jako sacrum – teologiczne rozumienie wartości życia

Filozoficzne refleksje nad wartością ludzkiego życia znajdują swe poszerzenie i pogłębienie w źródłach i argumentacji teologicznej. Ludzie przyjmujący w wierze chrześcijańskie Objawienie tam też szukają wyjaśnienia swego pochodzenia, wartości i celu swego życia. Otwierając Biblię, napotykamy objawione słowa: „Rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam». (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27; por. 2, 23-24). Fakt pochodzenia człowieka od Boga i bycie stworzonym „na obraz i podobieństwo Boga” jest podstawowym i najważniejszym źródłem wartości ludzkiego życia. Nadane człowiekowi w akcie stwórczym „obraz i podobieństwo Boże” jest źródłem jego wyjątkowej i jedynej w stworzonym świecie godności. Istniejący w człowieku *obraz Boga i podobieństwo* sprawiają, że jest on istotą świadomą i wolną, a więc zdolną do poznania swego Stwórcy i życia według jego woli. Człowiek – jako *capax Dei* – „znajduje się pod osobistą opieką Boga. Jest «święty»: «Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana

¹⁸ Por. B. Ronze, *Disparition et ressurgissement de l'obligation morale dans le champ des sciences et des techniques*, „Recherches de Science Religieuse” 1, 70, 1982, s. 59-74.

¹⁹ EV, 20. Por. J. Weydert, *Prendre au sérieux les transformations de l'Europe*, „Catéchèse” 131/132, 1993, s. 139-141.

kwę jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga» (Rdz 9, 6)²⁰. Także sam człowiek jest świadom swego pochodzenia, swojej bytowej „jakości”, a więc też wartości i godności swego życia, jaką otrzymał od Boga. To przeświadczenie towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia na ziemi. Wyznaje to już pierwsza kobieta – matka, biblijna Ewa, która po urodzeniu syna powiedziała: „Dał mi Bóg potomka” (Rdz 3, 25). Ta świadomość – wynikająca z boskiej godności osoby ludzkiej – jest udziałem wszystkich ludzi, gdyż wszyscy pochodzą od jednego ojca – Adama, i od Ewy – „matki wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20).

Wynikająca z Bożego aktu stwórczego godność człowieka i wartość jego życia, znajdują swe potwierdzenie oraz pogłębienie w celowości i przeznaczeniu ludzkiej egzystencji. Człowiek – już w akcie stworzenia – otrzymał od Boga jedyne w swoim rodzaju, inne niż pozostałe istoty stworzone, powołanie i przeznaczenie. „Życie, którym Bóg obdarza człowieka, jest (...) dążeniem ku pełni, jest załącznikiem istnienia, które przekracza granice czasu: «Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności» (Mdr 2, 23)²¹. W tym stwórczym przeznaczeniu człowieka do wiecznego życia w szczęśliwości zostaje potwierdzona i dopełniona godność osoby ludzkiej oraz wartość całości ludzkiego życia. „Człowiek – podkreśla Jan Paweł II – jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia, także w jego fazie doczesnej. Życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji. Proces ten – nieoczekiwanie i bez żadnej zasługi człowieka – zostaje opromieniony obietnicą i odnowiony przez dar życia Bożego, które urzeczywistni się w pełni w wieczności (por. 1 J 3, 1-2)²²”.

Analiza biblijnych tekstów oraz zawartego tam obrazu ludzkiego życia pozwala stwierdzić, że człowiek jawi się jako istota psychofizyczna, złożona z materialnego ciała oraz niematerialnego ducha. Oba te pierwiastki ludzkiej natury scalają się w jedność realnego bytu, istniejącego samodzielnie jako podmiot właściwego człowiekowi działania. Źródłem dynamizmu ludzkiego są – właściwe człowiekowi – duchowe władze rozumu i woli, istotowo różne od popędowo-poznawczej sfery psychizmów zwierzęcych, czego szczególnym przejawem jest zdolność wolnej ludzkiej woli. Człowiek wyposażony w takie uzdolnienia poznawczo-dążeniowe staje się podmiotem zdolnym do działania we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność. Równocześnie, mocą tych samych uzdolnień, w swoich dążeniach

zwrócony jest do realizacji własnego osobowego ideału doskonałości ukierunkowanej i otwartej na transcendentnego Boga. Ten z głębi osobowego bytu wypływający dynamizm stwarza też podstawę do uznania w człowieku autotelicznej wartości, czyli dostrzeżenia w nim istoty, która ze względu na swój związek z Bogiem i moralną determinacją wobec prawdy i dobra, zasługuje na uszanowanie jego aksjologicznego statusu i życiowego powołania dla niego samego, czyli dla jego własnej wewnętrznej godności osoby. Te racje sprawiają, że człowiek nie może być traktowany instrumentalnie jako środek do realizacji interesów i celów życiowych innych pojedynczych osób czy całych społeczeństw. Wśród tych atrybutów osoby ludzkiej podstawowym jest nienaruszalne prawo do życia i integralności cielesnej.

Wynikająca z aktu stworzenia i przeznaczenia godność i wartość jego życia zostaje pogłębiona i uwznioślona w Jezusie Chrystusie. Zapoczątkowane we Wcieleniu Bożego Syna, a dopełnione Jego życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem, dzieło zbawcze Boga sprawia, że wartość ludzkiego życia osiągnęła nowy wymiar w tajemnicy paschalnej, w której Chrystus obdarza człowieka pełnią życia (por. J 12, 32). Odtąd miarą ludzkiego życia jest Jezus Chrystus, który „człowieka ziemskiego” uczynił „nowym stworzeniem”, zdolnym „przyoblec się w Pana Jezusa” (por. 1 Kor 15, 49; Rz 13, 14; Kol 3, 10). To odnowienie człowieka nie dokonuje się z pominięciem pierwotnego „bycia na obraz i podobieństwo Boga”, lecz obraz ten zostaje odnowiony przez „ukształtowanie go na podobieństwo Jezusa Chrystusa”. Pierwotna doskonałość człowieka zostaje odnowiona i utrwalona poprzez wszczęcie w Chrystusa, a tym samym wartość ludzkiego życia osiąga w Nim swoją pełnię²³. W Chrystusie, który jest „obrazem Ojca” (por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15), ludzkie „bycie obrazem Boga” zostaje dopełnione. Odtąd bowiem człowiek jest również „obrazem Chrystusa” (por. Rz 8, 29; 2 Kor 3, 18) i przez Niego staje się faktycznie „obrazem Boga”.

To zespolenie człowieka z Bogiem-Chrystusem, posiada charakter ontyczny i egzystencjalny. Podkreśla to św. Paweł: „Jeśli więc ktoś żyje w Chrystusie, żyje jako stworzenie nowe. Zniknął stary człowiek, a narodził się nowy” (2 Kor 5, 17). Na płaszczyźnie egzystencjalnej rodzi to szczególne zobowiązania moralne. Stąd też ci, którzy zostali „wszczepieni w Chrystusa”, winni „porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w (...) myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 24). Skutkiem takiej postawy egzystencjalnej jest nowość życia i jego wartości. „Tym – uczy Jan Paweł II – którzy godzą się pójść za Chrystusem, zostaje ofiarowana pełnia życia: obraz Boży zo-

²⁰ J. Ratzinger, *Zagrożenia życia ludzkiego*, „Communio” (pol.) 3, 8, 1993, s. 3.

²¹ EV, 34.

²² Tamże, 2.

²³ Por. J. Pytel, *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*, „Communio” (pol.) 2, 2, 1982, s. 21.

staje w nich przywrócony, odnowiony i doprowadzony do doskonałości. Taki jest zamysł Boży wobec Ludzi, «by się stali na wzór obrazu Jego Syna»²⁴.

Taki związek człowieka z Bogiem jest dopełniany i utrwalany w posłannictwie i działaniu Ducha Świętego. Jest to kolejny sposób „uwznioślenia” człowieka i wartości jego życia. W Duchu Świętym „zawiera się źródło i początek wszelkiego obdarowania stworzeń. (...) Na gruncie «obrazu i podobieństwa» Boga – «dar Ducha» oznacza (...) wezwanie do przyjaźni, w której nadprzyrodzone «głębokości Boże» zostają niejako gościnnie otwarte dla uczestnictwa ze strony człowieka»²⁵. Dar Ducha Świętego jest więc nie tylko darem prawdy i miłości, lecz także darem życia i przemiany człowieka. Dzięki Duchowi Świętemu urzeczywistnia się w człowieku dar nowego życia, czyli szczególne osobowe zjednoczenie Boga z człowiekiem w Miłości pełnej²⁶. „Pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy». Dzięki udzielaniu się Boga, duch ludzki, który «zna to, co ludzkie», spotyka się z «Duchem, który przenika głębokości Boże», (...) człowiek wchodzi w «nowość życia», zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar. Równocześnie zaś sam człowiek staje się «mieszkańcem Ducha Świętego», «żywą świątynią Boga». Przez Ducha Świętego bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie. W komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna «przestrzeń życiowa» człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje «według Ducha» i «dąży do tego, czego chce Duch»²⁷. Ta prawda jest głęboko zakorzeniona w Biblii, czego wyrazem niech będą słowa św. Pawła: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16). Obecność Ducha Świętego przenika całego człowieka, także jego ciało, co nadaje mu szczególną wartość i znaczenie. Ten sam Apostoł przypomina to słowami: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci” (1 Kor 6, 19-20). Ostatnie słowa podkreślają nie tylko wielką godność i wartości całego człowieka z faktu zamieszkiwania w nim Ducha Świętego, ale też płynącą stąd moc zobowiązującą. Jak wielka jest godność człowieka i wartość jego życia w oczach Boga oraz jakie konsekwencje czekają tego, kto ją narusza, Apostoł narodów wyjaśnia następująco: „Jeżeli ktoś zni-

²⁴ EV, 36. Por. J. Nagórny, *Wartość życia ludzkiego z perspektywy encykliki 'Evangelium vitae'*, „Roczniki Teologiczne” 3, 45, 1998, s. 32-33.

²⁵ EV, 34.

²⁶ Por. J. Nagórny, *Duch Święty zasadą nowego życia. Nauka encykliki Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem” w świetle idei Nowego Przymierza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3, 34, 1987, s. 43-44.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 58.

szczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 17).

Analiza tekstów objawionych jednoznacznie ukazuje, że życie ludzkie jest darem udzielonym człowiekowi przez Boga-Stwórcę. Chcąc zrozumieć, czym ten dar jest w swej pełni, jaka jest faktyczna wartość i świętość ludzkiego życia, należy je rozpatrywać w świetle faktu i prawdy o Wcieleniu Syna Bożego, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, oraz przenikającej całego człowieka obecności Ducha Świętego, który go uświęca, nadając życiu ludzkiemu wartość w kategorii *sacrum*. Te prawdy są głoszone i niezmiennie praktykowane w Kościele od jego początku. „Ewangelia życia – przypomina Jan Paweł II – znajduje się w samym sercu orędzia Jezusa Chrystusa. Kościół każdego dnia przyjmuje ją z miłością, aby wiernie i odważnie głosić ją jako dobrą nowinę ludziom wszystkich epok i kultur”²⁸. Prawdy te odnoszą się nie tylko do ludzi wierzących, ale stanowią „wielką spuściznę autentycznego humanizmu, powierzoną Kościołowi, którego powinnością jest wcielanie tego przesłania w życie we wszystkich kulturach, we wszystkich systemach społecznych i politycznych”²⁹. Tak pojmowana prawda o godności człowieka i o wartości jego życia winna wzbudzać „żywy i poważny odzew w sercu każdego człowieka, tak wierzącego, jak i niewierzącego, ponieważ przerastając nieskończenie jego oczekiwania, zarazem w zadziwiający sposób współbrzmi z nimi. Mimo wszelkich trudności i niepewności każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w sercu (por. Rz 2, 14-15) świętość ludzkiego życia od poczęcia aż do kresu oraz dojść do przekonania, że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swojego podstawowego dobra”³⁰.

3. Wartość życia ludzkiego we współczesnym świecie

Nawet pobieżna obserwacja współczesnego świata pozwala bez obawy błędu stwierdzić, że istnieje dziś szereg tendencji myślowych oraz postaw przeciwnych życiu, czyli wrogich człowiekowi. Dramatem współczesności jest to, że człowiek i jego życie jest coraz bardziej zagrożone: ze strony środowiska, innych ludzi i samego człowieka. Przyjrzyjmy się przynajmniej najbardziej powszechnym, ale też najniebezpieczniejszym współczesnym zagrożeniom wartości ludzkiego życia.

²⁸ EV, 1.

²⁹ J. Ratzinger, *Zagrożenia życia ludzkiego*, art. cyt., s. 3.

³⁰ EV, 2.

W zastraszającym tempie wzrasta dziś liczba różnego rodzaju zagrożeń i zamachów na ludzkie życie. Niektóre z nich pochodzą od natury, choć często są skutkiem bez troski i zaniedbań człowieka, który w wielu wypadkach mógłby im zapobiec. Inne zaś „są skutkiem przemocy, nienawiści, sprzecznych interesów, które skłaniają ludzi do agresji wobec innych, czego przejawem są zabójstwa, wojny, masowe mordy i ludobójstwo”³¹. Przejawem owej przemocy wymierzonej przeciw życiu człowieka jest niesprawiedliwy podział zasobów ziemi między poszczególne narody i grupy społeczne. Skutkiem tego ciągle wiele milionów ludzi na ziemi cierpi nędzę, niedożywienie i głód, przez co naraża lub traci życie. Ważniejsze są tu zyski ekonomiczne, interesy polityczne, egoistyczne ambicje itp., niż wartość ludzkiego życia³². Inna formą tego rodzaju zagrożenia jest przemoc wojny oraz to wszystko, co ona ze sobą niesie, np. handel bronią, tortury, prześladowania. Prawdziwym „zasiewem śmierci” jest zbrodniczy handel narkotykami i propagowanie wzorców takich zachowań w dziedzinie życia płciowego, które są poważnym zagrożeniem nie tylko dla godności osoby ludzkiej (uprzedmiotowienie), ale też stanowią poważne zagrożenie życia człowieka, np. AIDS i inne choroby, gwałt i morderstwa na tle seksualnym³³.

Największe jednak zagrożenie dla współczesnego człowieka stanowią działania wymierzone przeciw życiu poczętemu i kończącemu się. „Dostrzegamy w nich – stwierdza Jan Paweł II – nowe aspekty, nieznanne w przeszłości, oraz problemy niezwyklej wagi, związane z faktem, że w świadomości zbiorowej te zamachy na życie tracą stopniowo charakter «przestępstwa» i w paradoksalny sposób zyskują status «prawa», do tego stopnia, że żąda się uznania ich pełnej legalności przez państwo, a następnie wykonywania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia. Zamachy te uderzają w ludzkie życie, gdy jest ono najsłabsze i całkiem pozbawione możliwości obrony. Jeszcze groźniejszy jest fakt, że w dużej mierze dochodzi do nich w gronie rodziny i za sprawą rodziny, która przecież ze swej natury powinna być «sanktuarium życia»”³⁴. Taka postawa wobec życia uwarunkowana jest wieloma czynnikami: kryzysem kultury, zwłaszcza w zakresie moralności, różnymi trudnościami dnia codziennego i relacji międzyludzkich, skrajnym ubóstwem i niedostatkiem, niepewnością jutra, cierpieniami fizycznymi i duchowymi, terroryzmem oraz inercją organów ścigania i sądownictwa itp. Wszystko

³¹ EV, 10.

³² Por. J. Zabielski, *Chrześcijanin wobec pauperyzacji społeczeństwa*, „Studia Teologiczne” 11, 1993, s. 196-200.

³³ Por. L. i J.-L. Archambault, *W obliczu AIDS*, „Communio” (pol.) 5, 13, 1993, s. 70-72; J. Zabielski, *Moralno-duszpasterskie aspekty zagrożenia chorobą AIDS*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, 5, 24, 1996, s. 63-74.

³⁴ EV, 11.

to sprawia, że opowiedzenie się po stronie życia i jego obrona staje się trudne, a niekiedy wprost heroiczne. Te uwarunkowania w jakiś sposób tłumaczą fakt, że „wartość życia ulega dziś swoistemu «przyćmieniu», chociaż sumienie nieustannie przypomina o jego świętości i nienaruszalności, czego dowodem jest sam fakt, że próbuje się przestępstwa przeciw życiu poczętemu lub zmierzającemu ku naturalnemu końcowi określeniami typu medycznego, które mają odwracać uwagę od tego, że w rzeczywistości zagrożone jest prawo konkretnego człowieka do istnienia”³⁵. W konsekwencji, w wielu przypadkach tworzy się autentyczna *kultura śmierci*. Wielki wpływ na taką postawę wobec wartości życia mają silne tendencje kulturowe, gospodarcze i polityczne wyrażające określoną koncepcję społeczeństwa, w której najważniejszym kryterium jest sukces³⁶. „Rozpatrując całą sytuację z tego punktu widzenia można mówić w pewnym sensie o wojnie silnych przeciw bezsilnym: życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować. Powstaje w ten sposób swoisty «spisek przeciw życiu». Wciąga on nie tylko pojedyncze osoby w ich relacjach indywidualnych, rodzinnych i społecznych, ale sięga daleko szerzej i zyskuje wymiar globalny, naruszając i niszcząc relacje łączące narody i państwa”³⁷.

Spośród wielu współczesnych zamachów na życie ludzkie przypomnijmy tylko te najgroźniejsze i najbardziej powszechne. Na pierwszym miejscu należy wymienić *zabijanie nie narodzonych dzieci*, popularnie zwane aborcją. Chcąc dokonywać tego „legalnie”, dąży się do obniżania wartości ludzkiego życia przez przesuwanie czasu zaistnienia człowieka jako osoby (np. do 12 tygodnia ciąży), a w konsekwencji odmawia się prawa do życia osobowemu ludzkiemu płodowi. Dla zwolenników tego rodzaju poglądów nie liczą się nawet dane nauk empirycznych, które – zwłaszcza genetyka – jednoznacznie dziś stwierdzają, że od momentu zapłodnienia istnieje odrębny byt ludzki, przynależący do porządku «być», a nie «mieć». Jest to osoba, a nie rzecz, czy też „materiał” lub „towar”. Biolog-genetyk bez obawy błędu, jednoznacznie może odróżnić embriion ludzki od zwierzęcego. Nie stwierdza się także w ciągu rozwoju płodowego niczego, co pozwalałoby racjonalnie uzasad-

³⁵ Tamże. Por. C. A. Anderson, *Ludzka godność, prawo do życia i konstytucja*, „Znaki Czasu” 21, 1991, s. 55-68.

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Schyłek człowieka*, „Znaki Czasu” 20, 1990, s. 20-25.

³⁷ EV, 12.

nić istotową zmianę płodu w kategoriach bytu³⁸. Stąd też wyznaczenie cezury czasowej zaistnienia człowieka na koniec 12 tygodnia ciąży jest wyłącznie umowne, nie mające żadnych argumentów racjonalnych. Równie dobrze można było ustalić to na 10 czy 15 tydzień, a przywoływanie przez niektórych argumentu, że wtedy kończy się rozwój układu nerwowego, niczego nie wyjaśnia, bo układ ten nie stanowi o człowieczeństwie. O przyznaniu embrionowi statusu bytu osobowego świadczy też ogólnoludzkie przekonanie, wyrażane choćby w stwierdzeniu kobiety: „jestem w ciąży”, a nie „mam ciążę”.

Postawy i działania przeciwne życiu najczęściej nie są przypadkowe; są pochodnymi zaplanowanego i konsekwentnie realizowanego niszczenia życia, w czym „specjalizują się” niektóre światowe organizacje. „Wszystkie środowiska walczące przeciwko życiu – stwierdza M. Schooyans – opierają się na masonerii. Pani Gisselle Animi, która była ministrem we Francji i która jest zagorzałą wojowniczką przeciwko życiu i należy do masonerii, powiedziała już co najmniej piętnaście lat temu, podczas pewnego kongresu pod Paryżem: «Chcemy zniszczyć rodzinę i aby zniszczyć rodzinę, chcemy najpierw i musimy zniszczyć najsłabsze ogniwo rodziny, jakim jest jeszcze nie narodzone dziecko»³⁹. W celu ułatwienia realizacji owych programów niszczenia nienarodzonych dzieci „zainwestowano i nadal inwestuje się ogromne fundusze w produkcję środków farmaceutycznych, pozwalających na zabicie płodu w łonie matki w taki sposób, że nie jest konieczna pomoc lekarza. Wydaje się, że prawie wyłącznym celem badań naukowych w tej dziedzinie jest uzyskiwanie produktów coraz prostszych w użyciu i coraz skuteczniej niszczących życie, a zarazem pozwalających na wykonywanie przerywania ciąży bez żadnej społecznej kontroli i odpowiedzialności”⁴⁰. Wyrazem szczególnego cynizmu i zakłamania w tej dziedzinie jest twierdzenie, że wprawdzie aborcję uważa się za moralne zło, ale jest to konieczne, aby w ten sposób „przyjść z pomocą” matce dziecka lub małżeństwu w trudnej sytuacji, wybierając tzw. „mniejsze” lub „konieczne” zło. Przy tym najczęściej dodaje się, że żadne ustawy prawne nie zlikwidują zabijania nie narodzonych. Argumentacja taka jest na wskroś kłamliwa. Z etycznego punktu widzenia człowiekowi nie wolno pozytywnym aktem woli wybierać zła – żadnego (!). Nigdy też nie można posługiwać się złem jako środkiem do dobrego celu, choćby to był cel jak najbardziej pożądanym. Co do skuteczności

³⁸ Por. W. Chudy, *O osobie, która jest dzieckiem*, „Słowo – Dziennik Katolicki. Magazyn”, 47, 1995, s. 4-7.

³⁹ M. Schooyans, *O problemach obrony życia*, „Słowo – Dziennik Katolicki”, 175, 1994, s. 12. Rolę masonerii w systematycznej walce przeciwko życiu szeroko przedstawia były Wielki Mistrz Łoży Masońskiej we Francji, P. Simon, w swojej książce *La vie avant tout chose* oraz w licznych wywiadach na ten temat.

⁴⁰ EV, 13.

norm prawnych i moralnych, to faktem jest, że nie są one automatycznie i powszechnie skuteczne. Przyjmując jednak taką argumentację, trzeba byłoby znieść lub zrezygnować praktycznie wszystkie normy tego rodzaju, np. chroniące dobro osoby – jej życie, prawdę, dobra materialne itp., bo przecież ciągle ludzie zabijają, kłamią, kradną itp.

Kolejnym groźnym zamachem na życie człowieka są dziś różne techniki sztucznej prokreacji. Pozornie wydaje się, że one służą życiu (często też są stosowane z taką intencją), w rzeczywistości jednak są wprost zamachem na życie ludzkie lub przynajmniej tworzą takie możliwości. Praktyki te są nie do przyjęcia z moralnego punktu widzenia, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu płciowego. Ponadto, i przede wszystkim, techniki te do dziś odznaczają się wysokim procentem niepowodzeń, który dotyczy nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu, wystawionego na wysokie ryzyko rychłej śmierci. Oprócz tego najczęściej wytwarza się większą liczbę embrionów niż potrzebna do przeniesienia do łona matki, a następnie te tzw. „nadliczbowe” lub „zbyteczne” są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych. Wprawdzie twierdzi się, że te badania mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, ale faktycznie redukują one życie ludzkie jedynie do roli „materiału biologicznego”, którym się swobodnie dysponuje jak rzeczą, dość często zarabiając na tym duże pieniądze⁴¹. Także badania prenatalne, choć ze swej istoty nie budzą zastrzeżeń moralnych (gdy podejmowane są w celach terapii dziecka nie narodzonego), to ich negatywny wynik często jest okazją do zabicia chorego dziecka. „Jest to wówczas aborcja eugeniczna, akceptowana przez opinię publiczną o specyficznej mentalności, co do której ustala się błędny pogląd, że jest ona wyrazem wymogów «terapeutycznych»: mentalność ta przyjmuje życie tylko pod pewnymi warunkami, odrzucając ułomność, kalectwo i chorobę”⁴². Jeszcze bardziej dramatyczne i groźne są fakty zgłaszania propozycji uznania prawnie dopuszczalnego dzieciobójstwa w przypadkach choroby dzieci.

Bardzo poważnie zagrożone jest dziś życie ludzi chorych, starych i umierających. Wytworzył się bowiem taki kontekst społeczno-kulturowy, w którym „bardzo trudno jest przyjąć i znosić cierpienie, a zatem zwiększa się pokusa rozwiązywania problemu cierpienia, eliminując go u podstaw przez przedwczesne spowodowanie śmierci w momencie uznanym za najwłaściwszy”⁴³. Na płaszczyźnie kulturowej obserwujemy wpływ swoistego prometeizmu człowieka łudzącego się, że w ten sposób może zapanować nad życiem i śmiercią, gdyż to on sam o nich de-

⁴¹ Por. EV, 14; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*.

⁴² EV, 14. Por. J.-M. Varaut, *Możliwe, lecz zakazane*, wyd. cyt., s. 72-83.

⁴³ EV, 15. Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*.

cyduje; w rzeczywistości zostaje pokonany przez śmierć nie mającą sensu i nadziei. Szczególnie tragicznym przejawem takiego myślenia i działania jest rozpowszechnianie się eutanazji pokątnej i zakamuflowanej, ale też wykonywanej otwarcie, a nawet „w majestacie prawa”. Proponuje się i dokonuje zabijania noworodków z deformacjami ciała, osób z poważnymi upośledzeniami, niepełnosprawnych, starców, zwłaszcza niezdolnych do samodzielnego życia, oraz ludzi śmiertelnie chorych. Zdarzają się też przypadki pobierania organów do przeszczepów od dawców, zanim jeszcze zostali uznani za zmarłych, bądź świadome przyspieszanie śmierci takich osób.

Pewne grupy ludzi i kręgi kulturowe zachowują się w tym względzie w sposób niezwykle brutalny i cyniczny. Jako przykład niech posłuży opis poglądów i zachowań takich grup w USA. „Zespół muzyczny w stylu *rap* – stwierdza Ryszard Fenigsen – i znany ze sprawy Watergate pan Gordon Lidy publicznie nawołują do zabijania policjantów. Wzywanie do zbrodni nie jest karalne, ponieważ pierwsza poprawka do Konstytucji gwarantuje wolność słowa. Na koncercie w Filadelfii zespół *Marylin Manson* i 15 tys. młodocianych widzów – słuchaczy skandowali: «zabijajcie swoje mamusie i tatusiów». Rzeczywiście wkrótce trzech młodociani w okolicy zabili 6 osób – swoich ojców i matki. Te krańcowości są mniej ważne; ważniejsze jest to, co jest dopuszczalne i akceptowane w towarzyskich rozmowach, w codziennej prasie, w telewizji. Pewna młoda osoba, której matkę znam jako panią o trudnym charakterze, powiada mi: «kocham ją, ale żeby umarła, bo to dla mnie będzie wyzwolenie». Znajomy prawnik i jego żona często się skarżył na swoich starych rodziców: (...) «ile to lat już żyje i nie chce umierać; nie słyszy, prawie nie widzi; o żadnej jakości życia nie ma tu mowy (...) nic nie pamięta; bez przerwy dokucza; bodaj wreszcie umarła». (...) To są wypowiedzi prywatne. Wtórują im deklaracje publiczne. Te zwykle powołują się na konieczność ekonomiczną. Richard Law, gubernator Colorado, oświadczył, że ludzie starzy mają obowiązek jak najszybciej umrzeć i dać drogę młodszym. W tym samym duchu wypowiedzieli się: znana dziennikarka Judith Peterson i rektor uniwersytetu bostońskiego John Siver. Bioetyk Daniel Collaghan domaga się w swych książkach, aby osobom, które przekroczyły pewną ustaloną granicę wieku, nie udzielać pomocy lekarskiej w chorobie i w ten sposób przyspieszyć ich śmierć. Zdarzają się i wypowiedzi dalej idące. John Vensy i James Brent, członkowie stowarzyszenia *Mensa*, które przyjmuje na członków tylko osoby o tzw. wskaźniku inteligencji powyżej 148, opublikowali w Los Angeles dwa artykuły – bardzo znamienne: «starych, słabych, głupich i nieporadnych; pozbawionych rozumu przez chorobę lub wypadek; a także większość osób bezdomnych uśmiercić w humanitarny sposób». Oczywiście we współczesnej publicystyce amerykańskiej (...) ich wystąpienia są odosobnione; wywołały zresztą silny protest i redaktorka biuletynu *Mensy* straciła posadę. Jednak artykuły te są ważne, bo pokazały, jakie idee nurtują w pewnych środo-

wiskach”⁴⁴. Tego typu poglądy, postawy i działania w wielu jednostkach i społecznościach utrwalają „mniemanie, że śmierć bywa lepsza od życia; że nie choroba i śmierć, ale lekarze i stosowane przez nich środki techniczne są głównymi nieprzyjaciółmi człowieka, przed którymi trzeba się zabezpieczać”⁴⁵.

Kolejnym zagrożeniem, a niekiedy wprost zamachem na ludzkie życie są współczesne «przemiany demograficzne». W krajach bogatych i rozwijających się obserwujemy dziś niepokojący, a niekiedy wprost gwałtowny spadek urodzin, kraje ubogie zaś charakteryzuje na ogół wysoki wskaźnik przyrostu naturalnego, co często stwarza trudne problemy, powodujące spowolnienie rozwoju społeczno-gospodarczego czy wręcz głębokie zacofanie. Społeczność międzynarodowa, zwłaszcza kraje bogate, postanowiły „rozwiązać” problem przeludnienia krajów ubogich przy pomocy polityki antynatalistycznej. „Antykoncepcję, sterylizację i aborcję można z pewnością zaliczyć do praktyk, które przyczyniają się do poważnego spadku liczby urodzin. Dlatego silna może być pokusa posłużenia się tymi metodami, wymierzonymi przeciw życiu, także w sytuacji «eksplozji demograficznej»”⁴⁶. Dzieje się tak dlatego, że mieszkańcy krajów bogatych, zwłaszcza wielu «możnych tego świata», są „przerażeni obecnym tempem przyrostu ludności i obawiają się, że narody najbardziej płodne i najuboższe stanowią zagrożenie dla dobrobytu i bezpieczeństwa ich krajów. W konsekwencji, zamiast podjąć próbę rozwiązania tych poważnych problemów w duchu poszanowania prawa każdego człowieka do życia, wolą propagować albo narzucać środkami na skalę masową politykę planowania urodzin. Nawet wówczas, gdy proponują pomoc gospodarczą, uzależniają ją wbrew sprawiedliwości od akceptacji polityki antynatalistycznej”⁴⁷. Przykładem tego typu myślenia i działania może być konferencja ludnościowa w Kairze w 1994 r. Uczestnik tej konferencji, wicedyrektor ds. rozwoju międzynarodowego Ligi «Małżeństwo małżeństw» William N. Correy, stwierdził: „Patrząc na konferencję jako na walkę między bogatymi a biednymi. Myślę, że to był demograficzny imperializm. (...) Ja naprawdę nie wierzę, że USA, Europa Zachodnia i Japonia chcą widzieć rozwój w Trzecim Świecie. Jeśli będzie rozwój – będzie większy popyt na surowce, które zdrożeją. (...) Ja jestem pewien, że będzie wiele ekonomicznego szantażu wobec krajów Trzeciego Świata. Żeby otrzymać konieczną pomoc, muszą wprowadzić kontrolę ludności. Myślę, że będzie to trwało, dopóki kraje Trzeciego Świata, które stanowią 80% populacji, nie połączą się i nie przeciwstawiają razem temu rodzajowi ekonomicznego szantażu. I poddadzą sprawę osądowi opinii

⁴⁴ Są to fragmenty referatu pt. „Postępy i porażki ruchu na rzecz eutanazji w USA”, wygłoszonego 16.01.1996 r. przez prof. R. Fenigsen na KUL-u w Lublinie (cytuje według maszynopisu).

⁴⁵ Tamże. Por. J.-M. Varaut, *Możliwe, ale zakazane*, wyd. cyt., s. 95-108.

⁴⁶ EV, 16.

⁴⁷ Tamże.

publicznej. Ale boją się! Jeden z Nigeryjczyków powiedział: My głosujemy za, ponieważ boimy się naszych kolonialnych panów. Ta prawda dotyczy nie tylko Nigerii”⁴⁸.

Przywołane tu – tylko najbardziej groźne i powszechne – działania przeciw życiu pokazują, jaką wartość posiada życie we współczesnym świecie, a tym samym budzą głęboki niepokój. Uzasadnia go wielość i różnorodność dziedzin, w których dochodzi do zamachów na ludzkie życie, ich częstotliwość oraz wielorakość i silne poparcie, jakie zyskują dzięki szerokiemu przyzwoleniu społecznemu, wyrażanemu nawet w ich prawnym uznaniu oraz włączeniu się niektórych pracowników służby zdrowia w różnorodne zabijanie człowieka. Jan Paweł II z całym naciskiem podkreśla, że „z upływem czasu zagrożenia, na jakie wystawione jest życie, bynajmniej nie znikają. Przybierają ogromne rozmiary. I nie są to tylko zagrożenia zewnętrzne, ze strony żywiołów przyrody albo ‘Kainów’, którzy zabijają ‘Ablów’; nie – są to zagrożenia zaprogramowane w sposób naukowy i systematyczny. Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy. Niezależnie od intencji (...) stoimy tu w rzeczywistości wobec obiektywnego «spisku przeciw życiu», w który zamieszane są także instytucje międzynarodowe, zajmujące się programowaniem i planowaniem prawdziwych kampanii na rzecz upowszechniania antykoncepcji, sterylizacji i aborcji. Nie można na koniec zaprzeczyć, że również środki społecznego przekazu biorą często udział w tym spisku, utwierdzając w opinii publicznej ową kulturę, która uważa stosowanie antykoncepcji, sterylizacji, aborcji, a nawet eutanazji za przejaw postępu i zdobycz wolności, natomiast postawę bezwarunkowej obrony życia ukazują jako wrogą wolności i postępowi”⁴⁹.

* * *

Reasumując niniejsze refleksje, możemy stwierdzić, że życie ludzkie jawi się jako wyjątkowa i fundamentalna wartość, którą rozum ludzki potrafi rozpoznać, a człowiek posiada dość sił, aby je uchronić i nim się cieszyć. Objawienie chrześcijańskie „podpowiada” rozumowi, że życia jest darem Boga-Stwórcy, który przebywa w człowieku poprzez swoje tchnienie, swoją łaskę, czyniąc go swoim mieszkaniem, a tym samym życie ludzkie stanowi sacrum, którego strzeże sam Bóg. W rozpoznawaniu i wartościowaniu życia człowiek współczesny wielokrotnie i wielorako błądzi, a tym samym sam staje się zagrożeniem sobie i innym. Legalizacja

⁴⁸ W. N. Correy, *Czego naprawdę dotyczyła kairska konferencja*, „Słowo Powszechne”, 19.09.1994 r., s. 2.

⁴⁹ EV, 17.

zabijania nienarodzonych, eutanazji, sztucznej prokreacji, upowszechnianie antykoncepcji i zachowań seksualnych niegodnych człowieka, przyznawanie parom homoseksualnym statusu małżeństw i prawa posiadania potomstwa, to tylko niektóre przejawy takiej mentalności i postaw. Jest to zrywanie z podstawową kategorią ludzkiej cywilizacji – kategorią osoby jako podmiotu nienaruszalnych praw. W konsekwencji, aby być dziś uznanym za osobę, nie wystarczy być człowiekiem. Dla ludzi, którzy wyrosli w judeochrześcijańskiej tradycji religijnej, którzy uczyli się myślenia od greckich filozofów, a kultury prawnej u Rzymian, dla tych wszystkich, dla których świadomość absolutnej wartości każdego człowieka jest sprawą oczywistą, takie myślenie, regulacje prawne, postawy i działania, oznaczają inwazję barbarzyństwa. Tymi barbarzyńcami są dziś „eleganccy Hunowie”, którzy w radosnym przekonaniu, że torują drogę cywilizacyjnemu postępowi, krok po kroku niszczą fundamenty ludzkiej wielkości. Powstrzymanie tej inwazji „współczesnych Hunów” jawi się jako dziejowa konieczność, od której nie ma już odwrotu. Warunkiem powodzenia obrony wartości i godności ludzkiego życia jest postawa rzetelnego myślenia, które wyzwala od pozornych konieczności, wyprowadza z krainy *fatum* i otwiera perspektywę możliwości dobrych lub złych wyborów. W tym zaś każdy winien zacząć od siebie, odpowiadając na pytania: Jaką wartość ma moje życie?; Jak wartościuję życie innych ludzi?; Czy życie każdego człowieka – od poczęcia do naturalnej śmierci – traktuję jako tak samo wartościowe? Czy nie używam drugiego człowieka jako środka do celu, a zawsze jako cel sam w sobie?; Jakim jestem człowiekiem? Odpowiedzi niech każdy udzieli najpierw sam sobie!

Rev. JÓZEF ZABIELSKI

LIFE AS A VALUE

(Summary)

Thanks to his wisdom and freedom of his nature man goes through his life and activity in a conscious and rational way. The wisdom of existence and activity is connected with experiencing values. This process of experience directs man towards a specific goal. Human being may ask questions not only about his own existence with respect to the values external to it (for example whether it is worth to live for someone or something), but also and foremost with reference to life as a value.

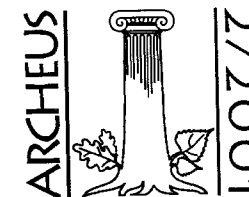
In this article an attempt has been undertaken to answer such questions using arguments of philosophical (in the first part) and theological (in the second part) nature. Philosophical arguments focus on the analysis and highlighting of the essence and existential meaning of human nature. Human nature, as the basis for individual existence, is a source of special value and dignity of each person. In theological arguments the data connected with the Revelation were taken into consideration. Here the values and dignity of human life come from God the Creator and the way in which He treats a human being, which is particularly manifested through the Incarnation and the Redemption. In this theological perspective life of each person assumes special value and meaning starting from the moment of conception.

The third part of the paper shows the threats surrounding the life of a human being, both «eternal» dangers accompanying the man, and the contemporary ones. These last ones are caused by inappropriate use of scientific and technological discoveries, or false understanding and experiencing freedom, and are supported by anti-humanitarian philosophical conceptions.

Key words: **live, value, human dignity**

Adres do korespondencji**Address for correspondence**

Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski
 Uniwersytet w Białymstoku
 Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej
 Pl. Jana Pawła II 1
 15-087 Białystok



TOMASZ SAHAJ

FILOZOFICZNE ASPEKTY ŚMIERCI W MEDYCYNIE WSPÓŁCZESNEJ

Współczesna medycyna jest niezwykle intensywnie i wielokierunkowo rozwijającą się dziedziną wiedzy i praktyki ludzkiej. Wprzęga w swoje ramy najnowocześniejszą aparaturę techniczną i wyrafinowane procesy mikrobiologiczne. Stwarza zachęcające perspektywy dla spragnionego długowieczności człowieka, ale jednocześnie tworzy nowe niebezpieczeństwa i zagrożenia. Wzbudza ogromne nadzieje, lecz także mocno niepokoi. Z jednym zaś problemem nie uporała się właściwie do dziś – z problemem śmierci. Śmierć w sposób bezwzględny dotyczy każdego człowieka. Należy również do zagadnień, którymi zajmuje się filozofia. Szczególne formy problem ten przybiera w medycynie. Odnosi się wrażenie, że w medycynie śmierć jest jak najskrzętniej chowana.

Przyszli lekarze nauczani są przede wszystkim praktyczno-technicznych sposobów przywracania i zachowywania zdrowia. W planie studiów brak jest miejsca na rozważania o śmierci; nie mieści się to zresztą w polityce studiów. Boleją nad tym nie tylko humaniści, ale też coraz powszechniej sami przedstawiciele środowisk medycznych. Dodatkowo komplikuje sprawę fakt, że zarówno studenci, jak i sami lekarze w przeważającej większości wykazują silną niechęć do filozofii. Kojarzy im się ona ze zbyt abstrakcyjnymi i próżnymi dywagacjami, często sprzecznymi ze sobą (a może nawet i z rozumem), a co najgorsze – bez żadnego zastosowania w praktyce. Potwierdził to wybitny chirurg, profesor T. Butkiewicz, pisząc, że „chirurdzy przypisują samej nazwie ‘filozofia’ znaczenie ujemne”¹. Dodawał do

¹ T. Butkiewicz, *Moja filozofia chirurgii*, PWZL, Warszawa 1974, s. 6.

tego bardzo istotne zdanie: „(...) lekarze myślący zbyt prosto i dość prymitywnie uważają, że humanizm ma w sobie coś sentymentalnego, jest romantycznym przeżytkiem. (...) Bez humanizmu nie ma prawdziwej medycyny, pozostaje tylko bezduszne, niewysokiej marki rzemiosło, uprawiane nie przez majstrów, lecz czeladników medycznych”².

Silna tanatofobia pogłębia się jeszcze bardziej w trakcie wykonywania praktyki przez lekarzy. Ich działalność nastawiona jest przede wszystkim na poprawianie jakości życia pacjentów, na utrzymanie ich w ogóle przy życiu, co jest szczególnie widoczne na ciężkich oddziałach szpitalnych. Dlatego też śmierć jest wydarzeniem skandalicznym, niweczącym ich rutynowe wysiłki, a mozolnie przez wiele lat zdobywana wiedza i praktyka okazują się nadal niewystarczające. Pełna dominacja na ich terytorium jest niemożliwa – wpływami trzeba się dzielić z bezwzględnym przeciwnikiem, jakim jest śmierć. Ponadto śmierć rujnuje ich osobiste aspiracje i ambicje z wyleczeniem danego «przypadku naukowego». Dlatego śmierć jest dla lekarza wydarzeniem destruktywnym, tym bardziej że niebezpiecznie przypomina mu o jego własnej, «osobistej» śmierci, która kiedyś przecież nastąpi.

Zwykle więc lekarze różnych specjalności, także chirurdzy i anestezjolodzy – ci ostatni zawodowo wprowadzający w sytuacje thanatomimesis – zapytani o zagadnienia śmierci, stają się bardzo zakłopotani. Ten problem jest przez nich głęboko ukrywany, bo są wobec niego bezradni. Zapewne brak jest im też odpowiedniego języka, którym mogliby wyrazić swoje wątpliwości. Każdy z nich ma swój własny cmentarzyk, na który zwykł chodzić wyłącznie w samotności i milczeniu. W ten sposób śmierć w medycynie jest otoczona podwójnym kordonem sanitarnym: pierwszy jest kordonem niewiedzy, drugi – szczelnym kordonem milczenia. W tym miejscu przychodzi mi na myśl próba pocieszenia dawana w starożytności przez Epikura z Samos. Mawiał on, że śmierć nas nie dotyczy, bo gdy my jesteśmy, jej jeszcze nie ma, gdy natomiast ona nadchodzi, wtedy nie ma już nas; nie spotykamy się więc z nią w ogóle. Przybliżona sytuacja panuje w medycynie: dopóki pacjent żyje, to istnieje dla lekarza i interesuje go. Gdy umrze, zmienia się w przedmiot zawiedzionych nadziei, zostaje oddany służbom pogrzebowym i zapomniany.

Czym właściwie jest śmierć? Najlepiej byłoby w tym miejscu podać precyzyjną definicję stosowaną w medycynie. Okazuje się jednak, że jest to kwestia wysoce problematyczna i nie mieści się tylko w ramach medycyny. Martwa forma logiczna nie jest w stanie utrzymać w ryzach żywych problemów dostarczanych przez praktykę dotyczącą umierających. Potrzeba takiej definicji wydaje się być jednak niekwestionowana, ale jest to przedsięwzięcie trudne, dla niektórych wręcz

² Tamże, s. 65.

beznadziejne: „Nie istnieje taka definicyjna formuła śmierci, która w jednakowym stopniu zadowoliliby filozofów, teologów, prawników i lekarzy. A przecież z dnia na dzień pojawiają się coraz to nowe problemy”³. I nie chodzi tym razem bynajmniej o strach przed pogrzebaniem żywcem, historyczny strach, jaki rozpełtał się we Francji XVII i XVIII wieku, wpływając na rozwój testamentów i środków zabezpieczających. Wtedy to nie tylko postulowano, ale w Niemczech wręcz utworzono miejsca nadzoru nad przypuszczalnie zmarłymi, aby „(...) uzyskać całkowitą pewność, że zgon nastąpił. (...) Te pierwsze *funeral homes* nazywano: *vitae dubiae azilia* (azyle niepewnego życia) albo mniej ładnie: *obituarium* (umieralnie)”⁴.

Dziś powszechne jest mniemanie, zarówno wśród teoretyków, jak i praktyków zajmujących się medycyną, że śmierć nie odbywa się w czasie jednego aktu, lecz jest wieloaspektowym procesem zachodzącym stopniowo w czasie. Moment, punkt zerowy śmierci, jest raczej fikcją; użyteczną i praktyczną, lecz jednak fikcją. Dlatego autorzy zajmujący się tą problematyką podają różne śmierci. L. V. Thomas mówi o śmierci: genetycznej, kwantowej, funkcjonalnej, systemowej, pozornej, relatywnej i absolutnej (tkankowej)⁵, P. Ramsey wyszczególnia śmierć kliniczną, fizjologiczną, organów i komórek⁶, A. Ostrowska: śmierć kliniczną, mózgową i komórkową⁷. Do najistotniejszych organów ciała należą płuca, serce i mózg. Ich triadyczne funkcjonowanie jest podstawą instrumentalnego życia; są ponadto od siebie zależne. Znajdująca się w powszechnym użyciu, najbardziej respektowana, choć nie bez krytycyzmu, jest tzw. harwardzka definicja (formuła) śmierci. Głosi ona, że człowiek jest martwy, gdy „nie reaguje na bodźce zewnętrzne, jeśli nie rusza się ani nie oddycha, jeśli nie stwierdza się żadnych odruchów i krzywa EEG jest płaska (założywszy, że nie stosowano uprzednio żadnych leków tonizujących lub hipotermii)”⁸. Śmierć mózgu jest obecnie jednym z najbardziej wymiernych kryteriów śmierci człowieka. Definicja ta sprawdza się w praktyce co do zdecydowanej większości standartowych przypadków klinicznych, istnieje jednak spory margines, gdzie okazuje się ona niewystarczająca i nie daje całkowitej pewności śmierci.

³ Z. Szawarski, recenzja amerykańskiego czasopisma „Bioethics Reporter”, w: „Studia Filozoficzne” 7, 1986.

⁴ Ph. Ariés, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1992, s. 392.

⁵ Zob. L. V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź, 1991, s. 8-10.

⁶ Zob. P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, przeł. S. Łypacewicz, Inst. Wyd. PAX, Warszawa 1977, s. 85.

⁷ Zob. A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1991, s. 62.

⁸ Cyt. za: Z. Szawarski, *Wprowadzenie – dwa modele etyki medycznej*, w: Z. Szawarski (red.), *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 12-13.

Mózg jest niezwykle wrażliwy na niedotlenienie i już nawet po kilkudziesięciu sekundach niektóre jego części obumierają. Można ratować mózg (a zatem i człowieka) do pewnego momentu, po którym patologiczne zmiany w mózgu stają się nieodwracalne w tak dużym stopniu, że człowiek żyłby już tylko życiem wegetatywnym, bez świadomości. Pomimo płaskiego wykresu EEG funkcjonować może niższa część mózgu, najstarsza filogenetycznie, odpowiedzialna za procesy wegetatywne. Organizm ludzki nadal może wówczas funkcjonować, egzystować – po prostu wegetować – bez jakiegokolwiek szansy powrotu do osobowego życia. Taki stan może utrzymywać się długo, zwłaszcza, gdy będzie wspomagany przez niezwykle efektywne środki techniczne i chemiczne. Z kim lub czym mamy wtedy do czynienia? Niewątpliwie z żyjącym organizmem, ale czy nadal z człowiekiem? Człowiekiem zredukowanym do organicznego podkładu? Dobrze oddaje tę sytuację wybitny onkolog J. Bréhant, pisząc: „(...) wstrząsające, pełne udręki pytanie: czy człowiek leżący przed nami, ten człowiek nagi, bezwładny, podziurawiony rurkami, igłami, podłączony do prądu, czy to jeszcze chory? Czy jeszcze żyje? Czy też już umarł?”⁹. Jest to tym bardziej kłopotliwe, gdyż jak pisał ten sam autor, możemy „utrzymywać w stanie sztucznego przeżycia człowieka, który utracił świadomość, tak długo, jak chcemy”¹⁰. Na tego typu sytuacje wynaleziono specjalne określenia, takie jak¹¹ „zmarły, ale będący w stanie sztucznego przeżycia”, „zmarły, ale utrzymywany sztucznymi środkami”, „**sztucznie podtrzymywany**”, „śmierć w zawieszeniu”, „życie techniczne”.

Z pomocą przychodzą inne definicje i kryteria śmierci. Istnieje tzw. „argument ontologiczny” uznający, że śmierć mózgu powoduje zmianę statusu człowieka; jeżeli nie posiada reprezentatywnego dla ludzi życia osobowego, nie jest już osobą ani człowiekiem¹². Inny, pokrewny argument głosi, że śmierć mózgu uniemożliwia na zawsze możliwość komunikacji międzyludzkiej, zatem taki człowiek jest martwy. Z kolei według poglądów utylitarystów, w przypadku jeśli człowiek nie może już osiągać szczęścia, ani umożliwić osiągnięcia szczęścia innym, to jest już martwy i bezużyteczny.

Problem śmierci mózgu występuje często łącznie z problemami sztucznego podtrzymywania przy życiu, pobierania nadal żywych i sprawnych narządów do transplantacji oraz kwestią eutanazji. Istotne jest pytanie, kiedy można odłączyć od urządzeń wspomagających życie pacjenta, o którym wiadomo, że nie odzyska już świadomości ani autonomiczności, zatem nigdy nie będzie już w pełni czło-

⁹ J. Bréhant, *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*, przeł. K. Sudolska, Wyd. ANCHER, Warszawa 1993, s. 131.

¹⁰ Tamże, s. 130.

¹¹ Zob. P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, wyd. cyt., s. 101.

¹² Zob. Z. Szawarski, recenzja „Bioethics Reporter”, *Studia Filozoficzne*, 7, 1986, s. 170.

wiekem. Pytanie to jest inną, może łagodniejszą wersją kwestii, kiedy można pozwolić człowiekowi umrzeć, rezygnując z kosztownego przedłużania życia organizmu. Maszyny, aparatura medyczna, służąc mają bowiem jedynie wspomaganie życia, jego wzmaganiu w krytycznych chwilach, ale nie mogą go całkowicie zastępować. Efektem rezygnacji z pomocy tych urządzeń i zaprzestania ich działania jest *de facto* całkowita śmierć człowieka, a zatem niebezpiecznie przypomina to eutanazję, przynajmniej bierną.

Analogiczne problemy można zaobserwować przy reanimacji oraz opiece pacjentów w ostatnich stadiach nieuleczalnych, śmiertelnych chorób. Zaprzestanie reanimacji umierającego człowieka uzależnione jest od środków zwyczajnych i nadzwyczajnych. Środki nadzwyczajne to te, których użycie uzasadnione jest nadzieją na polepszenie stanu pacjenta, lecz które zarazem są powodem dodatkowego bólu, wydatków i poważnych niedogodności. Kościół katolicki, za sprawą wypowiedzi papieża Piusa XII, uznaje, że nie istnieje obowiązek stosowania środków nadzwyczajnych w celu zachowania życia ludzkiego. Podobnie podchodzi do tej sprawy deontologia lekarska, dopuszczając zaniechanie leczenia (ale nigdy pielęgnacji) osób w stanie beznadziejnym. Obydwa stanowiska zezwalają na „zaniechanie”, lecz absolutnie nie pozwalają na czynną ingerencję i przyspieszenie procesu, który w niedługim czasie i tak zakończy śmierć. Kościół czyni to ze względu na swoje absolutystyczne podejście do życia ludzkiego, które w koncepcji katolickiej ma znamiona świętości. Lekarze zaś związani są tradycyjną przysięgą Hipokratesa, której odpowiedni fragment brzmi: „Nikomui nawet na żądanie nie dam śmiercionośnej trucizny, ani nikomu nie będę jej doradzał”¹³. Ta sama przysięga mówi w innym miejscu: „Będę stosował zabiegi lecznicze wedle moich możliwości i zdolności ku pożytkowi chorych, broniąc ich od uszczerbku i krzywdy”. Pozwala to lekarzowi w praktyce z umierającymi ludźmi, których już nie można wyleczyć, na zwiększanie dawek lub stosowanie coraz silniejszych środków przeciwbólowych i narkotycznych, nawet gdy ich odległym w czasie efektem będzie skrócenie życia, choć i złagodzenie cierpień. Etyka lekarska krępuje na tyle, że nie można podać tak dużej dawki, aby jej działanie było jednorazowe i ostateczne. Lekarze poruszają się więc po wąskiej, krętej i na dodatek śliskiej ścieżce oddzielającej życie od śmierci.

Sprawa się jeszcze bardziej komplikuje, gdy chodzi o przeszczepy narządów. Istnieje tu niebezpieczeństwo, że definicja śmierci może być swobodnie interpretowana na korzyść biorcy organu. Dlatego też zainteresowani lekarze z zespołów transplantacyjnych nie powinni brać udziału w konsyliach decydujących o śmierci

¹³ Fragmenty przysięgi za: Z. Szawarski (red.), *Wprowadzenie – dwa modele etyki medycznej*, wyd. cyt., s. 9.

pacjenta. Również nie powinien uczestniczyć w takim zespole lekarz dawcy, gdyż mogłoby dojść do powstania odmiennie realizowanych procedur medycznych – inaczej w stosunku do człowieka z nieodwracalnym uszkodzeniem mózgu, będącego potencjalnym dawcą, a inaczej w stosunku do pacjenta dawcą takim nie będącego. W rezultacie mogłoby to doprowadzić do etycznego casusu. „Definicja śmierci mózgowej wymuszona została potrzebami transplantologii. Nie spełnia ona jednak całkowicie oczekiwań transplantologów, albowiem nie dopuszcza pobierania narządów od dwu rodzajów pacjentów: od tych z nieodwracalnie uszkodzoną korą mózgową, którzy więc nigdy nie odzyskują świadomości oraz od płodów anencefalicznych (bezmózgowych) lub z martwą korą mózgową, u których nigdy świadomość się nie pojawi. Od tych pierwszych nie można pobrać narządów, gdyż wedle prawnie przyjętej definicji śmierci oni nadal żyją, choć oczywiście jest to życie organizmu, a nie osoby. Od tych drugich nie można pobrać narządów, gdyż wprawdzie nie posiadają świadomości i nie są w stanie przeżyć dłużej niż kilkanaście dni, ale są zdolni samodzielnie oddychać, a więc wedle obowiązujących definicji, żyją”¹⁴.

Jeszcze większe kontrowersje i niegasnące dyskusje wzbudza problem eutanazji. Jej definicja przyjęta przez Holenderskie Towarzystwo Dobrowolnej Eutanazji i wiele innych, podobnych instytucji, brzmi: „Eutanazja, to efektywne pozbawienie człowieka życia na jego własną prośbę”¹⁵. Sucha formuła nie mówi o tym, że dokonuje się tego aktu z litości, aby uniknąć jeszcze większych, nieznośnych i trudnych do zniesienia cierpień pacjenta. Że na ogół jest to działanie humanitarne, wyrażające głęboki szacunek dla drugiej osoby i pomagające w zachowaniu tej części godności ludzkiej, jaka została jeszcze przez chorobę pozostawiona. Ryszard Fenigsen, skądinąd zdecydowany przeciwnik stosowania praktyk eutanazyjnych, pisał w swojej książce: „Zwolennicy eutanazji wskazują, na Holandię jako kraj, gdzie współczucie dla ludzkiego cierpienia ważniejsze jest od przestarzałych praw i wszelkich tabu; gdzie uznano wolność wyboru, prawo człowieka do dysponowania własnym życiem i decydowania o własnej śmierci”¹⁶. Gdy bierze się pod uwagę te czyste i szczytne intencje, eutanazja wydaje się być w miarę klarownym problemem, niemal koniecznym sposobem wyrażania humanizmu. Ten sam autor ukazuje stanowisko strony przeciwnej: „Tymczasem przeciwnicy wskazują na Holandię jako na przykład odstraszać twierdząc, że eutanazja wymknęła się spod

¹⁴ J. Kopania, M. Nowacka, *Śmierć organizmu a śmierć człowieka*, „Sztuka Leczenia”, 4, 1999, s. 58.

¹⁵ Przytaczam za: R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Wydawnictwo „W drodze” Poznań 1994, s. 46.

¹⁶ Tamże, s. 9.

wszelkiej kontroli, że jest uprawiana na wielką skalę, częściej bez zgody i wiedzy pacjenta niż dobrowolnie”¹⁷.

Problem eutanazji jest tak skomplikowany, pełen niuansów, nieporozumień i fałszywych fantazmatów, że często kojarzony jest ze starożytną Spartą, gdzie porzucano cherlawe noworodki, lub z nazistowskimi lekarzami i ich chorymi pomysłami. Zastanawiające są jednak wyniki ankiet przeprowadzanych na temat eutanazji co najmniej od lat trzydziestych XX wieku, tj. od czasu powstania pierwszych towarzystw dobrowolnej eutanazji. Aby uniknąć nieporozumień, warto dodać, że członkowie tych stowarzyszeń nie opowiadają się za uśmiercaniem bezнадziejnie chorych, lecz jedynie za przyzwoleniem im (to jest członkom stowarzyszeń) na śmierć, bez stosowania podtrzymujących środków nadzwyczajnych: zarówno chemicznych, jak i technicznych. Po prostu chcą móc decydować o „swojej” własnej śmierci. I tak: „(...) ankieta brytyjskiego Instytutu Badania Opinii Publicznej wykazała, że 68% respondentów wypowiada się za eutanazją”¹⁸. W 1938 r. w USA opowiedziało się za nią tysiące lekarzy (80% respondentów, wg Instytutu Gallupa), setki pastorów i rabinów¹⁹. Ten sam Instytut w 1973 r. uzyskał aprobatę ponad połowy badanej populacji. Z kolei: „Badanie opinii publicznej przeprowadzone w 1986 r. (...) wykazało, że 76% Holendrów popiera dobrowolną eutanazję, i że 77% wypowiada się na rzecz eutanazji niedobrowolnej, bez zgody i wiedzy pacjenta”²⁰. W Polsce relacje te wyglądają nieco inaczej. Badania CBOS z grudnia 1988 r. wykazały aprobatę u 30% badanych, ale niemal u 50% dezaprobatę²¹.

Jakkolwiek by na to patrzeć, są to liczby wysokie, szczególnie w wypadku lekarzy. Gdy zapewni się im anonimowość i intymną atmosferę, chętnie przyznają się do popełniania czynów o charakterze eutanatycznym; zarówno za zgodą pacjenta, jak i bez niej. Spektakularnym pod tym względem i trudnym do oceny moralnej jest przypadek opisywany kilka lat temu w światowych mediach. Pewien lekarz (J. Kevorkian, nazwany przez prasę „doktor śmierć”) skonstruował specyficzne urządzenie: „(...) Thanatron, maszyna do samodzielnego popełniania samobójstwa: usypiająca doza penthotalu przed ciosem dobijającym roztworu potasu, który, gdy dochodzi do serca, natychmiast wstrzymuje jego pracę”²². Dla niektó-

¹⁷ Tamże, s. 9-10.

¹⁸ Przytaczam za: T. Kielanowski, *Problem niepotrzebnego cierpienia*, w: Z. Szawarski (red.), *W kręgu życia i śmierci*, wyd. cyt., s. 164.

¹⁹ Tamże, s. 164.

²⁰ R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, wyd. cyt., s. 48.

²¹ Podaję za: A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, s. 67.

²² W „Le Point” z 11 XII 1993 r., przedruk w tygodniku „Forum” z 9 I 1994, nr 2, pod tytułem: *Morderca czy dobroczyńca?*.

rych jest to krok poprzedzający umieszczanie ulicznych automatów na żetony dla tych, którym obrzydło już życie, a chcą przyzwoicie, profesjonalnie i higienicznie umrzeć. Wydaje się więc uzasadnione, by dokładnie przeanalizować zagadnienie eutanazji z prawnego punktu widzenia, z uwzględnieniem zmian mentalności oraz potrzeb społecznych. Jak dotychczas w polskim kodeksie karnym eutanazja jest przestępstwem.

Według wielu autorów zajmujących się zagadnieniem śmierci, zarówno lekarzy, jak i filozofów, socjologów i antropologów, istnieje praktyczna potrzeba stworzenia dyscypliny, która zajmowałaby się nie tylko eutanazją, ale śmiercią w ogóle. W dużym stopniu wchodzi to w kompetencje bioetyki, lecz istnieje szereg problemów dotyczących śmierci, które się w niej nie mieszczą. Zadania tego nie jest w stanie wykonać samo tylko środowisko medyczne i niezbędna jest współpraca z humanistami. Już sama nazwa „eutanazja”, wprowadzona w obieg przez siedemnastowiecznego filozofa F. Bacona, wzbudza dziś negatywne skojarzenia, których już pozbyć się nie można. Sugeruje się więc inne, np.: „agathanasia” lub „bene mori” (P. Ramsey), „eutanalogia” (T. Kielanowski), „lekotanazja” („*médicothanasie*” – J. Bréhant). Inni pragnęliby stworzenia nauki zajmującej się wyłącznie śmiercią. Pomijając nazwy o wąskim zakresie znaczeniowym, takie jak „metafizyka śmierci”, „ontologia śmierci”, czy „fenomenologia śmierci”, chodziłoby raczej o obszerniejsze tematycznie: „filozofię śmierci”, „tanatologię”, „antropologię śmierci” (L. V. Thomas), bądź interdyscyplinarną „naukę o śmierci” (J. Bréhant).

Dziś już dobrze rozwinięte i posiadające obszerne podstawy teoretyczne są dwie takie dyscypliny naukowe: tanatologia i antropologia śmierci. „Pierwsza z wymienionych (jako nowa dyscyplina uniwersytecka, rozwijająca się głównie w USA) jest w istocie rzeczą kompleksem nauk związanych przede wszystkim z zagadnieniem umierania i wielorakiej opieki (medycznej, psychologicznej, społecznej), jakiej wymaga człowiek umierający. Antropologia śmierci z kolei powstała we Francji i stanowi kompleks historycznych etnograficznych studiów nad zmieniającymi się zjawiskami kulturowymi towarzyszącymi śmierci, a więc obrzędami związanymi ze śmiercią, modlitwami za zmarłych, kultem zmarłych czy zwyczajami pogrzebowymi bądź architekturą grobów oraz cmentarzy”²³. Wydaje się więc, że dzięki antropologii śmierci, bioetyce i tanatologii, śmierć zostanie z czasem znacznie lepiej rozumiana, a wiele problemów z nią związanych (zarówno teoretycznych, jak i praktycznych) – całkowicie rozwiązanych.

TOMASZ SAHAJ

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF DEATH IN MODERN MEDICINE

(Summary)

The paper focuses on philosophical analysis of problems and aspects which have emerged in the field of medicine during the last several decades. Nowadays, medicine is an extremely intensive and widely developing field of human knowledge and practices. It embraces not only the newest technology instrumentation, but also sophisticated microbiological processes. Owing to that medicine creates really interesting prospects for a dream of man's longevity and also enlarges the probability of quite new threats. It rises huge hopes and at the same time raises alarms. Furthermore, the progress of medicine carries new moral problems which are found difficult to cope with by doctors. Such a situation requires both particular partnership between philosophy and medicine as well as philosophical attendance.

The paper discusses the subject of a variety of definitions of death and theoretical and practical problems connected with them. The study includes such phenomena as cryogenics, organ transplantation, keeping somebody alive by artificial means, “thanatopraxis” and euthanasia (also cryptoeuthanasia) as one of the very important and controversial topics of present day. It also presents some of the patients' expectations from doctors and medical staff as well as attitudes towards an approaching death. My purpose is to present the relevance to the matter of death in modern culture.

Key words: death, philosophy, thanatology, modern medicine.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Tomasz Sahaj
Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu
Katedra Humanistycznych Podstaw Kultury Fizycznej
Zakład Filozofii i Socjologii
ul. Grunwaldzka 55
60-352 Poznań

²³ I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999, s. 12.

MARIA NOWACKA

REDUKCJA SFERY CIELESNEJ JAKO TERAPIA PRZYSZŁOŚCI

Człowiek jest istotą śmiertelną i wie, że jest istotą śmiertelną. A ponieważ człowiek nie wie, co i czy w ogóle coś czeka go po śmierci, więc człowiek śmierci się lęka. Od wieków usiłowali ten lęk zwalczyć filozofowie. Przekonywali, że filozofia ukazuje próżność obaw i dowodzi, że po śmierci życie będzie lepsze i pełniejsze, niż było tu na ziemi. Platon zaręczał, iż „człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci”¹.

Ale filozofowanie nawet samym filozofom nie zawsze daje poczucie pewności, że śmierć jest przejściem do nowego istnienia. Arystoteles nie krył swego pesymizmu: „Najstraszniejszą zaś rzeczą jest śmierć, gdyż jest kresem wszystkiego, a dla zmarłego nie ma już przypuszczalnie nic dobrego ani złego”². Arystotelesowskie rozumienie świata nie dawało nadziei na nieśmiertelność³. A skoro filozofowie nie są wolni od lęku, to tym bardziej tak zwany «zwykły człowiek», który nawet ciężkie ale rzeczywiste życie tu i teraz woli od domniemywanej tylko rzeczywistości zaświatów. „Jesteśmy potomkami św. Tomasza. Nasz strach przed śmiercią jest wyrazem niedowierzania. Modlimy się, chodzimy do kościoła, wierzymy w zmartwychwstanie Chrystusa, ale kiedy zastanawiamy się nad życiem wiecznym, od-

¹ Platon, *Fedon*, 63e-64a (tłum. W. Witwicki).

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1115 a 26 (tłum. D. Gromska).

³ O filozoficznych «porażkach» Arystotelesa pisze J. Kopania, *Ucieczka Arystotelesa*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” IX, 1997.

czujemy niepokój. Kara boża nie wydawałaby się tak straszna i można by za grzechy pokutować nawet tysiąc lat, byleby mieć pewność, że czyściec istnieje. Żeby tak ujrzyć film nakręcony w zaświatach, porozmawiać z kimś wiarygodnym, kto tam był, ujrzyć Boga jeszcze za życia..."⁴

Na wszelki wypadek wolimy nie umierać zbyt wcześnie. A zazwyczaj każdy termin umierania zdaje się umierającemu zbyt wczesny i zazwyczaj każdy chciałby umrzeć jak najpóźniej. Jesteśmy gotowi zgodzić się na bardzo wiele, byle tylko moment umierania odsunąć jak najdalej w czasie. Naszą nadzieję złożyliśmy w medycynie. „Medycyna jest wyrazem obawy człowieka przed śmiercią. Gdyby człowiek w ogóle się nie bał, to wierząc, że w momencie śmierci przechodzi do lepszego świata, każdą chorobę śmiertelną witałby jako wybawienie. Człowiek boi się śmierci, a medycyna jest po to, by ten lęk odsunąć pomimo wiary w życie wiekuiste. Jezus w Gaju Oliwnym prosił, aby odsunąć od niego kielich cierpienia i umierania, bo bał się bólu, bo chciał żyć, bo był człowiekiem. Każdy człowiek chce żyć i nikt mu tego prawa nie odbierze”⁵.

Filozofem, który szczególną wagę przykładał do rozwoju medycyny i wiązał z nim ogromne nadzieje, był Kartezjusz. Był przeświadczony, że wiedzę należy rozwijać po to, abyśmy mogli „stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody”⁶. Ale to panowanie nad przyrodą ma nam nie tylko zapewnić możliwość zdobywania bogactw natury i nie tylko podnieść poziom naszego życia, lecz jest potrzebne „przede wszystkim także dla zachowania zdrowia, które jest niewątpliwie naczelnym dobrem oraz podwaliną wszelkich innych dóbr tego życia; nawet umysł bowiem jest w tak wielkiej zależności od temperamentu i układu narządów ciała, że jeśli tylko jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek środka, który by uczynił ludzi na ogół mądrzejszymi i zręczniejszymi, niż byli dotychczas, mniemam, iż należy go szukać w medycynie”⁷.

Stare filozoficzne przykazanie, aby człowiek poznawał samego siebie, Kartezjusz odnosił nie tylko do duchowego aspektu człowieka, lecz także do jego wymiaru cielesnego, argumentując, że życie duchowe jest wielorako zależne od zdrowia cielesnego. „Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem niż próby poznawania samego siebie. Użyteczność, jakiej winno się oczekiwać od owej wiedzy, nie dotyczy jedynie dziedziny duchowej, jak początkowo wielu sądziło, lecz także zwłaszcza medycyny; wierzę, iż w niej moglibyśmy znaleźć wiele pewnych zasad postępowania, uczących, jak leczyć choroby, jak im zapobiegać, a nawet jak opóź-

nić nadejście starości, gdybyśmy się dostatecznie starali poznać naturę naszego ciała i nie przypisywali duszy czynności, które zależą tylko od ciała i od przestrzennego rozmieszczenia jego narządów”⁸.

Kartezjańskie rozumienie cielesności bardzo mocno oddziało na rozwój nauk biomedycznych; w szczególności współczesne metody przeszczepiania narządów są w dużej mierze konsekwencją tego oddziaływania. Można by powiedzieć, że już sam pomysł, aby przenieść organ z jednego ciała w drugie, jest uwarunkowany kartezjańskim ujęciem ciała jako mechanizmu. Techniki transplantacyjne wpisują się w kontekst antropologii kartezjańskiej, choć z drugiej strony to właśnie one ukazują bardzo wyraźnie, że wbrew stanowisku Kartezjusza ciało nie jest po prostu mechanizmem – reakcja odrzucania przez ciało elementu obcego świadczy, że jeśli nawet traktować będziemy ciało jak mechanizm, to musimy uznać, że jest to mechanizm unikatowy, do którego żadna część z innego mechanizmu nie będzie pasować, jeśli nie dokonamy odpowiednich przeróbek. Jedno jednak terapia transplantacyjna zdaje się potwierdzać – kartezjańskie przekonanie, że ciało wprawdzie jest w jakimś sensie podłożem i oddziałuje na przebieg procesów duchowych, ale ich nie generuje, a więc w konsekwencji nie stanowi o naturze (człowieczeństwie) człowieka. Teoretycznie (jak na razie) rzecz ujmując, możemy wyobrazić sobie, że zastępujemy kolejne organy człowieka organami innego człowieka, a nawet przystosowanymi odpowiednio organami zwierzęcymi, a mimo to człowiek ten nadal pozostaje sobą.

Pojawia się oczywiście pytanie, jaka jest granica takiego zastępowania, tzn. co w człowieku nie podlega wymianie pod sankcją utraty osobowości. Wydaje się, że już teraz możemy uznać, iż z wyjątkiem mózgu każdy organ, każda cząstka ciała mogą zostać bądź wymienione, bądź zastąpione urządzeniem sztucznym. Jeśli nawet nie potrafimy obecnie jakiegoś fragmentu naszej cielesności zamienić czy zastąpić, to przyczyny tego są natury technicznej, nie zaś istotowej. Tym samym jednak oczywiste się staje domniemanie, że to coś, co stanowi o naszym człowieczeństwie – czymkolwiek miałyby to być – znajduje się w jakiejś partii mózgu. Jeśli więc ludzkie marzenie o nieśmiertelności, a przynajmniej o znaczącym wydłużeniu życia, ma się urzeczywistnić, to warunkiem koniecznym jest poznanie tego czegoś. Tylko wiedząc, co stanowi (w sensie medycznym, nie zaś w sensie moralnym) o naszym człowieczeństwie, będziemy mogli starać się podtrzymywać ten element jak najdłużej w istnieniu.

Już ponad trzydzieści lat temu wybitny polski lekarz-psychiatra Tadeusz Bilikiewicz przeprowadził eksperyment myślowy o wstrząsającej wymowie⁹. Zainspi-

⁴ P. Skurzyński, *Jak spokojnie umrzeć*, Wydawnictwo „Albatros”, Gdańsk 1993, s. 76.

⁵ Z. Włodarczyk [wywiad:], *Skoro mówimy do siebie: bracie i siostrze...*, „W drodze” 1 (281), 1997.

⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981, s. 72.

⁷ Tamże, s. 72-73.

⁸ R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, wyd. cyt., s. 80.

⁹ Zob. T. Bilikiewicz, *Somatectomia totalis i jej psychopatologiczne następstwa*, „Psychiatria Polska” II, 5, 1968.

rowany został możliwościami przeprowadzenia operacji hemisomatektomii, czyli amputacji całej dolnej połowy ciała; taki ciężki zabieg operacyjny może być konieczny np. po wypadku, który spowodował zmiążdżenie miednicy i jej zawartości. Bilikiewicz rozważa kolejne amputowanie człowiekowi jednej części ciała po drugiej, wszystkich narządów, które nie są niezbędne do utrzymania przy życiu pozostałego kikutu. Usunięte części byłyby zastępowane elementami sztucznymi, różnego rodzaju aparaturą, która zaopatrywałaby krew we wszystkie składniki potrzebne do utrzymania w trwałym stanie dynamicznym przemiany materii. Zbliżalibyśmy się w ten sposób do głowy, następnie do samego mózgu, któremu odjęte byłyby wszelkie połączenia z receptorami zmysłowymi. Możemy sądzić, że w pozostałym preparacie mózgowym, odcięty od oddziaływań zewnętrznych, a więc od wszelkich doznań zmysłowych, zachowałyby się jedynie funkcje psychiczne. „Wciąż jeszcze zachowana byłaby wysoka sprawność intelektualna i bujne życie uczuciowe i zdolność refleksji, a nawet coś w rodzaju sfery woli i dążenia, chociaż w żaden sposób przeżycia te nie mogłyby się uzewnętrznić i udzielić się otoczeniu jako informacja. (...) Przeżycia te pozostałyby na zawsze jego osobistą tajemnicą. Tylko naszą intuicją myślową potrafimy w wyobraźni wnikać w te przeżycia i odtworzyć je w eksperymencie myślowym”¹⁰.

T. Bilikiewicz sądzi, że taki człowiek, ograniczony do samego mózgu, nie byłby zdany wyłącznie na wspomnienia. Można o tym wnosić z faktu istnienia tzw. zjawisk fantomowych, polegających na tym, że amputowany członek zachowuje swoją ośrodkową reprezentację mózgową i trwa po amputacji jako odpowiednia składowa schematu ciała; w introspektywnym poczuciu okaleczonego człowieka nie istniejący członek nadal istnieje, tyle że jako fantom. A zatem człowiek ograniczony do samego mózgu byłby zdolny dokonać wyobrazeniowej regeneracji utraconych części ciała. Zdaniem Bilikiewicza, poczucie schematu ciała jest fizjologiczną funkcją ośrodkowego układu nerwowego i ujawnia się mimo braku pobudzeń sensomotorycznych z obwodu; nawet osobnicy, którzy przyszli na świat z brakiem kończyn, posiadają czasem prawidłowe poczucie schematu ciała i poczucie to daje im psychiczną kompensację, powstałą samoczynnie w ich mózgu wbrew anatomicznej rzeczywistości.

Tak więc całe ciało owego człowieka ograniczonego do mózgu trwałoby w jego wyobraźni, pamięci i przeżyciach codziennych. „Jeżeli traktujemy kadłub ludzki pozbawiony kończyn jako całego człowieka, to tylko dzięki temu, że jego ludzka osobowość zachowała się w całej pełni. Brakujące temu człowiekowi kończyny zachowują swoją introspektywną reprezentację w postaci fantomu i w sumie jest całość człowieka. To samo dotyczy ludzi, którym szczęśliwie przeszczepiono serce.

¹⁰ Tamże, s. 490.

Nie mają oni już swojego własnego serca, ale to cudze przeszczepione do ich klatki piersiowej włącza się w całość tego człowieka i w sumie pozostaje człowiek kompletny”¹¹.

W tym proponowanym przez T. Bilikiewicza eksperymencie myślowym bez znaczenia jest, czy rozważać będziemy pozbawianie człowieka kolejnych organów, czy przeprowadzimy ten eksperyment wyobrażając sobie kolejne zastępowanie kolejnych organów bądź urządzeniami sztucznymi, bądź organami pobranymi ze zwłok lub od zwierząt¹². W obu wypadkach istotny jest inny aspekt problemu – ten mianowicie, że podstawą tak przeprowadzonego eksperymentu myślowego jest kartezjańskie rozumienie ludzkiego ciała, przynajmniej do tej granicy, jaką stanowi nienaruszalność osobowości człowieka.

Transplantologia – i w ogóle medycyna – nie może rozstrzygać kartezjańskiej tezy o substancjalnej odrębności duszy i ciała. Ale terapia transplantacyjna potwierdza kartezjańskie przeświadczenie o niezależności istoty człowieka od natury jego ciała. Pozostaję tym samym człowiekiem nie dlatego, że mam to samo ciało w każdym momencie czasu – akurat tak nie jest z powodów fizjologicznych – lecz dlatego, że poczucie tożsamości z sobą samym generowane jest w mózgu. „W skład tej osobowości wchodzi między innymi również przeświadczenie o tożsamości własnego ciała, chociaż w przebiegu ontogenezy dawno już nie pozostał w tym człowieku ani jeden element chemiczny ten sam. Dla poczucia schematu ciała jest rzeczą obojętną, czy to ciało i jego części anatomiczne i jego składniki chemiczne istnieją realnie, czy też istniały kiedyś, czy też mają być tylko wymaginy, oparte na wspomnieniach, na złudach halucynacyjnych, na fikcjach fantomowych”¹³.

To, co powiedziano powyżej, może służyć jako wyjaśnienie, dlaczego teologiczne i moralne wątpliwości związane z technikami transplantacyjnymi tak szybko zostały porzucone. W czasie pierwszych, pionierskich transplantacji serca wielu teologów i moralistów kwestionowało z powodów zasadniczych zgodę moralną na tego rodzaju zabiegi. Protestancki teolog P. Ramsey stawiał pytanie: „Z tego punktu widzenia trzeba zapytać, czy chrześcijanin, który dzisiaj bez żadnego wahania ucieka w szalony świat transcendentnych ludzkich osiągnięć duchowych, a ciało całkowicie oddaje na łup techniki lekarskiej lub innej, czy taki chrześcijanin

¹¹ Tamże, s. 493.

¹² Tego rodzaju eksperymentowanie myślowe bywa tematem dzieł literackich. Stanisław Lem jest autorem noweli, na podstawie której Andrzej Wajda nakręcił film telewizyjny *Przekładaniec*. Akcja rozgrywa się w roku 2000 (pisarz przecenił nieco możliwości rozwojowe medycyny), a bohaterem jest kierowca rajdowy, który w rezultacie kolejnych powypadkowych transplantacji zachowuje jedynie własną głowę, cały tułów bowiem jest składanką z części obcych.

¹³ T. Bilikiewicz, art. cyt., s. 493.

nie wyznaje poglądu, który jest raczej wytworem kartezjańskiej umysłowości i dualizmu i który, pomimo swej religijnej i personalistycznej terminologii, nie ma już żadnego biblijnego zrozumienia dla radości będącej wynikiem stworzonego życia i zaakceptowania śmierci wszelkiego ciała¹⁴.

Jednak bardzo niewiele czasu musiało upłynąć, aby obawy tego rodzaju zostały przez teologów i moralistów porzucone. Dziesięć lat później inny, tym razem katolicki, teolog-moralista nie przeżywa żadnych rozterek. Odpierając zarzuty, że doszło do swoistej utylizacji zwłok, pisze: „Zarzut utylizacji kierowany pod adresem organów ciała traci w ogóle sens, kiedy się uwzględni właśnie służebny, utylitarny charakter każdego organu w stosunku do żyjącego organizmu. Organ, który służył ciału za życia, wyjęty po śmierci i przekazany innemu ciału może dalej służyć. Jego charakter się nie zmienia, zmienił się tylko niejako podmiot korzystający ze służenia. Poprzedni podmiot nic na tym nie traci, bo tej służby nie potrzebuje. Służenie zaś życiu nie może hańbić. Religia chrześcijańska nie wnosi istotnych zastrzeżeń pod adresem przeszczepień serca z tytułu służenia przezeń nowemu organizmowi”¹⁵.

Zaakceptowaliśmy terapię transplantacyjną. Mimo rozmaitych, utrzymujących się tu i ówdzie oporów zgoda na ten rodzaj leczenia stała się prawie powszechna. Tym samym jednak faktycznie zaakceptowaliśmy możliwość redukcji cielesności człowieka. Jakkolwiek może się to teraz wydawać niesamowite i niemożliwe do przyjęcia, to jednak godząc się na przeszczepianie organów i narządów czy zastępowanie ich urządzeniami sztucznymi, tym samym godzimy się na ewentualne podłączenie do aparatury podtrzymującej proces przemiany materii tylko tego elementu człowieka, który decyduje o naszym człowieczeństwie, o świadomości samego siebie. Jeżeli teraz odczuwamy odruch sprzeciwu, to tylko dlatego, że nie wiemy jeszcze, czym jest ten element. Kiedy to odkryjemy, zgodzimy się w sytuacjach krytycznych zrezygnować z tych wszystkich dobrodziejstw, które daje korzystanie ze sprawnego ciała, byle tylko zachować świadomość samego siebie, własne „Ja”. Nie znaczy to, że każdy taką zgodę wyrazi, ale zapewne zdecydowana większość będzie wolała żyć samym tylko życiem (jeśli tak można powiedzieć) świadomościowym, niż podjąć ryzyko śmierci.

Praktyka terapii transplantacyjnej dowodzi, że człowiek chce żyć, choćby nawet jakość tego życia była daleka od normalności. Przecież tak właśnie jest po przeszczepie – z uwagi na ciągłe reakcje odrzuceniowe ze strony organizmu biorcy, wymagające nieustannej ingerencji chemicznej, a więc przestrzegania ścisłego reżimu pobierania leków immunosupresyjnych, pojawiło się nawet okre-

¹⁴ P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, tłum. S. Łypaciewicz, IW Pax, Warszawa 1977, s. 221.

¹⁵ S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1985, s. 321.

ślenie, że transplantacja polega na zastąpieniu jednej, ale śmiertelnej choroby przez wiele innych, ale poddających się leczeniu¹⁶. Okazuje się, że warto żyć za taką cenę¹⁷. Zapewne też w przyszłości wielu uzna, że warto żyć samym życiem świadomości¹⁸.

Ta wizja wydaje się obecnie czystą fantazją. A jednak terapia transplantacyjna przygotowuje nas na nią, wskazuje, że jest to wizja realna. Można powiedzieć więcej: jest to wizja, która musi zostać zrealizowana. Terapia transplantacyjna niewątpliwie przygotowuje nas do zaakceptowania kolejnych metod leczenia, tak dalece odmiennych od dotychczas stosowanych, że niezbyt potrafimy je sobie wyobrazić i tym bardziej nie potrafilibyśmy ocenić ich, posługując się naszymi dotychczasowymi kategoriami moralnymi. Być może jest ona także kolejnym potwierdzeniem domniemania, że każda skuteczna terapia zostanie w końcu zaakceptowana i usprawiedliwiona jako etyczna, choćby nawet z początku wzbudzała moralny protest.

¹⁶ Zob. L. Gutkind, *Many Sleepless Nights: The World of Organ Transplantation*, W. W. Norton, New York 1988, s. 342.

¹⁷ Zob. M. Nowacka, *Etyczne i filozoficzne konsekwencje terapii transplantacyjnej*, „Postępy Rehabilitacji” XIV, 4, 2000.

¹⁸ Angielski lekarz Richard H. Strauss napisał opowiadanie *Moim zdaniem...*, którego bohater traci stopniowo wszystkie organy cielesne, zastępowane sztucznymi, a jednocześnie podłącza swoje funkcje mózgowie do odpowiedniego komputera; w końcu zaczyna istnieć jako umysł w komputerze. Polski przekład tego opowiadania zamieszczono w: A. Tulczyński (red.), *Deontologia lekarska. Wybrane materiały do seminariów*, Warszawska Akademia Medyczna, Warszawa 1993, s. 196-202.

MARIA NOWACKA

THE REDUCTION OF THE BODY SPHERE
AS A THERAPY OF THE FUTURE

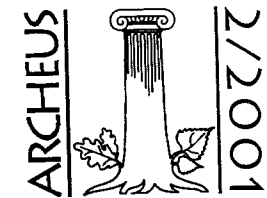
(Summary)

The development of treatment through transplantology shows very clearly that traditionally understood corporality does not constitute an index of the humanity of a person. A situation may be imagined in which all organs of a person are transplanted or replaced with artificial ones. Hence supposition that whatever constitutes the humanity of a person is located in the brain. Will the discovery of the exact nature of this factor lead in the future to the development of medical technology sustaining consciousness of the person despite total devastation of the body? This technology would mean being hooked to an apparatus sustaining the process of metabolism of this component of the person which constitutes the humanity, the consciousness of one's own self. The increasing fear that contemporary man feels about death lets us suspect that we would not reject the possibility of retaining our self-consciousness in completely artificial conditions.

Key words: **body sphere, humanity, therapy**

Adres do korespondencji*Address for correspondence*

dr Maria Nowacka
Uniwersytet w Białymstoku
Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Plac Uniwersytecki 1
15-420 Białystok



MIKOŁAJ NIEDEK

EKOFILOZOFIA JAKO FILOZOFIA KULTURY

W niniejszym tekście zamierzam omówić kilka istotnych zagadnień formalnych i merytorycznych związanych ze stosunkowo młodą dyscypliną filozoficzną, jaką jest filozofia ekologiczna. Od strony formalnej, chciałbym przede wszystkim poruszyć kwestię statusu filozoficznego ekofilozofii; od strony merytorycznej zaś kwestię specyfiki jej przedmiotu.

Tezę moich rozważań jest twierdzenie, iż koncepcja kulturalistycznej filozofii ekologii Andrzeja Papuzińskiego stanowi najbardziej obiecujący projekt filozofii ekologicznej, pozwalający zrealizować stawiane jej wymagania poznawcze oraz rozwiązać istotne problemy odnośnie do jej statusu, przedmiotu i zadań¹. Jest tak z trzech powodów. Po pierwsze, ulegają w niej zapośredniczeniu dwie zasadnicze koncepcje filozofii ekologicznej: światopoglądowa i tzw. integracyjna. Po drugie, stara się ona kognitywnie połączyć dwie poznawcze tradycje: przyrodniczą i humanistyczną, w szczególności ich dwie skrajne postaci, jakie stanowią naturalizm i kulturalizm. Po trzecie, źródłowy sens oikos jako środowisko życia człowieka ulega w kulturalistycznej ekofilozofii rekonstrukcji.

Co się tyczy statusu filozofii ekologicznej, można wyróżnić dwie jej zasadnicze koncepcje: światopoglądową i integracyjną². W koncepcji światopoglądowej

¹ Zob. A. Papuziński, *Życie, Nauka, Ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Bydgoszcz 1998.

² Zob. K. Łastowski, *Ekologia a filozofia. Od ekologii jako nauki biologicznej do ekologii jako nauki humanistycznej*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz 1999, s. 15.

ekofilozofia jest konstruowaniem systemu poglądów na temat ogólnych kwestii filozoficznych (metafizycznych, etycznych, religijnych, estetycznych) oraz systemu wartości mających na celu wykreowanie proekologicznych postaw i zachowań człowieka. Przedmiot tej opcji ekofilozoficznej stanowią relacje między stanem środowiska przyrodniczego a stanem kultury duchowej współczesnej cywilizacji³.

W koncepcji **integracyjnej** filozofia ekologiczna rozumiana jest natomiast jako interdyscyplinarna dziedzina wiedzy syntetyzująca wyniki nauk przyrodniczych (biologicznych) i społeczno-humanistycznych, które mogłyby być wykorzystane w argumentacjach dotyczących wyborów i decyzji mających istotne konsekwencje dla naszego przyrodniczego i kulturowego otoczenia. Przedmiotem tej koncepcji ekofilozoficznej są naukowe ekspertyzy stanu środowiska przyrodniczego i społeczno-kulturowego dostarczane przez nauki szczegółowe⁴. Powstaje tu pytanie, czy relacja między dwoma wyżej wymienionymi koncepcjami ma charakter dysjunkcyjny, czy też mogą być one komplementarne.

Światopoglądowej wersji filozofii ekologicznej zarzuca się często nienaukowy, nieanalityczny tok dyskursu, ideologizowanie, utopijność, światopoglądowy charakter. Niewątpliwie z naukowego punktu widzenia można uznać to za jej istotny mankament. Patrząc jednak z pragmatycznego punktu widzenia i uznając budowę powszechnej świadomości ekologicznej za podstawowy cel ekofilozofii, ekofilozofia światopoglądowa będzie posiadała z pewnością większą receptywność społeczną, niż jej opcja *par excellence* naukowa, czyli wersja integracyjna. Specjalistyczny charakter języka i treści integracyjnej opcji ekofilozoficznej utrudnia bowiem jej szerszy odbiór. Nie posiada ona *ex definitione* charakteru emotywno-swiatopoglądowego, odgrywającego istotną psychologicznie rolę w motywowaniu określonych zachowań społecznych – w tym przypadku proekologicznych. Z kolei w opracowywaniu naukowych, ekorozwojowych projektów i strategii oraz w podejmowaniu decyzji o charakterze technicznym, ekonomicznym i politycznym, mających na celu proekologiczne działania, niewątpliwie większe zastosowanie będzie miała integracyjna opcja ekofilozoficzna, prezentująca naukowo, a nie światopoglądowo uzasadnioną argumentację na rzecz takich a nie innych rozwiązań.

Problem relacji światopoglądowej i integracyjnej koncepcji ekofilozofii, czyli problem jej statusu, wydaje się rozwiązywać koncepcja kulturalistycznej filozo-

³ Przykładem światopoglądowej wersji filozofii ekologicznej jest eko-filozofia Henryka Skolimowskiego.

⁴ Przykładem integracyjnej koncepcji ekofilozoficznej jest tekst K. Łastowskiego i A. Barcikowskiego *Przyroda a wizje rozwoju cywilizacji. Próba eseju ekofilozoficznego*, w: A. Barcikowski, M. Boinski, A. Nienartowicz (red.), „Wielofunkcyjna rola lasu. Ochrona przyrody – gospodarka – edukacja”, UMK, Toruń 1999, s. 213-228, oraz tenże tekst w postaci rozszerzonej: *Struktura biosfery a rozwój cywilizacji. Szkic ekofilozoficzny* (materiały seminaryjne Instytutu Filozofii UAM, listopad 2000 r.).

fii ekologii rozwinięta przez profesora Andrzeja Papuzińskiego. Ekofilozofia jest w niej traktowana jako filozofia kultury, z racji podejmowania szeregu zagadnień przynależnych tej dyscyplinie filozoficznej⁵. Refleksja ekofilozoficzna nad przyczynami współczesnego, katastrofalnego stanu środowiska przyrodniczego doprowadziła bowiem do poruszenia szeregu zagadnień społecznych, kulturowych, ogólnie humanistycznych, które są i mogą być istotowo powiązane z obecną sytuacją ekologiczną.

Papuziński określa filozofię ekologiczną jako dział filozofii podejmujący problemy szeroko rozumianej ochrony środowiska przyrodniczego, miejsca człowieka w uniwersum i zależności między oddziaływaniem człowieka na przyrodę a jej zwrotnym oddziaływaniem na jakość ludzkiego życia. W ujęciu tym wydaje się więc znajdować miejsce zarówno element światopoglądowy, jakim jest kwestia miejsca człowieka w uniwersum, jak i *stricte* naukowy, którym jest badanie sprzężeń zwrotnych między działalnością człowieka a jego środowiskiem.

Papuziński krytycznie odnosi się do dotychczasowych koncepcji ekofilozoficznych. Uważa, iż zapoznają one duży i ważny dla uniknięcia katastrofy ekologicznej obszar problemowy. Są to kwestie czasu i miejsca. Przez konkretne miejsce i czas rozumie on cywilizację naukowo-techniczną, będącą miejscem życia współczesnego człowieka i społeczeństw europejskich, które miałyby potencjalnie ponosić konsekwencje realizacji utopii ekologicznych. Kulturalistyczna ekofilozofia postuluje konieczność dopasowania projektów i programów proekologicznej transformacji cywilizacyjnej do realnie istniejących uwarunkowań społeczno-kulturowych współczesnych społeczeństw. Źródłem ekofilozofii kulturalistycznej jest zatem przekonanie o konieczności przeciwstawienia zbyt ogólnym projektom proekologicznej transformacji kulturowo-cywilizacyjnej takiego punktu widzenia, w którym człowiek jest człowiekiem żyjącym w określonym miejscu i czasie – w takiej a nie innej cywilizacji, pośród takich a nie innych reguł życia społeczno-kulturowego. Kulturalistyczna filozofia ekologii konkretyzuje więc refleksję ekofilozoficzną i uzupełnia ją o zapoznawany przez nią aspekt konkretnych uwarunkowań kulturowych danego projektu filozoficzno-ekologicznego.

W projekcie A. Papuzińskiego ekofilozofia kulturalistyczna podejmuje filozoficzną stronę zagadnień badanych przez ekologię społeczną. Jak wiadomo, ekologia społeczna jest dyscypliną naukową, mającą za przedmiot kompleksy społeczno-przyrodnicze, ich strukturę, funkcjonowanie i rozwój, badającą je w aspekcie wzajemnego oddziaływania społeczeństwa i przyrody, a także uwarunkowania i możliwości podniesienia ich jakości w rezultacie sterowania ich rozwojem. Ekologia społeczna syntetyzuje wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych i społeczno-hu-

⁵ Zob. A. Papuziński, dz. cyt., s. 70.

manistycznych, pozostając jednak zasadniczo dyscypliną humanistyczną. Zadaaniem ekologii społecznej jest określenie optymalnych form wzajemnego oddziaływania społeczeństwa i przyrody jako dwóch komponentów całościowego, zrównoważonego środowiska społeczno-przyrodniczego. Kulturalistyczna ekofilozofia nie zajmuje się więc bezpośrednio prowadzeniem i syntezą badań naukowych nad środowiskiem przyrodniczym i społecznym – co czyni interdyscyplinarna ekologia społeczna (holistyczna), dostarczająca epistemicznej bazy do jej rozważań – podobnie jak filozofia kultury nie zajmuje się bezpośrednio empirycznym badaniem kultury, lecz wykorzystuje poznanie nauk szczegółowych mających kulturę za swój przedmiot (socjologia, historia, antropologia kulturowa, etnologia, psychologia społeczna). Kulturalistyczna filozofia ekologii zatem nie tylko integruje światopoglądową i integracyjną koncepcję ekofilozofii, ale także w swoim projekcie filozoficznie zapośrednicza dwa zasadnicze rodzaje poznania: przyrodnicze i humanistyczne, stanowiąc wyraz poznawczego uniwersalizmu.

Przejdę teraz do omówienia dwóch radykalnych, ale też w pewnym sensie modelowych stanowisk teoretycznych: kulturalizmu i naturalizmu. Kulturalizm dominuje w naukach społeczno-humanistycznych, naturalizm zaś określa perspektywę poznawczą w naukach przyrodniczych, w których kulturę redukuje się do kategorii materialno-funkcjonalnych, człowieka zaś do kategorii biologiczno-behawioralnych. Redukcjonistyczny charakter tych dwóch ujęć poznawczych zostaje zniesiony w holistycznej perspektywie poznawczej kulturalistycznej ekofilozofii.

W naukach humanistycznych począwszy od epoki modernizmu panuje istotne przekonanie, co do konstytutywnego wpływu kultury na rzeczywistość człowieka i wręcz możliwości wyjaśnienia istoty ludzkiego bytu w kategoriach kulturowych. Zjawisko to Andrzej Kołakowski określa mianem kulturalizmu. Kulturalizm definiuje on jako istotną tendencję filozoficzną współczesności – „wyrażającą w postaci skrajnej przekonanie o możliwości redukcji wszelkich przejawów bytu człowieka do ich kulturowego wymiaru, źródeł i funkcji oraz o możliwości ujawnienia specyficznych mechanizmów i prawidłowości wyznaczających historyczną i społeczną dynamikę świata kultury, stanowiącego rzeczywistość *sui generis*, tworzoną przez ludzi i dla ludzi”⁶.

Kultura pojmowana jest tu jako „całość społeczno-historycznego bytu danej epoki, narodu czy społeczeństwa europejskiego – jest sposobem aktywnego bycia ludzi w świecie przez nich zastanym i tworzonym, a następnie przetwarzanym, jest polem pierwotnego ludzkiego doświadczenia i jedyną daną im we władanie rzeczywistością”. Kultura traktowana tu jest więc jako właściwe i wręcz

⁶ A. Kołakowski, *Kulturalizm i filozofia kultury*, „Przegląd Humanistyczny” 5, 1995.

jedyne środowisko (miejsce) życia człowieka. Jego wymiar przyrodniczy jest tu niemal całkowicie zapoznawany. Jak pisze A. Kołakowski: „w perspektywie kulturalistycznej przedmiotem naszego myślenia okazuje się nasz swoisty, ludzki sposób bytowania, filozofia zaś staje się filozofią kultury. Myślenie humanistyczne ujawnia swą integralność, całościowość, pełnię, przezwyciężając partykularyzację, atomizację, podziały na izolowane klatki, sektory i segmenty, a więc powraca do swej właściwej funkcji, jaką jest tworzenie całościowych wizji ludzkiego świata”⁷.

Co do celów stawianych filozofii, mającej tworzyć całościowe wizje ludzkiego świata i realizowanych, wedle Kołakowskiego, przez filozofię kultury, należy się niewątpliwie zgodzić. Czy jednak kulturalizm jako taki spełnia tę funkcję? Kulturalistyczne zawężenie sensu „miejsca” życia człowieka do wymiaru społeczno-kulturowego i nieuwzględnianie jego wymiaru ekologicznego, przede wszystkim w naukach społeczno-humanistycznych, ale też w powszechnej świadomości społeczno-obywatelskiej i w edukacji, powszechne w zachodniej kulturze nowożytnej, poważnie przyczyniło się do zaistnienia współczesnego kryzysu ekologicznego.

Z kolei w naukach przyrodniczych dominuje przekonanie o możliwości wyjaśnienia swoistości człowieka i jego rzeczywistości w kategoriach przyrodniczych, biologiczno-fizycznych, ewentualnie w kategoriach naturalistycznie zorientowanej psychologii. Sytuację tę można ogólnie określić mianem naturalizmu. Tendencje naturalistyczne występują także w pewnych wersjach filozofii ekologicznej, np. w egalitarnym biocentryzmie, gdzie człowiek traktowany jest jako byt równorzędny z wszystkimi innymi organizmami żywymi biosfery.

Zarówno redukcjonizm kulturalistyczny, jak i naturalistyczny wydaje się być znoszony w perspektywie kulturalistycznej ekofilozofii. Kulturalistyczna filozofia ekologii oraz jej naukowa konkretyzacja, jaką jest ekologia społeczna, zapośrednicza bowiem przedmiot nauk społeczno-humanistycznych (kulturę) i przedmiot nauk przyrodniczych (przyrodę) w całościowej perspektywie badawczej. Przedmiotem jej staje się zatem relacja danej kultury do przyrody oraz przyrodnicze uwarunkowania tej kultury (gdzie kultura stanowi system instrumentalno-symboliczny, poprzez który przyroda jest rozumiana i przetwarzana).

Przyroda i kultura składają się łącznie na środowisko życia człowieka. Absolutyzacja przyrody (naturalizm) bądź kultury (kulturalizm) czy też próba redukcji rzeczywistości do którejś z tych kategorii (co w filozoficznej wykładni ma charakter walki materializmu z idealizmem) uniemożliwia adekwatne i całościowe ujęcie środowiska, miejsca życia człowieka, a w rezultacie jego samego. Ekofilozoficzna refleksja nad problematyką współczesnego środowiska przyrodniczego doprowadziła do konieczności uwzględnienia w niej kultury jako czynnika odpowiedzialnego za

⁷ Tamże.

jego współczesny stan. Ujawnił się tu podstawowy czynnik *oikos* – czynnik kulturowy, który przez ekologię przyrodniczą został zapoznany, a który w ekologii społecznej i kulturalistycznej filozofii ekologii zostaje zrekonstruowany.

Znaczenie greckiego pojęcia *oikos* oddawane jest w języku polskim przez pojęcia: „środowisko”, „otoczenie”, „siedlisko”, „domostwo”. Źródłowo (etymologicznie) *oikos* oznacza miejsce życia człowieka, mające charakter zarówno kulturowy, jak i przyrodniczy. W naukach społecznych i przyrodniczych mieliśmy dotychczas do czynienia z pewnym dualizmem w pojmowaniu sensu środowiska. Oddaje to w pewnym sensie znaczenie *oikos* (eko) w pojęciu ekonomia, gdzie ma ono zasadniczo sens społeczno-gospodarczy, oraz w pojęciu ekologia, gdzie ma ono zasadniczo sens przyrodniczy. Dualizm w pojmowaniu środowiska nie ma charakteru tylko werbalno-konwencjonalnego, lecz przejawia się na wielu innych i szerszych poziomach. Można wymienić tu epistemiczny podział na nauki społeczne (humanistyczne) i przyrodnicze oraz dualistyczny podział ontyczny rzeczywistości na naturę i kulturę.

W zależności od kontekstu i semantycznych dopełnień pojęcie środowiska będzie miało więc zasadniczo sens społeczny (kulturowy) albo przyrodniczy, tzn. będzie rozumiane jako środowisko społeczne (kulturowe) albo środowisko przyrodnicze. Poza znaczeniowymi konkretyzacjami „środowisko” może znaczyć tyle co „otoczenie”. Jednakże ze względu na upowszechnienie się problematyki ekologicznej i forsowanie pojęcia środowiska w znaczeniu przyrodniczym, szczególnie w aspekcie jego ochrony, potocznie i intuicyjnie takie właśnie znaczenie, tzn. przyrodniczo-ekologiczne, się z nim wiąże.

Dualizm w pojmowaniu środowiska nie jest zjawiskiem pozytywnym. Rzeczywistość człowieka ma bowiem charakter zarówno przyrodniczo-biologiczny, jak społeczno-kulturowy, stanowiąc jedną całość, wyznaczającą przestrzeń ludzkiej egzystencji przyrodniczo-kulturowej. Konsekwencją dualizmu w pojmowaniu środowiska jest brak korespondencji i harmonii między kulturą i jej przyrodniczym otoczeniem, a w rezultacie szereg patologii i wynaturzeń (np. choroby cywilizacyjne, będące skutkiem nie respektowania naturalnych biologiczno-ekologicznych praw i wymagań życia, oraz degradacja środowiska naturalnego, będąca skutkiem nieuwzględniania przez kulturę i cywilizację ich przyrodniczych uwarunkowań i ich autonomicznej wartości).

Zniesienia czy też przewyciężenia dualizmu w pojmowaniu środowiska podejmuje się ekologia społeczna (określana też mianem holistycznej). Postuluje ona całościowe pojmowanie środowiska człowieka, jako rzeczywistości przyrodniczo-kulturowej. Przywołuje ona zarazem i odnawia źródłowy – można też powiedzieć właściwy – sens *oikos* jako miejsca życia człowieka: jednocześnie w kulturze i przyrodzie. Jak pisze Krzysztof Łastowski: „Współcześnie przyjmuje się, że zagadnienie miejsca człowieka w świecie ujmować należy w odmienny od tradycyjnego

sposób. Związek człowieka z przyrodą nie jest bowiem rodzajem bezpośredniego powiązania człowieka z naturą, lecz zachodzi głównie za pośrednictwem kulturowego wyposażenia człowieka. Społeczno-kulturowe dziedzictwo człowieka tworzy historyczne warunki jego własnej egzystencji. Związek ten nie ogranicza się do stwierdzenia opozycji: natura – kultura, lecz ją przekracza, transcenduje. Dzieje się tak, ponieważ gatunek ludzki ustanawia i aktywnie kształtuje swoisty układ czynników – zamiast powiązania *biologiczno-środowiskowego*, jak to jest u gatunków zwierzęcych i roślinnych, tworzy się system *biologiczno-kulturowo-środowiskowy*, typowy dla gatunku ludzkiego”⁸.

Taki też system – środowisko przyrodniczo-kulturowe – ma za swój przedmiot ekologia społeczna i kulturalistyczna filozofia ekologii, system badany już nie ze skrajnych perspektyw: kulturalistycznej bądź naturalistycznej, lecz z uniwersalizującej perspektywy holistycznej, pozwalającej dostrzec całość fenomenu, jakim jest człowiek i jego środowisko.

Ekologia holistyczna i jej konkretyzacja – ekologia społeczna, oraz podejmująca filozoficzną stronę podejmowanej tematyki kulturalistyczna filozofia ekologii, podejmuje się zapośredniczenia badań społeczno-humanistycznych i ekologiczno-przyrodniczych nad sytuacją człowieka. Ekologia holistyczna łączy przyrodniczą i społeczno-kulturową stronę zagadnień środowiskowych. Z perspektywy holistycznej pojętego miejsca życia człowieka dopiero możliwa jest adekwatna analiza stanu jego środowiska i projektowanie działań mających na celu przewyciężenie współczesnego kryzysu ekologiczno-cywilizacyjnego.

Przejdę teraz do omówienia przedmiotu i zadań poznawczych kulturalistycznej ekofilozofii jako specyficznej formy filozofii kultury. Pojmując kulturę jako system przekonań, norm i dyrektyw teoretyczno-praktycznych, wyróżniając w nim stronę symboliczną i techniczno-użytkową, Andrzej Papuziński koncentruje się na tzw. rozumie powszechnym, czyli systemie zasad, reguł, norm i wartości właściwych dla danej kultury, stanowiących jej swoisty etos. Kulturalistyczną filozofię ekologii interesują przede wszystkim powiązania między rozumem powszechnym właściwym kulturze europejskiej i cywilizacji naukowo-technicznej a współczesną problematyką i sytuacją ekologiczną.

Przedmiot kulturalistycznej filozofii ekologii stanowią: (1) dzieje europejskiej kultury z punktu widzenia faktów decydujących o aktualnej formie rozumu powszechnego, (2) ów rozum powszechny jako przeszkoda w rozwoju świadomości ekologicznej i cywilizacji ekologicznej oraz (3) tenże rozum jako przedmiot przeobrażeń warunkujących powodzenie praktyki ekologicznej. Widać tu wyraźnie za-

⁸ K. Łastowski, *Ekologia a filozofia. Od ekologii jako nauki biologicznej do ekologii jako nauki humanistycznej*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz 1999, s. 19.

angażowanie kulturalistycznej ekofilozofii w problematykę zagadnień filozofii kultury. Są one jednak rozpatrywane z nowej perspektywy ich znaczenia dla stanu środowiska przyrodniczego i współczesnej sytuacji ekologicznej. Podstawowe pytania, które są tu stawiane, brzmią: jak jest możliwy kryzys ekologiczny na gruncie kulturowych źródeł i założeń cywilizacji współczesnej oraz jakie są możliwe drogi wyjścia z tej sytuacji?

Zadaniem kulturalistycznej filozofii ekologii jest podjęcie problemów wzajemnego oddziaływania człowieka i jego środowiska społeczno-przyrodniczego z punktu widzenia: (1) potrzeby przekształcania cywilizacji naukowo-technicznej wraz z odpowiadającym jej typem gospodarki jako określonej formy udziału ludzkości w powszechnym przyrodniczym procesie wymiany materii i krążenia energii w kierunku respektowania praw rządzących zachowaniem równowagi globalnego ekosystemu oraz (2) warunków możliwości przeprowadzenia tych zmian⁹. Kulturalistyczna filozofia ekologii nie ma więc tylko aspiracji teoretycznych, lecz także praktyczne, pragnąc przyczynić się do konstruktywnych proekologicznych zmian cywilizacyjnych. Kulturalistyczna filozofia ekologii koncentruje się więc na krytycznym ujęciu kulturowych uwarunkowań stanu współczesnego środowiska przyrodniczego i z tej perspektywy projektuje możliwości poprawy jego stanu. W tym też sensie staje się filozofią kultury.

Choć A. Kołakowski inaczej, bo w duchu kulturalizmu, pojmuje filozofię kultury, to postuluje jej adekwatność i reprezentatywność do opisu rzeczywistości ludzkiej. Uważa, że zmiany w charakterze refleksji filozoficznej, jej ruch ku formie filozofii kultury, towarzyszą i wiążą się z przemianami w samym byciu kulturowym społeczeństw kultury europejskiej. Przemiany te wyznaczają takie procesy, jak uprzemysłowienie, technicyzacja, urbanizacja, czyli postępujące „usztucznienie” środowiska życiowego ludzi w jego totalności, oraz tzw. umasowienie, czyli ilościowy rozrost społeczeństw, i przemiany podmiotu kulturowego. Wyraźne przejawy tych zjawisk, w postaci opozycji: kultura – cywilizacja, elita – masa, wspólnota – społeczeństwo, wieś – miasto, kultura – technika, podmiot indywidualny – podmiot zbiorowy, wartości duchowe – wartości materialne, pojawiają się na przełomie XIX i XX wieku, w epoce modernizmu. Widać tu wyraźnie, że pomimo programowo całościowego podejścia do opisu rzeczywistości ludzkiej (ludzkiego środowiska) zainteresowanie filozofii kultury ogranicza się wyłącznie do sfery zjawisk *par excellence* kulturowych, zapoznając ich relację do pozostałej części biosfery, tj. środowiska przyrodniczego. Całościowe, holistyczne ujęcie człowieka i jego wytworów możliwe jest więc jedynie w perspektywie ujmującej całość jego kulturowo-przyrodniczych uwarunkowań.

⁹ Zob. A. Papuziński, *Życie, nauka, ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Bydgoszcz 1998, s. 19.

Filozofię kultury pojmuje A. Kołakowski jako sposób uprawiania filozofii w ogóle, jako działalność teoretyczną mającą na celu określony rodzaj problematyzacji, tematyzacji, uporządkowania i eksplikacji zagadnień filozoficznych. Filozofia ma być tutaj refleksją bezzakończoną, mającą własny, swoisty, nieredukowalny i **niepartykularny** przedmiot. „W takiej perspektywie filozofia kultury jest filozofią właściwą. Jej pytaniem staje się pytanie o Byt rozumiany jako kultura, czy też o kulturę, która staje się zamiennikiem Bytu”¹⁰. W sformułowaniu tym wyraźnie uwidacznia się kulturalistyczny redukcjonizm, uznający kulturę za fundamentalną kategorię ontologiczną, podobnie jak w przypadku naturalizmu, ujmującego byt człowieka w kategoriach wyłącznie materialno-biologicznych.

Jeśli przyjmiemy twierdzenie kulturalistycznej filozofii ekologii, że przyroda (natura) zawsze jest postrzegana, rozumiana i interpretowana w kategoriach jakiejś kultury (np. nowożytnej), jak też wszelkie relacje, stosunek i działania człowieka w środowisku naturalnym są kulturowo uwarunkowane i mogą zmieniać się wyłącznie na gruncie tej kultury, uznanie kultury za podstawowy wymiar ontyczny człowieka ma pewien istotny sens. Taki też sens z tej kulturalistycznej perspektywy przejmuje kulturalistyczna filozofia ekologii, poszerzając go jednakże o komponent przyrodniczy. Byt człowieka, jego środowisko i rzeczywistość współwyznacza więc całość kulturowo-przyrodnicza.

A. Kołakowski pojmuje filozofię jako formę samoświadomości danej epoki, narodu czy społeczeństwa (z kręgu kultury europejskiej). Formułuje też następującą tezę: „Podmiot tej samoświadomości jest postrzegany, a zarazem konstytuowany w zwrotnej relacji do samego siebie (przez analizę jednostki ludzkiej i jej usytuowania wobec innych ludzi – wspólnoty społecznej) oraz w relacji do historii (tradycji, dziedzictwa, przemian), do przyrody i świata wytworów, produktów, rzeczy. W tej właśnie formie dana epoka, naród czy społeczeństwo europejskie rozpoznają same siebie lub mogą być rozpoznane jako one właśnie, w swojej swoistości, odrębności od innych epok, narodów, społeczeństw, cywilizacji”¹¹. Filozofia kultury mając za przedmiot właśnie kulturę, staje się przez to samoświadomością tego przedmiotu, a tym samym jego podmiotem. Stanowiąc adekwatne (całościowe) podejście teoretyczne do zjawisk kultury, filozofia kultury może właściwie tematyzować i odpowiednio ująć strukturę i wszelkie wewnętrzne problemy danej kultury. Podobnie jest z filozofią ekologiczną, będącą wyrazem świadomości stanu środowiska przyrodniczego, w której właściwie ujawniają i artykułują się problemy związane z degradacją ekologiczną. Warto zauważyć, że sama filozofia ekologiczna stanowi pewne zjawisko kulturowe, element refleksji danej kultury

¹⁰ A. Kołakowski, art. cyt.

¹¹ Tamże.

nad swoim stosunkiem do naturalnego środowiska, rozpoznającej jej tendencje destruktywne i projektującej działania alternatywne.

Funkcja i zadania filozofii w projekcie filozofii kultury, jak i filozofii ekologicznej wydają się zbieżne. Ma ona stanowić całościową i krytyczną refleksję nad ludzką rzeczywistością. Całością człowieka jest jego środowisko (rzeczywistość po prostu), którego jest integralną częścią. Środowisko jako całość kulturowo-przyrodnicza rozpoznawane jest jednak dopiero przez ekologię holistyczną (społeczną); w aspekcie teoretycznym zaś przez kulturalistyczną filozofię ekologii.

Kultura jako taka stanowi przedmiot poznania wielu dyscyplin naukowych, jak socjologia kultury, antropologia kultury, semiotyka kultury. W perspektywach tych nauk kultura jawi się jednak jako byt partykularny, co związane jest z partykularnością i swoistością metodologiczną podejścia każdej z tych dyscyplin do zjawiska kultury. Dopiero w perspektywie poznawczej filozofii kultury – jak twierdzi A. Kołakowski – kultura może zostać właściwie ujęta i stematyzowana. Podobnie jest ze środowiskiem przyrodniczym i przyrodą jako taką, badaną przez różne nauki ścisłe, ujmujące przyrodę partykularnie (każda nauka przyrodnicza bada określony poziom lub aspekt przyrody, pomijając zazwyczaj przyrodę jako całość, jako Nature). Dopiero w filozofii ekologicznej struktura, sens i wartość nie zdegradowanej przyrody dla ludzkiego życia mogą się właściwie wyartykułować. Pełny sens zarówno kultury, jak i przyrody ujawnia się dopiero w perspektywie kulturalistycznej ekofilozofii. Prawda – jak powiedział Hegel – jest bowiem całością. Całość człowieka stanowi jego środowisko, którego jest on integralną częścią, czyli rzeczywistość przyrodniczo-kulturowa.

Tematykę filozofii kultury wyznaczają problemy: historiozoficzne (porządku zmienności), aksjologiczne (wartości, wzorców), filozofii społecznej (zagadnienia wspólnoty i więzi), antropologii filozoficznej (zagadnienia indywidualności i osobowości). W projekcie kulturalistycznej filozofii ekologii jako filozofii kultury tematyka ta wzbogacana jest o zagadnienia ekologiczne, przede wszystkim zaś o perspektywę, w której wszelkie zjawiska społeczno-historyczne (kulturowe) rozpatrywane są z punktu widzenia ich relacji środowiskowej i konsekwencji ekologicznych.

Do programu filozofii kultury należy: analiza założeń teoretycznych dyscyplin naukowych zajmujących się kulturą, analiza historii refleksji filozoficznej nad kulturą. Do podstawowych zagadnień i pytań filozofii kultury należą: pytanie o wartości, ich istotę i charakter oraz o typ ich ugruntowania; pytania o podmiot kulturowy, o typ wspólnoty i więzi; o typ relacji człowiek – świat i o to, co wyznacza tą relację (poznanie, praca, twórczość, miłość, wiara); pytania o czas, zmienność, historyczność świata ludzkiego, o stosunek czasu przyrodniczego i kulturowego; pytania o sposób traktowania obserwatora w stosunku do całości obserwowanej; pytania o relację między uniwersalizmem a partykularyzmem, absolutyzmem a re-

latywizmem kulturowym; pytania o sposób rozumienia jednostki ludzkiej i jej umiejscowienia w odniesieniu do całości kulturowej; pytania o relację między wolnością a koniecznością w świecie ludzkiego doświadczenia. Do tych klasycznych zagadnień filozofii kultury dołączane są przez kulturalistyczną filozofię ekologii kwestie ich powiązań ze stanem środowiska przyrodniczego (wpływ danej kultury na środowisko przyrodnicze) oraz zagadnienia *stricte* ekologiczne.

Do zasadniczych kwestii kulturalistycznej filozofii ekologii należą: cywilizacja naukowo-techniczna jako rzeczywistość społeczno-przyrodnicza, jej struktura, funkcjonowanie i rozwój (np. natura a kultura, człowiek jako istota przyrodnicza i społeczna, przyrodnicze warunki rozwoju cywilizacyjnego, nadmierna antropopresja a wymarłe cywilizacje); wzajemne oddziaływanie społeczeństwa i przyrody w aspekcie genezy, pogłębiania się i rozszerzania współczesnego kryzysu ekologicznego jako kryzysu będącego jednocześnie kryzysem przyrodniczym i społecznym (np. przejawy kryzysu ekologicznego w dziedzinie degradacji i pustoszczenia obszarów uprawnych i hodowlanych, kurczenia się zasobów wody pitnej, przełowienia łowisk, wycięcia lasów, wymierania gatunków roślin i zwierząt, wzrostu antropopresji na ośrodki różnorodności biologicznej, zmniejszanie zasobów energetycznych i surowcowych a trudności w dziedzinie produkcji, konsumpcji, rekreacji i wypoczynku, organizacji życia społecznego, polityki wewnętrznej i międzynarodowej); możliwość podniesienia jakości kompleksów społeczno-przyrodniczych poprzez sterowanie ich rozwojem (np. edukacja ekologiczna, ekonomia środowiska, eko-polityka); teoretyczne problemy ekologii społecznej jako dyscypliny naukowej (np. status, przedmiot i miejsce ekologii społecznej w strukturze nauki).

Spektrum zagadnień podejmowanych przez kulturalistyczną filozofię ekologii i naukowy materiał poznawczy dostarczany jej przez holistyczną ekologię społeczną pozwalają sądzić, iż dyscyplina ta spełni pokładane w niej oczekiwania dostarczenia całościowego zrozumienia problematyki kulturowo-ekologicznej współczesnej cywilizacji, pozwalającej sensownie projektować programy i projekty ekorozwojowej przemiany cywilizacyjnej.

MIKOŁAJ NIEDEK

ECO-PHILOSOPHY AS PHILOSOPHY OF CULTURE

(Summary)

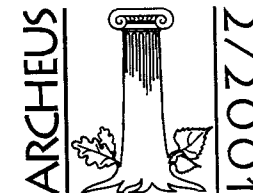
The author presents a thesis according to which eco-philosophy is a form of philosophy since nature is always understood through a prism of some culture. If the task of philosophy is to holistically present the surrounding reality of a human being, and such are the aspirations of the philosophy of culture in its culturalistic version, it cannot be treated separately from natural-ecological dimension of this reality, which is constituted by social-cultural-natural environment. Similarly a naturalistic perspective, dominant in natural sciences, which reduces the human being to material-biological categories should be broadened by a socio-cultural sphere in order to adequately describe the man and his world. The task of reconciling naturalistic and humanistic cognitive options is undertaken by Andrzej Papuziński's culturalistic philosophy of ecology. It borrows also two conceptions of eco-philosophy: ideological, undertaking the issue of man's place and duties in the universe facing ecological crisis, and integrative, joining the natural and social research into the condition of the man's environment and designing, on this basis, actions aiming at its improvement.

The wide spectrum of issues undertaken by culturalistic philosophy of ecology and scientific cognitive material provided by the holistic social ecology allow us to believe that this discipline will meet the expectation that it should provide a holistic understanding of cultural-ecological problems of contemporary civilisation, allowing reasonable designing of projects of pro-ecological transformations of civilisations.

Key words: *eco-philosophy, culturalistic philosophy of ecology, Andrzej Papuziński.*

Adres do korespondencji*Address for correspondence*

mgr Mikołaj Niedeck
Solankowa 6 m. 47
02-939 Warszawa



JERZY KOPANIA

CZY CZŁOWIEK MA PRAWO WYZNACZAĆ KIERUNKI EWOLUCJI?

Doświadczenie zła jest jednym z tych ludzkich doświadczeń, w które powątpiewać niepodobna. I to nie tylko dlatego, że zła doświadczamy na sobie w sposób bezpośredni w najróżniejszych odmianach; także dlatego, że sami świadomie zło czynimy. Problem natury i genezy zła był i jest wyjaśniany rozmaicie przez różne systemy religijne, pojawił się też już u samych początków rozwoju myślenia filozoficznego. Jednego, zadowalającego wszystkich wyjaśnienia nie znaleźliśmy. Wątpliwe nawet, czy znalezienie takiego rozwiązania jest możliwe. Ustaliliśmy to jedynie, że zło realizuje się w rzeczywistości ludzkiej na dwa sposoby: jako zło fizyczne i jako zło moralne. Złem fizycznym jest huragan i trzęsienie ziemi, ból przeszywający ciało i choroba niszcząca organizm. Złem moralnym (w języku teologii – grzechem) jest morderstwo i rabunek, potwarz i niesprawiedliwość. To oczywiście tylko przykłady; zło ma mnogość odmian i w każdej odmianie w różnym występuje natężeniu.

Na ciąg dziejów cywilizacji ludzkiej można spoglądać z różnych punktów widzenia; między innymi można widzieć historię ludzkości jako ciąg usiłowań zwalczania, powstrzymania, a choćby tylko zmniejszenia różnych przejawów zła. Budujemy tamy, aby zapobiegać klęskom powodzi; doskonalimy rolnictwo, aby zmniejszyć ryzyko głodu; rozwijamy wiedzę biomedycyną, aby zwalczać choroby; działaniami pedagogicznymi i represjami karnymi usiłujemy zapobiegać i zwalczać zło moralne. Znajdujemy się jednak w sytuacji paradoksalnej – bronimy się przed czymś, czego jesteśmy sprawcami. Co prawda w sferze zła fizycznego tylko w jakiejś mierze jesteśmy jego sprawcami, na przykład nieprzemyślanymi działaniami

zmieniając klimat planety, a niewłaściwym trybem życia zwiększając ryzyko zachorowań. Ale w dziedzinie zła moralnego jesteśmy jego sprawcami wyłącznymi – tylko przez człowieka urzeczywistnia się grzech.

Jeśli chodzi o zło fizyczne, to sama natura zdaje się być jego przyczyną sprawczą. Wprawdzie bowiem człowiek jest integralną częścią przyrody i tylko w niej znajduje wszystkie elementy niezbędne mu do życia, ale zarazem rzeczywistość przyrodnicza stale człowiekowi zagraża i to w stopniu tak silnym, że aby przeżyć, człowiek musi bronić się przed nią i zmuszać ją, by mu służyła. Ludzkość nie przeżyłaby, gdyby miała ograniczyć się do korzystania z tego tylko, co przyroda daje sama z siebie, bez ingerencji człowieka. Mówiąc słowami biblijnymi, człowiek musi czynić sobie ziemię poddaną. Pragnienie człowieka, by przyroda była mu przyjazną, znajduje swój wyraz w micie raju. W rzeczywistości rajskiej nie ma walki, wzajemnego pożerania, chorób i śmierci. Dlatego w pamięci ludzkości przechował się obraz raju jako ogrodu. Właśnie ogrodu, nie zaś puszczy, dżungli czy stepu; albowiem ogród to rzeczywistość przyrody przyjaznej człowiekowi i człowieka zaprzyjaźnionego z przyrodą¹.

Wygnany z raju człowiek usiłuje stworzyć na ziemi jego namiastkę. A są i tacy, którzy nadal wierzą, iż można rzeczywistość ludzkiego świata uczynić rzeczywistością rajską. Nawet jednak ci, którzy są pewni, iż powrót do raju nie jest możliwy, zarazem żywią przeświadczenie, iż w rezultacie działań ludzkich świat coraz mniej podobny będzie do dżungli, a w coraz większym stopniu upodobni się do ogrodu. Takie przekształcanie rzeczywistości przyrodniczej jest możliwe dzięki rozwojowi nauki, która ma sprawić, że staniemy się, wedle słynnego powiedzenia Kartezjusza, „jak gdyby panami i posiadaczami przyrody”². Chodzi przy tym nie tylko o to, aby uzyskiwać kolejne korzyści praktyczne, lecz także i przede wszystkim o przekształcanie przyrody w celu jej ulepszenia. Jest to oczywiście ulepszenie z naszego, ludzkiego punktu widzenia, ale człowiek nie ma i mieć nie może innego punktu widzenia. A skoro mamy czynić przyrodę coraz lepszą, to tym samym pomniejszamy obecną w niej sferę zła fizycznego.

I trzeba przyznać, że cywilizacja oparta na wiedzy naukowej jest jedyną, która potrafi zmniejszać przestrzeń działania zła fizycznego – przestrzeń niszczyielskich żywiołów, głodu, bólu, choroby. Mimo wszelkich trudności, porażek i pomyłek – czyni to skutecznie. Człowiek nigdy, w żadnym ze znanych nam czasów i kręgów kulturowych, nie żył tak bezpiecznie, tak długo i tak zdrowo, jak w czasach

obecnych w scjentystycznej cywilizacji europejskiej. Stan ten został osiągnięty w rezultacie ciągłych usiłowań opanowania przyrody w taki sposób, aby z jednej strony zabezpieczyć się przed niebezpieczeństwami grożącymi z jej strony, z drugiej zaś zmusić siły natury do służenia człowiekowi.

W tej walce ze złem fizycznym rolę szczególną odgrywają nauki biomedyczne, jako że ich odkrycia przynoszą ulgę w cierpieniach najbardziej bezpośrednio dotykających człowieka. Od wieków działania medyczne otaczane były szacunkiem graniczącym z nabożną czcią, a od czasów nowożytnych, wraz z przybraniem przez europejską cywilizację kształtu scjentystycznego, medycyna i nauki pokrewne stały się źródłem nadziei już nie tylko na zlikwidowanie bólu i chorób, ale wręcz na udoskonalenie natury człowieka. Kartezjusz, głosząc z pełnym przekonaniem tezę, iż zdrowie „jest niewątpliwie naczelnym dobrem oraz podwaliną wszelkich dóbr tego życia”³, wypowiadał jednocześnie swoiste wyznanie wiary: „jeśli tylko jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek środka, który by uczynił ludzi na ogół mądrzejszymi i zręczniejszymi, niż byli dotychczas, mniemam, iż należy go szukać w medycynie”⁴. Zarazem zaś Kartezjusz świadom był, że medycyna jemu współczesna znajduje się zaledwie u początków drogi prowadzącej do tego celu, „że wszystko, co w niej jest znane, jest niczym prawie w porównaniu z tym, co pozostało do poznania, a również, że można by się wyzwolić od niezliczonego mnóstwa chorób tak ciała jak umysłu, a może nawet także od starczej niemocy, gdyby się posiadało dość wiedzy o ich przyczynach oraz o wszystkich lekach, w które zaopatrzyła nas przyroda”⁵.

Marzenie Kartezjusza zaczęło ziszczać się w XX wieku. W 1950 roku, a więc dokładnie trzysta lat po śmierci filozofa, opublikowano pierwszą pracę na temat chemicznego składu kwasu dezoksyrybonukleinowego (DNA), czynnika odpowiedzialnego za zapis i przechowywanie informacji genetycznej. Trzy lata później James D. Watson i Francis Crick skonstruowali model struktury DNA, tzw. „podwójną spiralę”⁶. Wiemy już, że na nitkowatych molekułach DNA znajdują się zakodowane szczegółowe informacje o całym organizmie, o wszystkich jego cechach. Każda komórka danego organizmu, niezależnie od tego, na jakim etapie rozwoju się znajduje, zawiera całą informację genetyczną, identyczną w swej treści z danymi zakodowanymi w komórce rozrodczej. W wypadku człowieka znaczy to, że od samego momentu poczęcia w embrionie mieści się pełna informacja o wszyst-

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 72-73.

⁵ Tamże, s. 73.

⁶ Historię odkrycia opisał James D. Watson; zob. tenże, *Podwójna spirala. Relacja naoczna o wykryciu struktury DNA*, tłum. W. Zagórski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

¹ Zob. mądre rozmyślenia T. Żychiewiczza, w: tenże, *Stare Przymierze – Genesis*, Znak, Kraków 1977, s. 59-64. Zob. także rozważania J. Tischnera o świecie jako scenie dramatu ludzkiego, w szczególności o postawie technicystycznej, zgodnie z którą ziemia pojmowana jest jako żywioł zagrażający człowiekowi; zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 220n.

² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981, s. 72.

kich cechach morfologicznych, fizjologicznych i biochemicznych mającego narodzić się organizmu ludzkiego.

Możliwości korygowania zapisu genetycznego niewątpliwie będą coraz większe. Coraz większe będą więc możliwości nie tylko skutecznego leczenia – zarówno zwalczania chorób, jak zapobiegania zachorowaniom – ale także udoskonalania organizmu ludzkiego. Oczywiście postępy genetyki umożliwią także w coraz większym stopniu udoskonalanie roślin i zwierząt, co przecież człowiek od wieków starał się robić poprzez sterowanie doбором naturalnym. Perspektyw, które otwierają się przed ludzkością, nie potrafimy sobie na obecnym etapie nawet wyobrazić. Tym bardziej jednak silny staje się niepokój, lęk przed nieznanym. Te nowe, nieznane możliwości rodzące lęk mają zarazem wymiar moralny dotąd człowiekowi nieznanym – oto bowiem człowiek zacznie wkrótce kreślić nowe tory przebiegu ewolucji przyrody, w tym także własnego gatunku. I wprawdzie można powiedzieć, że tworząc nowe, doskonalsze z ludzkiego punktu widzenia, odmiany roślin i zwierząt, człowiek faktycznie w jakiejś mierze sterował ewolucją świata przyrody, ale były to działania skutkujące rezultatami niezauważalnymi w porównaniu z tymi, do których prowadzić będą bezpośrednie manipulacje genetyczne. To samo powiedzieć można o podejmowanych od wieków próbach zabiegów eugenicznych.

Już same możliwości terapeutycznych zastosowań genetyki rodzą kontrowersje etyczne. Dane działanie można oceniać w aspekcie etycznym trojako: samo w sobie (wydajemy wówczas sąd o wartości czynu), z uwagi na jego skutki (wydajemy wówczas sąd o słuszności czynu) oraz ze względu na intencje osoby działającej (wydajemy wówczas sąd o moralności czynu)⁷. Zdrowie jest wartościowane dodatnio, a zatem wszelkie działania terapeutyczne (zarówno naprawcze, jak zapobiegające) również oceniane są pozytywnie. Tym samym, jeśli ktoś działa z intencją zwalczania czy zapobiegania chorobie, wówczas działanie jego jest moralne. Problem powstaje wówczas, gdy dane działanie oceniane jako dobre samo w sobie oraz moralne z racji intencji działającego warunkowane jest uprzednim dokonaniem innego działania, ocenianego jako złe samo w sobie. Tak jest np. w przypadku hodowli embrionów ludzkich w celach biotechnologicznych. Ocena wartości moralnej działania samego w sobie zawsze różnić się będzie w zależności od rodzaju przyjętej hierarchii wartości, jak też od rozumienia samych wartości. Nie wydaje się więc, aby w tego typu kontrowersjach osiągnięto powszechną zgodność poglądów. Pozostaje więc ocena ze względu na przewidywane skutki, czyli ocena słuszności czynu. Ale i tu sytuacja nie jest łatwiejsza. Skutki są odsunięte

⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, w: tenże, *Droga do filozofii*, PWN, Warszawa 1971, przedrukowane w: I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, PWN, Warszawa 1975. Tatarkiewicz wyróżnia nadto czwarty rodzaj sądu etycznego, mianowicie sąd o zasłuzie w dokonaniu czynu; w przedmiocie niniejszych rozważań ten rodzaj sądu etycznego nie odgrywa roli istotnej moralnie.

w czasie, nieraz mogą ujawniać się wiele pokoleń później, zazwyczaj też nie jesteśmy zdolni przewidzieć wszystkich okoliczności i uwarunkowań istotnych dla przewidywania konsekwencji.

Jeszcze większe – nadto istotowo odmienne – są trudności z oceną moralną działań zmierzających do udoskonalenia człowieka. Już przewidywalne możliwości doskonalenia roślin i zwierząt drogą manipulacji genetycznych nie poddają się łatwej i jednoznacznej ocenie moralnej. Wprawdzie od wieków staraliśmy się to robić, jednak postępowaliśmy niejako po omacku. Rozwój inżynierii genetycznej doprowadzi wkrótce do sytuacji, w której jeśli będziemy mogli powiedzieć, że dane działania są samo w sobie dobre, a intencje działających są czyste, to przecież nie jesteśmy w stanie oszacować wszystkich możliwych, a mających istotne znaczenie, konsekwencji tych działań, szczególnie konsekwencji bardzo oddalonych w czasie. Zasadniczo nowe problemy moralne pojawią się jednak w przypadku tych działań inżynierii genetycznej, których celem będzie doskonalenie człowieka – zarówno jednostki, jak i całego gatunku.

Przede wszystkim nie jest jasne, jak rozumieć samo to „doskonalenie”. Nie mamy przecież żadnego wzorca, żadnego ideału, do którego moglibyśmy przyrównywać aktualny stopień naszej „doskonałości”. Po prostu chcemy być coraz zdrowsi, silniejsi, coraz dłużej żyć, coraz większą dysponować mocą intelektu; i tego rodzaju cechy zwiększamy wyobraźnią w nieskończoność, marząc, że pewnego dnia będziemy absolutnie zdrowi, genialni i nieśmiertelni – podobni bogom. To stare marzenie ludzkości w biblijnym micie przybrało postać obietnicy: „otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Gen 3, 5). Łaciński przekład Wulgaty wyraża tę obietnicę w słowach oddających zarazem ludzki kształt owej nadziei: *eritis sicut dii, scientes bonum et malum*. Chcemy być bogom równi – tym wspaniałym, nieśmiertelnym bogom, których wyobraźnia nasza umieszczała w olimpijskich krainach szczęścia. I chcemy sami stanowić, co jest dla nas dobre, a co złe.

Czy ta obietnica może zostać spełniona? Jeśli tak, to osiągniemy kiedyś stan absolutnego szczęścia jako rezultat naszych, wyłącznie ludzkich działań. Inaczej mówiąc, własnymi siłami zlikwidujemy sferę zła fizycznego. Intuicja ludzkości podpowiada, że nie jest to możliwe – przecież obietnicę daje Ten, który czyni zło. Mityczny obraz szatana kuszącego człowieka każe podejrzewać, że gdzieś głęboko w naszej podświadomości trwa przeświadczenie, iż zło fizyczne towarzyszyć będzie człowiekowi zawsze. Będziemy coraz lepiej leczyć schorzenia, ale nigdy nie przestaniemy podlegać chorobom. Będziemy żyli coraz dłużej, ale zawsze będzie to życie w skończonym odcinku czasu.

Jaki sens ma w takiej sytuacji nieustanny wysiłek ludzkości, by pomniejszyć sferę zła fizycznego? Odpowiedź brzmi: jest to sens konieczności. Nie chodzi tylko o to, że doświadczając zła fizycznego, zarazem z natury niejako dążymy do jego

usunęcia i zapobieżenia pojawieniu się w przyszłości. Naturalne jest w nas także samo pragnienie poznania, dążenie do wiedzy coraz większej i dogłębszej. Już zerwaliśmy owoc z drzewa poznania, zjedliśmy go i odtąd głód wiedzy jest stałym elementem ludzkiego przeżywania świata, jednym z wyznaczników natury ludzkiej. A naturalne pragnienie nie może pozostać daremne⁸. Dlatego daremne są i będą wszelkie próby ograniczenia badań naukowych, wszelkie usiłowania wprowadzenia zakazu przeprowadzania określonych doświadczeń. Powszechna zgoda istnieje tylko co do jednego: nie godzimy się na takie działania, które przynieść mogą jakieś dobro jednym ludziom wyłącznie za cenę zła wyrządzonego innym ludziom. Z tego powodu zabraniamy np. doświadczeń na żywych ludziach wbrew ich woli, a i dobrowolny udział w eksperymencie ograniczamy rozmaitymi względami. Ta powszechna zgoda skądinąd dobrze o nas świadczy. Ale wszystko co ponadto, jeśli jest możliwe, to wcześniej czy później zostanie przeprowadzone.

Pozostaje zatem roztropne ocenianie przewidywanych następstw każdego działania, z troską o to, by przewidywane dobro nie realizowało się z naruszeniem godności i autonomii osoby ludzkiej. Zarazem zaś nie wolno nam zapominać, że zdani jesteśmy na poruszanie się w ciemnościach, gdyż nie jest możliwe przewidywanie wszystkich dalekosiężnych skutków naszych działań, nawet tych, o których wiemy, z całą pewnością, że są dobre i słuszne. Nie wiemy, dokąd zaprowadzi nas rozwój wiedzy, w szczególności nie wiemy, jakie będą biologiczne organizmy przyszłych pokoleń ludzkich. Postępy genetyki coraz szybciej przybliżają nas bowiem do momentu, w którym człowiek zacznie wyznaczać kierunki ewolucji przyrody, w tym własnego gatunku. Nie ma żadnej siły, która zmusiłaby człowieka do zatrzymania się – chyba tylko zapaść cywilizacyjna w skali całego globu. A na pytanie, czy człowiek ma moralne prawo kreślić tor ewolucji, odpowiedź brzmi: tak i jest to prawo konieczności.

Jednak nie tylko zło fizyczne jest przedmiotem ludzkich doświadczeń. Odmianą szczególną zła jest zło moralne. Realizuje się ono zawsze w działaniu człowieka jako istoty rozumnej, wydawać by się więc mogło, że w samym człowieku jest jego źródło. Jednak zagadnienie to ma głębszy wymiar, rozmaicie też było rozwiązywane przez różnych myślicieli. Interesującą i płodną poznawczo próbę filozoficznego wyjaśnienia rzeczywistości zła podjął Bogusław Wolniewicz; warto pójść torem jego rozważań⁹. W swoim rozumieniu zjawiska zła wychodzi on od tezy, że działanie człowieka realizującego zło moralne jest wyznaczane przez dwa czynniki: aktywny, którym jest zła wola, i bierny, którym jest zła radość. Zła wola

⁸ *Naturale (...) desiderium non potest esse inane* – powiada św. Tomasz z Akwinu; STh 1, 75, 6.

⁹ Zob. B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, WFiS UW, Warszawa 1998, t. I, s. 208-223.

to świadome dążenie do zła. Człowiek przejawia złą wolę wówczas, gdy dąży do czegoś, o czym wie, że jest to złem, i właśnie dlatego do niego dąży. Zła radość to radość z urzeczywistniającego się zła. Człowiek przejawia złą radość, znajdując upodobanie w zlu. Te dwa czynniki są ze sobą ściśle związane i wzajemnie od siebie uzależnione: „kto ma złą wolę, odczuwa też złą radość, a kto odczuwa złą radość, ma też złą wolę”¹⁰.

Zła wola i zła radość to cechy ludzkie, zarazem zaś są to cechy demoniczne; już sam fakt, że po prostu są właściwościami ludzkimi, przejmuje grozą. Jednak człowiek jest częścią wszechświata i wszelkie jego cechy są w jakimś sensie rezultatem działających w świecie sił i potencji, a zarazem ich przejawem, manifestacją. Wszystko to, co w człowieku ujawnia się, tkwiło więc już w świecie, zanim człowiek w ogóle pojawił się na ziemi, jak też nie zniknie wraz z jego zniknięciem. Zauważmy, że wynika z tego, iż zła wola i zła radość muszą być wrodzonymi cechami człowieka. Bogusław Wolniewicz przyjmuje tę tezę, jednak nie jako wniosek z powyższych ustaleń, lecz jako tezę o wrodzoności charakteru człowieka. Wola jest bowiem wyznaczana przez charakter człowieka, a zatem zła wola to zły charakter; ponieważ charakter jest wrodzony, więc i zła wola jest cechą wrodzoną.

Tezę o wrodzoności charakteru człowieka Bogusław Wolniewicz głosi za Arturem Schopenhauerem¹¹. Pojęcie charakteru definiuje Schopenhauer jako „ów szczególny sposób, w jaki ukształtowana jest wola danego człowieka”¹². Wolniewicz rozbudowuje to określenie, dając taką definicję charakteru: „jest to obecny w każdym człowieku t r z o n d u c h o w y, który wyznacza p r a k t y c z n y stosunek danego człowieka do ś w i a t a w a r t o ś c i”¹³. Chodzi tu właśnie o praktyczny stosunek człowieka do wartości, albowiem charakter człowieka wyraża się jedynie w tym, co człowiek ten robi, nie zaś w tym, co głosi, ani nawet nie w tym, co myśli sam dla siebie; liczy się tylko to, co ostatecznie człowiek robi w danej sytuacji. Dlatego nikt nigdy nie zna do końca swego charakteru, gdyż ujawnia się on szczególnie w sytuacjach trudnych, w sytuacjach, w których dochodzi do konfliktu wartości. Znamy więc własny charakter (i charaktery innych ludzi) tylko tak dalece, jak dalece został on w tego rodzaju sytuacjach wypróbowany; i dopóki się w danej sytuacji nie znajdziemy, to nie wiemy, jak byśmy się w niej zachowali.

Kiedy mówimy, że dana cecha jest wrodzona, to obecnie rozumiemy to w sensie, że jest ona zdeterminowana już na poziomie molekuly DNA. Inaczej mówiąc,

¹⁰ Tamże, s. 214.

¹¹ Zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., t. I, s. 101-119.

¹² Tamże, s. 104.

¹³ Tamże.

wrodzone jest to, co zapisane w naszych genach, a więc powstało w rezultacie przetasowania się genów obu rodzicielskich gamet w zygocie. Informacja genetyczna zapisana w nitce kwasu dezoksyrybonukleinowego zawiera więc w sobie także cały potencjał człowieczeństwa mającej narodzić się jednostki ludzkiej, czyli wszystko, co określa jej przyszły charakter, temperament, indywidualną inteligencję itp.; w procesie rozwoju dochodzi jedynie treść pamięci. Także skłonność do zła – owa zła wola i zła radość – jest więc już tam zapisana. Charakter jest gotowy już w chwili narodzin; wpływy środowiska i wychowania mogą oddziaływać jedynie niejako w ramach charakteru, ale nie mogą charakteru zmienić. Ten sam charakter, który widać w dziecku, zobaczymy potem w człowieku dorosłym i w człowieku starym, tyle tylko, że w innej skali¹⁴.

Zło jako siła działająca poprzez człowieka usytuowane jest więc w kodzie genetycznym, albo w czymś, co ten kod powołało do istnienia. Inaczej mówiąc, zło mieszka w nas. Schopenhauer sądził, że istnieją tylko trzy podstawowe pobudki ludzkich działań, a ich układ jest tym, co stanowi charakter człowieka. Są to: (1) egoizm, który pragnie własnego dobra, (2) współczucie, które pragnie cudzego dobra, (3) złośliwość, która pragnie cudzego zła. Wolniewicz sądzi, że należy do nich dodać jeszcze poczucie sprawiedliwości.

Dla niniejszych rozważań nie ma znaczenia kwestia, czy podstawa bytowa zła jest natury pozytywnej, czy negatywnej, tzn. jest obojętne, czy zło pojmemy jako określony zapis w kodzie genetycznym człowieka, a więc w sensie pozytywnym, czy jako nieprawidłowość tego zapisu, a więc w sensie negatywnym. Istotne jest co innego – to mianowicie, czy rozwój genetyki, coraz lepsze, dogłębsze i pełniejsze poznawanie ludzkiego genomu doprowadzi nas do etapu takich możliwości manipulacyjnych, by możliwe stało się korygowanie charakteru.

Zauważmy, na co zresztą zwraca uwagę B. Wolniewicz, że współczesna psychologia nie posługuje się ani pojęciem charakteru, ani pojęciem woli. Zastąpiono je pojęciami osobowości i motywacji jako „naukowymi” czy neutralnymi, gdyż (w przeciwieństwie do pojęć charakteru i woli) nie są one związane z pojęciem wartości; charakter może być dobry albo zły, a osobowość nie jest ani dobra, ani zła w sensie moralnym. Samo zaś pojęcie wartości zostało w psychologii zastąpione pojęciem potrzeby¹⁵. Jednocześnie zaś wspaniały rozwój nauk o człowieku nie czyni człowieka lepszym moralnie. Rozwijanie psychologii i pedagogiki, dosko-

nalenie technik psychoterapii i metod wychowywania nie doprowadziło do zmniejszenia zła moralnego w rzeczywistości ludzkiego doświadczenia. Nic nie wskazuje na to, że w czasach obecnych mniej jest ludzi zdolnych i gotowych czynić zło i doświadczających radości z jego spełniania.

Czy nadejdzie moment, w którym człowiek zapragnie poprzez zmodyfikowanie genotypu jednostki osiągnąć to, czego nie udaje się osiągnąć drogą wychowawczej perswazji i kary? Naiwnością byłoby sądzić, że się przed tym powstrzymamy. Jak długo trwać będzie nasza scjentystyczna cywilizacja, tak długo rozwijać będziemy wiedzę, zwiększać zakres ludzkiego poznania. A każda wiedza, która ma zastosowanie praktyczne, wcześniej czy później zastosowana będzie. Musi więc nadejść moment, od którego poczynając, zaczniemy przy pomocy metod biologicznych ukierunkowywać ewolucję moralną osoby ludzkiej. Już zaczęliśmy poszukiwać genów „odpowiedzialnych” za agresję, homoseksualizm czy skłonność do alkoholizmu. To dopiero początek drogi.

Czy mamy moralne prawo do tego typu działań? Odpowiedź jest ta sama: tak i jest to prawo konieczności. Weszliśmy na drogę, choć nie wiemy, jaki jest jej kres, jeśli w ogóle ma ona jakiś kres. Niewątpliwie większe będą nam tutaj towarzyszyły opory i rozterki, ale zejść z drogi nie możemy. Również i w tej sferze ludzkich działań nie pozostaje nam nic innego, jak roztropne ocenianie przewidywanych następstw każdego działania, z troską o to, by przewidywane dobro nie realizowało się z naruszeniem godności i autonomii osoby ludzkiej. Tyle tylko, że tutaj będzie to nieporównanie trudniejsze, a możliwe niebezpieczeństwa nieporównanie większe, niż w przypadku prób doskonalenia ludzkiego organizmu. Czy ludzie staną się moralnie lepsi dzięki wiedzy biologicznej? Możemy powiedzieć jedynie tyle, że na pewno staną się inni – być może aż tak dalece inni, że nasze obecne rozumienie tego, co dobre, i tego, co lepsze, już do nich stosować się nie będzie.

¹⁴ Składnikiem charakteru człowieka jest także to, co nazywamy sumieniem. Z tezy o wrodzonej naturze sumienia wynika więc teza, że także sumienia nie można doskonalić, a przynajmniej nie można go doskonalić poprzez jakiegokolwiek działania wychowawcze. Zob. B. Wolniewicz, *Parę uwag o naturze sumienia*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., t. II, s. 202-205.

¹⁵ B. Wolniewicz zwraca uwagę, że pojęcia osobowości i motywacji są niejasne; np. w pojęciu osobowości pomieszano charakter z temperamentem, a w pojęciu motywacji – wolę z popędami. Zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, wyd. cyt., s. 104-105.

JERZY KOPANIA

**IS MAN ENTITLED TO POINT
THE DIRECTIONS OF EVOLUTION?**

(Summary)

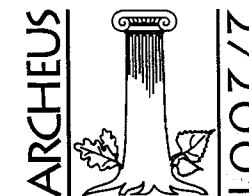
The experience of evil is one of the most important experiences of man. For centuries man has attempted to fight evil – both physical and moral – using for this purpose also the achievements of science. The current development of biomedical sciences gives hope that not only physical evil (such as diseases) will be effaced more and more efficiently through genetic manipulations, but also, thanks to genetic engineering, the evil of human nature will be eliminated with an increasing efficiency. Should this become possible, man will begin to create the directions of the evolution of his own species. Is this possible, and, if so, do we have the moral right? These questions are under consideration in this article.

Key words: **evil, evolution, genetic engineering**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Jerzy Kopania
Uniwersytet w Białymstoku
Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok



ADAM A. DURA

**ETYKA PROSTOMYŚLNOŚCI
SUMIENIE A RZECZYWISTOŚĆ PONOWOCZESNA**

1. Z postmodernizmem filozoficznym w tle

Wiek XX w filozofii naznaczony był końcem idei. I niemal nic, co ważne, nie pozostanie jako spuścizna, która ponosić będzie odpowiedzialność za losy myślenia naszych dzieci i wnuków. Odpowiednie projekty wyczerpały się, tracąc dynamikę, a jeśli żyją – to czasem jedynie siłą akademickiego dyskursu. Co nam pozostało, skoro nawet ironia i postmodernizm nie są „chodliwym towarem”?¹ Co zostało w antropologii filozoficznej, która dożywa ponowoczesnej dekonstrukcji podmiotu i demonstracyjnej „śmierci Człowieka”? Co pozostało w etyce, która nie uporała się zapewne z neopozytywizmem i emotytywizmem, a już musi odierać tezę o własnej zbędności, czyli o epoce „moralności bez etyki”?

Już Husserl zauważył, że „największym niebezpieczeństwem dla Europy jest zmęczenie”². Bez wątpienia zmęczenie to pogłębia postmodernizm, zwłaszcza filozoficzny, który zdaje się przestaniać panoramę współczesności. Doczekał się licznych komentarzy i opracowań. Ma swoich apologetów i oponentów. Różnica przeciw tożsamości; wielość przeciw jedności, która grozi totalnością; partykularyzm (a nawet „parafianizm”) przeciw uniwersalności; parafraza, *dysSENS* i ironia przeciw klasycznemu dyskursowi i *metanarracjom*. Dla jednych to oznaki wyzwolenia,

¹ Por. J. Hartman, *Przyszłość filozofii*, w: R. Kozłowski, P. W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, Poznań 1999, s. 119-221.

² E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, s. 51.

dla innych – głębokiego kryzysu tradycyjnych paradygmatów myślenia. To niewątpliwie musi męczyć. Muszą męczyć kolejno ogłaszane „śmierci”: podmiotu, wartości uniwersalnych, Boga, a wreszcie człowieka. Musi męczyć „puste miejsce”, które pozostało po dekonstrukcji kartezjańskiego *cogito*. Jeśli nie chcemy być skazani na zawieszenie między jałową hermeneutyką systemów a postmodernistyczną dekonstrukcją, konieczne będą kroki ku nowej uniwersalnej syntezie. Filozofia XXI wieku wydaje się być świadoma, iż stoi wobec żywotnej potrzeby przezwyciężenia swego rozproszenia; a dalej – wobec konieczności odtworzenia swej centralnej problematyki. „Jak najwyższy już czas na post-post-modernizm. To znaczy: na refleksję, która nasyciwszy się widokiem świata widzianego w odłamkach rozbitego lustra (...), zdobędzie się na wysiłek skonstruowania nowego zwierciadła”³.

Dążenia do nowej syntezy nie będą zapewne pozbawione wnikliwej i krytycznej analizy tych czynników, które rozbiły „zwierciadło natury”. Nie będą to próby łatwe. I dobrze, że są podejmowane. Wskazują przy tym już to na kres projektu kartezjańsko-kantowskiego, już to na rezygnację z takich pojęć, jak „natura człowieka”⁴. W polskim horyzoncie poszukiwań trudno nie zauważyć obecności, jakby na przekór tendencjom i fascynacjom filozoficznym współczesności, *recentywizmu*⁵ – systemu filozoficznego katowickiego filozofa Józefa Bańki. Tym bardziej – co dla tych rozważań ważne – że w jego obrębie znajdziemy eutyfronikę (filozofia człowieka współczesnego) i etykę prostomyślności⁶. W swojej wcześniejszej książce *Rap metafizyczny* filozof ten stawia zasadnicze pytanie: „W którym punkcie świata znajduje się [współcześnie] człowiek?”. Będziemy to rozumieć jako pytanie o aspekt już to antropologiczny, już to etyczno-moralny.

Odpowiedzi, której nie można lekceważyć, niewątpliwie dostarcza plejada myślicieli postmodernistycznych. Nie są one jednak jedynie możliwe w tym horyzoncie. Znajdują się tutaj też poszukiwania „nowego” pokartezjańskiego, ale też post-ponowoczesnego podmiotu (A. Bielik-Robson). Wreszcie – obok tradycyjnych interpretacji człowieka (w kategoriach natury ludzkiej) – dostrzegamy myślenie o człowieku w kategoriach kondycji ludzkiej. Wyłania się z tego istota uwarunkowana tym wszystkim, co napotyka na drodze swojej egzystencji. „Kondycja

³ J. Mizińska, *Cóż po filozofie w czasie marnym*, w: *Oblicza postmoderny*, Warszawa 1992, s. 37.

⁴ Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000.

⁵ Por. J. Bańka, *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*, Katowice 2001.

⁶ Por. tenże, *Główne zasady etyki prostomyślności*, Poznań 2000, oraz tenże, *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności*, Poznań 2000.

ludzka (...) to uwarunkowanie człowieka przez świat jego egzystencji – a zarazem jego pierwotnego zniewolenia i ograniczenia. Kondycja wyraża ten jedyny w swoim rodzaju ludzki spłot: to, co nas zniewala, jest zarazem tym, co nas stwarza”⁷.

Antropologiczno-etyczny projekt Józefa Bańki nie rezygnuje zbyt pośpiesznie z kwestionowanego przez postmodernistów pojęcia ludzkiej natury. Jednocześnie jednak kieruje uwagę na pewien aspekt ludzkiej kondycji, mianowicie na uwarunkowanie egzystencji systemami technicznymi. Jest ona ambiwalentna, co filozof oddaje alternatywnymi parami terminów: odczucie lęku – potrzeba zaufania; doświadczenie zagrożenia – pragnienie bezpieczeństwa; przyporządkowanie zasadom panującym w masie – prawo do indywidualnego decydowania o rozwoju; bierna konsumpcja „spraw wielkich” w telewizji i internecie – możliwość przeżywania własnego, choćby małego szczęścia. J. Baudrillard nazwałby to jeszcze mocniej: zatarciem granic między symulacją a rzeczywistością⁸. Obecność symulacji jest na tyle niebezpieczna, że kiedy w pamiętny wrześniowy wtorek waliły się duma i symbole Ameryki: *Pentagon* i *World Trade Center*, w pierwszym odbiorze dla wielu nie była to rzeczywistość.

O nadziejach i złudzeniach związanych z rozwojem cywilizacji pisano już wiele. Powiększane są zasoby diagnoz, prognostyki, informacje czy też szlachetne apele humanistów, z którymi naprawdę i tak niewiele się liczy. Jednak z pytania o punkt, w którym znajduje się współcześnie człowiek, łatwo nie da się zrezygnować. Bo może – formułując ostrożnie – współczesność to punkt przecięcia globalizmu z wielopostaciowym fundamentalizmem?

Jeśli etyka ponowoczesna wskazuje, że jesteśmy świadkami aksjologicznej wymiany: wolności na swobodę, równości na różnorodność, a braterstwa na tolerancję, to – jak przyznaje Z. Bauman – i tak nie uchroniło jednostki przed doświadczeniem manipulacji, przemocy, przymusu czy obojętności. Dromologia P. Virilio opisuje współczesność i człowieka przy pomocy kategorii prędkości. Przez pustkę i coraz większy pośpiech człowiek bezwiednie daje się prowadzić – ostatecznie do śmierci, bo im szybszy ruch, tym szybciej biegnie czas. Zarazem jednak wszystko, co nas otacza, coraz szybciej przemija i traci na znaczeniu. Trudno człowiekowi rozróżnić, co jest naturalnym uwarunkowaniem *conditio humana*, a co narzuconą strukturą cywilizacji.

⁷ A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 176.

⁸ Por.: J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, tłum. R. Lis, Warszawa 2001.

2. „Czego nie może zrobić człowiek, tego nie może też uczynić ludzkość”

Poczynione uwagi, niewątpliwie niezwykle słuszne, wpisują się w ciąg problemów w skali makro. Jednak katowicki filozof ogniskuje uwagę na jednostce, na pojedynczym człowieku. Podobną troskę odnajdujemy u H. Hessego: „Zadanie naprawienia ludzkości zawsze trąci beznadziejnością. Dlatego mą wiarę konsekwentnie tworzyłem w oparciu o indywiduum, ono bowiem daje się wychowywać, naprawiać i, jak mówi moja wiara, jedynie wąska elita ludzi dobrej woli, gotowych do poświęceń, odważnych, przechowywała to, co dobre i piękne”⁹. U progu XXI wieku, bardziej niż dotąd, uprawnione jest pytanie, w jakim punkcie świata znajduje się człowiek. Jest to pytanie zarówno o kondycję człowieka, jak i o jego możliwości przetrwania i kierunki rozwoju. Naprawianie świata to wysiłek zgola Prometeuszowy, ale zacząć od indywiduum, od pojedynczego człowieka... I tą drogą kroczy myśl J. Bańki, który w *Rapie metafizycznym* przestrzega: „Jeśli (...) wszyscy poprawiają świat, a nikt nie poprawia samego siebie, sytuacja nie zmieni się na lepsze. A ponadto należy dostrzec, że nic się nie zmieniło i – jak potwierdza to cała historia życia duchowego ludzi – człowiek w najgłębszej swej istocie pozostał taki sam. Kocha i traci, pragnie i żałuje tak samo dzisiaj jak w starożytności”¹⁰. I niezmiennie: „Czego nie może zrobić człowiek, tego nie może zrobić ludzkość”.

A co może zrobić człowiek? Przede wszystkim przyjrzyć się swojemu własnemu położeniu; zobaczyć, w jakim punkcie rzeczywistości przyszło mu żyć. W *Rapie metafizycznym* znajdujemy postulat, aby aktualną sytuację jednostki odczytywać w kategoriach potrzeby zaufania i powszechnej nieufności. Wszak żyjemy w czasach, które za najlepszą formę zaufania uznały wzajemną nieufność ludzi wobec siebie. Bo i popatrzymy, czyż nie możemy powiedzieć o sobie: „Każdego dnia staję wobec człowieka. Bliskiego i dalekiego. Obcego, obojętnego albo kochanego. Takiego, od którego czegoś oczekuję albo on czegoś chce ode mnie. Każdego dnia staję wobec człowieka. Wobec podziwianego albo budzącego niechęć i odrazę; budzącego zaufanie albo strach. Wobec oszusta i manipulatora albo prawego i prostolinijnego. (...) Każdego dnia staję wobec człowieka: (...) wobec silnego albo słabego; wobec mającego słuszność albo pozbawionego racji (...)”¹¹.

⁹ H. Hesse, *Moja wiara*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998.

¹⁰ *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył J. Bańka, Katowice 1999.

¹¹ A. A. Dura, *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*, Katowice 2000, s. 9.

Wobec takiej rzeczywistości J. Bańka proponuje zatrzymanie się, wyciszenie, refleksję i podjęcie próby nauczenia się bycia z samym sobą. Tym bardziej że człowiek nie zatracił całkowicie tych uzdolnień. A zatem zatrzymać się, by – nazwijmy to nieco inaczej – nauczyć się dotykać własnego sumienia. Propozycja zawiera zwrot od tego, co zewnętrzne, przepełnione innowacją i pozbawione jasnego kryterium orientacji (egzystencjalnej) do własnego wnętrza (*ja-wewnętrzne*), by tam odczuć i zrobić miejsce tym wartościom, które są indywidualnie życiowo ważne. Ujmując to inaczej: mamy przed sobą propozycję znalezienia się w ponowoczesnym świecie. Jedni to nazywają postmodernistycznym przełomem w kulturze (S. Morawski), inni postrzegają jako źródło cierpienia (Z. Bauman). A Józef Bańka postuluje odwołanie się do natury ludzkiej i sumienia.

Gdy filozofia na rozdrożu – zawieszona między dekonstrukcjonizmem a jałową hermeneutyką systemów – oczekuje nowej syntezy; gdy człowiek uwikłany w pułapkę globalizacji i tyleż w nim nieufności, co i potrzeby zaufania, przy bankructwie wielu idei, wyłania się następująca teza: **Bezpieczny świat, w którym jednostka niekoniecznie będzie się czuła obco, jest możliwy w oparciu o instancję sumienia**. W propozycji J. Bańki będzie to sumienie w etyce prostomyślności. „Cała moralność – zauważa filozof – obraca się wokół tego, czy możemy drugiemu człowiekowi zaufać. Dlatego sama etyka nie nakazuje niczego bezpośrednio. Jest ona raczej sugestią nakazów, które człowiek winien sobie sam formułować i nazywać je niejako od wewnątrz. Nakazuje ona nakazywać sobie dobro”¹². Tym bardziej nadzieje związane z sumieniem nie są do przecenienia.

Dlaczego wobec propozycji nie można przejść obojętnie? Argument pierwszy: cywilizacja wymusza bierność, konsumpcjonizm – sumienie obliguje do aktywności. „Twarde” środki wymuszania bezpieczeństwa nie są jednoznaczne. „Ciepłe” odczucie zaufania możliwe jest raczej w oparciu o wrażliwe sumienie. Procesy cywilizacyjne, z których korzystamy, są zrozumiałe dla informatyka i inżyniera, poczucia bezpieczeństwa mogą doznać nie przy czytaniu instrukcji, lecz przez gwarancję – jak to nazywa J. Bańka – przez moralne poręczenie wartości, działania itp. Argument drugi: „Jeśli wyróżnić w licznych kulturach jakieś pozaczasowe struktury, które powtarzają się w różnych wariantach, i zjawiska zindywidualizowane, to można przyjąć, że w epokach przełomowych dominował raczej pierwiastek indywidualno-osobowy. Jednostka musiała szukać w sobie poręczenia moralnego odpowiedzi na problemy, na które nie była w stanie jej odpowiedzieć ideologia łże-człowieka. Natomiast w epokach spokojniejszych (...) dominował typ człowieka o słabo wyodrębnionym *ja*”¹³.

¹² J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 13.

¹³ J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 210.

W epoce *zagubionego człowieczeństwa* (A. Finkielkraut) sumienie nie jest instancją wolną od obciążeń traumatycznymi doświadczeniami minionego stulecia. Mówił o tym Gombrowicz, który pisał o „niedosumieniu” albo o pół-sumieniu (*Ślub*). Pozostaje jednak zagadką, iż ten, który walczył z każdym przejawem formy, także formy w człowieku, świadomy niedomagań sumienia, ocalił tę kategorię w swojej twórczości¹⁴. Może raczej należałoby się przychylić do tezy E. Fromma, którego zdaniem, ludzkość pozbawiona sumienia już dawno stanęłaby u progu zagłady. Trudno jednakowoż sądzić, że ktoś – poza samym człowiekiem (i Bogiem, jeśli ktoś wierzy) – był w stanie ochronić go przed nim samym. A jeśli tak, to nie środki twarde i sankcje, ale wrażliwość i sumienie. Zatem, czy nie słusznym jest postulat powrotu do sumienia?

3. Eutyfronika : koncepcja człowieka a sumienie

O sumieniu w antropologii filozoficznej i w filozofii moralności powiedziano sporo. Jednakże trudno byłoby przyjąć, iż powiedziano wystarczająco dużo. Tym bardziej, że podmiotowe treści sumienia – podkreśla J. Górnicka-Kalinowska – są nieprzekazywalne, podobnie jak nie możemy przekazać bólu zęba. Natomiast mogą one być przedmiotem opisu *ex post*. Nie ma bowiem możliwości przekazania całego ciężaru i trudu, jaki podejmuje jednostka, która staje w obliczu konieczności moralnego wyboru, i to najczęściej w sytuacji konfliktu moralnego. Nie jest możliwe, aby oddać, w jaki sposób konkretne wartości stają się (lub nie) motywem działania w konkretnej życiowej sytuacji. Niepowodzeniem kończyły się próby etycznych fenomenologów, którzy usiłowali w oparciu o założenie spójnego wewnętrznie podmiotu moralnego zrekonstruować głębokie pokłady moralnej intencjonalności. „Żadnemu z owych podejść nie udało się niestety pokazać tak istotnego dla etyki i dla tzw. teorii działania przekształcenia rzeczywistych ciągów myślowych w ciągi motywacyjne, tych zaś w sekwencję faktów i zachowań. «Czarna skrzynka» intencji, motywów i decyzji okazała się nieprzenikniona zarówno dla etyków czy teoretyków działania o orientacji behawiorystycznej (np. D. Richards), których wiedza ogranicza się w istocie tylko do tego, co ludzie mówią i jak postępują – jak i dla filozofów wspierających się na hipotezach, których nie sposób sprawdzić”¹⁵.

¹⁴ Zob. A. Dura, *Gombrowicz i sumienie. Przyczynek do koncepcji człowieka*, Referat wygłoszony na konferencji przedkongresowej Kongresu Kultury Polskiej 2000, nt. *Wizje człowieka i kultury. Rozważania na koniec tysiąclecia*, Toruń 16-18 marca 2000.

¹⁵ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1999, s. 44.

I konstatacja druga. W przybliżaniu koncepcji sumienia J. Bańka wychodzi od odrzucenia imperatywu technicznego, który zdominował postępowanie ponowoczesnego człowieka. W tym należy – jak się wydaje – szukać źródła swoistości sumienia prostomyślnego. Żyjemy w rzeczywistości ponowoczesnej, która wymusza określone postawy, bardziej zorientowane na skuteczność niż na wartość humanistyczną. Gdy przedmiot działania jest znany, werdykt sumienia może być błyskawiczny, w sensie: jednoznaczny. Natomiast jeśli mamy do czynienia z innowacją techniczną, którą nie bardzo wiadomo, z czym kojarzyć, człowiek znajduje się w sytuacji poczucia utraty pewności siebie. Mówimy: brak mu poczucia identyfikacji, która staje się przyczyną braku możliwości podjęcia decyzji. A to już oznacza postawę łęczłowieka, czyli człowieka zakłamanego.

W tradycyjnym paradygmacie racjonalności, kiedy potrafimy korzystać z osiągnięć techniki, nie rozumiejąc zasad jej działania, trudno przyjąć, że wynalezienie statku łączymy niejako z „wynalezieniem” katastrof morskich; wynalazek lokomotywy z „wynalazkiem” wykolejenia; samolot – z „wynalazkiem” katastrof powietrznych, satelitę – z katastrofami kosmicznymi, a komputer – z możliwością „pluskwy milenijnej” lub kolejnego „wirusa”.

Jest jeszcze przynajmniej jeden aspekt problemu: sceptycyzm w ocenie stosunków społecznych. Produkcja, reklama i konsumpcja nie jest tą płaszczyzną, miejscem, gdzie można by spodziewać się „wysokiej” moralności. W walce o byt liczy się spryt, skuteczność, przebiegłość i spodziewany efekt. Mamy do czynienia ze składaniem sumienia na ołtarzu walki – jak mówi J. Bańka – na ołtarzu masowego społeczeństwa. Zdają sobie z tego sprawę zarówno prekursorzy marketingu, jak również etycy¹⁶. Te trzy aspekty w poważny sposób wpływają na funkcjonowanie sumienia; każdego sumienia, nie tylko prostomyślnego jego postaci. Jak to więc wygląda w analizowanej koncepcji?

Już M. Scheler pisał, że „zadaniem antropologii filozoficznej jest dokładne pokazanie, jak z podstawowej struktury bytu ludzkiego (...) wynikają jego wszystkie specyficzne monopole, osiągnięcia i dzieła, **sumienie**, narzędzia, (...) przedstawiające funkcje sztuk, mit, religia, nauka, dziejowość i uspołecznienie”¹⁷. J. Bańka w swojej konstrukcji sumienia jest wierny bardziej tradycji filozoficznej niż ponowoczesności, która, co się zdarza, postrzega człowieka jako małpę wyposażoną jest

¹⁶ W materiałach z X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków 4-5 czerwca 1998, znajdujemy referat pod znamienym tytułem: *Etyka biznesu jako utopia końca XX wieku*, w którym Janina Filek wskazuje na utopijny charakter prób połączenia tego, co rozdzielił kapitalizm: skuteczności i etyczności; zob. J. Pawlica (red.), *Spór o etykę*, Kraków 1999, s. 85-90.

¹⁷ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: *tenże, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 142 (wyróżnienie – A. A. D.).

w narzędzia, język i sumienie. U podstaw zrozumienia sumienia prostomyślnego leży eutyfronika, czyli filozofia człowieka.

Wyjściowymi pojęciami antropologii J. Bańki jest para *thymos* i *phronesis*, które tworzą człowieka jako całość¹⁸. Gdyby prześledzić prehistorię kształtowania się obu sfer należałoby sięgnąć do dużo wcześniejszego dzieła filozofa, do pierwszego tomu *Filozofii cywilizacji*. Niezmiennie jednak *thymos* oznacza rozwój możliwości odczuwania, wzmoczonej intuicji, inwencji; później zaś wzbogacona zostaje sferą projekcji. *Phronesis* wiąże się z rozwojem mózgu. Pojawiająca się racjonalność powołała do życia nową sferę, najpierw prymitywną, a później coraz doskonalszą – *techné*¹⁹. To, co w sferze *phronesis* jest przedmiotowe oznacza rzeczywistość przyrodniczą. Z kolei to, co podmiotowe, co zazwyczaj określane jest jako *ja*, tutaj określa się terminem *thymos*. Pierwszy czynnik jest racjonalny, świadomy; drugi – podmiotowy – podświadomy. Zasadniczą tezę eutyfroniki można by sprowadzić do eufunkcjonalnego skojarzenia obu sfer. „Skojarzenie to określamy, z punktu widzenia podmiotu poznającego, jako **stan prostomyślności**”²⁰. I jeśli antropologia sprowadza się *a priori* do pewnych pierwotnych przekonań, czyli do pierwotnych wartości, które tkwią w sferze *thymos*, to podstawowe przekonanie eutyfroniki wyraża zasada prostomyślności. Natura człowieka – to podstawowe założenie – jest prostomyślna.

„Wszelka bowiem antropologia sprowadza się *a priori* do pewnych pierwotnych przekonań, czyli pierwotnych wartości, tkwiących w sferze *thymos*. Te poszczególne przekonania eutyfronika musi sprowadzić do jednego przekonania pierwotnego. To jedno, z którego wywodzi się wszystko w obrębie antropologii, zostaje sformułowane w pierwszej zasadzie eutyfroniki, którą jest zasada prostomyślności”²¹. Teraz dopiero można rozwijać dalsze poszukiwania już to antropologiczne, już to aksjologiczne. I pytać: w jaki sposób usytuowane jest sumienie? Zaczniemy od stanu prostomyślności.

Stan prostomyślności, który cechuje ludzką naturę, wsparty jest o intuicyjnie niezawodny zmysł słusznego rozumienia życia. Decyduje on o poczuciu tożsamości i równowadze bytu ludzkiego. Stanowi o tym zrównoważenie trzech sfer: *thymos* (woli), *phronesis* (abstrakcji) oraz *techné* (działania). Prostomyślność w tym sensie, to stan przedkrytycznej świadomości, na tyle oczywisty, iż umysł nie może go odrzucić. Taką naturalną równowagę można sobie wyobrazić u człowieka pierwotnego, nieskażonego cywilizacją. Eutyfronika przyjmuje, że osiągnięcie tej równo-

wagi możliwe jest na drodze moralnej. Służy temu swoisty **zmysł moralny – moralna prostomyślność**, który będąc intuicyjnie niezawodny, ma charakter intersubiektywny i jako taki istnieje nieumyślnie w naturze ludzkiej. Zgodnie z tym eutyfronika paradoksalnie stwierdza, że człowiek jest istotą chorą na prostomyślność. W tym kontekście rodzą się pytania o podmiot, o usytuowanie i określenie sumienia czy wreszcie o wybór wartości.

Antropologia filozoficzna powie, że sumienie jest szczególną instancją podmiotową o naturalnym autorytecie; w momentach wyboru daje poczucie kompetencji. Sumienie działa spontanicznie, jest instancją głęboko subiektywną. Treściowo i emocjonalnie dostępne jest jedynie temu, kto przeżywa sytuację sumieniową. Można stwierdzić, że sumienie jest indywidualną reakcją na uniwersalną wartość lub zasadę. Koncepcja i funkcjonowanie sumienia uzależnione jest od koncepcji człowieka, zwłaszcza podmiotu; od założeń dotyczących aksjologii.

Zaczniemy od podmiotu. „To, co nazywamy podmiotem, sferą *thymos* zostaje odzyskane dzięki racjonalności i w niej znajduje swoją tożsamość. Tożsamość bowiem osiąga się w wyniku logicznej jednoznaczności, właściwej sferze *phronesis*. Stanowi to jawne świadectwo, że sfera *phronesis* pierwotnie jest tożsama z tym, co w człowieku rozpoznawalne bywa za pomocą empatii jako coś niewyraźnego, jako *thymos*”²². Przypomnijmy: prostomyślność polega na zgodności, czyli eufunkcjonalności obu czynników: *thymos* i *phronesis*. Z kolei pożądana zgodność jest odzwierciedleniem równowagi psychicznej podmiotu. Przy czym główny problem to przystosowanie człowieka do współczesnej cywilizacji na dwóch charakterystycznych poziomach. Sceptycznie jednak dostrzegamy, że między nimi nigdy nie dochodzi do równowagi bezwzględnej. Mamy zatem do czynienia z dynamiczną koncepcją bytu ludzkiego; bytu odczuwającego napięcia między *thymos* a *phronesis*, ale także bytu skierowanego na zewnątrz – *techné*. W tenże byt wpisane jest sumienie.

Oto jak określane jest sumienie: W projekcie eutyfroniki i etyki prostomyślności „sumienie jest kategorią wspólną dla określenia intuicji dobra moralnego”²³. Owa intuicja wywodzi się nie tylko z kultury danego społeczeństwa, ale także z natury człowieka nieskażonego cywilizacją. Sumienie wywodzące się z pierwotnej natury człowieka jest rodzajem „jaźni pierwotnej”, która nakazuje przyjęcie lub odrzucenie imperatywów moralnych. Jak zatem postrzegać człowieka? Otóż jest to indywiduum, podmiot, który stan prostomyślny wywodzi z pierwotnej natury. Ów stan równowagi jest zakłócony przez imperatywy cywilizacyjne. Stąd postulat terapii w oparciu o imperatyw „jaźni pierwotnej”, czyli sumienie. W tenże sposób

¹⁸ Zob. J. Bańka, *Wstęp do filozofii*, wyd. cyt., s. 446.

¹⁹ Zob. tenże, *Filozofia cywilizacji*, t. I, Katowice 1986, s. 109-158.

²⁰ J. Bańka, *Wstęp do filozofii*, wyd. cyt., s. 326 (podkr. – A. A. D.).

²¹ Tamże, s. 331.

²² Tamże, s. 327.

²³ J. Bańka, *Intelektualizm etyczny Spinozy*, wyd. cyt., s. 405.

sumienie jest źródłem (stanu) prostomyślności rozumianej jako źródło realizacji dobra²⁴.

Samo sumienie filozofia człowieka prostomyślnego J. Bańka charakteryzuje następująco: „Umysł jest – z jednej strony – częścią natury ludzkiej, a jednocześnie – z drugiej – ‘wchodzi’ do niej z zewnątrz jako *ejdos*, jako boska (w sensie Platónskim) potencja, wytwarzając w obrębie psychofizycznej jedności człowieka nową jakość umysłu niezniszczalnego. Ten drugi rodzaj pierwiastka *ejdos* stanowi źródło myślenia w płaszczyźnie osobowej, a będąc jednocześnie związany z naturą człowieka, jest źródłem typu poręczenia moralnego, które określają liczni filozofowie jako sumienie”²⁵.

Ogólne zasady działania sumienia odzwierciedla przywołanie definicji, której autorem jest A. Lalande. Zatem sumienie to „zdolność umysłu do formowania w sposób bezpośredni i spontaniczny sądów normatywnych na temat wartości moralnej określonych zachowań indywidualnych. Jeśli zdolność ta dotyczy działań przyszłych, przybiera formy głosu nakazu lub zakazu; jeśli dotyczy przeszłości – wyraża się w uczuciach zadowolenia lub przykrości”²⁶. Sumienie to instancja, która określa stosunek podmiotu do dobra moralnego. Można by powiedzieć, iż jest to synteza zasady moralnej i wewnętrznego „głosu”, który człowiek odczuwa jako werdykt w konkretnej sytuacji. Daje o sobie znać w sposób emocjonalny, przy czym opiera się na zdolności umysłu do formułowania sądów w sposób bezpośredni i spontaniczny. W omawianej koncepcji werdykt sumienia mówi nie tylko o stosunku podmiotu do wartości, lecz orzeka o prostomyślności bądź nieprostomyślności człowieka. Sumienie ocenia zgodność lub niezgodność aktu ludzkiego z wartościami emitowanymi przez podmiotową *thymos*. Imperatyw sumienia eutyfronicznego zawsze nakazuje moralne poręczenie wartości ludzkich ujawniających się w sferze *thymos*.

Jak widać, w antropologicznym projekcie J. Bańki sumienie funkcjonuje w odniesieniu – po pierwsze – do konkretnej sytuacji zewnętrznej; a po drugie – do wartości emitowanych przez podmiotową *thymos*. Postulowany przez eutyfronikę stan prostomyślności bytu ludzkiego, tak istotny z punktu widzenia psychiki człowieka, jest dążeniem, jest wreszcie problemem moralnym. Przy czym nie można mówić o osiągnięciu równowagi bezwzględnej. Sądzymy, że decydują o tym następujące czynniki: dynamika rozwoju cywilizacji technicznej, „zamazanie jaźni pierwotnej”, czyli sumienia, przez wymienione procesy oraz napięcia między sferami *thymos* i *phronesis* w samym byciu ludzkim. Podobne ujęcie wskazuje na

kruchość kondycji człowieka, o której mówi współczesna filozofia nie przystając na stan totalnej krytyki i dekonstrukcji podmiotowości²⁷.

I jeszcze jedno: struktura eutyfroniki została pomyślana jako dwie uzupełniające się perspektywy badawcze: scjentyistyczna oraz normatywna. Pierwsza opisuje byt ludzki w cywilizacji technicznej; druga zakłada możliwość etycznego przeciwdziałania negatywnym wpływom techniki na ludzką psychikę. Etyka prostomyślności w tym sensie jawi się jako dopełniająca płaszczyzna refleksji nad sumieniem w projekcie J. Bańki.

4. Sumienie w strukturze etyki prostomyślności

Zarysowanie obrazu sumienia w strukturze etyki prostomyślności skłania do poczynienia kilku odniesień, najpierw do zmysłu prostomyślności moralnej i do wartości prostych (definiowanych jako dobro w obrębie prawa naturalnego). A dalej, jak sądzimy, należy uwzględnić: wartość i dyrektywę naczelną etyki, prawo naturalne, problem czasu, postulat ochrony prostomyślności indywidualnej oraz prostomyślność obywatelską.

Problem podstawowy: analizowane sumienie działa w odniesieniu do zmysłu prostomyślności moralnej, który decyduje o intuicji wartości osobistych. O prostomyślności moralnej była już mowa. Tutaj dopowiedzmy, że jest to naturalna sprawność, kryterium, które pozwala odróżnić dobro od zła. W naturze ludzkiej jest obecny tzw. zmysł słusznego rozumienia życia. Jako „specyficzna swoistość człowieka” ma on charakter jednostkowy, jest intersubiektywny – i co ważne – „zdaje się dotyczyć psychiki człowieka”. Nie wymaga racjonalnych uzasadnień. W naturze istnieje w sposób gotowy i nieumyślny. Odwołuje się przy tym do reaktywności emocjonalnej, inteligencji osobniczej, czynnika wolicjonalnego oraz uposażenia ekologicznego jednostki. Analizowana etyka zakłada istnienie prostomyślności moralnej i prostomyślności intelektualnej.

Prostomyślność moralna – centrum tego rozważania – to moralne uzdolnienie człowieka do działania godziwego, tj. do czynienia dobra a unikania zła (zgodnie z imperatywem prawa naturalnego *scire quod malum et vitandum bonum est faciendum*). Mamy zatem do czynienia z naturalnym i autonomicznym kryterium rozróżniania dobra i zła. Jest ono intuicyjnie niezawodne, ma charakter emocjonalny, nie zakłada konieczności racjonalnych uzasadnień. Obowiązuje dlatego, iż jest wrodzone. Różni się jednakże od filozofii *moral sense* Hume’a. Tam ma cha-

²⁴ Zob. tamże, s. 405-406.

²⁵ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Katowice 1988, s. 138.

²⁶ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1968.

²⁷ Zob. A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 159-191.

rakter zdecydowanie emocjonalny; tutaj wartości odczuwane w *thymos* przyjmują walor oczywistości w sferze *phronesis*.

Prostomyślność moralna opiera się na przekonaniu o niezmienności ludzkiej natury, co należy rozumieć jako „ten sam sposób odczuwania, reagowania, i wartościowania ludzkiego losu pojedynczego człowieka, (który) jest podstawą poręczenia moralnego wartości prostych i w tym sensie wspólnych dla gatunku”²⁸. Jako kryterium prawdy moralnej odwołuje się do:

- wrażliwości moralnej i założenia o elementarnej zgodności ludzi w zakresie odczuwania wartości prostych;
- zdolności do empatii, czyli umiejętności do identyfikacji z innymi na zasadzie odruchu i intuicji;
- do swoistego naturalnego zmysłu, który skłania (nie determinuje) do udziału w ogólnoludzkiej postawie określanej przez idealne postaci życia i bytu.

Sumienie działa zawsze w odniesieniu do zespołu wartości. Tutaj: w odniesieniu do wartości odczuwanych indywidualnie w oparciu o wartości emitowane przez indywidualną prostomyślność. Przy czym warunkowane jest to dwoma czynnikami: po pierwsze, człowiek winien mieć zintegrowaną osobowość, a po drugie – aktem własnej woli prostomyślnie zaaprobować owo „źródło odczuwania wartości”. Dopiero w tym sensie możemy zmysł prostomyślności moralnej traktować jako *norma normans*.

Dobro w przedstawianej koncepcji jest gruntownie wpisane w sumienie człowieka. „Wartości ludzkie bowiem – pisze J. Bańka – ujawniające się w sferze *thymos* w postaci pytań ostatecznych, przedstawiają się człowiekowi jako wartości proste i w tym sensie trwałe: powracają zawsze, ilekroć osobnik ludzki usiłuje o nie pytać dla siebie, w celu rozstrzygnięcia własnych ludzkich spraw. Dzięki temu, że osobnik pyta o nie osobiście (...), wartości te stają się osobowe i muszą się cechować prostomyślnością, tj. zdolnością do spełnienia jego oczekiwań, zdolnością stawania się odpowiedziami na nurtujące go pytania, bez odchodzenia od konkretności. Wartości osobowe utrwalają się w swoim bycie wówczas, gdy odnoszą się do wiecznego mitu, gdy natomiast ograniczają się do wartości rzeczowych, ich trwanie załamuje się, przede wszystkim ustaje ich ciągłość. Warunek ciągłości wartości osobowych, tkwiących w człowieku, to uznanie układu odniesienia tych wartości poza człowiekiem – w Transcendencji, co ujawnia się we współuczestnictwie idei”²⁹.

W tym miejscu daje się zauważyć swoistość etyki prostomyślności; także w tym (być może) tkwi *differentia specifica* sumienia w analizowanym projekcie

²⁸ J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 42-43.

²⁹ J. Bańka, *Wstęp do filozofii*, wyd. cyt., s. 349.

J. Bańki. Chodzi o **poręczenie moralne wartości**. Sumienie pełni funkcję imperatywno-wartościującą. Funkcja druga jest odniesieniem wartości prostych emitowanych przez zmysł prostomyślności moralnej do konkretnej sytuacji. W funkcji imperatywnej natomiast sumienie sprawia, iż wartości te są moralnie poręczone przez podmiot moralny. Na czym to polega? Otóż chodzi o postawę psychiczną (i moralną) człowieka, której istotą jest gotowość (gwarancja) urzeczywistnienia tych wartości, które przyjmuje on jako osobiste. Gotowość ta obejmuje każdą sytuację i każde zewnętrzne wezwanie. Wartości – mocą dostojności i zacności (S. Ossowski) lub mocą atrakcyjności (R. Ingarden) – oddziałują jako wyzwanie wobec podmiotu. Stawiają wymagania, budzą poczucie powinności. Przy czym nie są to wartości w żaden sposób narzucone; to są moje wartości, wypływające z mojego najgłębszego *ja* (sfera tymiczna). W psychice człowieka prostomyślnego budzi się wtedy poczucie powinności moralnej, czyli wewnętrzne przeświadczenie, że stoi oto wobec powinności, od której nie może się uchylić za cenę osobistej straty. I to jest właśnie poręczenie moralne rozumiane jako wewnętrzna postawa człowieka wobec wartości przyjmowanych jako osobiste.

Wartość odczuwana osobiście „apeluje”, domaga się od podmiotu przeżycia, (akceptacji nie tylko w sferze rozumu, ale też w sferze emocji), czyli gwarancji zrealizowania. Moralne poręczenie staje się swoistą, naturalną zasadą stanowiącą o istocie relacji człowiek – wartość. Natomiast jako składnik wartości sprawia, że wartość wypełniona zostaje mocą psychiczną, którą czerpie z podmiotu, „żyje” – czyli ma możliwość realnego zaistnienia³⁰. Sumienie w tym kontekście jest źródłem moralnego poręczenia wartości. Orzeka o prostomyślności poszczególnego aktu, ale też o prostomyślności podmiotu moralnego.

Powiedzmy to jeszcze inaczej: „Źródłem, początkiem i warunkiem poręczenia moralnego jest afirmacja wartości jako dobra osobistego. Afirmacja ta w postaci spontanicznej reakcji jest intymnym motorem zrodzenia się w nas poręczenia moralnego wartości. Składnik poręczenia moralnego jest zarazem składnikiem normy prostomyślności i sam w sobie nie ma charakteru teoretycznego”³¹. Intuicja wartości prostych oraz udzielone im moralne poręczenie stanowią o istocie **normy prostomyślności**. To dlatego można było stwierdzić, że funkcją sumienia jest badanie zgodności (lub niezgodności) podmiotu z normą prostomyślności.

Zmysł prostomyślności jest nie do przecenienia dla funkcjonowania sumienia. W *Rapie metafizycznym* znajdujemy wręcz stwierdzenie, iż **głos sumienia jest głosem naszej prostomyślności**. Albowiem pierwsze odruchy natury człowieka

³⁰ „Wartości nie są dane w świecie konkretnym, że aż namacalnym. Jest to ich wada, ale i urok – jak by powiedzieli – metafizyczny. Metafizyka jest formą życia wartości; J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 166.

³¹ A. A. Dura, *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*, wyd. cyt., s. 65.

wobec dobra i zła pochodzą z prostomyślności moralnej i – w odpowiednim sensie – można je uznać za głos sumienia. Przy czym zmysł prostomyślności jest naturalnym, indywidualnym, intersubiektywnym źródłem emitującym wartości. Natomiast sumienie (*conscientia moralis concreta*) ocenia, czy podjęty akt jest zgodny z wartością osobistą emitowaną przez podmiotową *thymos*.

Zwróćmy kolejno uwagę na usytuowanie sumienia w odniesieniu do elementów struktury etyki prostomyślności. Należy tutaj wymienić:

- postulat ochrony prostomyślności moralnej;
- prostomyślność społeczną (prawo społeczeństwa do żądania od swoich obywateli poręczenia moralnego dla podejmowanych działań społecznych; wynika z niemożności objęcia prostomyślnością indywidualną świata);
- prawo naturalne (jego pierwsze nakazy mają charakter obiektywny i powszechny);
- czas terażniejszy jako warunek wszelkiej moralności (*tempus recens*);
- wartość naczelną („to poręczenie moralne prawa do szczęścia osobistego, zasadzającego się na jego odczuciach najprostszych, dostępnych jedynie empatii”);
- dyrektywę naczelną („szanuj w drugim te wartości, którymi jest on ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie”).

Jeśli celem etyki prostomyślności jest wskazanie możliwości kreowania Społeczeństwa Prostomyślnego, czyli społeczeństwa, w którym będzie można zaufać drugiemu człowiekowi, to: zamysł ten można wpisać – by ująć to geometrycznie – w formułę trójkąta. Jego podstawę tworzyć by mogła linia łącząca zmysł prostomyślności moralnej z wartościami określanymi przez obiektywne prawo naturalne, a których „formą życia jest metafizyka”. Trzeci wierzchołek – sumienie – w odniesieniu do pozostałych pełni rolę wartościująco-imperatywną i jest jedyną instancją zdolną autonomicznie orzekać o moralności, czytaj: prostomyślności podmiotu. Człowiek może postąpić moralnie lub niemoralnie. Gdy jednak zachowuje zdolność oceny swoich czynów w kategoriach dobra i zła, zawsze może stać się człowiekiem prostomyślnym, tzn. człowiekiem, któremu warto zaufać, bo zachował zdolność moralnego poręczenia swojego działania. Powiązanie wartości osobiście odczuwanych z koniecznością moralnego poręczenia daje jasność, co do odpowiedzialności podmiotu, który nie bardzo ma możliwość wykorzystania „syndromu słabej woli”. Syndrom ten jest niezmiennie podnoszony przy antropologicznych analizach sumienia i sprawia myślicielom wiele problemów³². W przedstawianej koncepcji sumienia łęczłowiek nie będzie prawomocną alternatywą. Podmiot jawi się jako moralny – prostomyślny, lub niemoralny – nieprostomyślny. Koncepcja J. Bańki

³² Por. J. Górnicka-Kalinowska, dz. cyt., s. 45-63.

nie zamyka się na problem możliwości zaistnienia łęczłowieka w ludzkiej naturze, co zakłada konieczność zmagania się o to, aby być wiernym osobistym wartościom, czyli sumieniu.

Na postrzeganie sumienia wpływa też jeden z istotniejszych elementów określających jego działanie – rozumienie czasu. Imperatywny charakter sumienia – podobnie jak i sama etyka prostomyślności – ma charakter recentywistyczny. Znaczący to, że werdykty sumienia mają charakter *ja-terazowy*. Jeśli wartościowanie dotyczy aktów zamierzonych (*sumienie prospektywne*), mamy do czynienia z aktami myślnymi. Jeśli natomiast dotyczy aktów dokonanych (*sumienie retrospektywne*), podmiot doświadcza satysfakcji lub przeżywa ból, co jest określane jako akty proste. O konsekwencji innych odniesień będzie okazja powiedzieć w toku dalszej refleksji.

5. O trudnościach funkcjonowania sumienia prostomyślnego

Żyjemy w świecie ponowoczesnym, który – jak pisze Z. Bauman – jest źródłem cierpień. Ponowoczesność jest niesprzyjającym, sztucznym środowiskiem. Zachować wierność sumieniu w ponowoczesności to **wartościować na przekór**. Bez wątplenia człowiek w takim położeniu musi przeżywać konflikt. Cywilizacyjne, zewnętrzne i sztuczne układy odniesienia władne są zablokować rozwój pierwotnych zdolności odczuwania wartości prostych. W konsekwencji, w psychice człowieka dochodzą do głosu siły wtórne, niezidentyfikowane, pozbawione prostomyślnego charakteru (to jest właśnie ów łęczłowiek potencjalnie obecny w każdym z nas). Zablokowanie pozytywnych zdolności człowieka, które tkwią w jego naturze, wywołują działania zwyczajowe, automatyczne, obronne. Ale to oznacza, iż nie jest on już panem swoich czynów. W tym zawiera się trud tego, co J. Bańka nazywa „wartościowaniem na przekór”. W tym też mieści się to, co nieprzekazywalne: osobiste zmaganie człowieka o wartości. A zweryfikować to może tylko sumienie. Ono – jak mawiał J. Tischner – jest najbliżej mnie. I nikt poza moim sumieniem nie może orzekać: winien czy nie winien.

Dopiero przy udanych próbach **wartościowania na przekór**, zgodnie z własną prostomyślnością, jednostka ma szansę sprostać wymaganiom społeczeństwa, w którym egzystuje, by poręczać moralnie działania społeczne. Przy czym granicą tego poręczenia jest zawsze obiektywne prawo naturalne. Jednakże tutaj jest – i to kolejna poważna trudność człowieka prostomyślnego – niebezpieczeństwo antynomii sumienia indywidualnego i sumienia społecznego. Współcześnie, może bardziej niż kiedykolwiek, wskazuje się, że źródłem zła jest możliwość odstępstwa od własnej prostomyślności na rzecz ludzkości, grupy społecznej itp. Aby

jednak stany **proste** sumienia, przeżywanie w konkretnych sytuacjach, mogły być zaliczone do aktów moralnych powszechnych (czyli nabrały waloru prostomyślności) muszą być poparte świadectwem innych ludzi. Inaczej: muszą mieć odzwierciedlenie w wartościach kulturowych. Stąd imperatyw **jaźni pierwotnej** musi znaleźć odzwierciedlenie w **jaźni społecznej** – postuluje J. Bańka. **Jaźń społeczna** jest wtórna niejako do jednostki, ale pierwotna – do niej jako przedstawiciela gatunku³³. Jeszcze inaczej: aby wartości osobowe tkwiące w jednostce spełniały warunek ciągłości, winny znaleźć układ odniesienia poza człowiekiem – w Transcendencji³⁴.

I to stanowi solidną podstawę, by sumienie spełniało podstawowe zadania: chodzi o ochronę jednostki przed zbrataniem ze złem, o dążenie do obiektywnego dobra, ochronę przed samodestrukcją jednostki, zachowanie ładu moralnego. Antropologiczno-etyczny projekt J. Bańki, *ergo* także koncepcja sumienia, nie zostały wykreowane na czasy łatwe. Więcej: jest to być może czas – jak wspomniano wyżej – sprężynienia globalizacji z fundamentalizmami. Tutaj nie chodzi już „tylko” o ochronę przed niezamierzonym wpływem techniki na psychikę człowieka; ani też o ponowoczesną „pustkę” po dekonstrukcji podmiotowości i „śmierci człowieka”. Sumienie, i to nie tylko sumienie eutyfroniczne, zmuszone będzie – jak się wydaje – stawić czoła zagrożeniom dotąd niespotykanym. Fromm był optymistą: gdyby nie sumienie – przekonywał – ludzkość dawno stanęłaby na skraju zagłady. Trudny to optymizm, ale może warto podjąć ten trud? Obok tego bowiem obecne są przecież inne trudne problemy, jak np. zagadnienie zła moralnego, możliwość utraty sumienia, możliwość zniszczenia prostomyślności moralnej, sumienie zdrowe a sumienie wypaczone (sumienie łęczłowieka) czy wreszcie problem działania moralnego, lecz logicznie błędnego.

Wróćmy jednak do koncepcji sumienia w etyce prostomyślności. J. Bańka sugeruje, iż należy zacząć od spełnienia postulatów antropologiczno-moralnych, które mogą okazać się decydujące dla życia zgodnego lub niezgodnego z własnym sumieniem. Oto one:

- warunkiem *sine qua non* życia zgodnego z prostomyślną koncepcją sumienia jest umiejętność wyłączenia z cywilizacji wymuszającej życie, którego podstawową kategorią jest – jak pisze P. Virilio – prędkość, szum informacyjny, zmieszanie symulacji z rzeczywistością, pluralizm równouprawnionych dyskursów;
- należałoby też mieć poczucie świadomości, że do rozwoju, pielęgnowania własnej kreatywności i wrażliwości są niezbędne cisza, minimum samotności,

która zapewni dystans do świata; to ostatnie – i tutaj niezbędna jest dojrzałość osobowa i inteligencja – nie jest popularne, domaga się wyobraźni, by w samotności widzieć nie poczucie klęski, ale szansę i konieczny warunek samorealizacji własnej podmiotowej *thymos*;

- i trzeci warunek, równie niepopularny: realizacja wartości wymaga trudu i ofiary; ręczyć za siebie znaczy być gotowym do wyrzeczeń;
- wreszcie nasuwa się jeden jeszcze postulat jako konieczny – **wierność samemu sobie**, co w istocie można by wiązać z poczuciem godności i przekonaniem, „bez względu na warunki, w jakich człowiek żyje, suma szczęścia i nieszczęścia pozostaje mniej więcej bez zmian”³⁵.

A jeśli tak, to tym bardziej narzuca się konieczność wierności funkcji imperatywnej sumienia, która może się wyrażać w tezie: żyj zgodnie z własną prostomyślnością moralną, gdyż tę przyjąłeś jako zasadę twojej moralności. Wybór zgodny z sumieniem jest w istocie manifestacją wiary w dominację dobra nad złem. „Zawsze mam nadzieję – pięknie ujmuje J. Bańka – że Kain nie zdąży bezkarnie uciec od trupa Abla, że pochylony nad nim, zostanie uwięziony w potrzasku własnego sumienia”³⁶. I my mamy taką nadzieję. I wolno sądzić, że podziela ją ludzka prawość. A to już krok w kierunku bezpieczniejszego świata; świata, w którym można zaufać drugiemu; świata moralnego poręczenia; świata otwartości serca i sumienia. Wolno twierdzić, że dopóki zachowamy zdolność moralnego poręczenia, możliwe jest budowanie bezpiecznego świata, w którym w oparciu o sumienia można przekształcać poczucie nieufności w zaufanie. Bolesne wyrzuty sumienia nie niszczą wrażliwości moralnej, z której czerpie zmysł prostomyślności moralnej. Uległość wobec własnego *dajmoniona*, czyli moralnego poręczyciela, staje się w ten sposób najpewniejszym poręczeniem działania.

Sumienie zawsze stawia jednostkę nieuchronnie wobec dobra i zła. Nakazuje to zatrzymać się nad ważnym problemem powszechności ocen moralnych. Nie może bowiem jeden i ten sam czyn być dla jednego dobrem, a dla innego złem. Choć może się zdarzyć, że przy moralnym poręczeniu wartości działanie będzie moralne, choć logicznie błędne. Granica uznania czynu za moralny lub niemoralny musi być dla wszystkich wspólna – jest nią prostomyślność. A ta ma charakter wewnętrzny. Wyraża ją podstawowy imperatyw prawa naturalnego: czyń dobro a zła unikaj. Przekroczenie tej granicy, która obejmuje cały obszar moralności, jest jednocześnie przekroczeniem normy prostomyślności.

Jeśli natomiast zastanowić się nad źródłami zła moralnego, to można wymienić kolejno: brak świadomej akceptacji zmysłu prostomyślności moralnej; świa-

³³ Zob. J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego*, wyd. cyt., s. 173.

³⁴ Zob. J. Bańka, *Wstęp do filozofii*, wyd. cyt., s. 349.

³⁵ A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 8.

³⁶ J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 173.

dome przekroczenie normy moralnej, niedoceniaenie lub zanegowanie wartości wy-ciszenia i refleksji, by pozwolić dojść do głosu *ja-wewnętrznemu*, życie według imperatywów technicznych, czy wreszcie – zanik poczucia godności. Uchybiając normie prostomyślności, człowiek zachowuje zdolność prostomyślnej oceny (czyli w kategoriach dobra i zła) swojego czynu, czyli zachowuje sumienie. Sumienie więc to zdolność poręczenia moralnego nawet wtedy, gdy człowiek dopuścił się zła moralnego. Czyn podlega sprawiedliwej ocenie, człowiek natomiast zachowuje możliwość prostomyślnych wyborów moralnych. Jeśli utraci natomiast zdolność poręczenia moralnego (sumienie), staje się łęczłowiekiem.

Zniszczenie zmysłu prostomyślności moralnej – jak się wydaje – może nastąpić w momencie zniszczenia jego naturalnych podstaw. Sądzić należy, że decydującym będzie przede wszystkim nieodwracalne zniszczenie wrażliwości moralnej. Nie można też spodziewać się prawidłowego funkcjonowania sumienia przy wejściu w krąg subkultur zdehumanizowanych. W takiej sytuacji można mówić o zagrożonej – i tak dzieje się najczęściej – integracji osobowości, z czym (być może) wiąże się błąd poznawczy, słabość charakteru i syndrom słabej woli. Kierowanie się sumieniem i prostomyślnością w omawianej koncepcji opiera się – twierdzimy – na silnym i ukształtowanym charakterze moralnym, na poczuciu godności oraz zintegrowanej osobowości.

Niezwykle trudna, a być może nawet niemożliwa, jest natomiast weryfikacja, kiedy mamy do czynienia z wypaczonym sumieniem łęczłowieka, a kiedy z sumieniem zdrowym człowieka prostomyślnego. Być może świadczy o tym wypełnianie podstawowych funkcji sumienia (ochrona przed autodestrukcją, zachowanie ładu społecznego, wierność wartościom obiektywnym). *Ex post* można badać skutki samego czynu. Jednak imperatyw sumienia odnosi się przede wszystkim do moralnego poręczenia wartości. Obserwacje socjologiczne w tym przypadku bywają zawodne. Bywa, że sumienie w społeczeństwie traktuje się instrumentalnie. Niekoniecznie deskryptywnie można ująć to, co dzieje się w człowieku po zdobyciu celu, po skutecznym, a być może pozbawionym poręczenia moralnego działaniu. Chociaż – trzeba przyznać – podejmowane są próby empirycznego badania trafności np. decyzji politycznych z uwzględnieniem motywów sumienia i z pominięciem tego motywu³⁷.

³⁷ Można to prześledzić bliżej w książce Jurga Steinera, *Sumienie w polityce. Empiryczne badania przypadków decyzji politycznych w Szwajcarii*, tłum. Jadwiga Sowa i Jan Sowa, Rzeszów 1997. Steiner analizuje decyzje dotyczące ochrony środowiska z wyłączeniem motywu sumienia i z uwzględnieniem tej instancji.

6. Podsumowanie

Refleksja nasza wykazała, że sumienie w antropologiczno-etycznym projekcie Józefa Bańki ma charakter całkowicie autonomiczny. Podmiotowe treści sumienia są nieprzekazywalne. O prostomyślności lub nieprostomyślności podmiotu moralnego może jedynie orzekać sam człowiek. Analiza usytuowania instancji w strukturze etyki prostomyślności niewątpliwie poszerza wiedzę o *tym najbardziej boskim ze zmysłów, jakim obdarzyła nas natura*. Zgłębienie, choćby niewielkie, instancji sumienia, jest niewątpliwie krokiem do lepszego zrozumienia siebie, swoich wyborów, konfliktów moralnych i rozterek, swojej satysfakcji, a niekiedy – swojego moralnego bólu.

W *Rapie metafizycznym* czytamy: „Życie jest konkursem, na który przyjeżdża się nie po to, by zachwycić publiczność; tu przyjeżdża się w nadziei nagrody i to chyba tylko tej pierwszej, bo druga jest zawsze tylko porażką”. Czy nie można zaryzykować tezy, że sumienie jest tym „boskim” zmysłem, który prowadzi człowieka ku nagrodzie i to – niewątpliwie – pierwszej? Co miałyby być ową nagrodą, jeśli nie możliwość doświadczenia małego, zindywidualizowanego szczęścia? I ku temu właśnie zmierza etyka człowieka prostomyślnego, który własnego życia nie może przełożyć na jutro. Czas, jaki jest mu rzeczywiście dany, to *tempus recens*. W tym czasie – przekonuje J. Bańka – człowiek ma możliwość podejmowania *wartościowania na przekór*, czyli życia w zgodzie z własnym sumieniem.

Postawiliśmy na wstępie pytanie, w którym punkcie świata znajduje się współczesny człowiek. W naszym widzeniu jest on usytuowany między odczuciem lęku a potrzebą zaufania, między doświadczaniem zagrożenia a pragnieniem bezpieczeństwa, podporządkowaniem zasadom masy a prawem do indywidualnego rozwoju, i wreszcie między skazaniem na czytanie informacji o szczęściu a możliwością przeżywania własnego, choćby małego szczęścia. Jest to również człowiek, którego podmiotowość zakwestionował wiek XIX: Freud, Marks i Nietzsche. W wieku XX dokonała się dalsza i totalna dekonstrukcja podmiotowości, tym razem w myśleniu postmodernistycznym. Jest to jednakże człowiek, którego filozofia współczesna pragnie oddać przez transformację podmiotowości (A. Bielik-Robson). W nowych projektach wyeksponowane są takie cechy, jak autokreatywność, indywidualność, wolna wola. Kartezjańskie dumne i władcze *cogito* odchodzi zaś na dalszy plan³⁸. W tym nurcie poszukiwań sytuuje się też myśl J. Bańki, który pisze: „W przedkartzjańskim modelu postępowania przyjęto za punkt wyjścia to, co przedmiotowe, związane ze sferą *phronesis*, i z tej sfery wyprowadzono następną podmiotową *thymos*. Model pokartzjański wychodzi od sfery *thymos*, a więc

³⁸ Por.: A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997.

od tego, co podmiotowe, aby pokazać powstanie przedmiotu, uchwytne w sferze racjonalnej *phronesis*. Na tle obu tych kierunków filozofowania eutyfronika zmierza do syntezy dwóch punktów wyjścia w jedno”³⁹.

Jak dalece będzie to możliwe? Oto problem na miarę wyzwań filozofii, która stoi przed koniecznością nowej syntezy. Jak dalece wreszcie możliwe jest przejście od traumatycznego doświadczania rzeczywistości do ziszczenia pragnienia „małego szczęścia”? Oto problem na miarę systemu etycznego – etyki prostomyślności, w której sumienie jest kategorią fundamentalną. To sumienie, o którym czytamy, że „jest początkiem, źródłem, podstawą, zasadą – jest principium działania moralnego. Stanowi oparcie trwałe, gdyż zasada, bądź człowiek z zasadami nie zmienia się nigdy – a więc z zasady. Nie pozwala też wyręczyć się inną zasadą działania. Jako zasada [sumienie] nie toleruje żadnych innych zasad – inaczej nie byłoby samo zasadą. Ale sumienie jest czymś więcej niż zasadą, zawiera bowiem pierwiastek miękki, ludzki. Czysta zasada to pojęcie twarde: gdy dwie zasady zderzają się ze sobą, sypią się iskry, które powodują pożary historii. Człowiek posiadający sumienie jest dla innych życzliwy i nie wyrządza im krzywdy”⁴⁰. Takiemu człowiekowi można zaufać. Jeśli naszą rzeczywistość tworzy nie dający się rozwikłać splot dobra i zła, to sumienie prostomyślne wskazuje, iż możliwa jest płaszczyzna lub mozolne kształtowanie owej płaszczyzny, „gdzie dobro wytwarza tylko dobro, gdzie zło wytwarza tylko zło”⁴¹.

ADAM A. DURA

THE ETHICS OF PURE-MINDEDNESS
THE CONSCIENCE AND POST-MODERN REALITY

(Summary)

Husserl already warned that Europe is tired. Today this state is deepened through the dangling position of contemporary philosophy between barren hermeneutics of the existing systems and the post-modern deconstruction of reality. At the same time the beginning of the twenty-first century brings the awareness of the necessity of actions, which will lead towards a new universal synthesis. On the Polish scene, as if against the fashion, we come across recentivism – the philosophical system of Józef Bańka. Within his system we find eutyphronics (philosophy of a contemporary man) and the autonomous ethics of pure-mindedness.

This paper is an attempt to provide a constructive answer to the question at which point the contemporary man finds himself. Against the suggestions of post-modernists Józef Bańka decides not to give up the concepts of human nature and subjectivity. Introducing the categories of *thymos* (will), *phronesis* (rationality) and *techné* (activity) he proposes pure-minded philosophy of a contemporary man who – faithful to the values felt personally – is obliged to provide moral guarantee to his action. The state of pure-mindedness, in the meaning of an internal balance of an individual, is created through (1) intuitively reliable sense of moral pure-mindedness, (2) simple values which are manifested in *thymos*, and (3) the conscience – this divine *eidos* in the Platonic sense, which is the best guarantee of moral action.

Key words: ethics of pure-mindedness, eutyphronics, recentivism, Józef Bańka

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Adam A. Dura
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
Bankowa 11
40-007 Katowice

³⁹ J. Bańka, *Wstęp do filozofii*, wyd. cyt., s. 328.

⁴⁰ J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 170.

⁴¹ S. Weil, *Wybór pism*, tłum. C. Miłosz, Warszawa 1965, s. 62.

JAN RATAJCZAK
 MIROSŁAW ZABIEROWSKI

PSYCHOLOGIA W DRUGIEJ POŁOWIE XX WIEKU
 GENEZA I LIDERZY PSYCHOLOGII HUMANISTYCZNEJ

Zajmiemy się nurtem w psychologii, związanym z *Journal of Humanistic Psychology* – sztandarowym pismem psychologii humanistycznej. Zagadnienie psychologii humanistycznej jest niezwykle skomplikowane. Wytworzono już bogatą literaturę przedmiotu, jednakże nie uporządkowano terminologii. Najprościej mówiąc, powstanie i rozwój psychologii humanistycznej są związane z działalnością amerykańskich psychologów Abrahama Masłowa (1908-1970) i Anthony'ego J. Suticha (1907-1976)¹. Zdajemy sobie sprawę z ułomności takiego związania psychologii

¹ Mówimy tu o bezpośredniej genezie powstania psychologii humanistycznej. Jednocześnie jesteśmy świadomi, że nic nie bierze się nagle, szczególnie w dziedzinie historii myśli ludzkiej. Jeśliby chcieć szukać kamienia węgielnego refleksji humanistycznej w psychologii (idziemy tu śladem historyka psychologii J. Pietera; por. tegoż: *Geneza i zróżnicowanie psychologii humanistycznej*, [w:] J. Pieter, *Historia psychologii*, Warszawa 1974), należałoby cofnąć się do XIX wieku. W tym czasie, na terenie krystalizującej się jako nauka psychologii, mamy do czynienia z pojawieniem się nowej humanistycznej problematyki, która nie mieści się w ramach modelu przyrodoznawstwa. Lazarus i Steintal inicjują psychologiczne podejście do etnografii (jest to wątek najstarszy). Psychoakustyka Stumpfa wiedzie do problematyki twórczości artystycznej Diltheya i pomysłów Lippsa z zakresu estetyki psychologicznej. Znajduje to swe przedłużenie w psychologii Galtona i Lambrosa twórczości genialnej. Sami uważamy, że twórczość genialna (np. Kopernika, Chopina) nie jest anomalią i poddaje się racjonalizacji cybernetycznej i kosmologicznej. Sądzymy, że u jej podłoża nie leży rzeczywistość rozfragmentaryzowana, ściśle lokalistyczna, odłamana. Nie ma ona cech monstrialnych, cech lokalistycznej osobliwości. Równocześnie w XIX w. rodzi się religioznawstwo, inicjujące badania z psychologii religii. Wsparciem dla nowej problematyki jest usamodzielnianie się i emancypacja nauk humanistycznych spod autorytetu przyrodoznawstwa. Ta emancypacja psychologii od empiryzmu powinna być rozumiana jako złożony i długotrwały proces. Głównymi rzecznikami nauk humanistycznych byli: Dilthey, Rickert, Windelband, Scheler, Jaspers. Na kanwie pryncypialnych sporów meto-

z humanistyką, jednakże dzięki tak prostemu (afirmującemu poglądy zachodnich psychologów) postawieniu sprawy będziemy mogli posługiwać się tym językiem, który został przyjęty w literaturze. Można jednak mówić, że przyjęty w psychologii język jest zbyt jednostronny i w jakimś sensie zawłaszczył pojęcie psychologii humanistycznej. Psychologię humanistyczną tak rozumianą, jak się to przyjmuje w literaturze, uważamy za ujęcie zbyt wąskie, dlatego będziemy ją systematycznie rozwijali. Rozwijanie psychologii humanistycznej, jej uhumanistycznienie, wymaga jednak posługiwania się standardowym językiem. W naszej pracy zderzają się więc dwa punkty widzenia na psychologię humanistyczną: przyjęty na zachodzie i nasz własny.

W 1952 r. Abraham Maslow został mianowany profesorem psychologii na Uniwersytecie Brandeisa. Osobista orientacja Maslowa bliska była antropologii kulturowej i neuropsychologii, ale oddziaływała na nią również psychologia Gestalt². Jego podejście było zdecydowanie holistyczne. Jak wcześniej Jung i Adler, podkreślał, że ludzki organizm należy rozpatrywać w kategoriach rozwoju jego totalnego potencjału. Traktowali oni organizm jako pewną totalność, aczkolwiek zaniedbywali stronę uniwersalistyczną – wszak globalne nie jest jeszcze uniwersalnym.

Wolno powiedzieć, że Maslow nie był specjalnie tolerancyjny dla innych – w przeciwieństwie do na przykład Kępińskiego niezbyt tolerował „inność” chorych. Z tego powodu wszelkie docenianie prac Maslowa balansuje na granicy tolerancji. Otóż dyskryminacyjne podejście Maslowa i jego szkoły polegało na tym, że Maslow szczególnie skupił się na ludziach zdrowych i twórczych. Uważał, że psychicznie

dologicznych o status nauk humanistycznych zaczęto rozumieć i doceniać ważność problemów psychologicznych leżących poza obrębem przyrodoznawczo zorientowanej psychologii. Przyrodoznawstwo narzuciło psychologii pewien szablon, albo inaczej: psychologowie ochoczo przyjęli niehumanistyczną optykę nauk technicznych i odhumanistycznili psychologię. Zagadnienia *psychologii humanistycznej w planie antynaturalistycznym* wymagają, naszym zdaniem, uważnej analizy. Twierdzimy, że w psychologii nie do końca zdano sobie sprawę z ograniczeń dotychczasowych analiz.

Motywy związane z krytyką pozytywizmu (scjentyzmu) stają się kamieniem węgielnym paradygmatu humanistycznego w psychologii. Pieter, w swym historycznym studium, bardzo szeroko rozumie przedmiot badań psychologii humanistycznej, włączając do niego wszelką refleksję nie mieszczącą się w paradygmacie pozytywistycznym. W naszych badaniach bardziej zawężamy przedmiot badań psychologii humanistycznej do problematyki osobowości i związanej z nią koncepcji człowieka. Pewne tezy rozwiniemy w dalszej części wywodu. Chcemy docenić badania reklamowanych psychologów humanistycznych i powiedzieć, że asumpt do takiego rozumienia przedmiotu badań psychologii humanistycznej dali właśnie amerykańscy psychologowie, skupieni wokół kwartalnika założonego przez Maslowa i Suticha. Uważamy jednak, że to poważane pismo często nie miało poważnych teorii, głębokich analiz i powiełało pewne mody. Analizą tych mód nie będziemy się zajmowali.

² W tym miejscu kreślimy jedynie wizytówkę ideową liderów nurtu psychologii humanistycznej. Można analizować poszczególne tezy światopoglądowe psychologów humanistycznych. Na przykład, wpływ psychologii Gestalt na psychologię humanistyczną rozwijamy w innym miejscu w kategoriach *wplywu fenomenologii na psychologię humanistyczną*.

chorzy są dewiantami i nie poświęcał im wiele uwagi. Rzecz więc nie w tym, że słynny psycholog nie poświęcał choremu uwagi, lecz w tym, że uważał, iż nie wolno im poświęcać uwagi. Innymi słowy jest to sprawa oddzielenia przypadkowego od koniecznego, losowego od zasady metodycznej w psychologii. Trzeba by tu mówić o kompulsywnym realizmie (z naszego punktu widzenia – „realizmie”) stynnej szkoły Maslowa, która dyskryminacyjnie traktowała psychicznie nie zrównoważonych. Jest dla nas rzeczą zdumiewającą, że ta psychologiczna przecież szkoła, do tego naukowa, odnosiła się chłodno do chorych psychicznie. Ten brak jakiegokolwiek czułości w psychologii humanistycznej Maslowa, jakże silnie obecnej u K. Dąbrowskiego, można próbować wytłumaczyć ogólnym nastawieniem protestantyzmu, że niedostosowani nie dostarczają właściwych danych o świecie, człowieku, życiu. Już w Maxa Webera charakterystyce kapitalizmu mamy twierdzenie, że dla protestantyzmu, który złączył się ze śródziemnomorską ideą maksymalizacji zysku, ludzie nieefektywni, po prostu chorzy, nie dostarczają prawdziwych danych o człowieku, nie dostarczają danych o życiu. U Webera odnajdujemy myśl, że dla protestantyzmu istotą człowieczeństwa jest, lub stało się, konkutowanie, rywalizowanie, wycinanie. Wtedy „zrozumiałe” staje się wycięcie chorych psychicznie – zgodne przecież z darwinowskim wycinaniem niedostosowanych – z horyzontu badań nad naturą ludzkich możliwości rozwoju.

U podłoża badań psychologii humanistycznej leży zachodnia ideologia (zwana też kapitalistyczną), którą zresztą przedstawiciele psychologii humanistycznej mieli za błędną. Rzecz jednak w stopniu metodologicznego rozpoznania charakteru zachodniej cywilizacji. W cywilizacji ekonomistyczno-naturalistycznej rozwój jest walką, jest związany z eliminacją niedostosowanych. W merkantylizmie i darwinizmie normą są dostosowani – to dostosowani powinni przetrwać. Dlatego Maslow nie widział niczego zdrożnego w swej heurystyce eliminacji chorych z problematyki rozwoju człowieka. W polskiej kulturze humanistycznej ideologia odłamywania nie zajęła miejsca tak silnego, jak na Zachodzie.

Naturalizm na Zachodzie miał o wiele silniejsze reistyczne zabarwienie, niż sobie z tego zdajemy sprawę. Walcząc z naturalizmem, Maslow zrobił karierę, przyjmując swoją „hierarchię potrzeb”, która obejmowała: 1. czynniki fizjologiczne, takie jak np. głód, sen i „potrzeby seksualne”; 2. bezpieczeństwo, czyli stabilizację, porządek; 3. potrzebę przynależności i miłości – chodziło mu o prawo do zakładania rodziny i o potrzebę przyjaźni; 4. potrzebę szacunku, czyli poczucie własnej wartości i uznania. Dla każdego psychologa z kręgu kultury polskiej jest rzeczą jasną, że nie podejmujemy się tu twierdzić, iż w kategoriach analitycznych hierarchia potrzeb Maslowa okazałaby się mieć wyraźne walory obiektywności. Nie będzie wielkim odkryciem, jeżeli powiemy, że na sformułowaniu Maslowa zaciążył model obiektywności przyjęty na Zachodzie, w krajach impregnowanych protestantyzmem – z jego naciskiem na zysk, na odnoszenie korzyści. Złąły się

tu w jedno (1) handlarska kultura śródziemnomorska, a także (2) najsilniej z nią współpracująca protestancka antyrezydencjalność – pogoń za zmianą („rozwojem”), (3) protestanckie umiłowanie konkretności, które przeciw skrzyknęło „wielkie władze i porządki” do wytężonej walki z nebularnością kopernikanizmu i w ogóle znanym na Zachodzie „polskim anarchizmem”. Dodatkowymi czynnikami są tu (4) teorie Darwina oparte na konkurowaniu, rywalizacji, przeżywaniu w ramach wycinania oraz (5) zoologiczny etos walki przeniesionej do ludzkiego życia – indywidualnego i społecznego. W naszej szkole zajmujemy się teorią tak pojętego rozwoju. Uważamy, że istotą życia indywidualnego i społecznego jest coś zupełnie innego. Rozwijając psychologię humanistyczną i broniąc jej, musimy przestać być dzieckiem Psychologii Odłamania.

Punktem kluczowym hierarchii potrzeb Masłowa była *potrzeba samorealizacji* – tak to ujęto w szkole psychologii humanistycznej. Nie trzeba tu mówić, że podporządkowanie samorealizacji takiej hierarchii potrzeb nie jest, delikatnie mówiąc, zbyt obiektywne i nie do końca jest wolne od cech uzurpatorskich. Więcej jest tu z prostej indukcji, prymitywnego reizmu, prostego uogólniania, niż z naukowej analizy. Oczywiście Maslow miał się za zwolennika metody naukowej, analitycznej – szedł tu za potocznym modelem rozumienia analityczności, naukowości, który zastał w kulturze protestanckiej (zachodniej, kapitalistycznej). Dlatego nie dziwimy się, że odpowiedziami na te pozory obiektywności były różne postawy sprzeciwu. Hermeneutyka i fenomenologia wyrosły ze sprzeciwu wobec uproszczonej wizji analityczności i naukowości.

Maslow mówił, że „pełne zastosowanie i wykorzystanie wrodzonych talentów, zdolności i możliwości”³ jest warunkiem rozwoju. Dla Masłowa to „zastosowanie i wykorzystanie wrodzonych talentów” byłoby kategorią ściśle związaną z osobistym rozwojem. Z naszego punktu widzenia, takie postawienie sprawy rodzi wątpliwości co do rozwoju rozumianego jako „zastosowanie” czegoś i jako „wykorzystanie”. Wskazuje ono na wiarę w procedury, metody, także w metody krytyki zastanych teorii osobowości. Aczkolwiek doceniamy psychologię humanistyczną i z pietyzmem staramy się ją rekonstruować, to jednak uważamy, że Masłowa postawienie sprawy jest wybitnie nienaukowe. Nie jest ono jednak winą samego Masłowa, ponieważ Maslow został – nie wiedząc o tym – użyty i wykorzystany przez kulturę stosowania i używania, metody i zysku, efektu i lokalnych korzyści.

Skoro zajmujemy się powstaniem psychologii humanistycznej, dodajmy, że psychologowie humanistyczni często wywodzą psychologię humanistyczną od listy korespondencyjnej Masłowa, z roku 1954, z psychologami z całego kraju, którzy

³ A. Maslow, *Motivation and Personality*, New York 1954, s. 150. Por. M. Zabierowski, J. Ratajczak, *Problemy teorii wartości. Obiektywność wartości w psychologii humanistycznej*, w tym tomie.

w jakimś stopniu podzielali jego poglądy – byli to ludzie zajmujący się takimi tematami jak: kreatywność, miłość, osobisty rozwój. Wskazuje się, że obok Masłowa kluczową postacią w rozwoju humanistycznej psychologii był Anthony J. Sutich. Sutich nie był uczonym w ścisłym tego słowa znaczeniu; dla nas ważne jest to, że uważał siebie za „niezależnego psychoterapeutę”⁴. Ważne jest to dlatego, ponieważ chodzi nam o terapię oraz pragmatyczną stronę naprawy człowieka. Sutich wniósł do nowej orientacji psychologicznej głębokie zainteresowanie życiem duchowym i sprawami mistycznymi – interesował się filozofią religii, wschodnią filozofią, szczególnie filozofią i praktyką jogi, a także teozofią. Duże wrażenie wywarł na nim Swami Ashokananda z San Francisco Vedanta Society, który w swych wykładach „kłał silny nacisk na wartość i znaczenie naukowego badania nakierowanego na wewnętrzną sferę ludzkich możliwości, a szczególnie potencjału duchowego”⁵.

W psychologii humanistycznej zwykle wyróżnia się rok 1958. Na początku tego roku prestiżowy psychologiczny periodyk „Psychology Review” ocenił nadesłany do druku manuskrypt Masłowa jako zbyt słaby i go odrzucił. Maslow uznał, że odrzucenie przez amerykańskich kolegów jego manuskryptu, dotyczącego doświadczeń szczytowych, dowodzi regresu nauki amerykańskiej i wraz z Sutichem zdecydował się założyć własne czasopismo. Pismo ich miało się skupiać na tych wszystkich aspektach ludzkiego potencjału, które były lekceważone przez główne nurty naukowe panujące wówczas w psychologii – zdominowanej przez psychoanalizę i behawioryzm. Nowy kwartalnik psychologiczny nosił tytuł *The Journal of Ortho-Psychology* – od greckiego *ortho*, czyli od „rośnięcia prosto”. Samą hierarchię potrzeb Masłowa mamy za prostą hierarchię wznoszącą (rosnącą) i nazywamy ją hierarchią rektascenzyjną.

Maslow określił *The Journal of Ortho-Psychology* jako kwartalnik założony przez grupę psychologów zainteresowanych zdolnościami i możliwościami człowieka, które nie znalazły stałego miejsca w amerykańskiej literaturze naukowej – ani w teorii pozytywistycznej, ani w behawiorystycznej, ani w klasycznej teorii psychoanalitycznej. W literaturze naukowej nie zajmowano się, zdaniem Masłowa i innych psychologów humanistycznych, kreatywnością, miłością, samorealizacją,

⁴ W osobie Suticha ogniskuje się główna tendencja psychologii humanistycznej: ścisły związek z psychoterapeutycznym doświadczeniem. Związek ten daje się zupełnie wyraźnie zrekonstruować. W naszych badaniach wielokrotnie okazuje się, że psychologia humanistyczna ma swą własną, oryginalną *praxis*, w konfrontacji z którą buduje i falsyfikuje swe teoretyczne tezy. Uważamy, że psychologia humanistyczna jest w pełni zaangażowana w problematykę egzystencji współczesnego człowieka, że daje się ją zrekonstruować w ten sposób. Daleka jest od martwej, czysto gabinetowej spekulacji. Przykładem może być Jan Trąbka, którego zaawansowane teorie są tak bogate, że na pierwszy rzut oka wydają się być spekulacją gabinetową – a tymczasem są to teorie wywodzące się z samego życia, z jego obserwacji.

⁵ A. J. Sutich, *The Founding of Humanistic and Transpersonal Psychology: A Personal Account*, rozprawa przedstawiona w Instytucie Psychologii Humanistycznej, kwiecień 1976, s. 22.

„wyższymi” wartościami, przekroczeniem *ego*, niezależnością, odpowiedzialnością, zdrowiem psychicznym itd.⁶ W naszym rozumieniu, w amerykańskiej psychologicznej literaturze naukowej, którą krytykowali Maslow i Sutich, po prostu nie zajmowano się obiektywnością. Życie, świadomość, miłość, psychikę zepchnięto do skansenu poza naukę. W redukcjonizmie redukuje się człowieka do newtonowskich sił i do ciał materialnych, a więc miłość, duch i życie nie są traktowane jako obiektywne. (Powiadamy: „sił newtonowskich”, bo przecież nie chodzi o teorię względności, która zresztą niczego tu nie dodaje nowego.) Newton ustalił pojęcia trajektorii i obiektów poruszających się, czyli okupujących trajektorie. Te pojęcia zaakceptowano w psychologii. Tymczasem my sami uważamy, wbrew sugestiom psychologów, że obiektywność życia związana jest nie z trajektoriami i ich obsadzeniami. Aby nie było wątpliwości: według nas, psychologowie nie zbudowali psychologii, lecz ją zniszczyli – swoją prostacką wiarą w biologizm, czyli w reizm, w uobiektywienie życia. Ponieważ staramy się docenić zachodnią myśl psychologiczną, wskażemy dodatkowo, że takie podejście do psychologii można również odnaleźć w pismach Goldsteina, Fromma, Horney, Rogersa, Allporta, Angyala, Buhlera, Moustakasa i innych, a także – w niektórych aspektach – w pismach Junga, Adlera i psychoanalitycznych psychologów *ego*.

Psychologię humanistyczną często określa się w stosunku do paradygmatu psychoanalitycznego i behawioralnego mianem „trzeciej siły w psychologii”. Głównym motywem tego (trzeciego) paradygmatu jest koncepcja człowieka samostereownego i samorealizującego się. Psychologia humanistyczna, głosząc możliwość samorealizacji człowieka, przełamuje determinizm i redukcjonizm dotychczasowych ujęć w psychologii. Punkt widzenia tej „trzeciej siły”⁷ w psychologii nie został jeszcze zsyntetyzowany. F. W. Matson, znany w świecie teoretyk współczesnych teorii osobowości, w swojej pracy *Czym staje się trzecia siła?* w związku z tą enigmatyczną kategorią wyrażał swe obawy krytyczne, pisząc, że „psychologia humanistyczna może stać się rajem dla wszystkiego co irracjonalne i antyintelektualne – dla wszystkiego, co jest egzotyczne, erotyczne i psychotyczne”. Aczkolwiek sami stronimy od takiej krytyki, to jednak stanowisko „trzeciej siły” dalekie jest od ujednoczenia i od usystematyzowania. Stanowisko trzeciej siły nie jest również tak „wszechstronne jak system freudowski czy behawiorystyczny, mamy wrażenie, że to się stanie, i to prawdopodobnie już niebawem” – krytycznie i jednocześnie

⁶ Kategorie wymienione przez Maslowa możemy zaliczyć do dziedziny teorii osobowości. Przedmiotem badań psychologii humanistycznej jest osobowość człowieka. Problematykę tę rozwijamy na naszych cotygodniowych seminariach.

⁷ Por. W. Szewczyk, *Trzecia siła w psychologii*, „Znak”, 229, 1973; P. W. Matson, *What ever became of the Third Force?*, „American Association of Humanistic Psychology”, Newsletter 6(1), 1969.

nad wyraz optymistycznie stwierdza w r. 1976 Sutich⁸. Aby tak się stało, potrzebne są dalsze badania metodologiczne.

Maslow do swoich sympatyków zaliczał nie tylko tych wymienionych wyżej wybitnych psychologów, ale także innych; wymieńmy tu Rollo Maya i Gardnera Murphy’ego. Artykuły do nowego czasopisma Maslowa zaczęły napływać od marca 1958 r. Do zespołu redakcyjnego weszli Lewis Mumford, David Reisman i Erich Fromm. Pojawiły się jednak problemy z tytułem, ponieważ był zbyt podobny do *American Journal of Orthopsychiatry*. W grudniu 1959 roku zdecydowano się zmienić nazwę na *Journal of Humanistic Psychology*. Wkrótce potem ogłoszono powstanie Amerykańskiego Stowarzyszenia Psychologii Humanistycznej, wraz z jego czasopismem pod patronatem Uniwersytetu Brandeisa.

Czasopismo Maslowa i Suticha stało się pismem sztandarowym nowych poglądów psychologicznych, których motywem przewodnim był wszechstronny rozwój (samorealizacja) człowieka, co wskazał był w 1964 r. H. Wintrop⁹. Dzisiaj, to jest w latach dziewięćdziesiątych, można śmiało powiedzieć, że spełniły się sugestie Maslowa, które świadczą bardziej o jego zdrowym rozsądku (bo przecież nie proctwie) – odstąpienia psychologów zachodnich od psychologii niehumanistycznej. W ciągu trzydziestu lat, jakie minęły od założenia kontestacyjnego czasopisma, na całym świecie powstały dziesiątki słynnych już prac psychologicznych, które rozwijały zarysowaną przez Maslowa niechcianą humanistyczną psychologię. Psychologię humanistyczną, dotąd uważaną za błędną, sławią dziś media, a oficyny wydawnicze drukują prace w wielkich nakładach. Można powiedzieć, że psychologia humanistyczna stanowi dziś oddzielny, obok psychoanalizy i behawioryzmu, paradygmat w obrębie psychologii, a jego zasięg i znaczenie się zwiększa. Psychologia humanistyczna przesuwana się z pozycji kontestującego awangardowego nurtu na pozycję powszechnie obowiązującej wiedzy na temat struktury osobowości i rozwoju współczesnego człowieka. W naszej szkole uważamy, że istnieją możliwości filozoficznego ugruntowania tego paradygmatu, ale także jego krytykowania i – w konsekwencji – uhumanistycznienia; słowem: stworzenia odrębnej psychologii.

Psychologia humanistyczna nigdy nie stanowiła ortodoksyjnej szkoły – szkoły ostro zarysowanego myślenia w znaczeniu psychoanalizy Freuda lub w sensie behawioryzmu opartego na metodologicznym modelu wiedzy pozytywistycznej. W przypadku psychologii humanistycznej mówimy o zbiorze wybitnych, a już na

⁸ A. J. Sutich, dz. cyt., s. 45. Jednym z celów kwartalnika *Journal of Humanistic Psychology* było usystematyzowanie problematyki humanistycznej w psychologii. Można powiedzieć, że nasza rozprawa jest kontynuacją tego projektu. Postaramy się dokonać rekonstrukcji i syntezy (na podstawie wybranych tekstów jej wybitnych przedstawicieli) podstawowych kategorii stosowanych przez psychologię humanistyczną.

⁹ Por. H. Wintrop, *A Humanistic Psychology is Born*, „The Humanist” 2, 1964, s. 62-64.

pewno słynnych psychologów, jednak, w znacznym stopniu, osobnych indywidualności. W ich twórczości można wskazać wspólną optykę – perspektywę humanistyczną. Niezbędne były zmiany w podejściu do zagadnień *teorii osobowości* w psychologii zachodniej. Przedmiot badań psychologii humanistycznej daje się wyraźnie wyartykułować – jest nim zagadnienie osobowości i miłości, której przecież tak bardzo współczesnemu człowiekowi brakuje.

* * *

Na koniec optymistyczne dla czytelników uwagi ogólne. Otóż w pełni zdajemy sobie sprawę, że polscy autorzy często nie podejmują polemiki z psychologią humanistyczną, ponieważ razi ich zbyt dosadny sposób ujęcia życia duchowego, dosłowne i konkretystyczne potraktowanie osoby ludzkiej, a także sama walka z przeciwnikiem, który np. głosi (co w Polsce niebywałe) determinizm. Pragniemy w jakiś cywilizowany, wyższy sposób określić psychologię humanistyczną, gwoli rozwijania psychologii w naszym kraju. Aczkolwiek samo zagadnienie psychologii humanistycznej jest skomplikowane, dobrze jest przyjąć terminologię współczesnych psychologów. Dzięki temu możemy zreferować zastaną psychologię humanistyczną, a dodatkowo zarysować własny projekt. Dzięki tak prostemu postawieniu sprawy – a w sensie **sprawozdawczym** afirmującemu poglądy zachodnich psychologów – możemy posługiwać się językiem powszechnie przyjętym w literaturze psychologicznej. To zwiększa nasze możliwości komunikowania się – na rzecz pokazania czytelnikom **potrzeby sformułowania innej jeszcze psychologii**. Rzecz jasna – psychologii też humanistycznej. Pojęcie „psychologii humanistycznej” jest trochę głębsze aniżeli to wyobrażają sobie psychologowie zachodni. Systematyczne rozwijanie nowej psychologii humanistycznej można rozpocząć od psychologii humanistycznej. Uhumanistycznienie psychologii humanistycznej jest naszym projektem, który wymaga posługiwania się standardowym językiem psychologów humanistycznych, aby ten nasz projekt w ogóle został dostrzeżony. W tej pracy nasz własny punkt widzenia jest dobrze widoczny. Nie jest to powtarzanie tez za psychologią humanistyczną, przyjętą na Zachodzie.

Orientacja Masłowa mogłaby też stać się przedmiotem badań antropologii kulturowej, na przykład od strony analizy antyuniwersalistycznych systemów totalitarnych, globalizujących, kulturowego nie odróżniania globalnego od uniwersalnego, nietolerancji dla chorych, dyskryminacji, kultu ludzi zdrowych i dostosowanych, kompulsywnego realizmu, braku czułości w cywilizacji naukowo-technicznej, przekonania, że niedostosowani nie dostarczają właściwych danych o świecie, człowieku, życiu. Orientacja Masłowa może stać się wdzięcznym przedmiotem badań antropologii kulturowej od strony reizmu i naturalizmu cywilizacji korzy-

ści, potrzeby przynależności, prawa do zakładania rodziny, fuzji kultury śródziemnomorskiej z pogonią za zmianą i umiłowaniem konkretności oraz z zoologiczną walką przeniesioną do ludzkiego życia. Psychologia humanistyczna pozwala antropologii kulturowej badać modele rozumienia analityczności, naukowości, sprzeciwu wobec uproszczonej wizji analityczności i naukowości. Pozwala badać cywilizację „zastosowania” i „wykorzystania”, skrzywienia pojęcia rozwoju rozumianego jako „zastosowanie” procedur i „wykorzystanie” metody. Jak powiedzieliśmy, to Maslow został użyty i wykorzystany (dla celów cywilizacji stosowania i używania

JAN RATAJCZAK
MIROSLAW ZABIEROWSKI

PSYCHOLOGY IN THE SECOND HALF
OF THE TWENTIETH CENTURY
ORIGINS AND LEADERS OF HUMANISTIC PSYCHOLOGY

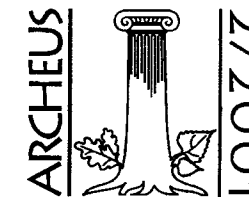
(Summary)

The paper presents the origins of humanistic psychology as certain anthropological solution. A cultural and methodological diagnosis of humanistic psychology is proposed in order to show the conflict between humanistic declarations of humanistic psychology and its content. The proposed analysis of the origins of humanistic psychology is rooted in the authors' project of psychology and philosophy of values, which is systematically developed in their other studies.

Key words: humanistic psychology, anthropology, humanism

Adres do korespondencji
Address for correspondence

dr Jan Ratajczak
Politechnika Wroclawska
Pracownia Psychologii Humanistycznej
Wyspiańskiego 27, I-22, bud. C-7, p. 1005
50-370 Wrocław



MIROSLAW ZABIEROWSKI
JAN RATAJCZAK

PROBLEMY TEORII WARTOŚCI
OBIEKTYWNOŚĆ WARTOŚCI W PSYCHOLOGII HUMANISTYCZNEJ

*Pamięci prof. dr. hab. Andrzeja Sicińskiego
(16 XI 1931 – 22 I 2001)*

1. Psychologiczne ujęcie wartości

Psychologiczne ujęcia wartości oznaczają, że wartości są subiektywne, związane z doznaniem, sensualnością, sytuacyjnością, że są chimeryczne, niestabilne i nieharmonijne. Czy wartości są tylko indywidualnie przemijające, wymyślone, zmienne? Czy wartości są w nas: średnich, zdrowych ludziach? Czy są **stwarzane** przez nas, wybierane i wskazywane według chwilowej „preferencji”, które dziś mamy? Czy wartości są chimeryczne, stwarzane, czy też są obiektywne. Czy wartości są w zdrowym człowieku? A co z ludźmi niezdrowymi? Czy oni nie mają wartości? Czy wartości to sprawa chwili, a nie metodologii i czy język urzędników wystarczy? Czy humanistyczność wartości polega na ich dezobiektywizacji? Czy wartości nie mają żadnej elastyczności pojęciowej i są tylko momentem, konkretem, aharmonicznością? Czy są analityczne, czy też są tylko biologicznie osadzone w zmienności i wyrwykowości życia, życia bez humanistyki, w pełnym odłamywaniu? Psychologia czysto humanistyczna nie stawia problemu ontycznego statusu wartości i wypowiada się w duchu **psychologii** wartości, stawiając na ludzkie wybory, sumienie, decyzje po ludzku rozumiane, proces wartościowania sytuacyjnej tzw. natury ludzkiej. Czy jest jakiś obiektywny świat wartości? Czy wartości tylko konkretna jednostka sobie i dla siebie odkrywa? Czy w wartościach jest coś uniwersalnego poza „interese” samorealizacji, preferencji. Czy wartości zostały już dobrze opisane w pismach rozumianych przez współczesnych „humanistów”, bar-

dziej biologów niż humanistów, doceniających potrzeby przetrwania naczelných, hormony i spiralę podwójną, chimeryczne i dziecinne emocje?

Aby oderwać się od tej zmienności psychologowie humanistyczni sięgają po przewidywania, ponieważ sądzą, że w ten sposób stworzą teorię bardziej naukową, redukując wyobraźnię, fantazję, intuicję – na rzecz przewidywania. Czy człowiek sam sobie, dla siebie, ma uznawać co jest dobre? Wiadomo, co jest dobre dla egoisty: to, co odczuwa jako przyjemne, czego potrzebuje, wybiera, selektywnie **ustala**, selektywnie określa – nie w kontekście cierpienia, lecz przyjemności. Człowiek zdrowy lubi przyjemności, tylko człowiek niezdrowy określa i selekcyjonuje w cierpieniu i przez cierpienie. Czy to człowiek określa **potrzeby**? Czy ma on prawo określać dobro przez przyjemności i interes? Czy wybieranie jest po prostu zmiennością sytuacyjną? Czy człowiek nie naznacza w ten sposób negatywnie empirycznie prawdy? Czy aby człowiek zdrowy nie niszczy rozumienia wartości? Czy wartości wewnętrzne mają oznaczać, że nie podlegają osądowi? Czy wartości są biologicznie osadzone i hormonalnie zdeterminowane? Czy wartości to mądrość ciała (*visdom of the body*), fizjologiczna mowa selekcyjonująca wartości? Czy naturalizm biologiczny legitymuje wartości, które mają służyć funkcjonowaniu, w pełnym uzależnieniu od aktualnych potrzeb jednostki? Czy wartości służą **zaspokojeniu potrzeby przyjemności**? I o czyją przyjemność idzie: danej jednostki czy jej środowiska, widzów? Czy jednostki i środowisko społeczne są rozłączone? Czy brak potrzeby poznania przez jednostkę Chrystusa, albo Mahometa, ma dla ontologii społeczeństwa znaczenie, czy jest tylko samodzielnym chceniem lokalnie rozpoznawanym? Czy jednostka nie ma kosmicznego odniesienia?

Jeśli fakty i obserwacje życia codziennego pouczają nas o istocie wartości, to przecież może być tego również aspekt kulturowy, nie tylko psychologiczny, wewnętrzny i niezależny od otoczenia, ahistoryczny, jak zaspokajanie potrzeby jedzenia jest kierowane przez wewnętrzną „**mądrość ciała**”, statystycznie i masowo spełnioną w codziennym życiu. Od 1989 roku lansowana jest „wewnętrzna” koncepcja mowy ciała jako niesłuchanie istotnego przekroju osoby ludzkiej. Piszący te słowa uznają mądrość ciała, lecz raczej w powiązaniu z organistycznie rozumianym społeczeństwem; mądrość ciała w zwykłym wydaniu porzucamy, jest ona dla nas związana z naszą antropologią antropiczną przedstawioną w książkach M. Zabierowskiego *Status obserwatora w fizyce współczesnej* (1990) oraz *Wszelświat i człowiek* (1993). Aczkolwiek Abraham Maslow stawia na organizm, który nie tyle chce, ile musi funkcjonować, i pod tym kątem dokonuje niezliczonych **wyborów**, to nie satysfakcjonuje nas Maslowa rozumienie organizmu (życia jednostki). Masowość wyborów niezbyt silnie obiektywizuje teorię Maslowa. Masowość nie jest jeszcze obiektywizacją. Zresztą uobiektownienie nie oznacza obiektywizmu i masowość niczego tu nie zmienia. Ilość nie przechodzi w jakość. Wskutek popularyzacji artyści zaczęli odchodzić od piękna: umasowienie nie legitymuje sztuki,

raczej ją degeneruje. Popularyzacja wprowadza z konieczności nowe oderwane losowe elementy, czyli hazardyzuje sztukę, a zatem musi obniżyć wartość sztuki. Degenerację sztuki wiązałibyśmy z jej ulosowaniem. Psychologowie humanistyczni nie rozumieją istoty propagowania się chaosu, dlatego nieostrożnie poprzestali na masowości, statystyczności. Obiektywność nie jest wypadkową, wypadkowa raczej degeneruje niż utwierdza coś, rozwija warstwę wartości, nosi ją, utrzymuje. Na naturalistycznej przypadkowości i masowości alternatyw (wyborów) trudno jest wybudować teorię psychologiczną.

Maslow ma wybór za uwarunkowany **wartością obiektu** – podejmuje go jednostka motywowana potrzebą tej wartości. Maslow wiąże wartości z doświadczeniami zaspokajania potrzeb. Ludzkie wybory świadczą o wartościach. To psychologiczne rozumienie wartości wydaje się być ograniczone. W wyartykułowaniu koncepcji Maslowa ważniejsze jest rozpatrzenie kulturoznawczego kontekstu, a nie tylko natury człowieka, rozumianej psychologicznie, pozakulturowo.

2. Potrzeby w planie kulturoznawczym i psychologicznym

a. Kulturoznawcza interpretacja kategorii potrzeby

Będziemy mówić o wrocławskiej szkole kulturoznawczej Stanisława Pietraszki, ponieważ szkoła ta dokonuje istotnego rozróżnienia potrzeb i konieczności, które wzbogacają prostą teorię Maslowa. Uhumanistycznie psychologię humanistycznej wymaga specjalnych metod – uwspółzienniczenia kategorii przez wypracowanie wielkokorelatywnego pola semantycznego. Wprowadzamy różne układy odniesienia, ale nie po to, aby stracić orientację co do logiki całości i kontrolę nad drobniejszymi aspektami.

Potrzeby w szkole wrocławskiej uważa się za coś różnego od obiektywnych wymogów i od konieczności. Konieczności mają genezę psychofizjologiczną – wynikają z natury człowieka. Kulturoznawcza szkoła wrocławska potrzeby ma za czynniki sprawcze, za czynniki zachowań i działań – potrzeby mają proveniencję kulturową¹. Zakłada ona silny **związek potrzeb z kulturą** i wyklucza ich poj-

¹ Zob. S. Pietraszko, *O statusie wartości*, w: „Prace Kulturoznawcze”, vol. II, „Materiały z Konferencji Naukowej w Uniwersytecie Wrocławskim, 1990”, red. Stanisław Pietraszko, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 45-57; odnośnie do naszego problemu zob. zwłaszcza s. 52. W tomie tym znajdujemy nowatorskie w nauce analizy zbliżone do badań ontologicznych, o charakterze aksjo-semiotycznym. Na szczególną uwagę zasługuje też praca Stefana Bednarka, *O kulturowej naturze wartości*, tamże, s. 15-25, w której autor bada status wartości. W swojej argumentacji S. Bednarek wartościom przypisuje charakter czysto kulturowy. Dodajmy tytułem

mowanie psychologiczne, przez potencjały wewnętrzne, jednostkowe, co zdaje się można stosować do wyjaśniania generowania najdziwaczniejszych potrzeb przez rynek i przez cały ustrój merkantylistyczny oraz wyjaśniania zestawu niezwykłych innych fenomenów zachowań ludzkich obserwowanych w żywym Laboratorium Potrzeb, które się zjawiało w wyniku przekształceń od militarnego centralizmu do kapitalizmu (bo przecież nie do centralizmu spółdzielczego, czyli antymilitarnego). W kulturoznawczej szkole Stanisława Pietraszki mówi się o **roli potrzeb w uobecnianiu wartości**² – jednocześnie pokazując, że w ten sposób **kultura stymuluje jednostkę** do aksjologicznych wyborów. „Potrzeby stanowią swym zbiorem rodzaj programu zachowań, kierowanych na pozyskanie wartości”³ – jest to tylko, trzeba ostrzec, rodzaj programu, a nie jakiś automatyzm.

Czytając prace szkoły wrocławskiej, sądzimy, że w szkole tej bynajmniej nie uważa się, że potrzeby są bez reszty generowane przez kulturę, że z kultury wyprowadza się wszystkie potrzeby. Tak rozumiane potrzeby możemy przyrównać do „emocjonalnych odpowiedzi” Maxa Schelera. Według Schelera, wartości domagają się określonych **emocjonalnych odpowiedzi**. Pomiędzy poszczególnymi rodzajami wartości i emocjonalnymi odpowiedziami istnieją pewne związki. Związki te nie mają statusu fenomenologicznego poznania istotnościowego, nie mają charakteru ponadkulturowego, jednakże istotnościowa byłaby sama związkowość. To tak, jakby ta czy inna śrubka nie była istotnościowa, lecz istotnościowy byłby odłamany stan metalu; byłby taki stan, który koordynuje odłamalność przez nadanie samoistości fragmentowi. Albo jakby ta, czy inna, gwiazda nie była istotnościowa, lecz istotnościowy byłby gwiazdowy stan materii.

wspomnienia, że w tomie tym znajdujemy (s. 81-89) pracę naszego Współpracownika z okresu Polski podziemnej 1981-1989, prof. Andrzeja Sicińskiego (16.11.1931-22.01.2001), *Uniwersalność i różnicowanie wartości ludzkich jako problem badawczy*. Andrzej Siciński marzył sobie w okresie Solidarności podziemnej, że „po wyzwoleniu Polska powinna w niektórych dziedzinach, związanych z jej unikalną tolerancyjną kulturą, zadziwić świat poziomem naukowym, którego na świecie nie widziano”. Miał na myśli badania metodologiczne, nie tylko metodologiczne ugruntowanie badań nad wartościami. Cierpiał nie tyle fizycznie (zmarł na raka żołądka i trzustki), ile żył ostatnio przygaszony, w depresji z powodu niekorzystnego rozwoju sytuacji po 1989 roku. Od roku 1993 był krytycznie nastawiony wobec politycznego przedstawicielstwa Solidarności, która, jego zdaniem, po 1989 r. „zdradziła dobro ogólne narodu, zwłaszcza dobro nauki polskiej i wprowadziła nawet swoistą cenzurę przez monopolizację”. Uważał, że profesorowie goszczący w radiu i telewizji nagle, od 1989 roku, nie chcą powiedzieć prawdy o zainstalowaniu selektywnej cenzury na informację. Prof. A. Siciński wierzył w szczerść układu KO/OKP (Road/Centrum) najdalej do 1992 roku. Po roku 1993 coraz częściej i wyraźniej ubolewał, że „koncesjonowana profesura nawet nie dba o likwidację bezrobocia wśród polonistów i nie rozwija w istocie tanich etatów asystenckich”.

² Tamże, s. 52. W *Pracach Kulturoznawczych* dojrzały myśli zbliżone do tematyki antropologii filozoficznej, jednakże przemyślenia te były bogatsze, aniżeli ich zachodnie odpowiedniki. Jednocześnie prace szkoły wrocławskiej były raczej skromnie przedstawiane, dlatego niektórzy humaniści, bardziej nastawieni na komercyjną opinię, nie są pewni, czy taka szkoła powstała.

³ Tamże, s. 53. Por. J. Ratajczak, M. Zabierowski, *Psychologia w drugiej połowie XX wieku*. W tym tomie.

Związki te obowiązują jedynie w określonej kulturze. Rola kultury polega na tym, że w każdej kulturze mogą istnieć inne związki między rodzajami wartości i emocjonalnymi odpowiedziami. To kultura, a nie naturalne potrzeby, wyznaczają sens śmiechu. Na przykład, na Jawie (choć nie w całej Indonezji), śmiech nie jest oznaką radości, lecz zażenowania. We wszystkich istnieć mogą względnie stałe związki między wartościami i emocjonalnymi odpowiedziami. Ta stałość nie jest nawet istotna, jest tylko wskaźnikiem, że *emocjonalne odpowiedzi są aktualizowane* przez kulturę. Ta stałość ma nam powiedzieć tylko (i aż tyle), że każda *emocjonalna odpowiedź* nie jest swobodna, lecz jest z kulturą związana, ma kulturową „metkę”. Unikamy wtedy problemu stałości. Albo powiemy tak: kultura wydobywa zdolność do kolapsowania odpowiedzi i jej **samego zjawienia się**. Dlatego względna stałość nie jest wymagana, jest ona tylko pierwszą heurystyczną wskazówką. W odniesieniu do kultury nie chodzi przecież o stałość, lecz o kulturotwórcze wyłanianie odpowiedzi. Każda odpowiedź jest odpowiedzią kulturową. Nie ma odpowiedzi bez kulturowej metki. Jeśli są pozakulturowe, to nie mogą się zemocjonalizować, czyli uaktualnić. Emocjonalne odpowiedzi są kulturową formą asertywnego zachowania. Emocjonalne odpowiedzi są więc czymś różnym niż intencjonalne przeżycia funkcjonalne. To właśnie raczej do koncepcji intencjonalnych uczuć nawiąże Maslow w swym rozumieniu kategorii potrzeby. Potrzeby mogą i powinny być rozpoznawane w planie kulturoznawczym. Kulturoznawcza interpretacja kategorii potrzeby nadaje operatorowy sens koncepcji **emocjonalnych odpowiedzi**.

2b. Psychologiczna interpretacja kategorii potrzeby

Maslow, w przeciwieństwie do szkoły wrocławskiej, kategorię potrzeb wiąże ze światem przedrefleksyjnych popędów. Potrzeby, wedle słynnego amerykańskiego psychologa, to immanentne motywy i impulsy bezgranicznie i ściśle powiązane z organizmem. W psychologii humanistycznej utarł się zwyczaj wiązania potrzeb z biologicznym podłożem, co jest związane z kulturą konkretyzmu, ideologią **wyboru**, wolności człowieka, który się sam stwarza i naśladuje Kreatora – sam z siebie. Maslow przypisuje potrzebom charakter **intencjonalny**.

Dodajmy jednak, że na temat intencjonalności można mieć inne zdanie, aniżeli to sobie amerykańscy psychologowie humanistyczni w ogóle wyobrażają, i w Polsce te inne rozumienia intencjonalności są dobrze znane, istnieje np. interpretacja antropiczna, kosmologiczna, wolitywna, teorio-cybernetyczna w ramach neuro-cybernetyki Jana Trąbki. Szersza jest też interpretacja Marii Straś-Romanowskiej, a także różnych teoretyków prac M. Merleau-Ponty’ego i w jakimś stopniu u teoretyków Husserla. Potrzeba wiele dobrej woli, aby intencjonalność w rozumieniu Maslowa potraktować jako dowód naukowej aktywności, powiedzmy, *pod-*

miotu związanego z budowaniem własnej osobowości, bo przecież o to nam chodzi. Mimo otwartości na prace badaczy z kręgu amerykańskiej cywilizacji protestanckiej, bo to właśnie daje nam prawo do rozwinięcia psychologii humanistycznej, musimy ciągle pamiętać o nadużywaniu tam słów, powiedzmy szczerze – o pewnej kradzieży pojęć i terminów⁴.

W konstrukcji amerykańskich psychologów możemy zobaczyć, lub raczej chcemy zobaczyć (bo obrona psychologii amerykańskiej jest tu punktem honoru), kontynuację tradycji filozofii życia. Naszym krytykom, którzy zarzucają nam fetyszyzowanie psychologii humanistycznej, odpowiadamy: cóż z tego, że żadna filozofia życia, ani kontynuacja tej tradycji, nigdzie przez Maslowa nie została wyartykułowana. Przecież nie twierdzimy, że ograniczamy się do utworzenia samego rejestru faktycznych, zwerbalizowanych osiągnięć Maslowa. Przeciwnie, widzimy wady i dlatego staramy się uhumanistycznie stanowisko Maslowa, które mamy za rażąco niehumanistyczne⁵. Nie sądzimy, aby można było zarzucić nam nierzetelność wobec uczonych zachodnich.

⁴ Można tu próbować dostrzec analogię z fenomenologią Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Temat ten szerzej omawialiśmy w latach 1996-1998 w ramach cyklu seminaryjnego *Wpływ fenomenologii na psychologię humanistyczną*. Czytelnik polski z fenomenologią Merleau-Ponty'ego zetknął się wielokrotnie, choćby za pośrednictwem M. Maciejczaka, *Świat według ciała w „fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty'ego*, Toruń 1995. Również na temat intencjonalności, związanej ze światem przeżyć człowieka (do którego należą potrzeby), pisze wybitna wrocławska uczona Maria Straś-Romanowska. Modyfikuje ona i rozszerza (podobnie jak M. Merleau-Ponty) tradycyjną kategorię intencjonalności, stosowaną w klasycznej fenomenologii Husserla. Intencjonalność traktuje jako „całościowy, przeżyciowy proces odnoszenia się podmiotu do świata”; M. Straś-Romanowska, *Los człowieka jako problem psychologiczny*, Wrocław 1992, s. 77. Słusznie wyróżnia ona intencjonalność adaptacyjną, woluntarystyczną i transcendentálną – wybierając tym samym pojęcie intencjonalności na wyższy poziom. Potrzeby, w rozumieniu Maslowa, jako przejaw aktywności podmiotu związanego z budowaniem własnej osobowości w oparciu o urzeczywistnianie wartości, można próbować (w zależności od ich charakteru) zakwalifikować do klasy zjawisk intencjonalności woluntarystycznej i transcendentálnej (zob. tamże, ss. 75 i 78).

⁵ Zdajemy sobie sprawę, że przesadą byłoby powiedzieć np. tak: „Podobnie jak u Bergsona i Diltheya, impulsy te nie mają wyłącznie biologicznej natury” (cytat z naszego seminarium). Wprawdzie Maslow mówi o biologicznym uwarunkowaniu, to jednak staramy się pracom Maslowa nadać charakter naukowy przez dołączenie do nich innej tradycji. (Oby nie okazało się, że jest tak, jak powiada F. Koneczny, iż łączenie cywilizacji kończy się źle.) Dlaczego mówimy o pracach Maslowa? Otóż tematem naszego seminarium jest zagadnienie uwarunkowań biologicznych jednostki i społeczeństwa. Ta biologiczność ma przebiegać z książek powstałych w naszej szkole, np. *Status obserwatora w fizyce* (1990), *Wszechświat i człowiek* (1993), ale także w naszej, ewidentnie biologizującej, ontologii społeczeństwa opublikowanej pt. *Aksjologiczny krąg Solidarności. Rekonstrukcja uniwersalizmu w nauce społecznej Jana Pawła II*, Politechnika Wrocławska 1998. Na prace Maslowa trafiliśmy w kontekście naszego programu z antropologii kosmologicznej. Sami zajmujemy się intensywnie rozwojem, wobec tego niech nam nasi przeciwnicy pozwolą skrótowo powiedzieć tak: „Biologiczne uwarunkowania, choć może nie w wersji Maslowa, dopuszczają jednocześnie pewną transgresję w ramach koncepcji potrzeby wzrostu i rozwoju” (cytat z naszego seminarium). Staramy się zajmować transgresyjnością i rozwojem, a pewne przemyślenia z naszej szkoły zostały już opublikowane w antropologicznym kompendium *The Peculiarity of Man*.

Określmy tę linię rozwoju teorii człowieka jako propozycję budowania wizerunku człowieka „od dołu”. Aczkolwiek określenia „od dołu” użył na naszym seminarium stały jego uczestnik, zupełnie nie znany taksonomista dr Jan Mikiwicz, który posiada ogromny dorobek naukowy, to moglibyśmy także powiedzieć, że pochodzi ono od współczesnego badacza problematyki antropologii filozoficznej – W. Kellera⁶. Wyróżnia on filozoficzną antropologię „od góry” i „od dołu”: Antropologia filozoficzna „od góry” chce dojść do poznania istoty człowieka, do konceptualizacji jego wizerunku, poprzez **interpretację bytu w ogóle**.

Sądzimy, nieco może przesadzając, jednakże w trosce o tematy badawcze i udzielanie sprawnych odpowiedzi, że w tym nurcie można próbować ulokować (zakwalifikować to byłoby za dużo powiedziane) szkołę wrocławską. Szkoła wrocławska nie ignoruje w tym kontekście antropologii kulturowej A. Kroebera⁷, która postuluje istnienie niezależnej od podmiotu sfery kultury (pojmowanej obiektywistycznie), determinującej działanie jednostek, używającej ich do swoich wewnętrznych celów⁸. Człowiek jest tu rozumiany w kontekście poglądów ontologicznych, w których postuluje się zewnętrzny i determinujący go świat kultury.

Natomiast antropologia filozoficzna „od dołu” zmierza do koncepcji człowieka, uwzględniając **wiedzę przyrodniczą**, szczególnie biologiczną i psychologiczną, przy czym psychologię humanistyczną trzeba tu rozumieć szerzej, aniżeli to widzą psychologowie, raczej przez analogie⁹. Termin wiedza psychologiczna został tu użyty w wąskim sensie. Aby nie było wątpliwości: Tutaj człowiek jest częścią naturalistycznie rozumianej ewolucji, która, szczerze mówiąc, ducha, rzecz jasna, nie potrzebuje, jest najdoskonalszym jej ogniwem, „podmiotem ujawniającym ducha”.

Nie bójmy się i ryzykujemy dalej. Ocenimy wówczas, że potrzeby, jako kategoria „oddolna”, byłyby, w naszym rozumieniu Maslowa, przejawem autentycznego

⁶ Por. W. Keller, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, München 1971. Niech nam i w tym miejscu wybaczy prof. Józef Lipiec ową manierę przesadnego cytowania dokonań nauki niemieckiej. Wynika ona z naszego zainteresowania się odtworzeniem języka psychologii humanistycznej, chęcią mówienia w jej języku. A może badacze zza Odry zechcą dostrzec dokonania polskie, M. Straś-Romanowskiej, J. Trąbki, T. Grabińskiej, Cz. Białobrzeskiego, W. Biegańskiego, Z. Zawirskiego, A. Kępińskiego, szkoły wrocławskiej, które starannie przemilczają, pomimo głoszenia hasła tolerancji, otwartości i postępu?

⁷ Zob. *Prace kulturoznawcze II*, wyd. cyt. s. 45. Dziwnym trafem uświadamianie to jest jednonronne, kręgi Kroebera unikają dokonań szkoły wrocławskiej.

⁸ Poglądy A. Kroebera są znane szerokim kręgiem polskiego czytelnika. W znacznym nakładzie wydano książkę A. Kroebera, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1989.

⁹ W wypadku psychologii humanistycznej jest to nawiązanie do teorii systemów Bertalanffy'ego. Tak postanowiliśmy to widzieć. Możemy zatem powiedzieć, że model biologiczny, szczególnie ten rozumiany w kategoriach systemowych (tego byśmy właśnie bronili, rzecz jasna wbrew psychologom) znajduje swe analogie w refleksji psychologii humanistycznej, w przeciwieństwie do modeli technicznych, mechanicznych, cybernetycznych.

życia człowieka. Zaryzykujemy ten termin, ostatecznie zresztą na rachunek Masłowa – wszystko się „tak samo układa”. I następnie oceńmy rzecz tak: to życie człowieka, zauważane w pracach Masłowa, ma charakter obiektywny. Atoli posługujemy się językiem psychologów humanistycznych, zatem stosujemy go w celu wyprowadzenia Masłowa na jakieś szersze wody. Niech więc nasi współpracownicy nie protestują, że samo życie nie wystarczy, że ono musi być indukcyjnie legitymowane. Rzecz jasna, gdybyśmy od początku tworzyli własną, tzn. poza psychologią humanistyczną, psychologię humanistyczną, wówczas życie człowieka byłoby w ogóle inaczej przedstawione, niż u psychologów humanistycznych, w żadnym wypadku nie na kształt też Masłowa. Raczej byśmy postąpili tak, jak w rozprawie *Wszechświat i człowiek*.

Teorii Masłowa bronilibyśmy przez obiektywność. To duży plus. Chcielibyśmy też nazwać jego poglądy na temat życia – teorią organicystyczną. O wiele jednak łatwiej będzie stwierdzić, że u Masłowa życie ma charakter pozakulturowy – tu mijamy się najmniej z tezami Masłowa, wyrażonymi *explicite*¹⁰. Masłow mówi o postawie transcendencji osób samorealizujących się wobec zewnętrznych wpływów (w tym także kultury), broniąc tym samym autonomii wewnętrznej człowieka¹¹. Naraża się tym samym na zarzuty antropologów kulturowych, którzy głosili różne hasła relatywizmu kulturowego¹². Sprawa dotyczy przede wszystkim potrzeb rozwojowych. W sprawie potrzeb podstawowych (konieczności) istnieje powszechna zgoda. Mówi się o ich pozakulturowym, biologicznym uwarunkowaniu – wspomnijmy tu Bronisława Malinowskiego¹³. W przypadku zaś potrzeb wyższych – wielu badaczy wskazuje na ich kulturową genezę.

¹⁰ Podobne poglądy znajdujemy, bo chcemy znaleźć, u Karin Horney, która bada nerwice i traktuje je jako czynnik korzystny, podobnie jak amerykańska psycholożka, a raczej psycho-terapeutka, Jane Widseth z Haverford College (Pasadena). Jane Widseth, którą zaliczamy do psychologów humanistycznych, nie uważa, tak sądzimy, aby tylko człowiek zdrowy mógł się rozwijać. Prywatnie twierdzi, że obecny model cywilizacyjny, uważany za zdrowy, postępowy i wspierany przez ludzi bardzo zdrowych, nadmiarowo prowadzi do dewiacji osobowości, przeróżnych degeneracji rozwoju, np. typu narcystycznego. K. Horney buduje na kategorii potrzeb koncepcję autentycznej tożsamości, utożsamiając potrzeby z „głosem naszego Ja realnego”; por. K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka*, tłum. Z. Doroszowa, Warszawa 1978 (ukazały się zresztą w Polsce jej inne prace w znacznych nakładach). Podobne podejście chcemy też zobaczyć również u H. Marcusego, który wychodzi z tego problemu w ten sposób, że mówi o prawdziwych i fałszywych potrzebach, a tymi ostatnimi obarcza represyjną, nieludzką kulturę kapitalizmu; zob. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, tłum. W. Gromczyński, Warszawa 1991. Oczywiście to, że Masłow i człowiek zdrowy chwala kulturę opresyjności wobec człowieka, jest jednak trudnością dla takiej rekonstrukcji potrzeb, życia i rozwoju.

¹¹ Zob. A. Masłow, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 177.

¹² Na ten temat zob. C. Matusiewicz, *Psychologia wartości*, Poznań 1995, s. 28-29.

¹³ Szerzej o tym zob. B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958.

3. Potrzeby w psychologii humanistycznej

Uhumanistycznienie psychologii humanistycznej jest nowym projektem naukowym, interdyscyplinarnym, który wymaga u-współ-zmienniczenia kategorii i rozwiązań. Dlatego trzeba wprowadzać różne układy odniesienia, a przy tym nie stracić orientacji co do logiki całości, ani kontroli nad drobniejszymi.

Żeby zamknąć tę polemikę psychologii humanistycznej z teorią kultury, powołajmy się na polskiego znawcę problemu, A. Tyszkę¹⁴. Proponuje on dokonać rozróżnienia na *potrzeby* (które interpretuje w duchu biologicznym) i *pragnienia*. Również K. Obuchowski zauważa, że **pojęcie potrzeb jest nadużywane**, i stwierdza, że „w wypadku człowieka jest szczególnie uzasadnione rozdzielenie *potrzeb*, jako warunków normalnego funkcjonowania, od *pragnień* stanowiących wyraz tego, czego się chce”¹⁵. Dzięki temu unika się pułapki redukcji w podejściu naturalistycznym, ewolucyjnym. „Pragnienia kształtują się w obrębie kultury” – stwierdza poznański psycholog. *Pragnienia* są, według niego, mentalnymi **odwzorowaniami potrzeb**. Pragnienia są wyrazem świadomości zbiorowej. Jako sfera subiektywnych przedstawień potrzeb, postrzeganych przez świadomość, została uformowana w ramach kultury we względnej niezależności od mechanizmu determinacji naturalnej.

Trzeba by zatem powiedzieć tak: Teoria kultury mówiłaby raczej o pragnieniach niż o potrzebach. W związku z tym należy dostrzec, że wiele *potrzeb* nie ma odpowiedników w repertuarze *pragnień*, pomimo obiektywnego charakteru tych potrzeb – wszak mówimy językiem psychologii humanistycznej; często pomimo doniosłości potrzeb repertuar pragnień może być pusty. Przecież może być tak, że najpierw ludzie powszechnie mają pragnienie posiadania dzieci, zgodnie z potrzebą samoodniesienia się, a następnie, w wyniku wprowadzenia hazardyzacji, nie mają pragnienia posiadania rodziny, pomimo dalszego istnienia potrzeby rozwoju w tej fundamentalnej komórce życia przez solidarność. Jak się wydaje, tego typu transformacja została pozytywnie skonfirmowana w Laboratorium Życia Społecznego ufundowanym po roku 1989. (Poza imperatywem poznawczym trudno nam dostrzec inny sens założenia tych eksperymentów.) W społeczeństwie prawdziwie organizmalnym może dojść do przerzucenia się pragnień w sferę potrzeb. Tego typu przemiana nie znalazła pozytywnego rozstrzygnięcia, aczkolwiek wprowadziliśmy ją w naszej ontologii społeczeństwa w rozprawie *Wszechświat i wiedza*. (Zdanie to dedykujemy prof. Józefowi Lipcowi.) Laboratorium Życia Społecznego jest idealnym aparatem dla sprawdzenia naszej teorii poznania – a jakież byłby inny cel tych eksperymentów?

¹⁴ Zob. A. Tyszka, *Interesy i ideały kultury*, Warszawa 1987.

¹⁵ K. Obuchowski, *Kultura i potrzeby*, w: tenże, *Przez galaktykę potrzeb*, Poznań 1995, s. 50.

Mamy więc taką oto sytuację. Teoria (kultury) odróżnia pragnienia od potrzeb. Ludzkie *potrzeby* i *pragnienia są słabo skorelowane*. Obiektywny charakter potrzeb kłóci się z taką dekorelacją. Potrzeby mogą być doniosłe – pragnienia mogą być nie obsadzone (puste). Dlaczego tak by było? Odgrywają tu rolę: niewiedza, uleganie iluzjom, pozorom, indoktrynacji, a także: konsekwencje modeli edukacyjnych, wychowawczych, społecznych, ekonomicznych, zwłaszcza ustroje z zasady erodujące i rozrywające harmonijne relacje międzyludzkie i inne. Uważamy, że w systemach totalitarnych, zwłaszcza dyskretyzujących, przeciwstawiających, hazardyzujących los i pracę człowieka, potrzeby są tłumione i w ogóle nie mają żadnych szans na ujawnienie się. W ten sposób w systemach hazardyzujących osobę ludzką zjawiają się antypotrzeby – potrzeba śmierci, agresji, maskowania, walki, najeżdżania, wycinania, eutanazji i sto innych form nekrofilii. Zagadnieniom tym poświęcamy zbiór osobnych prac.

Twierdzimy, że całe spektrum pożądań ludzkich nie ma pokrycia w obiektywnie istniejących potrzebach, a wiele jest nawet z nimi sprzecznych. Dzieje się tak z różnych powodów. Zgadza się z A. Tyszką, iż każda kultura sankcjonuje też inny repertuar i skalę akceptowanych wyrzeczeń i preferencji w stosunku do *potrzeb*. Badacze cywilizacji zysku wiedzą, że w społecznej opinii, która jest kulturowo uwarunkowana przez określony system wartości, świadomość potrzeb ulega licznym mistyfikacjom i odkształceniom. Wskutek nich niektóre *potrzeby* są przeceniane lub niedowartościowywane w sposób niezależny od realnej struktury braków i preferencji. Prowadzi to do powstania lęków, neuroz i najbardziej szkodliwych osobowościowych aberracji¹⁶. Naszym zdaniem, można i należy mó-

¹⁶ Logikę tej neurotyczności pozwala nam rozpoznać K. Horney w swej pracy: *Neurotyczna osobowość naszych czasów*. W przeciwieństwie do niektórych uczestników naszego seminarium, np. kierownika pracowni rzeźby – Z. Makarewicza z ASP, twierdzimy, że kultura oparta na zysku nie tylko sankcjonuje, ale wręcz wymusza wyrzeczenia w stosunku do podstawowych *potrzeb*, np. leczenia, rozwoju intelektualnego, posiadania dzieci. Antropologowie polscy, np. prof. Alina Wiercińska, badacze cywilizacji zysku wiedzą, że świadomość potrzeb jest w kapitalizmie wręcz kontrolowana, a nie tylko ulega mistyfikacjom i odkształceniom. To za słabo powiedzieć, że ulega mistyfikacji i odkształceniom. Generowane są *potrzeby* komercyjne – trudno tu nawet mówić o jakimś *przecenianiu* potrzeb. Nie możemy zgodzić się z oceną dr T. Korbutowicza i mgr. Ryszarda Piszczka, że kapitalizm jest rozwojowy. Likwidowane są podstawowe potrzeby społecznego bezpieczeństwa i powszechnej akceptacji, społecznego miłosierdzia i współzmienniczości kooperatywnej; trudno tu nawet mówić o jakimś *niedowartościowywaniu* potrzeb. Zdanie to dedykujemy Z. Hajtaśzowi z Zakładu Komunikacji Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych i z Instytutu Rozwoju Śląska we Wrocławiu, który błędnie pojmuje pojęcie rozwoju w związku z naukami społecznymi. Prowadzimy antropologiczne badania nad hazardyzacją. Analizujemy pojęcie prawdopodobieństwa subiektywnego. Nasze wyniki pozwalają nam krytykować i poprawiać (uhumanistyczać) psychologię humanistyczną. Uważamy, że realna struktura osobowości jest daleka od hazardyzacji osoby ludzkiej. Naszym zdaniem, kapitalistyczna hazardyzacja nie odpowiada ludzkiej osobowości; prowadzi do powstania lęków, neuroz, narcyzmu, depresji, samobójstw, ksenofobii, tolero-ignorancji, kleptomani, narkomanii, przestępczości, zaburzeń, które nazwalibyśmy *etosem gwałtowności i konkretności nie na miejscu*. Nb. wielu badaczy (Dąbrowski, Widseth, Trąbka) twierdzi, że neurozy nie są tak szkodliwe, jak inne choroby, że rozwijają

wić o przyczynowym związku kulturowo ukształtowanego stanu świadomości ze strukturą podstawowych lęków (a nawet dewiacji) społecznych, które wynikają z tłumienia określonych potrzeb, powodując rozwojowy regres. Żeby człowiek się rozwijał, musi mieć swe realne, mentalne odwzorowanie w świadomości całego repertuaru obiektywnych potrzeb. Pragnienia, ukształtowane w obrębie kultury, muszą adekwatnie opisywać świat obiektywnych potrzeb, stanowiąc ich asertywną formę. Pojęcie asertywności rozumiemy jednak bardziej w sensie rozwijanego przez nas antropizmu.

Psychologia humanistyczna, pragnąca opisywać i wyjaśniać obiektywne wewnętrzne uwarunkowania (tak należałoby to ująć, skoro już zdecydowaliśmy się aż na taką otwartość, empatię wobec psychologii humanistycznej), jest jednocześnie krytycznie ustosunkowana do teorii kultury – zarówno na poziomie teoretycznym, jak i w odniesieniu do ideologicznych warstw kultury. Chcielibyśmy, aby w psychologii humanistycznej nie oznaczało to jednak podtrzymywania anachronicznej freudowskiej tezy o **kulturze jako źródle cierpienia**. Wręcz przeciwnie – psychologia humanistyczna powinna przypisać ważną rolę kulturze w realizacji potrzeb.

Skoro cierpienie jest tu istotne, kilka słów na temat cierpienia. Dla Freuda serwilizm i oportunizm byłyby spowodowane przez *ego*, które udaje posłuszeństwo wobec *id*. To pozorankie *ego* zjawia się wskutek nacisku kultury. Nie sądzimy, aby należało rzecz postawić tak, iż kultura **ma być** źródłem urazów, które powstają we wczesnym dzieciństwie, a celem psychologów byłoby korygowanie tych urazów. Owszem, źródłem urazów jest kultura urazowa, czyli uprzedmiotawiająca, hazardyzująca, jednakże zasadniczo inna jest rola kultury. Leczenie po epikurejsku, a nie według schematu Freuda, wyglądałoby następująco. Człowiek nie ma wpływu na cierpienie wywołane lękiem (hazardyzacją), zatem lepiej jest go nie dostrzegać, a jest ono długotrwałe, a więc niezbyt intensywne. Prawdziwe cierpienie trwa chwilę, więc się go nie zazna. Jeśli się tego nie wie, to cierpienie trwa – pożywką cierpienia jest brak wiedzy. Podobnie jak u Epikura, w buddyzmie i u Freuda wiedza ma zminimalizować cierpienie. W egzystencjalizmie zasadniczo nie ma minimalizowania cierpienia, które jest substratem ludzkiego życia, i wedle zasad dekonstrukcji. W heglizmie z kolei cierpienie nie ma znaczenia, ma sens logiczny (rozwoju ducha). W polskiej kulturze ofiara nie idzie na daremne, jest sensowna, ale w żadnym wypadku nie należy się jej nie sprzeciwiać. Przeciwnie, cierpienie jest wyzwaniem dla człowieka i jego miarą. Polska kultura byłaby tu zbliżona do postawy Schelera i Wojtyły: cierpienie powoduje rozwój, a współczucie jest archetypem współzmienniczości. Cierpienie ma sens i sens ten jest rozpozna-

społeczeństwo i jednostkę. Widseth (Haverford, PA) uważa, o ile dobrze rozumiemy tę psycho-
 terapeutkę, że cywilizacja amerykańska uwstecznia rozwój jednostek na drodze rozwoju ciężkich
 jednostek chorobowych, upośledzeń potrzeby współzmienniczości, rozwijając np. narcyzm.

walny. Nie jest potrzebą, ale nie jest niepotrzebne w rozwoju. Dokonania psychologii humanistycznej są wielkie, lecz w naszym kręgu kulturowym trącą myszką. Dlatego, uważamy, że psychologię humanistyczną można uhumanistyczyć.

Kultura w ujęciu humanistycznym dostarczałaaby wzorów zachowań i norm postępowania, przez co organizuje doświadczenie jednostki. Psychologia humanistyczna nie powinna traktować kultury jako czynnika kontroli i represji, choć oczywiście stawia na impulsy, pęd życia, zmienność, popędy. Psychologia humanistyczna powinna kulturze przypisać główną funkcję w stwarzaniu dogodnych warunków rozwojowych, w umożliwieniu samoaktualizacji¹⁷.

4. Realizacja niższych i wyższych wartości

Powróćmy do Masłowa interpretacji potrzeb, którymi się tutaj zajmujemy z uwagi na problematykę aksjologiczną. Wprowadzanie nowych projektów naukowych, a takim projektem jest uhumanistycznienie psychologii humanistycznej, jest zawsze związane z uwspółmienniczeniem podstawowych kategorii i rozwiązań. Trzeba nam wprowadzać różne układy odniesienia i nie stworzyć pozorów, że straciliśmy orientację co do logiki całości lub kontrolę nad wszystkimi szczegółami. Współmienniczość nie jest działaniem dekonstrukcyjnym, rozbijającym, wedle zasady „trochę tak i trochę tak” bądź: „a teraz będziemy tolerować, czyli ignorować”. Przeciwnie, sprzeciwia się kulturze Morza Zachodniego, „globalizacji przez okonturowanie lokaliów”, ponieważ jest projektem humanistycznie otwartym – jest globalizacją, a raczej uniwersalizacją.

Masłow rozróżnia rodzaje potrzeb: potrzeby podstawowe, potrzeby wzrostu i rozwoju. Potrzeby sytuują się względem siebie hierarchicznie z uwagi na egzystencjalną ważność zaspokojenia. To założenie postulujące istnienie **wielu potrzeb** nie powinno, miejmy nadzieję (do tego dążymy), być sprzeczne z koncepcją jednego dążenia – tendencji samorozwojowej. Owe **potrzeby** podstawowe są u Masłowa brane lokalistycznie, w sposób konturowy, wybiórczy i, rzecz jasna, z pominięciem metafizyki wyboru. Tak oceniamy tę sprawę w psychologii humanistycznej. To uwidocznione przez nas ulokowanie ma konsekwencje dla wzrostu, rozwoju. Potrzeby sytuują się (w psychologii humanistycznej) dość dowolnie, pomimo hierarchiczności, a przede wszystkim są kwantyfikowane egzystencjalnie. To jest ich najważniejsza cecha. Temu sposobowi kwantyfikowania podporządkowane

¹⁷ Por. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. H. Grzegońkowska, Warszawa 1982; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1996. Mamy nadzieję, że temat ten będą inni jeszcze penetrować.

jest zaspakajanie. Wizja Masłowa jest podporządkowana fragmentaryczności, koktajlowości, składaniu z odłamanych cętek. Wcale nie jest proste pogodzenie ulokowania z koncepcją jednego dążenia – tendencji samorozwojowej. U Masłowa to pogodzenie istnieje na zasadzie synkretycznej wizji. Zamiast teorii mamy raczej zdrowy rozsądek, którym kieruje koktajlowy umysł panienki z okienka i poszukawca przyjemności.

Trzymając się języka psychologii humanistycznej, powiemy: **rozwijać się** to, w ujęciu Masłowa, realizować **kolejne** hierarchicznie po sobie następujące **potrzeby**. Potrzebami podstawowymi są: potrzeby fizjologiczne, seksualne, bezpieczeństwa, przynależności, miłości i szacunku. Natomiast do potrzeb rozwojowych należą potrzeby samourzeczywistniania – „stawania się tym, czym ktoś jest, i stania się wszystkim tym, czym człowiek może się stać”¹⁸. Oprócz tego należą tu potrzeby wiedzy i rozumienia, potrzeby estetyczne. Potrzeby wzrostu (wyższego poziomu) pojawiają się w polu świadomości w miarę zaspokojenia potrzeb bardziej podstawowych.

Potrzeby w ujęciu Masłowa mają charakter obiektywny – właśnie tym się zajmujemy. Nie przeszkadza nam to, że Masłow rzecz całą niesłychanie uprościł, np. w psychologii humanistycznej cierpienie, asceza, wstrzemięźliwość, wyrzeczenie nie są związane z rozwojem. Z rozwojem związane byłyby nie cierpienie, współcierpienie i poświęcenie się, ale raczej zdrowie, korzystanie, używanie, nauka języków, życie seksualne, współczucie bez współcierpienia, trening sportowy, medytacje, koncentrowanie się, hartowanie, obcowanie z pięknem, pokonywanie nieśmiałości, strachu. Potrzeby, wedle Masłowa stanowią warunek spełniania celów; tego Masłow nie wykazał, jednakże tak się mówi w psychologii humanistycznej. Psychologowie nieco zaniedbali tu stronę korespondencyjną, ich teorie są mało realistyczne, pozbawione samorefleksji, raczej należą do aktywności wykonawczej, a nie do nauki. Merytoryczna ich zawartość nie jest wysoka, ciągle wartość jest zdominowana mocami powielania (dosłownie i w przenośni), co raczej demaskuje kulturowe braki (np. otwartości). Naszymi badaniami nad językiem psychologii humanistycznej, w jej języku, staramy się nadrobić pewne zaległości. Potrzeby jako warunek spełniania celów badał T. Kocowski¹⁹. Tymi celami są określone wartości.

¹⁸ A. Masłow, *Teoria hierarchii potrzeb*, tłum. S. Mika, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, Warszawa 1964.

¹⁹ Psychologia humanistyczna traktuje jako fakt to, że potrzeby są warunkiem spełniania celów. W tym kierunku, do pewnego stopnia, idzie współczesna teoria wrocławskiego badacza T. Kocowskiego, zasługująca, ze względu na metodologiczną dojrzałość w porównaniu do prac psychologów zachodnich, na większe uznanie; zob. T. Kocowski, *Potrzeby człowieka, koncepcja systemowa*, Prace Naukowe Ośrodka Badań Progностycznych Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1978, s. 29. Należy odnotować, że prace psychologów zagranicznych, często nawet pozbawionych samorefleksji i chybione pod względem logiki pragmatycznej, były dobrze, aż za dobrze, jak na ich wartość, przyjmowane w Polsce. Tej otwartości nie możemy spostrzec w drugim kie-

Maslow, jak staramy się to zrekonstruować, sugeruje następującą zależność między potrzebami a określonymi wartościami. W przypadku potrzeb podstawowych (potrzeb niedostatku) mamy do czynienia z preferencją wartości egzystencjalnych, dotyczących natury biofizycznej – w schelerowskiej hierarchii są to wartości **hedoniczne i vitalne**. Niezaspokojenie tych potrzeb (np. seksualnych, posiadania rodziny, pracy) jest odczuwane jako wzrost napięcia, co w konsekwencji niesie groźbę dysfunkcji organizmu lub psychiki, **choroby somatycznej** lub **psychicznej**. Zaspokojenie potrzeb uruchamia mechanizm **redukcji napięcia**, przywraca **równowagę** zachwianą przez narastanie poczucia braku. Mechanizm ten tłumaczy koncepcja **homeostazy**. Czy jednak można od kultury oddzielać samo poczucie wzrostu napięcia?

Potrzeby wzrostu i rozwoju są natomiast nakierowane na wartości wyższe. Najlepiej byłoby tu powołać się na Schelera, pomimo jego absolutyzmu i idealizmu. (Cały kłopot w takim powoływaniu się polega na tym, żeby to nie było tylko sztuczne podłączenie psychologii humanistycznej do Schelera.) W hierarchii Schelera tymi wyższymi wartościami są **wartości duchowe i sakralne**. Braki w tym przypadku nie powodują przykrych napięć, a zaspokojenie tych potrzeb nie przebiega według **schematu redukcji napięcia**. Odczuwa się je jako pragnienie wzmocnienia intensywności doznań i działań, a zatem, jako bodźce pozytywne. Ich spełnianie nie jest powodem zanikania odczucia braku, lecz przeciwnie – jest powodem do pojawienia się pragnień na jeszcze wyższym poziomie. W ten sposób jednostka pozostaje w stanie samostymulacji i samoaktywizacji, nie dąży zaś do stabilizacji i utrzymania homeostaz, jak w przypadku potrzeb niedostatku.

5. Biologia i metafizyka w teorii Marii Straś-Romanowskiej

a. Cztery sfery osoby ludzkiej i cztery zasady: homeostazy, heteronomii, autonomii, homonomii

Optymistyczną „teorię” Maslowa warto też jest rozszerzyć o wnikliwie spostrzeżenia polskich badaczy. Szczególnie interesujące wydają się być tutaj dokonania Marii Straś-Romanowskiej, która do poruszanych przez Maslowa zagadnień

runku. Wielkie naukowe szkoły polskie nie są znane zagranicznym psychologom, wśród których nie można dostrzec tej samej otwartości, szczerego zafascynowania nowymi propozycjami (zwłaszcza teorio-systemowymi i metodologicznymi). Liczne zaniechania w sferze cytatów, omawiania i dostrzegania prac polskich uczonych, zajmujących się naukami o człowieku, nie tylko demaskują kulturowe braki otwartości i dialogiczności, lecz także przyczyniają się do zubożenia samej psychologii, zwłaszcza rozpoznawanej w taksonie metodologicznym. Jest to widoczne w języku, którego nie staramy się naśladować; także w rozłożeniu akcentów, doborze kategorii pojęciowych, stratyfikacji problemów psychologicznych, wnioskach, analizach i syntezach...

realizacji potrzeb, urzeczywistniania wartości i związanych z nimi dynamizmów osobowościowych wnosi własne wartościowe spostrzeżenia, wzbogacające, naszym zdaniem, zbyt ogólnikową, maslowowską refleksję. Jak widać, ani nam, ani Straś-Romanowskiej nie przeszkadzają wady teorii Maslowa i decydujemy się ją uhumanistycznie. Jest w tym przecież pewna metoda nakreślenia nowych horyzontów w psychologii.

Maria Straś-Romanowska, przeprowadzając charakterystykę zasad rządzących poszczególnymi sferami osoby, wymienia następujące sfery:

1. biologiczną,
2. społeczną,
3. podmiotową,
4. metafizyczną.

Oprócz homeostazy, która odnosi się wyłącznie do biologicznych konieczności, polska uczona wyróżnia inne zasady. W sumie też byłoby ich cztery:

1. homeostaza,
2. heteronomia,
3. autonomia,
4. homonomia.

Straś-Romanowska twierdzi, że **autonomia i homonomia są związane z duchowym rozwojem człowieka**, z realizacją jego potrzeb wyższych (słowo to jest też u Maslowa, lecz oznacza trochę coś innego, niż w kulturze polskiej)²⁰. **Heteronomia** jest związana z adaptacją społeczną. Autonomia dotyczy sfery podmiotowej i jest związana z tendencją do wewnętrznej integracji, do samo-potwierdzania. Realizowane przez ten dynamizm wartości budują własne poczucie wartości, indywidualności – dotyczą one procesu doskonalenia osobowości. Dynamizm osobowościowy homonomii jest natomiast związany z realizacją takich wartości jak: piękno, prawda, dobro. Mamy tu do czynienia z rozwojową transgresją sfery egotycznej podmiotowości²¹, podporządkowaniem jej ponadindywidualnym celom w kierunku sfery metafizycznej²².

²⁰ Zob. także: M. Adamiec, *Doświadczenie przemiany jako kategoria psychologiczna*, Katowice 1988.

²¹ M. Straś-Romanowska przyjmuje pewien ukształtowany w literaturze język. U tej badaczki, podobnie jak u psychologów humanistycznych, mamy do czynienia, na poziomie założeń metafizycznych, z dualizmem antropologicznym: z wymiarem psycho-biologicznym (podmiotowością egotyczną) i wymiarem duchowym (substancjalnie przynależnym do *idealnej* sfery ontycznej). Dynamizm homonomii związany jest z przekroczeniem egotycznej podmiotowości w kierunku Ja transcendentalnego. Podmiotowość nie jest przeciwstawiona ponadindywidualnym celom.

²² Zob. także: Z. Uchnast, *Humanistyczna orientacja w psychologii osobowości*, Lublin 1983. W pracy tej problem postawiony przez Straś-Romanowską wydaje się być również zaznaczony.

Spostrzeżenia te nie są sprzeczne z samymi intencjami psychologii humanistycznej. Wszak jej główny lider, Anthony J. Sutich, uważany jest w literaturze za założyciela nurtu psychologii transpersonalnej²³ – w terminologii badaczy: psychologii zajmującej się zagadnieniami przekraczania poziomu podmiotowego (psycho-biologicznego) i urzeczywistnieniem wartości absolutnych. Tak wyartykułowana problematyka: zdefiniowanie zasad (dynamizmów), rządzących aktywnością człowieka w odniesieniu do realizacji wartości, z całą pewnością może być zaliczana do nowych, odkrywczych ujęć. Hierarchia potrzeb Masłowa wyznacza układ²⁴ realizowanych przez jednostkę wartości. Uwzględnienie uwag Straś-Romanowskiej prowadzi nas do zagadnienia podziału wartości na warstwy.

5b. Czy kultura przemawia Marią Straś-Romanowską?

Teoria Marii Straś-Romanowskiej idzie w kierunku odpsychologizowania wartości. Wartości nie są subiektywne, chimeryczne – są stabilizowane przez udział warstwy kulturowej. Nie są tak do końca przez nas wybierane i wskazywane wg chwiejnych preferencji. Warstwa kulturowa silnie domaga się udziału ludzi chorych. Zmienia się metodologiczny układ psychologii humanistycznej, zmniejsza się dezobiektywizacja. Wartości nabywają pewnej elastyczności pojęciowej, nie są tylko konkretem znanym z egzystencjalizmu. Kultura nadaje dodatkową harmoniczność, zmniejsza się biologiczne osadzenie wartości. Zjawiają się problemy ontyczne statusu wartości. Wybory, sumienie, decyzje – wszystko staje się mniej odłączone od pola racjonalności. Metafizyka kieruje nas ku obiektywnemu światu wartości, konkretna jednostka „sobie” ma odniesienie kulturowe i metafizyczne, staje się bardziej elastyczna, podatna na oceny, ewaluacje, odniesienia, uwspółmienniczenie, jest mniej ignorowana. Przez odniesienia do innych warstw, następuje redukcja „interesu” – choćby samorealizacji i preferencji.

Biologia mniej dominuje humanistykę. Hormony i podwójna spirala oraz dziecinne emocje okazują się być temperowalne. Zredukowana jest zmienność. Nie ludzkie przewidywania, lecz warstwy kierują nas ku obiektywności wartości. Człowiek sam sobie i dla siebie nie jest pozostawiony. Dobro nabiera innego sensu. Przyjemne poddaje się uzupełnieniom płynącym z innych warstw. Cierpienie zyskuje dodatkowy wymiar. Temperowalne jest prawo określania dobra przez przyjemności i interes. Wybieranie nie jest egzystencjalną zmiennością sytuacyjną, lecz ma odniesienia społeczne i metafizyczne. Negatywne empirycznie prawdy zyskują

nowy kontekst, zjawia się miejsce na osąd, nie tylko w kategoriach biologii. Mądrość ciała (*wisdom of the body*) może mieć odniesienia metafizyczne, sama zaś zasada fizjologicznej selekcji topnieje. Inaczej wyglądają: naturalizm i funkcjonowanie, aktualne potrzeby jednostki, **zaspokojenie**, jednostka i jej środowisko, samodzielne chcenie lokalnie rozpoznawane. Jednostka ma kosmiczne i społeczne odniesienia, fakty życia codziennego podlegają ocenianiu, mają silny aspekt kulturowy, nie tylko psychologiczny, wewnętrzny, niezależny od otoczenia, ahistoryczny. Istnieje kultura, mniej potrzebny jest człowiek zdrowy, dający sobie radę, statystyczny, średni, masowość wyborów ma inne już znaczenie. Nacisk na uobiektywienie maleje. Obiektywizm zyskuje. Jakość to kultura i metafizyka, a nie statystyczność, masowość – jak w sztuce. Nie popularyzacja wprowadza do sztuki, lecz powiązanie z kulturą i z metafizyką. Kultura ogranicza losowość, takie jest jej humanistyczne zadanie. Nasza teoria negatywnie ocenia hazardyzację potrzeb, wartości życia, sztuki. Degenerację osoby wiązałibyśmy z ulosowaniem życia. Istota propagowania się chaosu jest taka, że poprzestanie na masowości i statystyczności zawsze grozi degeneracją, a nie żadnym rozwojem. Dotychczasowa psychologia humanistyczna wychodzi z błędnych przesłanek, dlatego stawia na człowieka średniego, zdrowego, statystykę, masowość, alternatywność wyborów.

Psychologiczne rozumienie wartości jest zbyt ograniczone, dlatego kontekst kultury jest tu bardzo istotny. Warstwy Straś-Romanowskiej uwspółmienniczają kategorie psychologiczne, dają pole semantycznych odniesień dla poszczególnych kategorii. Potrzeby rynkowe znajdują odniesienie metafizyczne, można nimi regulować. Zachowania ludzkie nie są **sobie** pozostawione. Aksjologiczne wybory nie są czysto biologiczne. Żadna *emocjonalna odpowiedź* nie jest **swobodna**, bo jest związana z kulturą i metafizyką. Straś-Romanowska zdała sobie sprawę z tego, że zdolność do kolapsowania odpowiedzi nie jest samoistna, lecz jest metafizyczna. Bez tego nie byłoby kolapsu. Operatorowy sens emocjonalnych odpowiedzi polegałby na kulturowych i metafizycznych odpowiedziach, a nie na popędach, motywach i impulsach z biologii. Straś-Romanowska chcąc nie chcąc krytykuje, wprowadzając odniesienia pozabiologiczne, kulturę konkretyzmu, ideologię **wyboru**, wolności człowieka, który się stwarza sam i w dużej mierze dla siebie, odbiera w ten sposób potrzebom charakter **intencjonalny**.

Życie człowieka wedle Straś-Romanowskiej mogłoby być inaczej przedstawione niż wedle psychologów humanistycznych, u których życie ma charakter pozakulturowy i niemetafizyczny, mniej interdyscyplinarny i bez tego polskiego zacięcia uwspółmienniczenia kategorii i rozwiązań; brak zaś tego uwspółmienniczenia prowadzi do nadużywania pojęcia potrzeb. Protestancka metoda ujmowania człowieka w jego Stronie Małpiej jest w ten sposób temperowana. Zgodne jest to z naszymi preferencjami, które ewolucję inaczej traktują w porównaniu do preferencji człowieka zdrowego i określonego statystycznie. Pragnienia kształtują

²³ Zob. N. Drury, *Psychologia transpersonalna*, tłum. H. Smagacz, Poznań 1995.

²⁴ Do problemu systemu wartości jeszcze powrócimy. Był to stały temat rozważań na seminarium w Pracowni Psychologii Humanistycznej.

się nie w samej biologiczności, lecz w obrębie kultury. Mentalne **odwzorowania potrzeb** miałyby swoją składową metafizyczną, bez pomocy zdrowego człowieka, którego chcenia określa komercja. *Pragnienia* mogłyby być wtedy wyrazem świadomości zbiorowej, a ta nie jest sumą jednostek – dlatego tak ważne są sfery Straś-Romanowskiej.

Sfera subiektywnych przedstawień potrzeb to za mało. Teoria kultury mówiąc o pragnieniach, podlegałaby wyregulowaniu w odniesieniu do wartości metafizycznych. Zwykłe pragnienie posiadania rodziny, dzieci miałoby jeszcze metkę metafizyczną, a to zwiększa pole dla ujawniania się potrzeby samoodniesienia się. Wartości metafizyczne mogą też neutralizować aberracje kulturowe, np. skutki wprowadzenia hazardyzacji i wymuszenie pragnienia nie posiadania rodziny, pomimo potrzeby rozwoju w tej najmniejszej komórce solidarności. Po pierwsze, potrzeby i pragnienia są słabo skorelowane; po drugie, kontrolerem może być warstwa metafizyczna i wzajemny stosunek warstw. Potrzeba agresji i sto innych form nekrofilii ma stosunek do warstw i ten stosunek żyje własnym życiem. Świadomość potrzeb może być oceniana tylko wtedy, gdy zjawia się teoria preferencji, a nie proste umiejscowienie preferencji. Warstwowość rozбивa proste umiejscowienie. Wtedy i cierpienie inaczej wygląda, niż w prostym projekcie Epikura – protoplasty błędu konkretyzmu nie na miejscu. Cierpienie ma znaczenie kulturowe i metafizyczne: przez Marię Straś-Romanowską przemówiła tu polska kultura. Niech nikt nie sądzi, iż Maria Straś-Romanowska uważa, że cierpieniu nie należy się sprzeciwić. Cierpienie może stać się czynnikiem rozwoju, w ramach współzmienniczości, nie musi być potrzebą, aby stało się potrzebne (do rozwoju).

Dzięki warstwom Romanowskiej potrzeby podstawowe tracą konturowość, wybiórczość, możliwa jest metafizyka wyboru. Potrzeby sytuują się mniej dowolnie (pomimo hierarchiczności), mniej egzystencjalnie. Tracą swą najważniejszą cechę błędu konkretności nie na miejscu – koktajlowość. Potrzeby tracą swe ułokalnienie, katalogistyczny charakter bezodniesieniowy, przestają być zawadą jednego dążenia (tendencji samorozwojowej). Zamiast zasady synkretycznej zjawiają się sterowniki metafizyczne. Ustępuje zdrowy rozsądek jako regulator życia. Umysł poszukiwacza przyjemności musi się wycofać. **Rozwój** nie jest prostą realizacją **kolejnych potrzeb**. Samourzeczywistnienie może iść przez strefę unikania potrzeb – np. przez cierpienie. Człowiek może się stać nie tylko przez przyjemności, ale i przez cierpienie, ascezę, wstrzemięźliwość, wyrzeczenie i to wszystko, co nie jest zgodne z cywilizacją protestanckiego błędu konkretności nie na miejscu. Współcierpienie zjawia się przez płaszczyznę kulturową i metafizyczną, a korzystanie i używanie są w nowym polu semantycznym ograniczone. Coś innego niż potrzeby (cierpienie nie jest potrzebą, mówimy o strefie unikania potrzeb) może stanowić warunek spełniania celów. Maslow powiada odwrotnie, jego teoria jest nie-realistyczna, pozbawiona samorefleksji, bardziej nastawiona na **wykonywanie**,

a mniej na ewaluowanie – przez warstwy teorii Straś-Romanowskiej. Język teorii Maslowa jest zbyt słabym narzędziem, aby zbudować teorię osobowości. Trudno mówić, żeby niezaspokojenie niepotrzeby cierpienia powodowało wzrost napięcia, groźbę dysfunkcji, a zaspokojenie niepotrzeby cierpienia uruchamiało mechanizm redukcji napięcia i przywrócenie równowagi zachwianej przez narastanie poczucia niebraku.

Oddzielenie sfery biologicznej od podmiotowej i homeostazy od autonomii jest ważnym wkładem do teorii samo-rozwoju i potwierdzania. Jest to skutek ustosunkowywania sfery biologicznej do sfery metafizycznej i samodzielnego życia tego stosunku.

MIROSLAW ZABIEROWSKI
 JAN RATAJCZAK

PROBLEMS OF THE THEORY OF VALUES
 OBJECTIVITY OF VALUES IN HUMANISTIC PSYCHOLOGY

(Summary)

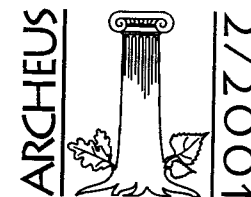
The subjectivity of values and naturalness of choices in humanistic psychology of A. Maslow are criticized against the cultural background of the Wrocław School of S. Pietraszko and other Polish psychologists. Its solutions are compared with Max Scheler's "emotional answers". The concept of humanizing psychology is proposed.

Key words: humanistic psychology, values, humanism

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Mirosław Zabierowski
 Politechnika Wrocławska
 Pracownia Psychologii Humanistycznej
 Wyspiańskiego 27, I-22, bud. C-7, p. 1005
 50-370 Wrocław
 e-mail: mirzabie@priv.sos.com.pl



JAN TRĄBKA

GNOZYJNA KONCEPCJA
 PARAPSYCHOLOGII

W historii nauki zdarzały się przypadki, że zanim teoria sformułowana została w gotowej formie naukowej, wcześniej pojawia się jej motyw przewodni lub całościowy błąd w postaci intuicyjnej zapowiedzi. Chodzi o tzw. eksplozję ducha (*élan spiritual*), który rozbłyska w psychosferze niczym gwiazda nowa, by potem przy braku wsparcia faktologicznego i zdroworozsądkowego stopniowo gasnąć i zanikać bez pozostawienia śladu. Sam ów wybuch, ze współczesnego punktu widzenia na parapsychologię, stanowi zagadkowy ewenement, choć obecnie można by pokusić się o próbę, jeśli nie rozwiązania to przynajmniej przybliżenia się do nowej tajemniczej efemerydy. Jako przykład niech posłuży Arystarch z Samos, który już w III wieku przed Chr. wypowiadał myśl o heliocentrycznym systemie „skromnego kosmosu”, ale dopiero po blisko dwudziestu następujących wiekach pogląd ten został udowodniony przez Kopernika. Do tego czasu, być może, heliocentryzm jako owa myśl bezpańska, w postaci samotnej fali-solitonu błąkał się po przestworzach, dopóki nie został „uziemiony” przez odbiornik w głowie kanonika z Fromborka.

Pewnej analogii dopatruję się w pomysle Włodzimierza Sedlaka, dla nielicznych – genialnego i odważnego odkrywcy, dla większości – dziwaka, a dla wszystkich – wytwornego pisarza generującego idee nowe, oryginalne, a przede wszystkim człowieka o wielkiej inteligencji oraz wspaniałym, perlistym dowcipie i humorze, czasami zatracającym makabrą. Przy całym bogactwie elitarniej duchowości był człowiekiem prostym, skromnym i wobec Boga pokor-

nym¹. Sedlak przed około pół wiekiem wykładał *ex cathedra* o wiecznie przekazującej życie bioplaźmie, w której jak na biologicznej taśmie nagrane zostały całe dzieje wszechświata od przynajmniej pięciu miliardów lat! To prorocstwo-wizja głoszone prawie bez pokrycia naukowego, zdobywa obecnie nikłą szansę, aby zintegrować – właśnie wokół parapsychologii – ogromną ilość rozrzuconej i budzącej niepokój intelektualny heurystyki i faktów. Wydaje się, że bioplazma staje się sceną, na której rozgrywają się ważne fragmenty i akty potężnego dramatu kosmicznego. O bioplaźmie wspominał także jeden z największych współczesnych erudytów-fizyków G. R. Newton², ale w innym, wąskim kontekście nieliniowej teorii fal, która mogłaby być wbudowana jako jeden z elementów gigantycznego gmachu: bioplazmatycznej stacji nadawczo-odbiorczej wszechświata. Także w poprzednich moich pracach³ odnosiłem się do różnych aspektów kwantowo-falowej struktury mikroświata, które obecnie chciałem podać w scalonej formie.

Bioplazma to centralna struktura, poprzez którą zdobywamy bezpośredni, egzystencjalny, a czasem nawet wrażliwy wgląd w globalny odbiór i nadawanie przekazów i sygnałów z kosmosu (wzbraniamy się używać idei „informacji” – jako zbyt zobowiązującej). Tu wystawione są kosmiczne czujniki, tu znajdują się urządzenia recepcyjne i maszty nadawcze. W bioplazmatycznym, prawie amorficznym środowisku, wypełniającym przypuszczalnie cały organizm – a z pewnością mózg, zawierający przestrzenie międzykomórkowe – znajduje się „nanopoziomowy neuropil” zbudowany z białkowych cząstek tworzących nitki – filamenty wnikające w otaczające błony komórkowe⁴. Obok utkania z nitek białkowych występuje tu matnia włókien kolagenu, sprzężonego z cząsteczkami glukozy i przenikającego do wnętrza komórki poprzez błonę, której rola jako bariery rozgraniczającej różne środowiska staje się coraz bardziej iluzoryczna. Mamy tu do czynienia raczej ze służą wieloprzepustową o dwukierunkowym przepływie metabolitów, głównie jonów, niekiedy wbrew ich gradientom stężeniowym. Kwantowe pól „czuciowe” bioplazmy kontrolują oscylacje biomolekuł o wysokich momentach dipolowych oraz stężenia i działanie pomp jonowych, a więc urządzenia wykazujące ogromną wrażliwość na elektromagnetyczne sygnały docierające tu ze świata. Owe sygnały są przekazywane do wnętrza komórek za pośrednictwem białkowych łańcuchów rozpiętych między membraną a jądrem komórkowym. Tak wyglądałby odbiór bioplazmatyczny.

¹ Zob. W. Sedlak, *Bioplazmy nigdy dosyć. Postępy fizyki życia*, PAX, Warszawa 1984, 92-106, oraz także, *Homo electronicus*, Wyd. Ekomed, Opole 1999.

² Zob. G. R. Newton, *Zrozumieć природę*, Prószyński i s-ka, Warszawa 1996.

³ Zob. J. Trąbka, *Dusza mózgu*, WAM, Kraków 2000, s. 51-152, oraz także, *Odwieczny chaos a stwarzanie świata*, Wyd. U. J., Kraków 2000, s. 50-108.

⁴ Zob. G. A. Ascoli, *Is it already time to give up on a science of consciousness. A Commentary on Mysticism*, „Complexity”, 5 (2), 1999, 25-34.

Aspekt nadawczy bioplazmy realizuje się za pomocą masztów radiowych znajdujących się u wylotu mikrokanalików tubulinowych tuż obok poetek recepcyjnych. Sygnały wygenerowane we wnętrzu komórki wysyłane są poprzez bioplazmatyczne anteny za pośrednictwem ciągów solitonowych. Zachowania solitonów, które najbardziej nadają się na nośniki przekazów komórkowych „na wynos” – dla świata – nie można opisywać klasycznymi, liniowymi równaniami falowymi Schrödingera. Długo solitony – zwane przez ich odkrywcę, J. S. Russela, w 1834 r. także wzniesieniami, ze względu na swój niesinusoidalny kształt – fascynowały ludzi nauki, zwłaszcza matematyków, zanim znaleziono ich matematyczny opis i interpretację. Solitony, czyli fale samotne, są odporne na zniekształcenia, ponieważ opierają się na kodzie częstotliwościowym, mają jednolity kształt i spontaniczny rozkład. Szybkość rozchodzenia się solitonów zależy od ich rozmiarów, wysokości amplitudy i szerokości podstawy. Pomimo nieliniowości spowodowanej przypadkowymi zderzeniami, tworzą się jako wynik wypadkowy oscylujące fluktuacje oraz pulsujące kłębowisko solitonów oznaczających się trwałą tożsamością. Dla uzupełnienia podaję jeszcze jeden ważny szczegół. W ścianie solitonowych mikrokanalików odkryto mechanizm integrujący w postaci węzłów i łańcuchów białek synchronizujących sąsiadujące ze sobą mikrotubule (MAP – *microtubule associated proteins*) i zapobiegających rozpadowi spolimeryzowanych dimerów tubulinowych oraz zaburzeniom ich koherentnych superpozycji. Koherentne wahania kwantowe powstając na rozległych terenach mózgu, wystają poza regiony mikroświata, a nawet przekraczają makroskalę, zataczając szerokie kręgi we wszechświecie. Podobne przejście z poziomu kwantowego dipoli wodnych na piętro makroskopowe opisano jako kondensację Froelicha już w 1968 r.⁵ Ponadto udowodniono, że cząstki i submolekuły, choć są odległe od siebie, nie tracą wzajemnej łączności, co stanowi istotny i niezbywalny element globalizmu czyli nie-lokalności. Zbliżoną do hipotezy bioplazmy Sedlaka, koncepcję pola amorficznego podaje R. Sheldrake⁶. To pole spaja – koordynuje i kształtuje – różne części samoorganizującego się wszechświata. Fizycznym tłem tego pola staje się elektromagnetyzm, który ma zapewniać komunikację między człowiekiem a światem zewnętrznym, zwłaszcza zwierzętami.

Z bioplazmatycznej mgławicy Sedlaka stopniowo zaczynają się wyłaniać elementy strukturalne. Najłatwiej przyszło wyodrębnić mikrokanaliki tubulinowe, uznane za drogi wyprowadzające informację w postaci ciągu fal samotnych – solitonów. Kanaliki cytoskeletalne otwierają się do wolnej przestrzeni międzyko-

⁵ Zob. H. Frohlich (ed.), *Biological Coherence and Response to External Stimuli*, Springer-Verlag, Berlin, 1988, s. 49.

⁶ Zob. R. Sheldrake, *The sense of being stared at: Experiments in schools*, „Journal of the Society for Psychical Research”, 62, 1998, 311-323.

mórkowej stanowiącej centralny punkt bioplazmy, z którego sygnały wychodzą w przestrzeni i do którego zdążają przekazy informacyjne w postaci, najprawdopodobniej, także wędrujących solitonów. W niedomkniętym cyklu krążenia informacji trudno pominąć lukę w wiedzy. Na terenie bioplazmy nie łatwo bowiem można sobie wyobrazić, jak wracające solitony z przestrzeni wszechświata lub inne sygnały „przetwarzają się” w chemiczne substancje sygnalizujące, jak hormony, neurotransmitery czy ligandy. To przejście z chemicznego na fizyczny tor informacyjny zawsze kryje w sobie wiele niejasnych momentów. Nie wiadomo bowiem, jak liniowość przemian chemicznych „przetłumaczyć” na nieliniowość fizycznych fal, a jak szeregowość zamienić na równoległość. Gdy pominiemy ową niewiadomą, wtedy znajdziemy się w miejscu odbiorczym błony komórkowej, czyli na receptorowym dimerze kinazy tyrozynowej. To miejsce zaktywowane przez hormon lub neurotransmitter – po uprzednim falowym, fizycznym pobudzeniu pochodzącym z przestrzeni kosmicznej – wyzwala kaskadę dalszych etapów dośrodkowej sygnalizacji. Komunikacja na odcinku od błony komórkowej (a właściwie od modułu cytoplazmatycznego, zbudowanego ze 100 aminokwasów zfosforylowanych i tworzących strukturę trójwymiarową) do jądra komórkowego odbywa się nie przez reakcje enzymatyczne, ale drogą sprzężeń, kondensacji lub poliniaryzacji cząsteczek ściśle przylegających do siebie, jak klocki „lego”. Szlaki, złożone z łańcuchów białkowych precyzyjnie spajanych przez fosforylację tworzą kanały łącznikowe oraz jednostki pośredniczące (adaptory)⁷. Tak powstaje sieć wprowadzająca informację ze świata do wnętrza komórki, a w połączeniu z wyprowadzającym systemem kanalików tubulinowych tworzy centralę przekaźnikową bioplazmy. Dzięki chaotycznemu mieszaniu modułów otrzymujemy nowe, oryginalne drogi sygnalizacyjne bioplazmy w obrębie komórek, dzięki czemu zamyka się bioplazmatyczny ciąg informacyjny.

Terytorium bioplazmy należy rozciągnąć na całe sąsiedztwo komórek otaczających tzw. przestrzenie płynowe. W wypadku syncytium komórkowego system kanalików tubulinowych, a zwłaszcza amorficznych przestrzeni płynowych rozciągających się na cały narząd trudno tu doszukiwać się granic bioplazmy. Faktycznie plazma, siedlisko życia, obejmuje tkankę bez uwzględniania szczegółów architektury i funkcji i może być traktowana jako grudka substancji żywej izomorficznej i izofunkcjonalnej, jakkolwiek spełniającej ważną rolę metaboliczną i energetyczno-informacyjną.

Reasumując, kosmiczny krąg komunikacyjny zamyka się na terenie bioplazmatycznym. Sygnały odbiorcze w ciele komórki, po przetworzeniu, przenoszą się na kanały tubulinowe, którymi są wyprowadzane i nadawane do otoczenia, skąd

⁷ Zob. T. Pawson, J. D. Scott, *Signaling through scaffold, anchoring, and adaptor proteins*, „Science” 278, 1997, 2075-2080.

powracają najprawdopodobniej również w formie fal samotnych. Pomijam dużo szczegółów kwantowego substratu psychotronicznego, ponieważ bardziej intrygującym wydaje się fenomenologia i noumenologia bioplazmy: problem widzenia na odległość, telepatii, telekinezy, a nawet hipnozy, czyli zjawisk makroskopowych wyłaniających się z poziomu kwantowego, submolekularnego⁸. Tu w sukurs przychodzi filozofia procesowa, a przede wszystkim redukcja obiektywna, transformująca koherencję kwantową w dekoherencję.

Przedstawiona powyżej koncepcja bioplazmy ma charakter gnozyjny, dlatego że zawiera mnóstwo luk naukowych, a proporcjonalnie do „lakunowości” materiałów scjentystycznych wymaga większego namysłu gnozy dla choćby prowizorycznego pokrycia owych braków. Bioplazma to utkanie tak delikatne, że wydaje się aż iluzoryczne; nawet po wzbogaceniu go kwantowymi substratami piezoelektrycznymi, a zwłaszcza fotoelektrycznymi. Większe nadzieje na zbudowanie realnego, acz ciągle zbyt azurowego podłoża bioplazmy, należy wiązać z odkryciem zanikających fotonów (*evanescent photons*), które mogłyby być wykorzystane przy eksterioryzacji „informacji” przez synchroniczność i przy wyszukiwaniu celów (*targetting* C. Junga) w przestrzeni kosmicznej. Odpywanie od fizykalnego konkretyzmu i reizmu obserwuje się przy próbach zdefiniowania symetryczności przez C. Junga, który utrzymuje, że zachodzących zbieżności (koincydencji) w bioplazmie nie należy tłumaczyć fizycznie (przyczynowo), ale psychicznie, akcentując funkcjonowanie tajemniczej energii psychicznej. Nic więc dziwnego, że skoro bioplazmie wyznaczamy globalistycznie rozległe i przedziwne cele, to pajęczyna bioplazmatyczna musi być tak aluzyjna i cienka, że stwarza idealistyczną pokusę ontologii Berkeleya jako zasadniczo umysłowego, czyli fundamentalnego podejścia do tego centralnego zagadnienia kosmogonii⁹.

Filozofia Berkeleya, czyli monizm mentalny obstaje przy radykalnym twierdzeniu, że rzeczywistość ma zasadniczo charakter umysłowy idealistyczny, co przekłada się dosłownie na złożoność słów: „funda” (*fundus* = dno) i „mentalny” (umysłowy); że świat fizyczny to pochodny konstrukt umysłu. W wypadku bioplazmy, to założenie Berkeleya byłoby do przyjęcia: bo to przecież konstrukcja prawie umysłowa z nikłą podkładką fizyczną; cienką w czasach W. Sedlaka, a grubnącą z upływem lat. Niemniej idealizm Berkeleya nie wchodzi w grę. Raczej pasuje tu misterianizm C. McGinna, jako prowizoryczne pokrycie ignorancji¹⁰.

⁸ Zob. J. A. Kuzin, *Hypnosis modelling in neural networks*, „Bull. Math. Biol.”, 57, 1995, 1-20.

⁹ Zob. P. B. Lloyd, *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*, Ursa Software Ltd, July 1989, ISBN 1-90, 2987-00-4.

¹⁰ Zob. G. A. Ascoli, art. cyt.

Obecnie dzięki filozofii A. N. Whiteheada¹¹, G. Deleuze'a¹² i fizyce R. Penrose'a¹³ możemy pokusić się o rozpakowanie wersji „semantycznego argumentu” Berkeleya (1685-1753). Z rozmysłem przytaczam daty, aby ukazać, jak dalece zmieniły się od XVII wieku implikacje odnośnie do umysłu, pogrążonego w jawnych sporach filozoficznych o dylemat: czy materializm, czy idealizm. Obecnie nikt nie przejmuje się filozoficznym problemem pozornym, bo uważa się, że umysł to tylko wycinek, ale przecież wykrojony i wydobyty z łona natury. I liczy się fakt, że naturalna bioplazma stanowi nośnik zjawisk „psi”, których znaczenia ogromnego, choć nie precyzyjnego, należy doszukiwać się w przeżyciach, w „twardej problematyce” kwaliów Chalmersa¹⁴, założonych także w kosmicznej przestrzeni. Sam solipsyzm berkeleyowski, zwłaszcza w swoich wstępnych, już zdezaktualizowanych i od-ideologizowanych założeniach, budzi sympatię, ale stosowanie go i restaurowanie w czasach współczesnych wydaje się anachronizmem i nieefektywną muzealniczą wycieczką. Z faktu, że bioplazmatyczna pajęczynka ze swą przezroczystością i delikatnością nie stwarza zbyt pewnego wrażenia, wcale nie wynika, że należy ją pominąć w rozważaniach i rzucić się w objęcia idealizmu. Chyba, że tak, jak to uczynił biskup Berkeley – solipsysta, przyparty do muru przez obserwacje natury: odwołał się do istnienia Pana Boga, któremu „nakazał przytomne postrzeganie ciągle”, aby świat nie zniknął.

Prace P. B. Lloyd¹⁵, D. Radino¹⁶, J. Utts¹⁷, epigonów biskupa Berkeleya, choć potwierdzają fakty psychotroniczne tele-patii, -kognicji, -kinezy, to jednak wskazują w swojej części interpretacyjnej, że od natury nie należy się odrywać; wprawdzie bowiem łatwo o alienację, ale zawsze, jak uczy historia filozofii, po wyobcowaniu trudno powrócić na łono natury. Mentalne wyobrażenia, już jako fragmenty wyrwane z kontekstu naturalnego, są jeszcze nie wyobcowaną, wirtualną transdukcją raczej, niż wtórnym raportem meta-umysłu. Po przekreśleniu rzeczywistości bioplazmatycznej zaroilo się od meta-„rzeczy” jak: metaumysł, metafizyka, *metaverse* (wiersz) itp.; aczkolwiek wszystko, o czym autorzy rozprawiają, powinno w porządku historycznym zajmować pozycję „ante”, skoro przecież najpierw była fizyka, umysł. Najbardziej sztucznie wyglądają ich hipotezy „nawigacji”

¹¹ Zob. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Macmillan, New York 1926.

¹² Zob. G. Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York 1994.

¹³ Zob. R. Penrose, *The Large, the Small and the Human Mind*, Malcolm Longair, Cambridge Univ. Press, 1997.

¹⁴ Zob. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford Univ. Press, New York 1996.

¹⁵ Zob. P. B. Lloyd, art. cyt.

¹⁶ Zob. D. Radin, *The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena*, Harper, San Francisco, 1997.

¹⁷ Zob. J. Utts, *An assessment of the evidence for psychic functioning*, „Journal of Scientific Exploration”, 10 (1), 1996, 3-30.

w aktach psychotronicznych, tłumaczących przy pomocy arsenału kulinarnego, czyli modeli zupy i makaronu. Największa trudność, granicząca z nonsensownością, powstała wtedy, gdy zwolennicy ontologii Berkeleya skrytykowali i odrzucili modele energetyczne, połowe w transmisji danych w przestrzeni kosmicznej, a w ich miejsca wprowadzili „linki” – złącza trwałe i „na zawsze”. Apogeum fantastyki to „wytwarzanie obiektów właśnie na czas” (*just in time object generation*), to mentalne demony platońskie, produkujące latające talerze – UFO lub aniołów. Oczywiście, że tego rodzaju poglądy, poparte nawet „odległymi wpływami świadomości, będące założeniami głównych eksperymentów” R. Sheldrake'a¹⁸ nie mogły się przyczynić do poważnego traktowania ciągle wielce tajemniczego i centralnego problemu bioplazmy.

Jasnowidztwo, pozazmysłowe poznanie, telekineza z całą pewnością należą do zjawisk globalistycznych. Przypuszczam, że mogą rodzić się w czasie ułomnej, niepełnej, nie w pełni zharmonizowanej obiektywnej redukcji i być wynikiem procesowych zaburzeń przechodzenia wirtualnej koherencji w konkretną dekoherencję. Wnioskuje to stąd, że wszystkie objawy „psi” dają jedynie informacje mgliste i henidowe, zawoalowane, co metafizycznie określa się „nagością informacyjną” (*the barest of information*) bez zakryptonimowanych i zdecydowanie przypadkowych koordynatów. W ujęciu J. Utts i B. Josephson'a¹⁹ za parapsychologiczne zdarzenia odpowiada dekoherencja, która eliminuje zakłócenia pochodzące z konieczności wyboru jednej drogi w momencie bifurkacji. Ich spekulacja sugeruje, że tu manifestuje się głębsza domena subkwantowa, w której psychika może sterować energią przypadkową, nawet na odległość. Jeszcze bardziej spekulatywnie brzmi hipoteza L. LeShana, który przypuszcza, że człowiek potrafi oceniać – bez udziału świadomości, a tylko przy pomocy stanu przytomności (*awareness*) – hierarchię znaczących połączeń wzajemnych w psychice²⁰. Czuję nieprzepartą pokusę, aby, używając parafrazy W. Jamesa²¹, bioplazmę nazwać „aborygeńskim, czyli pierwotnym, czującym bogactwem”.

Od 17 lat w Princeton prowadzono systematyczne, multidyscyplinarne i mikroelektroniczne badanie nad „imperialnym” zachowaniem się świadomości. Często niezauważalna i niedoceniana niezwykłość tego zachowania polegała na wykazaniu współdziałania obu członów układu maszyna – człowiek. W laboratorium PEAR (Princeton Engineering Automates Research) wykonano kilka milionów testów doświadczalnych, aby uchwycić zdolności ludzkie wpływania na wynik pracy

¹⁸ Zob. R. Sheldrake, art. cyt.

¹⁹ Zob. J. Utts, art. cyt.

²⁰ Zob. L. LeShan, *The Medium, the Mystic, and the Physicist*, Ballantine, New York 1974.

²¹ Zob. W. James, *A World of Pure Experience*, „Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods” 1, 1904.

różnych przypadkowych, fizycznych urządzeń odległych. Oczywiście, że wyniki były subtelne, ale statystycznie znamienne. Rozkłady zmiennych korelowały z intencjami operatora, ujawniając powtarzalną wariancję, stałe wzorce zależności i ich wewnętrznej struktury. Jako uzupełnienie wyników zdalnego wpływania świadomości wykonano program badawczy „percepcji na odległość”. Brano pod uwagę różne geograficzne umiejscowienia, wykluczające możliwość wykorzystywania normalnych kanałów czuciowych. Stosowano podejście kwantowo-falowej mechaniki w modelowaniu anormalnych relacji świadomość – otoczenie. Wyniki okazały się pozytywne w przewidywaniu i interpretacji doświadczeń. Udowodniono ponad wszelką wątpliwość, że operator może wpływać zdalnie i intencjonalnie na obiekty techniczne, znajdujące się w odległości nawet kilku tysięcy mil, co ma znaczenie przy ustalaniu wchodzącego tu w grę mechanizmu fizycznego. Świadomość anormalna stanowi naukowy przyczółek dla parapsychologii, skazanej na przebywanie nadal na przedpolu nauki. A więc prace uczonych z Princeton eksperymentalnie dowodząc działania świadomości na odległość, budzą nadzieje, że w przyszłości być może także parapsychologia oparta o teorie bioplazmy przekroczy zaczerpnięty krąg nauki.

Wkroczenie nauki i technologii do królestwa informacji zaznaczyło się dwoma intrygującymi problemami: pierwszy sugeruje, że w sposób oczywisty trzeba rozróżnić informację obiektywną od subiektywnej, którą świadomość lepiej asymiluje niż surowe techniczne przetwarzanie *hard currency of information processing*. Oznacza to, co dla mnie wydaje się absolutnie oczywiste, że świadomość lepiej radzi sobie z kwaliami, ze znebulizowanymi pojęciami, niż ze sztancowanymi ideami, i woli wspaniałe wschody słońca, potężne kaskady wodospadu, niż obrazy wyprodukowane przez najbardziej złożone urządzenia internetowe. Drugi problem – przewyższający swym znaczeniem pierwszy – dotyczy zdolności twórczych świadomości, nie tylko w nabywaniu informacji, ale w jej kreowaniu. Chodzi tu więc nie tylko o akwizycję, ale i twórcze przetwarzanie. Gdy przesiadamy się ze stołka widza na stanowisko aktora, parafrazując powiedzenie N. Bohra, to jednocześnie zmieniamy zasadniczo grę w wielkim dramacie kosmiczno-informacyjnym. Obecnie my generujemy informację i z ową zdolnością twórczą wiąże się wszystko, a przede wszystkim głębszy poziom odpowiedzialności.

Kwantowo-falowy model świadomości kreacyjnej zawiera cztery składniki, z których najistotniejszą rolę spełniają dwa: probabilistyczny system fizyczny z przypadkowym, geograficznym celem oraz rezonans, czyli złącze, dzięki któremu operator i maszyna dzielą swą identyczność. Podobna ścisła relacja zachodzi między odbiorcą (*percipient*) a czynnikami-faktorami, które realizują transfer informacji między świadomością twórczą a docelowym przypadkowym systemem.

Dla wytłumaczenia funkcjonowania tego modelu, przyjęto kopenhaskie założenia mechaniki kwantowej, które rozciągają koncepcję i formalizm kwantowy

na świadomość, poszerzając jej koncepcję i bardziej ją uzewnętrzniając przez to, że przekształcają „fizykę obserwacji na fizykę doświadczenia”. Model wspiera się na trzech filarach: geometrii rzeczywistości, falowo-cząsteczkowym aspekcie świadomości i mechanice kwantowej doświadczenia. Dotychczas przeważał pogląd, że obiektywny rozwój świata fizycznego dokonuje się niezależnie od postępu psychicznego. Obecnie pozorną niezależność i kontrast interpretuje się jako wspólne naprzemiennie uzupełniające się komponenty, a wszelkie próby ich wzajemnej izolacji uznaje się jako niewłaściwe i nie produktywne reprezentacje, sprzeczne z wolnym przepływem informacji w obu kierunkach. Stąd wniosek, że świadomość ma moc nie tylko implantowania, wszczepiania informacji w swoje otoczenie, ale też ekstrakowania stamtąd dowolnej informacji. Ponadto każda fizyczna teoria może aspirować do reprezentowania i przewidywania zachowania świadomości, jak również doświadczeń dokonujących się w świecie zewnętrznym. A w konsekwencji każda koncepcja fizyczna, jak masa, moment i energia, jak ładunek elektryczny i pole magnetyczne, jak funkcje kwantowe i falowe, a nawet jak odległość i czas, stają się użytecznymi parametrami, zrodzonymi w świadomości, a następnie powszechnie przyjętymi, aby móc je korelować w przestrzeni i w czasie doświadczeń. Dlatego słusznie się twierdzi, że każda fizyczna teoria musi odzwierciedlać w równym stopniu także cechy świadomości, obok właściwości każdego fizycznego, abstrakcyjnego otoczenia. I odwrotnie, każdy zbiór impresjonistycznych deskryptorów subiektywnego doznania psychicznego powinien w jakiejś formie być resztkowym składnikiem wszystkich ogólnych, nie wyłączając fizycznych, teorii rzeczywistości.

W miejsce izolacjonizmu i kategoryzacji sugeruje się paradygmat partycypacji, dzięki któremu można przyjąć, jako metaforę, że każdy fizyczny formalizm lub schemat informacyjny obrazuje dynamikę dialogu świadomości z otoczeniem. Mechanika kwantowa, z powodu rozmiaru wewnętrznie uznawanej partycypacji świadomości w stabilizacji rzeczywistości fizycznej i w świetle „anormalnych” niezwykłych koneksji, staje się użytecznym rodzajem potencjalnych przenośni. Jako przykład zacytować można paradoks mechaniki kwantowej, czyli dwoistość falowo-cząsteczkową, za który ponosi odpowiedzialność raczej percypująca świadomość, niż świat fizyczny, który ma jakąś jednolitą teksturę. Podobną komplementarną dwoistość świadomość odnosi do siebie samej. W kulturze zachodnioeuropejskiej przeważa koncepcja świadomości zasadniczo spartykularyzowanej lub sfraktalizowanej, oznaczającej się dokładnym umiejscowieniem w czasie i przestrzeni oraz interakcyjną kolizyjnością, czyli zderzeniami. Gdy zaś weźmiemy pod uwagę dodatkowy aspekt falowy, to od razu do dyspozycji staje całe mnóstwo falowo-mechanicznych umiejętności i fenomenotycznych właściwości, jak wpływ na odległość, interferencyjność, dyfrakcyjność, penetracja barier i rezonans, które tłumaczą tzw. anomalie świadomości, należące w gruncie rzeczy do jej normalnego repertuaru

globalistycznego, ale nie naukowego. „Fale świadomości” mogą rozprzestrzeniać się daleko poza ściśle zlokalizowany, geometryczny rejon.

W odróżnieniu od cząsteczkowych zjawisk „fale świadomości” przecinają się i wzajemnie przenikają bez zniekształceń oraz tworzą wzorce nakładania (superpozycji) i interferencji nabierając cech wirtualnych. Od zachowania cząsteczkowego (sporcjonowanego) „fale świadomości” różnią się osiąganiem międzyfazy lub nieciągłości w otaczającym środowisku, co na zewnątrz manifestuje się „falowym” odbiciem częściowym, wykorzystaniem ich amplitudy oraz „kwantową” transmisją pozostałej części energii informacyjnej. „Cząsteczkowa” świadomość nie potrafi zrealizować tego, co obserwuje się w zjawisku tzw. „znikających” fal, które penetrują w głąb niedostępnego dla dyskretnych cząsteczek regionu na znaczną głębokość. I wreszcie, rzecz najważniejsza to zachowanie falowe umożliwia rezonans, który generuje „namacalne” oscylacje stojące (*standing oscillations*). Dzięki aspektowi falowemu powstają dziwne anomalie „świadomości”, które psychologia jako nauka nie była w stanie wytłumaczyć, a które z tego właśnie powodu „wylądowały” na jej przedpolu, czyli na terenie parapsychologii. Parapsychologia nie powinna w sposób nonsensowny zabiegać o status naukowy, skoro znajduje się pod ochronnym parasolem gnozy.

Nie tylko parapsychologia znajduje swoje miejsce, ale także precyzyjniejsze staje się stanowisko mechaniki falowej, która nie opisuje istoty, a tylko obserwacje fizycznego zachowania. Obecnie można pokusić się o uogólnienie teorii obserwacji, która właśnie dlatego powinna objąć pełne spektrum zdolności przetwórczych procesów informacyjnych i zamiast mówić o „falach prawdopodobieństwa obserwacji”, rozprawiać o falach „prawdopodobieństwa doświadczenia”²². Poszerzenia perspektyw mechaniki kwantowej dokonał W. Heisenberg²³, przekraczając ciasniejszy krąg interpretacji kopenhaskiej. Wiedza nie opisuje, ani nie wyjaśnia natury, bo zajmuje się jedynie grą między naturą a świadomym człowiekiem. I to naturą – jak trzeba koniecznie dodać – udostępnioną przez metody badawcze. Ów znakomity filozof-fizyk uczy, że nauki, które nie wzmiankują słowem o obserwatorze, będącym dalszym ciągiem, choć wyrwanym z kontekstu całościowego, to tylko wspólna zabawa z wtopionym w naturę człowiekiem, który metodą alienujących pytań stwarza pozór swojej autonomii. To stanowi ważną okoliczność, której niestety R. Descartes – jak słusznie podnosi W. Heisenberg – mógł nie wziąć pod uwagę, a przecież owa metodologiczna luka wyraźnie separuje świat od „ja niemożliwego” (*the impossible*).

²² Zob. K. H. Pribram, *Languages of the brain: experimental paradoxes and principles in neuropsychology*, CA: Books/Cole, Monterey 1977.

²³ Zob. W. Heisenberg, *Physics and beyond. Encounters and conversations. World Perspectives*, Ruth Nanda Anshen, New York 1971.

Różne są formy odchodzenia od klasycznego, cząsteczkowego zachowania przy falowo-mechanicznym podejściu, które po uzupełnieniu przez aspekt cząsteczkowy dają podstawę do mówienia o „świadomości kwantowo-mechanicznej”. Przy okazji należy uwypuklić niedomogę terminologiczną, która powoduje, że określenie „kwantowości” traktowane tylko jako synonim partykularności, cząsteczkowości, fraktalowości staje się błędne, bo przecież nie uwzględnia o wiele bardziej niezwykłego aspektu falowego. Do owej różnicy w mikroświecie nie należy jednakże odnosić się z całą bezwzględnością, ponieważ dychotomia ulega relatywizacji, gdy rozważamy przypadki niepełnej dekoherencji, w której tylko jedna część pakietu falowego przechodzi w formę szeregowego, liniowego wektora własnego (*eigenvektor*), a druga – zachowuje swoją postać pierwotnie falową, wirtualną. Można tu snuć uparcie spekulatywne rozważania o niepełnej, nie w całości zhierarchizowanej redukcji obiektywnej Penrose’a, jakkolwiek innej konceptualizacji nie można wykluczyć. Jedno natomiast wydaje się pewnym: że gnoza jako delibercja wychodząca z wiedzy i dążąca do finalnego science’istycznego rozwiązania, stała się obecnie wielką szansą. Szansą utożsamianą z prawdopodobieństwem, przeciwko któremu buntowali się poeci (Schiller), fizycy (A. Einstein) i neurofizjolodzy (H. Kühlenbeck), a które uważali za chwilową niedomogę rozumu, który nie potrafi – w sposób oczywisty – zinterpretować wszystkich okoliczności pochodzących z najgłębszych pokładów natury. Nie sposób odmówić racji poglądom przeciwnym: N. Wiener uważa odkrycie prawdopodobieństwa przez Gibbsa za największe osiągnięcia rozumu ludzkiego. W praktyce obydwie sprzeczne opinie sprowadzają się do jednego, bo przecież nikt nie wierzy w omnipotencję rozumu, która jako część (fragment) w żaden logiczny sposób nie potrafi wyczerpać, nawet teoretycznie, całości natury.

JAN TRĄBKA

GNOSTIC CONCEPTION OF PARAPSYCHOLOGY

(Summary)

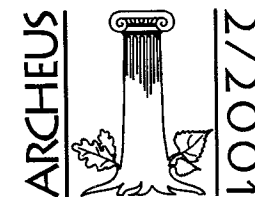
Parapsychology (psychotronics) belongs to the fore-field of science and for the time being to the gnosis. Not loosing claims to a scientific status, the parapsychology has gaining abutments in the abnormal consciousness worked over by the Princeton Engineering Group and the concept of the bioplasma. In the work an idea was undertaken, that the bioplasma functions as the sending and accepting centre and the cosmic transmitters are solitons and the returning waves.

Key words: parapsychology, gnosis, bioplasma, solitons.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. med. Jan Trąbka
 Uniwersytet Jagielloński
 Collegium Medicum
 Zakład Biocybernetyki
 Kopernika 7
 31-034 Kraków



TERESA GRABIŃSKA

O ROLI ETYKI W EKONOMII
WEDŁUG AMARTYI SENA

1. Etyczna i inżynierska perspektywa ekonomii

Amartya Sen, niedawny noblista z dziedziny ekonomii, część swego dorobku poświęcił relacji etyki do ekonomii. W książce *On Ethics and Economics*¹ Sen rozwija ten temat w trzech wykładach. W niniejszej pracy zostaną przedstawione tezy wykładu pierwszego pod tytułem *Zachowania ekonomiczne i uczucia (sentiments) moralne* oraz dyskusja stanowiska Sena.

A. Sen zastanawia się w wykładzie, czy faktycznie ekonomia nie ma żadnych odniesień do zachowań etycznych i czy rzeczywiście współczesna ekonomia musi coraz bardziej oddalać się od etyki. Ekonomia przecież dotyczy sfery ludzkiego działania, podejmowania wyborów, ferowania ocen, gospodarowania zasobami. Czy więc ten ekonomiczny wymiar ludzkiego działania może być oderwany od ogólnych zasad ludzkiego postępowania, opartych o normy moralne? Czy ekonomia nie powinna być moralna? Przeciwnie – jak pokazuje w wykładzie Sen – historycznie ujęty rozwój ekonomii wskazuje na jej ścisły związek z moralnością. Ekonomia przez wieki była traktowana wręcz jako filozofia moralności.

Współcześnie obserwowany rozbrat ekonomii i etyki ma swoje podstawy w wyemancypowaniu się jednej z dwóch składowych wiedzy ekonomicznej, tzw. „inżynierskiej”. Zagadnienia ekonomiczne mogą być bowiem ujmowane w dwu

¹ Zob. A. Sen, *On Ethics and Economics*, Clarendon Press, Oxford 1988.

perspektywach związanych z polityką². W jednej perspektywie polityka jest traktowana jak w tradycyjnej filozofii – jako dział teorii wartości odnoszących się do zachowań społecznych. W drugiej perspektywie polityka jest postrzegana jako swoista inżynieria społeczna, sprowadzająca swoją rolę do skutecznego zarządzania.

Pierwsze odniesienie ekonomii do polityki znalazło swój wyraz w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa³. Tam ekonomia jest dyscypliną polityki, rozumiana jako umiejętność osiągania dobrobytu społecznego – czyli takiego stanu, w którym może się realizować dobro każdego członka społeczności. Jeśli więc ostatecznie chodzi o dobro, to treść etyczna działań politycznych jest oczywista. Dobro jest wszak najwyższą wartością etyczną. Sen wprowadza kategorię „etyczny punkt widzenia motywacji” (*the ethics-related view of motivation*)⁴ na określenie związku podstawowego moralnego pytania, które stawia sobie każdy człowiek: „jak powinienem żyć?”, z motywami rzeczywistych ludzkich działań.

Druga kategoria, którą Sen proponuje, to *the ethics related view of social achievement*, czyli „etyczny punkt widzenia rozwoju społecznego”. Senowi w tym drugim przypadku chodzi o przywrócenie podstawy oceny etycznej współczesnej ekonomii, zwłaszcza współczesnej ekonomii dobrobytu (*welfare economics*), bo ta stawia sobie za cel realizację dobra społecznego przez realizację dobra poszczególnych członków społeczności⁵.

O ile dobro jako ostateczny cel politycznego działania jest podstawową kategorią w ekonomii zorientowanej etycznie, o tyle w drugiej perspektywie zorientowanej inżyniersko doraźne sposoby skutecznego działania, swoista logistyka, wybijają się na plan pierwszy. Motywacji tych sposobów działania upatruje się nie w rozwiązywaniu złożonych dylematów moralnych, lecz w procedurach prowadzących do skutecznego działania.

O ile pierwsza – etyczna, normatywna – perspektywa ekonomii była rozwijana przez filozofów, o tyle druga perspektywa jest domeną inżynierów. W kręgu europejskim protoplastą takiego inżynierskiego sposobu uprawiania ekonomii był Francuz Leon Walras⁶, który stworzył podstawowe techniki działania rynku. Do tego typu ekonomistów zaliczają się także ci, którzy zajmują się ekonomią ilościową i procesy ekonomiczne modelują za pomocą aparatury matematycznej. Bódcem dla powstania ekonomii ilościowej był rozwijający się od XVII wieku mechani-

² Zob. Sen, dz. cyt., s. 2.

³ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, PWN, Warszawa 1982; Arystoteles, *Polityka*, PWN, Warszawa 1984.

⁴ Zob. Sen, dz. cyt., s. 4.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. L. M. E. Walras, *Elements of Pure Economics*, R. D. Irwin, Homewood Ill. 1954.

cyzm, który wyznaczył kierunek rozwoju wiedzy ku rozpoznawaniu w każdym procesie doskonale działającego mechanizmu, o ściśle przewidywanych stanach i dokładnie wyjaśnialnych stadiach minionych.

A. Sen jako Hindus z pochodzenia, przytacza dużo starsze niż europejskie przykłady ekonomii inżynierskiej, zaczerpnięte z kręgu kulturowego, z którego się wywodzi. Przypomina mało znaną w zachodniej literaturze pracę *Ekonomia (Arthakaśāstra)*, napisaną w sanskrycie w IV w. p.n.e. przez Kautilyę⁷, gdzie wyłożona jest inżynieria ekonomicznego działania, w której rozważa się wyłącznie praktyczne sposoby osiągania celów ekonomicznych i w której motywacje działań poszczególnych ludzi są interpretowane nadzwyczaj prosto – podobnie jak we współczesnej ekonomii – w kategoriach reakcji na bodźce.

Obie składowe ekonomii: etyczna i inżynierska są istotne i żadna z nich nie może być zaniedbana. Obie też przenikają się wzajemnie. Sen wspomina wybitnych ekonomistów, którzy z różną siłą akcentowali pierwszą i drugą składową. W przeciwieństwie do wielu współczesnych opracowań Sen twierdzi⁸, że perspektywa etyczna była szeroko otwarta w pracach Adama Smitha i Johna Stuarta Milla⁹, a także w pracach Francisa Edgewartha. Natomiast stosunkowo wąska była ona u Williama Petty'ego, Françoisisa Quesnaya, Davida Ricardo, Augustina Cournota czy wspomnianego L. Walrasa.

Następnie A. Sen przystępuje do argumentacji na rzecz tezy, że rozbrat współczesnej ekonomii z etyką jest właśnie cechą tej pierwszej. Nie twierdzi jednak, że teorie ekonomiczne nie mające etycznych odniesień są całkowicie bez wartości, lecz że mogą być znacznie bardziej wartościowe, jeśli włączą do swoich rozważań aspekt etyczny. Sen ponadto jest zdania, że nie tylko ekonomia traci na abstrahowaniu od problemów etycznych, ale także współczesna etyka mogłaby wiele zyskać, gdyby wykorzystwała osiągnięcia ekonomii „inżynierskiej”. Powołuje się w tym miejscu na *Etykę nikomachejską* Arystotelesa, w której problemy etyczne są rozważane w kontekście ekonomii i polityki.

⁷ Więcej o pracy Kautilyi w: Sen, dz. cyt., s. 5-6 i w: M. V. Krishna Rao, *Studies in Kautilya*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1979; R. Shama Sastry, *Kautilya's Arthashastra*, Mysore Printing and Publishing House, Mysore 1967.

⁸ Tamże, s. 6.

⁹ Zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, PWN, Warszawa 1989; J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 1959.

2. Zachowania racjonalne a zachowania ekonomiczne

Aby zrozumieć konieczność uwzględniania w ekonomii znaczenia zasad moralnych w działaniu człowieka, Sen zajmuje się problemem, w jakim sensie zachowania ekonomiczne są racjonalne i czy można racjonalność utożsamiać z ekonomicznością. W ekonomii bowiem przyjmuje się założenie odnośnie do racjonalności ludzkich działań jako zachowań rzeczywistych. Ta identyfikacja była niejednokrotnie podważana przez autorów takich, jak J. Elster, A. O. Hirschmann, J. Kornai, T. C. Schelling, T. Scitovsky, H. A. Simon, I. Steedman i U. Krause¹⁰.

Zasadniczą sprawą dla tych rozważań jest pojęcie racjonalności¹¹. Gdy już się przyjmie któreś z jej znaczeń, to dalej pozostaje kwestia unikalności racjonalnego zachowania, o którą zapewne chodziłoby ekonomistom zorientowanym inżyneryjnie, wobec tego, że racjonalne zachowanie może mieć wiele wariantów. Dlatego też postulat racjonalnego zachowania powinien zostać wzbogacony o dalsze założenia, pozwalające ustalić realizację wariantu. Założenia te jednak wprowadzają pewną idealizację¹², która dopuszcza tylko wymodelowanie zachowań i która może zniekształcać ich spontaniczną racjonalność. To, według Sena¹³, przeszkadza w ostatecznym zrozumieniu, o jaki rodzaj racjonalności chodzi, a ponadto kwestia utożsamiania racjonalnego zachowania (nawet gdyby się udało ustalić, co ono oznacza) z zachowaniem rzeczywistym powinna być oddzielona od sprawy sensu racjonalnego zachowania. Oba te zagadnienia wpływają na siebie, ale nierozróżnianie ich autonomicznych treści, które notorycznie występuje w ekonomii, jest – zdaniem Sena – niedopuszczalne i prowadzi do tego, że racjonalne i rzeczywiste zachowania są utożsamiane, racjonalność zaś rozumiana jest w wąskim znaczeniu, przypominającym konceptualizację mechanistyczną. Konceptualizacja ta ma dwie interpretacje: wewnętrzną – zgodności wyboru (*consistency of choice*) i zewnętrzną – maksymalizacji własnego interesu (*maximization of self-interest*).

¹⁰ Por. za Senem np. J. Elster, *Sour Grapes*, University Press, Cambridge 1983; A. O. Hirschmann, *Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse*, „Economics and Philosophy” 7, 1985; J. Kornai, *Contradictions and Dilemmas*, MIT Press, Cambridge Mass. 1985; T. C. Schelling, *Micromotives and Macrobehaviour*, Norton, New York 1978; T. Scitovsky, *The Joyless Economy*, Oxford University Press, New York 1976; H. A. Simon, *Model of Man*, Wiley, New York 1957; I. Steedman, U. Krause, *Goethe's Faust, Arrow's Possibility Theorem and the Individual Decision Taker*, w: J. Elster (ed.), *The Multiple Self*, University Press, Cambridge 1986.

¹¹ Zob. np. B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Harper & Row Publ., New York 1971.

¹² Zob. na temat idealizacji i modelowania: T. Grabińska, *Od nauki do metafizyki*, PWN, Warszawa-Wrocław 1998; tejsze, *Idealisation and Reality*, w: V Krajowa Konferencja „Modelowanie cybernetyczne systemów biologicznych”, Kraków 19-20 maja 2000, CM UJ i AGH, Kraków 2000, s. 315-323.

¹³ Zob. Sen, dz. cyt., s. 11-12.

Standardowa interpretacja racjonalności jako wewnętrznej zgodności wyboru zakłada, że rzeczywiste wybory wynikają z maksymalnej wartości pewnej relacji binarnej. W zależności od stanowiska autorów, może to być relacja określonego rodzaju albo funkcja wyboru, tzw. racjonalizowalność (*rationalizability*)¹⁴. Relacja ta powinna być przechodnia i często jest po prostu zadana przez funkcję, której maksimum ma obrazować najlepszy wybór.

Sen poddaje w wątpliwość utożsamienie wewnętrznej zgodności wyboru z racjonalnością, czyli tzw. instrumentalizację racjonalności¹⁵. Nie jest bowiem racjonalną osobą, która postępuje wbrew temu, co należałoby zrobić, aby osiągnąć wyznaczony cel, ale jednocześnie to postępowanie nie narusza warunku wewnętrznej zgodności. Według Sena, chodzi raczej o tzw. racjonalność korespondencyjną (*correspondence rationality*), która by wyrażała zgodność wyboru z celem i która powinna być przynajmniej warunkiem koniecznym racjonalności¹⁶. Być może – jak pisze Sen – jest to także warunek wystarczający i nie wymaga uzupełnienia o tzw. warunek refleksyjnej racjonalności (*reflection rationality*), który zdaje sprawę np. z pragnień i oczekiwań osoby podejmującej wybór.

Czysto instrumentalna idea zgodności wyboru nie uwzględnia także interpretacji samych wyborów, która jest zanurzona w «zewnętrznym» względem wyboru warunku subiektywnych odczuć osoby wybierającej. Zatem tę binarną relację wewnętrznej zgodności wyboru określa się jako funkcję użyteczności. Jej maksimum ma wyznaczać trafny wybór. Nie wiadomo jednak, czym ta użyteczność ostatecznie jest dla wybierającego.

Sen¹⁷ szeroko dyskutuje drugą interpretację racjonalności, która wyraża się maksymalizacją własnego interesu. Ta «egoistyczna», wsobna interpretacja była przedmiotem systematycznych rozważań w ostatnich wiekach, gdy pytano o moralne cele kapitalistycznej przedsiębiorczości, albowiem właśnie upatrywanie maksimum korzyści w działaniu klóci się z etycznym wymiarem jednostki w społeczności¹⁸. Poza tym, o ile niewątpliwie istnieje racjonalność związana z uzyskiwaniem własnych korzyści, to działania nakierowane na inne cele także są racjonalne. A więc druga interpretacja racjonalności jest co najmniej niepełna. Wedle Sena, taka wsobność ludzkiego działania ani nie jest w rzeczywistości powszechna, ani

¹⁴ Zob. Sen, dz. cyt. s. 12-13 oraz G. Debreu, *Theory of Value*, Wiley, New York 1959; M. K. Richter, *Rational Choice*, w: J. S. Chipman, L. Hurwicz, M. K. Richter, H. F. Sonnenschein (eds.), *Preferences, Utility and Demand*, Harcourt, New York 1971.

¹⁵ Zob. Sen, dz. cyt., s. 14.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Zob. tamże, s. 15-22.

¹⁸ Za Senem por. np. B. A. O. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London 1985.

nie może być warunkiem racjonalności¹⁹. Jeśli więc nie można przyjąć realizacji interesu własnego jako kryterium racjonalności, to – zastanawia się Sen – dlaczego w charakterystykach ekonomicznego postępowania podnosi się naturalność rozstrzygnięcia etycznego i ekonomicznego zachowania, który pociąga za sobą nastawienie wyłącznie na interes własny²⁰.

Zwolennicy modelu nieetycznego i egoistycznego człowieka ekonomicznego na uzasadnienie słuszności modelu przytaczają cały szereg ludzkich zachowań w różnych wspólnotach, poczynając od wspólnoty małżeńskiej i grupy dziecięcej, a na grupach religijnych i narodowych kończąc. Według Sena, jak i innych teoretyków rozwoju społecznego, ta ewidencja jest wybiórcza i uboga. Można podać dla tych samych grup dużo obszerniejszą ewidencję, która wskazuje na nikłą efektywność wsobności interesów, szczególnie w procesie długofalowym, i akcentuje potrzebę zharmonizowania działań poszczególnych członków grupy z działaniami innych oraz konieczność analizowania spójności własnych interesów z interesami innych²¹. Ponadto w etykach religijnych, takich jak chrześcijańska czy buddyzmu japońskiego, wprost wartościuje się bardzo wysoko zachowania altruistyczne, postawy poświęcenia własnego interesu dla innych ludzi, służenia własnym życiem i działaniem innym. O ile jednak ewidentny jest przykład sukcesu ekonomicznego Japończyków²² i wpływu na ten sukces postaw altruistycznych, to w kręgu tradycyjnie chrześcijańskim z uporem się lansuje i praktykuje w sferze ekonomii zasadę maksymalizacji korzyści własnych. Mimo że w historii rozwoju chrześcijańskiej przedsiębiorczości występowały liczne przykłady działań ekonomicznie nieegoistycznych, brak jest całościowych opracowań tego zagadnienia. Natomiast w społecznej nauce Kościoła zdecydowanie odrzuca się egoistyczny model przedsiębiorczości, propaguje zasady altruistyczne ludzkiego postępowania i zasadę solidarności²³, w tym także w przedsięwzięciach ekonomicznych. Wskazuje się na liczne zagrożenia płynące z tzw. ekono-

¹⁹ Zob. Sen, dz. cyt., s. 16.

²⁰ Za Senem por. np. G. J. Stigler, *Economics or Ethics?*, w: S. Mc Murrin (ed.), *Tanner Lectures of Human Values*, vol. II, University Press, Cambridge 1981.

²¹ Zob. encykliki społeczne Jana Pawła II: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus* oraz encyklikę Pawła VI *Populorum Progressio*; por. T. Grabińska, *Być sobą czy być z sobą?*, w: „The Pecularity of Man”, vol. 4, 1999, s. 31-38.

²² Zob. M. Morishima, *Why Has Japan „succeeded” Western Technology Japanese Ethos*, University Press, Cambridge 1982; R. Dore, *Authority and Benevolence. The Confucian Recipe for Industrial Success*, The Mc Callum Lecture, Pembroke College, Oxford 1984.

²³ Zob. Jan Paweł II, dz. cyt.; T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg solidarności*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1998; a także pozytywistyczną wizję solidarności społecznej w: E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa 1999.

mizmu²⁴, który konceptualizuje rozwój wyłącznie za pomocą wskaźników ekonomicznych. Te zaś są zewnętrzne wobec kondycji osoby ludzkiej i nie mogą jako jedyne zdawać relacji ze stanu rozwoju ludzkiej wspólnoty.

Także gospodarka wolnorynkowa nie jest wystarczającym dowodem na efektywność zachowań egoistycznych. Po pierwsze – wolny rynek jest jedynie idealizacją zachowań przedsiębiorczych i w związku z tym model wolnorynkowy ma ograniczony zakres eksplanacyjny²⁵. Wszystkie rzeczywiście istniejące rynki są w jakiś sposób modyfikowane w stosunku do wolnorynkowej idealizacji. Modyfikacje te są zazwyczaj poważne i dotyczą takich zjawisk, jak monopolizacja, polityka kredytowa, dumping, działania marketingowe, polityka celna czy społeczna państwa itd.

Po drugie – gdy się analizuje teoretyczny model wolnego rynku w interpretacji kinetycznej²⁶, to okazuje się, że taki obiekt, jakim jest wolny rynek, jest machiną, która nie może funkcjonować bez zewnętrznych względem niej działań wspomagających. Po prostu się zaciera, wyczerpuje się w wewnętrznych aktach wzajemnej wymiany między uczestnikami wolnego rynku, wymiany wartościowej dwumiennie przez zysk i stratę.

Egoizm w sensie czysto słownikowym jest przeciwieństwem altruizmu. Nie musi jednak realizacja własnych celów stać w ostrej sprzeczności z altruizmem. Człowiek realizujący powołanie służenia innym jest także w pewnym stopniu nakierowany na siebie. Ma obowiązek dbać o siebie, o własną duchową i cielesną kondycję czy np. o własne zbawienie. W tym zakresie sam jest dla siebie przedmiotem własnego postępowania i w tym znaczeniu realizuje interes własny. Rzecz jednak w tym, jak ten interes jest rozumiany, tzn. jakiego rodzaju antropologia filozoficzna leży u jego podstaw. Sprawa więc zaczyna się w filozofii człowieka i to z niej wynika najpełniejsze znaczenie tzw. interesu własnego. W sferze działań ekonomicznych ten interes własny uzyskał monstrualną mechanistyczną postać, pochodną od materialistycznej ontologii człowieka. Człowiek tam ma być swoistym detektorem wskaźników rynkowych i w sposób racjonalny (czytaj: przeliczeniowy, zobiektywizowany) dokonywać wyborów, które przyniosą (w związku z tymi przeliczeniami) największy ilościowo wzrost wskaźników ekonomicznych. Sądzę, że rozważania Sena – aczkolwiek słuszne w negacji uniwersalności i kry-

²⁴ Zob. Jan Paweł II, dz. cyt.; T. Grabińska, *Liberalny kapitalizm i marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny*, Zeszyt Naukowy Wydziału Ekonomii i Zarządzania WSJOE 3, 2000, s. 131-148.

²⁵ Zob. T. Grabińska, dz. cyt. w przypisie 12.

²⁶ Zob. M. Zabierowski, *The Kinetic Theory of Free Market*, „Res Humanae” 8E, 2000, s. 127-150; tenże, *Ile dobra ma współczesna ideologia dobrej gospodarki? Probabilistyczna ontologia rozwoju i ontologia prawdopodobieństwa w konfrontacji z eschatologią gry Wolnego Rynku*, „The Pecularity of Man”, vol. 5, 2000, s. 325-360.

terium własnego zysku – nie dotyczą rzeczy najważniejszej – filozoficznej (ontologicznej) podstawy rozumienia istoty ludzkiego bytu. Sen porusza się jakby po powierzchni, w dalszym ciągu operuje materialistycznymi kategoriami, które nie pozwalają mu odkryć głębszej warstwy rozważań nad etyką w ekonomii, choć literalnie zdaje się ją widzieć, powołując się czy to na Sokratesa, czy na Arystotelesa, czy na stoików.

Ta koncepcja człowieka ekonomicznego jest błędna również z punktu widzenia działań ekonomicznych. Gdyby ją zmienić, duży trud, jakiego podejmuje się Sen, zbijania interpretacji racjonalności w kategoriach własnego interesu, nie byłby aż tak bardzo potrzebny, bo w innej koncepcji człowieka niż materialistyczno-ekonomiczna odmiennie jest definiowany interes własny. Gdy więc koncepcja istoty człowieczeństwa uwypukla misję służenia innym – jak to jest w japońskim budyzmie i w chrześcijaństwie – to relacja działań nakierowanych na realizację własnego *ego* jest z zasady uzgodniona z realizacją innych *ego*, co nie jest oczywiście równoznaczne z prostą praktycznie realizacją tej zasady. Tak rozumiana postawa miłości społecznej czy solidarności wyklucza egzekwowanie wyłącznie materialnych własnych interesów wbrew innym. Wspomina też o tym Sen²⁷, gdy rozpatruje wzajemne odniesienia egoizmu i utylitaryzmu. Wykorzystuje jednak przede wszystkim tzw. ewidencję empiryczną i przytacza przykłady działań lojalnych wobec grupy, rezygnacji z postaw egoistycznych w rodzinie, działań nacechowanych odpowiedzialnością wobec innych.

Na koniec omawianych rozważań Sen²⁸ stara się usunąć błędne acz rozpowszechnione przekonanie o tym, jakoby twórca współczesnej ekonomii Adam Smith był jednocześnie autorem dwu tez o kluczowej ekonomicznej roli interesu własnego. Pierwsza teza streszcza się w tym, że ludzie rzeczywiście zachowują się zgodnie z własnym interesem. Druga zaś głosi, że ci, którzy postępują zgodnie z własnym interesem, osiągają szczególne sukcesy, że cechuje ich szczególna wydajność technicznego lub ekonomicznego rodzaju.

Błąd interpretacyjny polega w opinii Sena na utożsamieniu terminu „roztropność” (*prudence*) używanego przez Smitha z terminem „interes własny” (*self-interest*). Interes własny Smith kojarzył – jak wykazuje Sen – z terminem *self-love* („samolubność”), natomiast smithowski termin *prudence* („roztropność”) jest połączonym znaczeniem *reason and understanding* („racji i rozumienia”) z *self-command* („samosterowaniem”), rozumianym jak u stoików, co już gwarantuje określoną wizję człowieka zharmonizowanego ze światem. Ponadto ową roztropność (*prudence*) Smith miał za cnotę najkorzystniejszą dla indywidualnego członka wspólnoty ludzkiej.

²⁷ Zob. Sen, dz. cyt. s. 20.

²⁸ Zob. Sen, dz. cyt., s. 21-28.

W tej obronie etyczności Smitha Sen zdaje się stosować argumenty, które właśnie rozważaliśmy. A więc rozpatruje Sen sens pojęcia *self-interest* w kontekście całych rozważań Smitha, odróżnia je od pojęcia roztropności (*prudence*), wskazuje na filozoficzne (stoickie) korzenie rozumienia istoty człowieczeństwa jako na to, co ostatecznie definiuje ową roztropność.

Sen analizuje też tę znaną wypowiedź Smitha, którą jego interpretatorzy cytują na poparcie tezy o lansowaniu przez Smitha wartości interesu własnego: „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes (*their own interest*). Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu (*self-love*) i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach”²⁹. Sen przypomina, że Smithowi w tym fragmencie nie chodziło o motywy ludzkich działań, lecz o charakter transakcji na rynku, o techniczne cechy tych transakcji, o sens kontraktu, a także o tzw. podział pracy na rynku. Wyjaśnianie zaś motywów działań ludzkich ma różnorodny charakter. Smith wzbraniał się przed wykorzystywaniem w tym celu jedynie zasady interesu własnego.

Można jednak mieć pewne wątpliwości, czy argumentacja Sena jest wystarczająca. Wątpliwości te mają podobne przyczyny jak te, które przywołałam już w artykule. Smith pisał: „nie odwołujemy się do ich człowieczeństwa”, co świadczy o tym, że wykształcony na filozofii europejskiej, zdawał sobie sprawę z tego, że antropologia filozoficzna, nie zaś porządek praktyczny, zasadniczo określa „człowieczeństwo”. W cytowanym fragmencie wymiana egoizmów jest odniesiona do wyłącznie wymiernych, policzalnych czynników procesu wymiany usług. Jednak ostre rozdzielenie przeliczalnych aspektów ludzkiego działania od ich wartości moralnych otworzyło dla interpretatorów Smitha, stymulowanych pozytywistycznym kanonem zmierzchu filozofii, perspektywę autonomizacji porządku praktycznego i w konsekwencji – zagubienia porządku etycznego w gospodarowaniu.

²⁹ Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, PWN, Warszawa 1954, t. I, s. 21-22.

TERESA GRABIŃSKA

AMARTYA SEN
ON THE ROLE OF ETHICS IN ECONOMY

(Summary)

The article presents some views of Amartya Sen, Nobel Prize laureate in the field of economy, upon the relation of ethics to economy, presented in his book *On Ethics and Economics* (1988). First of all two perspectives were discussed with respect to the practice of economy, namely ethical orientation and engineering orientation. Additionally the problem of so called rational behaviour in economic undertaking is discussed.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Teresa Grabińska
Uniwersytet Zielonogórski
Instytut Filozofii
Al. Wojska Polskiego 71 A
65-762 Zielona Góra
e-mail: tergrab@priv.sos.com.pl

029455

11/02126