

# STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

## 4/2003



# ARCHIWA

**TOMASZ SAHAJ**

Badania genetyczne – fascynujące i niebezpieczne

**MARIA NOWACKA**

Polskie spory prawne o kształt ustawy antyaborcyjnej

**JAN TRĄBKA**

Rola pomiaru w opanowywaniu natury

**KATARZYNA MATWIEJCZUK**

Mistycyzm natury w lirykach Kazimierza Przerwy-Tetmajera

**IZABELA DZIOBA**

Przekraczając granice. *Unnatural Selection* Helen Chadwick

**KAMIL KOPANIA**

Między cielesnością a świadomością. Błędna droga sztuki współczesnej

**WOJCIECH SŁOMSKI**

Walor personalizmu Mouniera

**PIOTR KLEPACKI**

Płeć w świecie wartości: płeć psychiczna

**JAN RATAJCZAK, MIROSLAW ZABIEROWSKI**

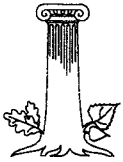
Antropologia i etyka a psychologia humanistyczna

**BARBARA KOEHLER**

Zjawisko buddyjskiego modernizmu

**TERESA GRABIŃSKA**

Etyczny kontekst analizy pojęcia *przedsiębiorczość*



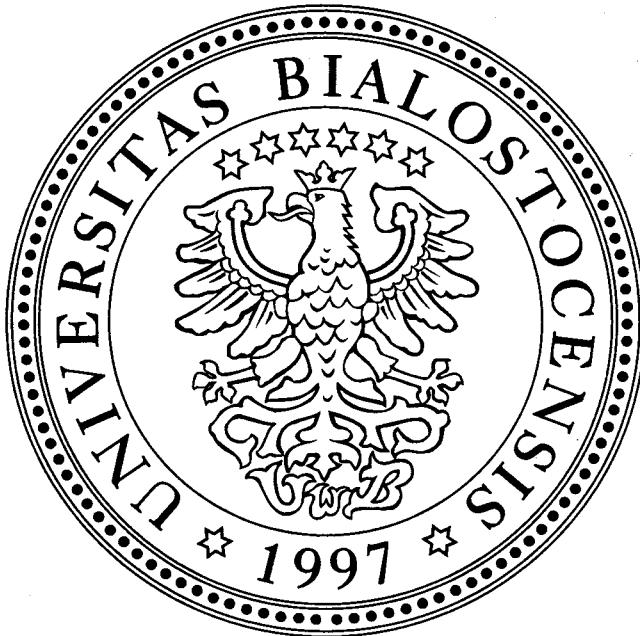
# ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

---

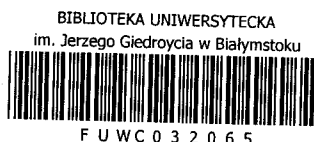
Redaktor: Maria Nowacka

**TOM 4**



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
Białystok 2003

Projekt okładki i strony tytułowej:  
Tadeusz Gajl



029457

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: archeus@post.pl

ISSN 1641-5973

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14, tel. (085) 7457059  
e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl, <http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk: POLIGRAFIA Artur Milewski, Białystok  
Nakład 200 egz. Format B-5. Papier offsetowy 80 g.

SPIS TREŚCI

<b>TOMASZ SAHAJ</b>	
Badania genetyczne – fascynujące i niebezpieczne .....	5
<i>Genetic investigations: Fascinating and dangerous – Summary .....</i>	15
<b>MARIA NOWACKA</b>	
Polskie spory prawne o kształt ustawy antyaborcyjnej .....	17
<i>Polish juridical disputes on the shape of the antiabortion act – Summary ..</i>	33
<b>JAN TRĄBKA</b>	
Rola pomiaru w opanowywaniu natury .....	35
<i>The role of measurement in controlling nature – Summary .....</i>	42
<b>KATARZYNA MATWIEJCZUK</b>	
Mistycyzm natury w lirykach Kazimierza Przerwy-Tetmajera .....	43
<i>Nature's mysticism in lyrics by Kazimierz Przerwa-Tetmajer – Summary ..</i>	59
<b>IZABELA DZIOBA</b>	
Przekraczając granice. Unnatural Selection Helen Chadwick .....	61
<i>Crossing the boundaries. Helen Chadwick's Unnatural Selection – Summary</i>	73
<b>KAMIL KOPANIA</b>	
Między cielesnością a świadomością. Błędna droga sztuki współczesnej .....	75
<i>Between corporality and consciousness. The wrong way of contemporary art</i> <i>– Summary .....</i>	91
<b>WOJCIECH SŁOMSKI</b>	
Walor personalizmu Mouniera .....	93
<i>The value of Mounier's personalism – Summary .....</i>	101
<b>PIOTR KLEPACKI</b>	
Płeć w świecie wartości: płeć psychiczna .....	103
<i>Gender in the world of values: psychical gender – Summary .....</i>	112

JAN RATAJCZAK, MIROSŁAW ZABIEROWSKI	
Antropologia i etyka a psychologia humanistyczna .....	113
<i>Anthropology and ethics vs. humanistic psychology – Summary .....</i>	130
BARBARA KOEHLER	
Zjawisko buddyjskiego modernizmu .....	131
<i>A historical sketch of Buddhist modernism – Summary .....</i>	139
TERESA GRABIŃSKA	
Etyczny kontekst analizy pojęcia przedsiębiorczość .....	141
<i>The ethical context of analysis of the notion of „enterprise” – Summary ...</i>	177

TOMASZ SAHAJ

### BADANIA GENETYCZNE – FASCYNUJĄCE I NIEBEZPIECZNE

Zakończenie po kilkunastu latach intensywnych badań międzynarodowego Projektu Poznania Genomu Ludzkiego skłania do refleksji. Program ten zakończył się na początku 2003 roku, w pięćdziesiątą rocznicę odkrycia podwójnej helisy przez Francisca Crick'a i Jamesa D. Watsona. Za to odkrycie dostali nagrodę Nobla. Koszt Projektu Badania Genomu Ludzkiego oscylował wokół 3 miliardów dolarów. Był to więc oszałamiający wydatek jak na „cywilne” badania naukowe, choć najskromniej rzecz ujmując, jest to koszt jednej z wielu istniejących łodzi podwodnych o napędzie atomowym średniej klasy lub małego lotniskowca. W Projekcie pozostał niezbadany jedynie drobny ułamek genomu ludzkiego, którego przy dzisiejszym stanie wiedzy rozpracować jeszcze nie można. Pozostał więc zaledwie promil do pełnego rozwiązania genetycznego rebusa, zafundowanego nam przez naturę.

Genom to swoista encyklopedia człowieka, kompleksowy zbiór wiedzy dotyczącej naszego zdrowia, kondycji, sprawności fizycznej. Jest to również rezerwar informacji o chorobach dziedzicznych, wadach genetycznych, wszelkiego rodzaju nieprawidłowościach organicznych. A wszystko to zawarte jest w jądrze większości komórek, z których się składamy, w nieśmiertelnym DNA. „DNA jest wszechpotężny, kieruje bowiem historią życia na ziemi już od trzech i pół miliarda lat. Dotyka też najgłębiej ukrytych tajemnic: determinuje prawdopodobieństwo zapadnięcia przez ciebie na chorobę nowotworową, ilość cholesterolu we krwi twego ojca oraz kolor oczu twojej córki. Odkrycia dotyczące działania DNA były iskrą dającą początek rewolucji naukowej, której skutki widoczne są w każdym aspekcie

badania naukowych”<sup>1</sup>. Jesteśmy u początku odkryć zadziwiających. „Nowe możliwości zastosowania badań genetycznych oraz terapii genetycznej zaczynają już zmieniać sposób, w jaki się rodzimy, zwalczamy choroby i umieramy. Wielu obserwatorów zalicza tę technologię do największych cudów świata”<sup>2</sup>.

Rozwikłanie tajemnicy genomu daje nam do rąk wielką i skomplikowaną instrukcję obsługi człowieka. Marzyło o tym chyba dziesiątki, jeżeli nie setki pokoleń filozofów. Rozszyfrowanie genomu (w dużym stopniu przy pomocy potężnych komputerów o ogromnych możliwościach obliczeniowych) jest wielkim sukcesem. Porównać go można do zgłębiania tajemnic świata przez pierwszych odkrywców oraz wnikięcia w strukturę atomu przez fizyków i chemików. Dziś – na naszych oczach – wypełniono kolejne białe plamy w świecie i w naszej wiedzy o nim. Jest to bez wątpienia sukces spektakularny; bardzo obiecujący, ale i niepokojący zarazem. Wszystko zależy od tego, jak wiedza, którą dostaniemy do dyspozycji, zostanie przez nas w przyszłości wykorzystana.

Badania genetyczne, obok transplantologii, stanowią wielką nadzieję dla osób chorych i niepełnosprawnych. Liczba tych osób – z różnych przyczyn – nieustannie wzrasta. Po badaniach genetycznych spodziewamy się, że pomogą nam w szybkim rozpoznaniu większości chorób, skutecznym eliminowaniu ich lub przynajmniej łagodzeniu ich skutków. Bądź też, że ich wyniki pozwolą przynajmniej na mentalne i farmakologiczne przygotowanie się na destruktywne działanie chorób czy nieusuwalnych wad genetycznych, zgromadzenie odpowiednich środków, zastosowanie odpowiednich kuracji, zmianę stylu życia. Tak *nota bene* stało się z liderem zespołu konkurującego z naukowcami należącymi do Projektu Poznania Genomu Ludzkiego – Craigiem Venterem. Do badań genetycznych przeznaczył swoje własne DNA. „Badania wykazały, że jego DNA posiada gen ApoE4. Gen predysponujący do choroby Alzheimera. Odkrycie to zmieniło życie Ventera – dziś bardziej dba o zdrowie, zmienił dietę i ma nadzieję, że te zabiegi opóźnią rozwój choroby”<sup>3</sup>.

Dotychczas duży i frustrujący problem stanowiło to, że badania genetyczne były w stanie wykryć znaczną, bo kilkutyśięcną, liczbę chorób dziedzicznych uwarunkowanych genetycznie (często bardzo rzadkich), lecz nie sposób było ich wyeliminować. Była to więc smutna wiedza: wielu pacjentów wiedziało od urodzenia (a nawet byli zdiagnozowani jeszcze wcześniej, bo w życiu płodowym), na co będą chorować np. w średnim wieku, i nic nie mogli na to poradzić. W pewnym sensie żyli nie tylko z wyrokiem, ale i z piętnem choroby tkwiącej w nich

<sup>1</sup> J. Levine, D. Suzuki, *Tajemnica życia. Czy bać się inżynierii genetycznej?*, przeł. G. Gasparska i B. Skarżyńska, Książka i Wiedza, Warszawa 1996, s. 7.

<sup>2</sup> Tamże, s. 9.

<sup>3</sup> A. Leszczyński, *Wyścig o genom*, „Newsweek Nauka”, wydanie specjalne, nr 2, 2003, s. 10.

*in potentio*. Być może gruntowne poznanie genomu ludzkiego da nam do rąk odpowiednie narzędzia genetyczne pozwalające naprawić to, co wadliwie wykonała natura.

Dzięki badaniom genetycznym bez trudu rozpoznawalny jest dziś zespół Downa, choroba Alzheimera, białaczka, niektóre wady nerek (np. torbielowatość). Ponadto znane są geny, których uszkodzenia odpowiedzialne są za hemofilię, fenylketonurię, mukowiscydozę. Dzięki szybkiemu rozpoznaniu możliwa jest nie tylko profilaktyka genetyczna, ale i czynne przeciwdziałanie wielu chorobom. Możliwe jest także stosowanie genowej terapii naprawczej. „Istnieją zasadniczo dwa typy terapii genowej: terapia genowa komórek somatycznych i terapia genowa komórek rozrodczych. Pierwsza z nich koryguje defekt genetyczny poprzez przenoszenie do komórek somatycznych ulepszonych wersji genów. (...) Terapia genowa komórek rozrodczych polega na naprawie genów komórek rozrodczych, co prowadzi do urodzenia zdrowego potomstwa”<sup>4</sup>.

Jako wehikułów transportowych przewożących naprawione bądź zmodyfikowane geny w głąb organizmu ludzkiego używa się wirusów, retrowirusów i adenowirusów. Niemniej jednak terapię genową stosuje się na razie stosunkowo rzadko. Jak pokazało doświadczenie wielu badaczy, nieumiejętne stosowanie tej wyrefinowanej metody (przy bardzo wielu niewiadomych), jaką jest terapia genowa, niesie ze sobą bardzo duże ryzyko. Jest ono jeszcze stosunkowo niewielkie przy chorobach, za które odpowiedzialność ponosi tylko jeden gen (np. przy hemofilii), ale gwałtownie wzrasta wraz z liczbą genów współodpowiedzialnych za negatywne zmiany genetyczne. A takich chorób jest najwięcej i właśnie one są najpoważniejsze w skutkach.

Dlatego dla większości chorób dziedzicznych terapia genowa nie będzie mogła być zastosowana. Przede wszystkim do tych, które występują niezmiernie rzadko, a ich wykrycie jest nazbyt kosztowne. Dekadę temu w Anglii wyliczono, że „koszt wykrycia ciąży obciążonej mukowiscydozą wynosi od 40 000 do 104 000 funtów. (...) Wydatki na jednego chorego z mukowiscydozą wynosiły ok. 10 000 funtów w ciągu roku. Zakładając czas przeżycia trzydzieści lub więcej lat, diagnostykę prenatalną uznano za ekonomicznie korzystną. (...) Podobnych wyliczeń dokonano m.in. dla choroby Huntingtona, zespołu FraX, zespołu Downa, wad cewy nerwowej i innych”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1997, s. 63–64.

<sup>5</sup> C. Żekanowski, *Nowa eugenika?*, w: *Bioetyczne problemy inżynierii genetycznej. Materiały na III krajową konferencję z cyklu: Nauka na przełomie wieków*, pod red. W. Dyka, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2000, s. 26.

Badania genetyczne wspomagają również walkę z odwiecznym wrogiem człowieka, jakim jest rak. Naukowcy z Pomorskiej Akademii Medycznej zaobserwowali silne korelacje zachodzące między uszkodzeniami niektórych genów a znacznie zwiększoną częstotliwością zapadania na raka odpowiednich narządów. Ich opatentowane analizy molekularne pozwalają nie tylko na śledzenie tych kancerogennych procesów, ale i wykorzystywanie tej wiedzy w praktyce szczecińskiej Onkologicznej Poradni Genetycznej, do której zgłaszają się ludzie z grup podwyższonego ryzyka. Są to te osoby, których bliscy członkowie rodziny chorowali i zmarli na raka.

I tak: uszkodzenia BRCA1 i BRCA2 powodują raka jajników i piersi, a nieprawidłowa budowa APC, MSH2 i MLH1 odpowiedzialna jest za powstawanie raka trzonu macicy i jelita grubego. Posiadając tę wiedzę, można ustrzec się przed śmiertelnym niebezpieczeństwem. „Kobiety z wadliwym genem BRCA1 i BRCA2 nie powinny przyjmować pigułek antykoncepcyjnych i stosować hormonalnej terapii zastępczej (zalecanej kobietom po menopauzie), bo hormony mogą w ich przypadku znacznie przyspieszyć rozwój raka piersi”<sup>6</sup>. Czasem środki zaradcze są niezwykle radykalne i bardzo inwazyjne, ale za to zapewniają względne bezpieczeństwo. „Kobietom po czterdziestce, które rodziły, zalecają usunięcie jajników wraz z jajowodami. Taka operacja zmniejsza także o połowę ryzyko rozwoju raka piersi”<sup>7</sup>.

Im wcześniejsze rozpoznanie anomalii i wad genetycznych, tym większy arsenał możliwych do zastosowania środków zapobiegawczych i wzrost szansy – jeżeli nie na całkowite wyleczenie, to przynajmniej na poprawę stanu zdrowia. Stosunkowo dużą wykrywalność wielu chorób genetycznych, odchyłeń od normy, skaz i deformacji fizycznych zapewniają badania prenatalne. Umożliwiają one wgląd do organizmu płodu na bardzo wczesnym etapie jego rozwoju i nieustanne jego monitorowanie podczas całego życia płodowego. Standardem jest dziś USG, które pozwala na ogląd stanu fizycznego płodu. Dzięki USG możliwe jest wykrycie wad serca, wodogłowia czy rozszczepienia kręgosłupa.

Bardziej wyrafinowane są jednak takie badania wchodzące w skład diagnostyki prenatalnej, jak amnioskopia i amniocenteza (amniopunkcja) oraz biopsja kosmówki. Amnioskopia jest to wzrokowe badanie wód płodowych i ich zawartości. Amniocenteza analizuje materiał genetyczny (DNA z komórek płodu) zawarty w płynie owodniowym, w którym znajduje się w postaci osadu ze złuszczonego się naskórka nieustannie rozwijającego się płodu. Z kolei biopsja kosmówki polega na pobraniu niewielkiej ilości tkanki z łożyska (kosmówki). „Ponieważ tkanka ta

<sup>6</sup> D. Romanowska, *Test na życie*, Newsweek, 17 lutego 2002, s. 66–7.

<sup>7</sup> Tamże, s. 67.

posiada takie samo DNA co płód, możliwe jest badanie genetyczne w celu wczesnego wykrycia niektórych chorób dziedzicznych”<sup>8</sup>.

Dzięki tym badaniom można rozpoznać nie tylko wady bezpośrednio zagrażające życiu płodu, ale także choroby niewidoczne „gołym okiem”, które uaktywnią się dopiero po urodzeniu lub jeszcze później, np. w dorosłym życiu. „Wykonując prenatalne badania skryningowe można wykryć, między innymi, ciążę mnogą, nieprawidłowe położenie łożyska, wielowodzie oraz wady płodu, takie jak rozszczep kręgosłupa, bezmózgowie, wrodzona wada serca, wielotorbielowatość nerek, niedrożność jelit czy niedrożność dróg moczowych”<sup>9</sup>.

Gdy zostają zaobserwowane fizyczne usterki u płodu, możliwe są nie tylko pośrednie kompensacyjne działania farmakologiczne poprzez organizm matki (jak w przypadkach cukrzycy i fenyloketonurii), ale również skomplikowane operacje samego płodu. I to zarówno płodu znajdującego się wewnątrz, jak i wydobytego na zewnątrz organizmu matki. Po dokonaniu operacji umieszcza się go bezpiecznie z powrotem na właściwym dla niego miejscu. Takie inwazyjne zabiegi stosuje się wówczas, gdy wada fizyczna zagraża życiu płodu lub stwarza nadmierne ryzyko komplikacji. Tak jest w przypadkach, gdy konieczne jest udrożnienie jelit, przetoczenie krwi, usunięcie nadmiaru płynu mózgowo-rdzeniowego lub drobnych guzów, przeciwdziałanie przepuklinie przeponowej i wodonerczu, korekta wady serca i inne.

Jak pokazują statystyki, wiele kobiet, które skorzystały z badań prenatalnych i okazało się, że ich płód dotknięty jest poważną chorobą lub nieusuwalną wadą, decyduje się na przerwanie ciąży. Zwłaszcza wtedy, gdy rozpoznanie ewidentnie wskazuje na chorobę psychiczną. Z tego właśnie powodu Kościół katolicki ma ambiwalentny stosunek do badań genetycznych. Nie znaczy to jednak, że jest im *ex definitione* nieprzychylny. Dla koryfeusza Kościoła liczy się przede wszystkim intencja, z jaką wykonuje się badania prenatalne. Jeżeli kobieta z powodu wykrytych wad ma zamiar dokonać aborcji płodu, to badania genetyczne traktowane są jako rodzaj denuncjacji. Jeżeli skutkiem tej denuncjacji jest przerwanie rozpoczętego już życia, to jest to czyn karygodny, zły i etycznie niedopuszczalny. Pisał o tym wyraźnie Jan Paweł II w swojej encyklice *Evangelium vitae*. „Badania prenatalne, które nie wzbudzają obiekcji moralnych, o ile są podejmowane w celu wskazania ewentualnych terapii, których podjęcia wymaga zdrowie dziecka nie narodzonego, zbyt często dostarczają okazji do zaproponowania i wykonania przerywania ciąży. Jest to wówczas aborcja eugeniczna, akceptowana przez opinię

<sup>8</sup> R. M. Youngson, *Medycyna. Słownik encyklopedyczny Collinsa*, przeł. W. Grzybowski i A. Grzybowski, Wydawnictwo RTW, Warszawa 1997, s. 51.

<sup>9</sup> Tamże, s. 107.

publiczną o specyficznej mentalności (...) Mentalność ta przyjmuje życie tylko pod pewnymi warunkami, odrzucając ułomność, kalectwo i chorobę”<sup>10</sup>.

W tym miejscu można się zastanowić, czy badania genetyczne – może jeszcze nie teraz, lecz już w najbliższej przyszłości – nie przyczynią się do stosowania w praktyce eugeniki społecznej. I to nie tylko eugeniki negatywnej (eliminacji niepełnosprawnych, odbiegających od przyjętych norm, „gorszych” płodów), o jakiej w cytowanym powyżej fragmencie pisał papież, ale także eugeniki pozytywnej. Takiej eugeniki, która dzięki posiadanym środkom medycznym i fachowej wiedzy umożliwiłaby rodzenie „spreparowanych” wcześniej genetycznie dzieci, posiadających cechy najbardziej pożądane przez rodziców. Dzięki „odkryciu” i nagłośnieniu takich zjawisk, jak klonowanie, komórki macierzyste czy inżynieria genetyczna, znacznie wzrosła społeczna świadomość dotycząca możliwości genetyki. Większość rodziców na całym świecie chce mieć zdrowe, sprawne i silne potomstwo. Wielu z nich ma swoje prywatne preferencje dotyczące idealnych cech fizycznych i psychicznych, które chcieliby, aby posiadały ich dzieci. Czy nie skorzystają z medycznych środków, które im to umożliwią? Można przypuszczać, że tak. Pytanie tylko, jaki to będzie miało zasięg i jak daleko posunięte będą tego rodzaju ingerencje.

Wiele osób mentalnie jest gotowych na możliwości „ulepszania” swojego przyszłego potomstwa. Według „niedawno przeprowadzonych badań ankietowych 43% Amerykanów dopuszcza terapię genową, mającą na celu poprawę cech fizycznych dzieci”<sup>11</sup>. I chyba nie jest to tylko mentalne przyzwolenie. „Roczne dotacje na techniki sztucznej prokreacji w USA utrzymują się w granicach 2 bilionów dolarów”<sup>12</sup>. Podobno w Stanach Zjednoczonych istnieje pewna rozpowszechniona moda czy raczej praktyczny rytuał: młodzi mężczyźni oddają swój materiał genetyczny do ośrodków konserwacji tkanek (najczęściej nazywanych bankami nasienia, narządów i tkanek), następnie poddają się zabiegowi podwiązania nasieniowodów i mogą prowadzić swobodne i bezpieczne (tzn. bez ryzyka reprodukcji) życie seksualne. W momencie, gdy dojrzeją do decyzji zostania ojcem, nienaruszony depozyt bankowy jest gotowy do wykorzystania<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Teksty i komentarze*, pod red. T. Stycznia i J. Nagórnego, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 19.

<sup>11</sup> C. Żekanowski, *Nowa eugenika?*, art. cyt., s. 34.

<sup>12</sup> J. de Dios Vial Carrea, *Klonowanie człowieka: technika w służbie dehumanizacji?*, w: *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, pod red. B. Chyrowicz, TN KUL, Lublin 1999, s. 117.

<sup>13</sup> Opis tego proceduru za: J. Bernard, *Od biologii do etyki. Nowe horyzonty wiedzy, nowe obowiązki człowieka*, przeł. J. A. Żelechowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 61.

Podobnie kobiety, które chcą mieć niezwykle i jeszcze na dodatek oryginalne potomstwo, mają dziś stworzoną taką możliwość. W wyżej wymienionych bankach, których adresy bez trudu znaleźć można w Internecie, znajduje się w stanie zamrożonym pokaźna ilość materiału genetycznego wielu wybitnych uczonych, noblistów, ludzi o wysokim ilorazie inteligencji, a także znakomitych sportowców różnych dyscyplin. Asortyment jest bogaty i jest w czym wybierać. Niektóre kobiety chcą mieć dzieci o takim właśnie a nie innym kolorze skóry (zdecydowanie innym niż ich własna) i aby to osiągnąć, są gotowe przyjąć do swojego organizmu embrion o odpowiednim garniturze genetycznym<sup>14</sup>. Po urodzeniu dziecka zaś podawać mu takie specyfiki, jak hormon wzrostu (by osiągnął pożądane przez matkę parametry fizyczne) lub leki kontrolujące zachowanie (by osiągnął pożądane parametry psychiczne, jak w przypadku dzieci nadaktywnych). We współczesnym sporcie wykorzystuje się niewykrywalny konwencjonalnymi środkami antidopingowymi środek genetyczny IGF-1, który wpływa na wzrost masy mięśniowej zawodnika nawet wtedy, gdy on w ogóle nie ćwiczy! I nie jest to bynajmniej jedyny aktywny środek dopingujący, który stosują dzisiejsi sportowcy.

Dylematy jeszcze bardziej się pogłębiają i rozwarstwiają w związku z tym, iż bezpłodność stała się bardzo poważnym problemem medycznym i społecznym. Jej skutki odczuwa dziś co piąta para będąca w wieku rozrodczym. Zaburzenia są rozłożone mniej więcej proporcjonalnie: jedna trzecia przypadków występuje u kobiet, jedna trzecia u mężczyzn, a jedna trzecia jest wspólnym problemem. Z tego właśnie powodu Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) wpisała niepłodność na listę chorób społecznych. Tym samym zapaliło się zielone światło dla gwałtownie rozwijającej się embriologii, a żółte – ostrzegawcze – dla etyków i bioetyków. Uwaga filozofów wyostrzyła się jeszcze bardziej po doniesieniach entuzjastów chcących klonować ludzi. Należy do nich zarówno włoski lekarz-ginekolog Severino Antinori, który umożliwił urodzenie dziecka ponad sześćdziesięcioletniej kobiecie będącej już dawno po menopauzie, jak również nawiedzony guru sekty raelian Claude Vorilhon. Ten ostatni wyasygnował znaczną, bo liczącą ponad milion dolarów kwotę, dla tych, którzy podejmą się zadania odtworzenia zmarłego dziecka jednej z członkiń sekty.

Zakres zainteresowania rodziców oraz kompetencje współczesnej medycyny sięgają znacznie dalej, niż kiedykolwiek wcześniej. Niegdyś troska o zdrowie dziecka rozpoczynała się od momentu jego poczęcia, później rozszerzyła się na okres życia płodowego przyszłego człowieka. Dziś sięga do miejsca, kiedy nie jest on jeszcze człowiekiem nawet w potencji. Dokładniej mówiąc: kiedy dziecko jest wprawdzie w planach, ale jeszcze nie przedsięwzięto żadnych praktycznych działań.

<sup>14</sup> Zob. T. Sahaj, *Zdrowego człowieka kupię. Może być używany*, „Archeus”, nr 3, 2002, s. 36.

łań ku temu, by zaistniało. I co ciekawe, badania genetyczne sprawdzające zdrowie ewentualnych, przyszłych rodziców są akceptowane (a nawet zalecane) w wielu środowiskach wyznaniowych. Przykładem są chociażby ortodoksyjni aszkenazyjscy Żydzi amerykańscy, stanowiący hermetyczną enklawę, której grozi w znacznym stopniu ewolucja wsobna, łączą się oni bowiem w pary wyłącznie w swoim własnym, zamkniętym kręgu. Rabinii służą im dobrą radą i przed zawarciem małżeństwa polecają badania na zgodność genetyczną przyszłych małżonków. Dzięki temu wyeliminowali niemal całkowicie bardzo poważną, dziedziczną i nieuleczalną chorobę Taya i Sachsa, zabijającą dzieci przed ukończeniem przez nie trzeciego roku życia.

Takich głosów nie brak również i w naszym kręgu kulturowym. A wszystko po to, by chronić interesy nienarodzonego jeszcze, a nawet nie poczętego człowieka. Obowiązkiem prawdziwie troskliwych i odpowiedzialnych rodziców jest zadbać o to jeszcze zanim dojdzie do zapłodnienia! „Jeżeli zostaną wykryte utajone doświadczenia, należy je leczyć, a poczęcie odłożyć”<sup>15</sup>. Podobne intencje (zdrowie przyszłych dzieci) przyswiewają niektórym rządów, lecz do ich realizacji stosują zupełnie inne metody. „Na obrzeżach Morza Czarnego i na jego wyspach często występuje groźna choroba krwi, talasemia. Choroba dziedziczna, wrodzona, uwarunkowana geograficznie”<sup>16</sup>. Dzieci dotknięte tą chorobą mogą egzystować jedynie w warunkach szpitalnych i umierają przed okresem dorastania. Jest to powszechny problem społeczny, a koszty leczenia wprost ogromne (jak na tamte warunki socjo-ekonomiczne). W związku z tym, po wykazaniu w badaniach genetycznych tej choroby u płodu, rządy tamtejszych państw zalecają aborcję.

Takie i tym podobne postawy aktywizują uwagę etyków i bioetyków. Zwłaszcza badania i wszelkiego rodzaju manipulacje na embrionach ludzkich wywołują wysokie napięcie i wzbudzają żarliwe dyskusje. Wielu filozofów jest zdania, że życie ludzkie na różnym etapie rozwoju (od jajeczka kobiety i plemnika męczyzny jeszcze ze sobą nie połączonych poczynając, poprzez embriony i płody) jest nazbyt uprzedmiotowione, wręcz zmieniane w towar. W literaturze przedmiotu pisze się wręcz o „eugenicie konsumenckiej” lub „eugenicie wolnego rynku”. Ponadto uznaje się, że liberalizm w tym względzie zaszedł zbyt daleko, zatoczył nazbyt szerokie kręgi. Niektórzy wyrażają swój sprzeciw bardzo stanowczo. „Zamiar zdeterminowania mającego się narodzić dziecka stanowi rzeczywiste nadużycie władzy. Pielęgnować je – tak, określać jakie ma być – nigdy. (...) Istnieje próg tolerancji dla woluntaryzmu prokreacyjnego. Pojęcie niedysponowalności osobą, w jej tożsa-

<sup>15</sup> H. Gulanowska, *Wybrane zagadnienia diagnostyki prenatalnej*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, pod red. J. W. Gałkowskiego i J. Guli, wyd. II poprawione i poszerzone, Rzym-Lublin, 1991, s. 56.

<sup>16</sup> J. Bernard, *Od biologii do etyki*, wyd. cyt., s. 15.

mości i jej ciele, choćby miała dotyczyć tylko zgodności komórek zygoty, powinno stanowić zasadę wszelkich regulacji tworzonych dla diagnostyki prenatalnej, pobierania tkanek, badań biologicznych i cytogenetycznych, które służą ich realizacji oraz wykonywanych w ich następstwie terapii i korekt genetycznych”<sup>17</sup>.

Trudno się dziwić gwałtownym reakcjom i niepokoju moralnemu wielu filozofów, różnej zresztą proveniencji. Trudno jest również zaakceptować bez sprzeciwu takie współczesne zjawiska – możliwe do urzeczywistnienia dzięki sukcesom genetyki lub będące jej bezpośrednimi konsekwencjami – jak macierzyństwo zastępcze, zabiegi preimplantacyjne, skup i sprzedaż jajeczek pobranych od młodych kobiet, zapłodnienie *post mortem*, przechowywanie i eksperymenty naukowe na embrionach w bardzo wczesnym etapie ich rozwoju. Zdarzały się już bowiem takie sytuacje, kiedy małżeństwo rozwodziło się, a sąd musiał wydać orzeczenie, do kogo należą zamrożone embriony. Jakby to była zastawa stołowa albo bielizna pościelowa do podziału.

Takie i podobne okoliczności będą się mnożyć wraz z nieuniknionym postępem medycyny i towarzyszących jej nauk szczegółowych. Wraz z nimi mnożyć się będą także problemy natury moralnej. To po prostu nieuniknione. Nawet zawłaszczanie do celów transplantacyjnych, wydawałoby się nikomu niepotrzebnych, zwłok ludzkich, jak również pobieranie mózgow od martwych, poronionych płodów nie obyło się bez komplikacji etycznych i burzliwych dyskusji. Niemniej jednak są to dziś rutynowo wykonywane działania. Wprost niewyobrażalna jest współczesna terapia bez przeszczepiania narządów, substancji i tkanek. Niewyobrażalne jest też, by nie podawać mózgow płodów chorym na chorobę Alzheimera i Parkinsona, u których ten środek przynosi znaczne korzyści terapeutyczne.

Niemniej jednak pytanie o eugeniczne konsekwencje współczesnej medycyny, a zwłaszcza badań genetycznych, pozostaje nadal aktualne. Właśnie dlatego, że medycyna pójdzie w tym kierunku (pod presją czy też w wyniku popytu chcących mieć zdrowe potomstwo rodziców), warto i trzeba się nad tym zastanawiać. Przewidywania niektórych autorów co do najbliższej przyszłości są bardzo symptomatyczne. „Bogaci ludzie zaczną rutynowo przeprowadzać genetyczną ocenę embrionów przed ich wszczepieniem w łonie matek. Do dalszego rozwoju zostaną przeznaczone tylko embriony doskonałe. Społeczne pochodzenie młodej osoby będzie można odgadnąć natychmiast, choćby po wyglądzie”<sup>18</sup>. Jak w starożytnej Grecji w czasach, kiedy obowiązywał ideał *kalokagatii*; po budowie fizycznej rozpoznawano wówczas status i rodowód społeczny obywatela.

<sup>17</sup> J.-M. Varaut, *Możliwe, lecz zakazane. O powinnościach prawa*, przeł. S. Szwański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 79.

<sup>18</sup> B. Kastory, *Koniec człowieka*, „Wprost”, 30 czerwca 2002, s. 87.



Być może dzięki zakończeniu badań nad genomem ludzkim, rozwojowi transplantologii, upowszechnieniu się klonowania i wykorzystaniu komórek macierzystych zawładniemy prawami rządzącymi organizmem ludzkim. I być może będziemy je mogli programować w dowolny, najbardziej pożądany przez siebie sposób. Hodować ludzi tak, by mieć z tego maksymalne korzyści: zdrowotne, społeczne, finansowe lub jeszcze inne. Będziemy przyczyniać się do całkowitego wyeliminowania chorób, rodzenia wyłącznie zdrowych dzieci, a może i do tworzenia odpornych na zmęczenie i warunki atmosferyczne żołnierzy lub też znakomitych sportowców. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że kiedyś stanie się to technicznie wykonalne. Zwłaszcza że instytuty biotechnologiczne pracują na maksymalnych obrotach i z pełnym zaangażowaniem, licząc na krociowe zyski w najbliższej przyszłości. Powtórzmy jednak za Francisem Fukuyamą wątpliwość, wyartykułowaną przez niego w książce *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*: czy nie odbędzie się to kosztem utraty duszy? O ile oczywiście coś takiego jak dusza rzeczywiście istnieje.

TOMASZ SAHAJ

## GENETIC INVESTIGATIONS – FASCINATING AND DANGEROUS

(Summary)

The pretext for the article was the conclusion of Human Genome Project. The opening of a genetic human encyclopedia, which is genome, gives us brand new opportunities. Quick genetic diagnosis during intrauterine life (or even earlier) enables taking preventive measures, treatment and removal of numerous, incurable today, inherited diseases and defects. Genetic investigations will also enable the usage of positive social eugenics; "improving" future generations. A philosophical problem is to what degree can medical studies interfere in human system and determine its development.

Key words: genetic investigations, genome, Human Genome Project, moral problems.

### 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

MARIA NOWACKA

**POLSKIE SPORY PRAWNE  
O KSZTAŁT USTAWY ANTYABORCYJNEJ**

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych, a zatem i jednym z najbardziej dyskutowanych, zagadnień bioetycznych jest zagadnienie aborcji. Problem aborcji jako problem moralny to w istocie problem rozumienia natury embrionu: czy embrion (tzn. zarodek) jest tylko rzeczą (a więc tkanką, fragmentem ciała kobiety), czy jednak jest osobą. Należy przede wszystkim stwierdzić, że odpowiedzi na to pytanie nie może udzielić nauka, gdyż pojęcie osoby jest pojęciem filozoficznym, nie zaś biologicznym. W filozofii przez osobę rozumie się indywidualny byt rozumny. Tak właśnie definiował osobę filozof z końca epoki starożytnej i z początku średniowiecza, Boecjusz. Według tej definicji osoba jest to „substancja natury rozumnej”<sup>1</sup>. Z biologicznego punktu widzenia można jedynie powiedzieć, że embrion jest określonym indywiduum, ponieważ natychmiast po zapłodnieniu komórki jajowej następują podziały komórkowe i rozpoczyna się proces ukierunkowania komórek, z których tworzy się w procesie ciągłym płód, dziecko, osoba dorosła. Embrion na pewno nie jest bytem rozumnym w dosłownym sensie tego słowa. Jest jedynie potencjalnie rozumny, tzn. dopiero stanie się bytem rozumnym. Z punktu widzenia etyki religijnej ta potencjalność bycia istotą rozumną (ludzką) jest możliwa dzięki temu, że embrion od momentu poczęcia jest obdarzony duszą. W konsekwencji uznaje się, że embrion jest osobą. Wyraża się to w popularnej

<sup>1</sup> Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak i A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 73.

formie, mówiąc, że człowiek zaczyna się od momentu poczęcia. Przy takim rozumieniu natury embrionu aborcja jest uznawana za zabójstwo człowieka. Zgodnie z tym stanowiskiem także wszelkie doświadczenia na embrionach oraz pobieranie narządów z płodów są z istoty niemoralne<sup>2</sup>.

Z takim rozumieniem nie zgadzają się ci, którzy argumentują, że dopiero od momentu pojawienia się zaczątków systemu nerwowego można mówić, że mamy do czynienia z początkowym stadium człowieka, a nie jedynie z tkanką. Dlatego uznają oni, że aborcja jest moralnie dozwolona, choć z uwagi na to, że nie jest zabiegiem obojętnym dla zdrowia i psychiki kobiety, powinna być dokonywana tylko w wyraźnie wyszczególnionych przypadkach. Jako przypadki uzasadniające dokonanie aborcji wymienia się wady rozwojowe płodu oraz sytuację, kiedy ciąża jest wynikiem gwałtu. Jeśli chodzi o pierwszy przypadek, to argumentuje się, że jest rzeczą niemoralną przyzwalać na to, aby pojawiła się na świecie osoba ułomna, której życie będzie przepełnione cierpieniem. Co do przypadku drugiego, to argumentuje się, że jest rzeczą niemoralną przyzwalać na urodzenie dziecka, którego matka nie chce, gdyż byłoby dla niej ciągłym przypomnieniem przeżytej sytuacji traumatycznej<sup>3</sup>.

Bardziej liberalne stanowisko dopuszcza także aborcję z tzw. względów społecznych. W tym wypadku argumentuje się, że embrion staje się potencjalnym człowiekiem, jeśli jest oczekiwany z radością i miłością przez rodziców; zmuszając kobietę do urodzenia dziecka niechcianego, a więc nie obdarzanego miłością, postępujemy niemoralnie<sup>4</sup>. Zwolennicy dopuszczalności aborcji wskazują też na historyczny fakt, że Kościół nie zawsze stał na stanowisku, iż człowiek zaczyna się w momencie zapłodnienia. W pismach starożytnych i średniowiecznych teologów znajdujemy liczne dyskusje kwestii, od którego tygodnia po zapłodnieniu płód otrzymuje duszę.

Nie wydaje się możliwe, aby kiedykolwiek uzyskano zgodne stanowisko w tym względzie. Zawsze jedni będą stać na stanowisku, że nic nie usprawiedliwia zabicia płodu, inni zaś uważać będą, że w pewnych sytuacjach dobro płodu musi ustąpić na rzecz dobra dorosłej kobiety. Regulacja prawna tego problemu zależy więc od tego, jaki typ etyki dominuje w danym państwie i jakie są wpływy instytucji religijnych na politykę społeczną państwa. Dlatego w niektórych krajach

<sup>2</sup> Zob. np. T. Ślipko, *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, Kraków – Warszawa 1992.

<sup>3</sup> Zob. np. L. H. Tribe, *Aborcja. Konfrontacja postaw*, Poznań 1994, s. 291-292.

<sup>4</sup> Zob. np. argumentację przedstawioną w: J. Kis, *Aborcja. Argumenty za i przeciw*, Warszawa 1993. Ale warto też zwrócić uwagę na następującą konstatację: „Aborcja z przyczyn społecznych okazała się szeroką furtką: w społeczeństwie konsumpcyjnym dojrzało powszechne przekonanie, że jeśli człowiek nie dostaje tego, czego chce, jest to dla niego straszliwym złem”; L. Purves, *O aborcji – inaczej*, „Forum”, dodatek „Człowiek i medycyna” nr 12 z grudnia 1996 r.

(np. w Holandii czy w Stanach Zjednoczonych) aborcja jest dozwolona, a w innych (jak w Irlandii) jest zabroniona. Spójrzmy więc, jak ta kwestia przedstawia się w Polsce.

Regulacja prawna możliwości przerywania ciąży przechodziła w Polsce bardzo znamienne koleje. W pierwszych latach po II wojnie światowej, w tak zwanych czasach stalinowskich, obowiązywały dość surowe ograniczenia. Państwo komunistyczne, podobnie zresztą jak wszystkie reżimy totalitarne, było zainteresowane w jak największym przyroście naturalnym, stąd możliwość legalnej aborcji była ograniczona. Dobrym przykładem intencji reżimów totalitarnych w tym względzie może być stanowisko hitlerowskich Niemiec. W samych Niemczech aborcja była całkowicie zakazana – państwo potrzebowało jak największej liczby obywateli w związku ze swymi planami podbijania świata. Ale w krajach podbitych hitlerowcy pozwalali na pełną swobodę przerywania ciąży, bo przecież w ich interesie leżał właśnie mały przyrost naturalny ludności podbitej. W Polsce po śmierci Stalina, gdy możliwe stało się lekkie złagodzenie reżimu, uchwalono 27 kwietnia 1955 roku nową ustawę o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży<sup>5</sup>. Była to ustawa dość liberalna, między innymi dopuszczała przerwanie ciąży z tzw. przyczyn społecznych, w zasadzie wyłącznie na żądanie kobiety. Po odzyskaniu przez Polskę w 1989 roku suwerenności politycznej i wprowadzeniu zasad ustroju demokratycznego partie polityczne inspirowane przez zasady etyki katolickiej zaczęły dążyć do zmiany tej ustawy. Dążenia te zostały zrealizowane. Prawne uregulowanie możliwości przerywania ciąży na nowych zasadach dokonane zostało ustawą z dnia 7 stycznia 1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie życia ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży<sup>6</sup>. Ustawa ta obowiązuje do dziś, ale z pewnymi zmianami, które będą przedmiotem poniższych uwag.

Już w tym samym roku 1993 podjęte zostały prace legislacyjne nad zmianą ustawy, zmierzające do wprowadzenia zapisu dopuszczającego aborcję z tzw. przyczyn społecznych. Był to rezultat wygrania wyborów 1993 r. przez partie lewicowe, które w swych programach wyborczych zapowiadały legalizację aborcji. Pierwsza próba nie powiodła się, gdyż wprawdzie parlament uchwalił nowelizację, ale Prezydent zgłosił weto, którego Sejm nie był w stanie odrzucić. Druga próba doprowadziła jednak do uchwalenia przez Sejm 30 sierpnia 1996 r. ustawy o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie życia ludzkiego i warunkach dopuszczal-

<sup>5</sup> Zob. Ustawa z dnia 27 kwietnia 1955 r., „Dziennik Ustaw” nr 12 z 1955 r., poz. 61; oraz „Dziennik Ustaw” nr 13 z 1969 r., poz. 95.

<sup>6</sup> Zob. Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, „Dziennik Ustaw” nr 17 z 1993 r., poz. 78; nr 66 z 1995 r., poz. 334; nr 139 z 1996 r., poz. 646 – tekst jednolity.

ności przerywania ciąży. Przeciwno tej zmianie rozpoczął się ruch protestacyjny, który doprowadził do zaskarżenia ustawy przed Trybunałem Konstytucyjnym.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej ustawie, aby wyrazić, co było powodem protestów i zaskarżenia. Już w art. 1 ustawa głosi: „Prawo do życia podlega ochronie, w tym również w fazie prenatalnej w granicach określonych w ustawie”. Jakie są owe granice, a więc w istocie jakie są warunki dopuszczalności usunięcia płodu, ustalał art. 4a ustawy. Przytoczmy w całości ustęp 1 tego artykułu. Głosi on:

„Przerwanie ciąży może być dokonane wyłącznie przez lekarza, w przypadku gdy:

- 1) ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej,
- 2) badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu,
- 3) zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego,
- 4) kobieta ciężarna znajduje się w ciężkich warunkach życiowych lub trudnej sytuacji osobistej”.

Jeśli chodzi o czas dokonania aborcji, to ustęp 2 tego artykułu stanowił, że w przypadku stwierdzenia nieodwracalnego ciężkiego uszkodzenia płodu przerwanie ciąży jest dopuszczalne do chwili osiągnięcia przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej, a w przypadku podejrzenia, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego, oraz w przypadku trudnej sytuacji osobistej kobiety – jeżeli od początku ciąży nie upłynęło więcej niż 12 tygodni. Oczywiście z samej natury rzeczy nie wyznacza się takiego terminu granicznego w przypadku pierwszym, czyli w przypadku zagrożenia życia kobiety ciężarnej.

Jak więc widzimy, ustawa dopuszczała przerwanie ciąży w czterech przypadkach: zagrożenia życia lub zdrowia kobiety, ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia płodu, gdy ciąża jest rezultatem czynu przestępczego i gdy kobieta znajduje się w trudnych warunkach życiowych. Wystąpienie pierwszej i drugiej z tych okoliczności musi być stwierdzone przez lekarza innego niż dokonujący przerywania ciąży, chyba że ciąża zagraża bezpośrednio życiu kobiety, a stwierdzenia trzeciej okoliczności dokonuje prokurator; tak stanowił art. 5 ustawy. Jeśli chodzi o ostatni z tych przypadków, to artykuł 6 ustawy stanowił, że kobieta musi złożyć pisemne oświadczenie, odbyć konsultację u lekarza podstawowej opieki zdrowotnej lub innej uprawnionej osoby i przedstawić zaświadczenie o odbytej konsultacji, a przerwanie ciąży może być dokonane, jeśli kobieta podtrzymuje swój zamiar po upływie 3 dni od konsultacji; tak stanowił art. 6 ustawy. Art. 7 precyzował, że celem konsultacji jest w szczególności ustalenie sytuacji życiowej kobiety, wskazanie jej dostępnych form pomocy, poinformowanie o konsekwencjach medycznych dokonania aborcji.

To właśnie były główne punkty podlegające kontestacji ze strony środowisk katolickich. Jeszcze przed podpisaniem ustawy przez Prezydenta grupa senatorów, głównie z Klubu „Solidarność” zwróciła się do niego, aby ustawę zawetował lub przesłał ją do Trybunału Konstytucyjnego, celem sprawdzenia zgodności z konstytucją. Prezydent jednak sugestie odrzucił i 4 grudnia 1996 r. ustawę podpisał. Weszła ona w życie 4 stycznia 1997 r. W tej sytuacji senatorzy „Solidarności” postanowili zaskarżyć ustawę do Trybunału Konstytucyjnego. Wniosek taki wymaga jednak podpisania przez co najmniej 30 senatorów, a senatorów „Solidarności” było w Senacie tylko 12. Jednak do wniosku dołączyli się inni, między innymi 20 senatorów Polskiego Stronnictwa Ludowego, i do 20 grudnia 1996 r. zebrano 37 podpisów senatorów. Tego samego dnia wniosek o zbadanie zgodności ustawy z konstytucją – opracowany przez senator Alicję Grześkowiak – został złożony w Trybunale Konstytucyjnym. Kwestionowano wiele zapisów ustawy jako niezgodnych z zapisami konstytucyjnymi, na przykład wprowadzenie do szkół przedmiotu „wychowanie seksualne”, co miało, zdaniem wnioskodawców, naruszać prawo rodziców do wychowywania dziecka. Wszystkie tego rodzaju zarzuty zostają pominięte w niniejszych rozważaniach, gdyż ich przedmiotem jest sama kwestia aborcji.

Wnioskodawcy w uzasadnieniu swego wniosku podkreślali między innymi, że nie ma w ustawie zapisów bezpośrednio służących ochronie dziecka poczętego, a to oznacza, że dziecko poczęte pozbawione jest w systemie prawa polskiego bezpośredniej ochrony prawnej. Zdaniem wnioskodawców ustawa narusza więc standard minimum ochrony praw ludzkiej osoby, a przecież ustawodawca jest zobowiązany taki standard przyjąć w prawie, na przykład na podstawie dokumentów Rady Europy. Argumentowano zarówno na płaszczyźnie nauki, jak i na płaszczyźnie prawa w taki oto sposób. Przytoczmy większy fragment z tego uzasadnienia: „Życie ludzkie jest procesem ciągłym rozpoczynającym się od momentu poczęcia. Dzisiaj tego nikt już nie kwestionuje z uwagi na osiągnięcia nauki i medycyny oraz dzięki przedstawiającym je zapisom obrazu ewolucji życia np. przez USG. W życiu ludzkim nie ma faz mniej istotnych i ważniejszych, bo przerwanie życia w jakiegokolwiek fazie rozwojowej oznacza zawsze unicestwienie życia człowieka. Prawu nie wolno więc przyjmować, że istnieją pewne fazy życia ludzkiego mniej ważne na tyle, by pozbawić go ochrony i legalizować jego zniszczenie. Tak postąpił prawodawca, wykreślając wszystkie przepisy poręczające ochronę dziecka poczętego – tak ochronę cywilnoprawną, jak i prawnokarną. (...) Państwo, które tak czyni, nie może być uznane za państwo realizujące zasady sprawiedliwości społecznej”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia. Dokumenty, Częstochowa 1997, s. 18–19.

Szczególną uwagę wnioskodawcy poświęcili zapisowi ustawy pozwalającemu dokonać aborcji w sytuacji, gdy zachodzą ciężkie warunki życiowe lub trudna sytuacja osobista kobiety w ciąży. To właśnie ten zapis wzbudzał największe kontrowersje. Argumentowano w bardzo charakterystyczny sposób, starając się wykazać, że zapis ten oznacza przedkładanie dobra mniejszego nad dobro wyższe. Wnioskodawcy pisali: „W tej niesprawiedliwej kalkulacji życia dziecka i interesu matki ustawodawca wyżej postawił warunki przedmiotowo-podmiotowe, subiektywnie oceniane przez matkę, od życia jej dziecka nienarodzonego. Odmówił w takim wypadku ochrony życia dziecka poczętego. Dobro o wartości o wiele niższej niż życie dziecka poczętego jest dla ustawodawcy dobrem rozstrzygającym o trwaniu życia lub jego unicestwieniu. Warunki życiowe i sytuacja osobista matki, choćby najcięższe i najtrudniejsze, są dobrem zupełnie nieporównywalnym z życiem ludzkiej istoty. Danie priorytetu interesom kobiety nad życiem dziecka dyskryminuje dobro, jakim jest życie dziecka przed urodzeniem. Zakwestionowany przepis uprzywilejowuje więc warunki życia matki i jej osobistą sytuację kosztem dyskryminacji życia ludzkiej istoty w fazie prenatalnej. Legalizacja zgody na poświęcenie dobra wyższego dla zabezpieczenia dobra nie tylko mniejszej wartości, ale i niższej kategorii łamie wyraźnie zasady sprawiedliwości społecznej. Ustawodawca nie powinien stanowić przepisów niesprawiedliwych, a takim jest ten przepis ustawy, który pozwala na legalne pozbawienie życia z tzw. względów społecznych. Wyłączenie prawa do życia w początkowej jego fazie i uznanie, że jest ono mniej ważne niż interes kobiety, a więc dobro niższej wartości, są szczególnie niesprawiedliwe”<sup>8</sup>.

Rozprawa przed Trybunałem Konstytucyjnym odbyła się 27 maja 1997 r. Zgodnie z wymogami przepisów prawa do wniosku musiał ustosunkować się Prokurator Generalny. Był nim wówczas profesor prawa Leszek Kubicki. Prokurator Generalny przedstawił negatywne stanowisko wobec wniosku senatorów. Zatrzymajmy się zatem nad stanowiskiem Prokuratora Generalnego. W interesującej nas kwestii argumentował on, że dyskutowana materia jest bardzo delikatna i determinowana przez cały szereg tez o charakterze filozoficznym i światopoglądowym. Wskazywał też, że z tego właśnie powodu w różnych państwach znajduje ona odmienne rozwiązania prawne. Przytoczmy istotny fragment:

„Charakterystyczne, że liberalizacja rozwiązań prawnych w omawianym zakresie następuje nie tyle ze względu na zmianę poglądów naukowych i moralnych na istotę płodu ludzkiego, a głównie z przesłanek aksjologicznych odnoszących się do istoty państwa demokratycznego, jako gwaranta praw i wolności przede wszystkim osób narodzonych, do których zalicza się także dzieci nienarodzone, ale zdolne do samodzielnego życia – a także z uwagi na wzrost w tych państwach

<sup>8</sup> Tamże, s. 19–20.

praw podmiotowych kobiety, która z przyrodzonych predyspozycji psychicznych i moralnych ma naturalną skłonność do opieki nad płodem i jego prawidłowym rozwojem. W związku z tym ingerencja prawna, a zwłaszcza prawnokarna, państwa w tę delikatną i bardzo osobistą materię powinna wkraczać tylko w wyjątkowych, drastycznych sytuacjach nieposzanowania płodu ludzkiego w jego pierwszej fazie rozwoju”<sup>9</sup>.

Jeśli chodzi o przerywanie ciąży z przyczyn społecznych, to Prokurator Generalny ustosunkował się do tego w kontekście stwierdzenia, że akty prawa międzynarodowego gwarantujące poszanowanie i ochronę szczególną życia ludzkiego są w prawach krajowych interpretowane jako nie przesadzające o zakazie aborcji. Dlatego w wielu krajach możliwość taka jest dopuszczalna w pierwszym trymestrze ciąży. Zdaniem Prokuratora okoliczność ta stanowi przesłankę, że również polskie rozwiązania prawne w tym zakresie posiadają cechę konstytucyjności. Dlatego możliwość dokonywania aborcji z przyczyn społecznych należy oceniać nie tyle z punktu widzenia formalnoprawnego, ile z moralnego. A ten punkt widzenia nie musi być identyczny z tym, który prezentują wnioskodawcy. Prokurator Generalny argumentował następująco: „Należy bowiem zauważyć, że wyeliminowanie możliwości bezkarnego przerywania ciąży przez kobietę z ważnych przyczyn społecznych i osobistych, w krytycznych dla niej sytuacjach, zmuszałoby ją do swego rodzaju postawy heroicznej, co nie może być celem racjonalnego ustawodawcy, zwłaszcza gdy się uwzględni, z reguły pozytywny, stosunek kobiety do ciąży, wiążący się z jej predyspozycjami, także emocjonalnymi, bycia matką”<sup>10</sup>.

Oprócz Prokuratora Generalnego przed Trybunałem Konstytucyjnym występowali także przedstawiciele Sejmu, broniący ustawy. Byli to posłowie Marek Balicki z Unii Wolności i Kazimierz Pańtak z Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Po wystąpieniu Prokuratora Generalnego wystąpiła także senator Alicja Grześkowiak, ustosunkowując się do stanowiska Prokuratora. W swoim wystąpieniu w zasadzie nie dodała niczego nowego w porównaniu z samym wnioskiem. Rozprawa trwała ponad 4 godziny. Trybunał wydał orzeczenie następnego dnia, czyli 28 maja 1997 r. Z ośmiu zarzutów zawartych we wniosku co do niezgodności ustawy z konstytucją pięć zostało przez Trybunał uznanych, a w trzech przypadkach Trybunał nie dopatrył się niezgodności przepisów ustawy z konstytucją. Jeśli chodzi o te aspekty, które nas tutaj interesują, to Trybunał uznał, że legalizacja aborcji ze względów społecznych i osobistych jest niezgodna z konstytucją. Trybunał przyjął, że art. 4a ustęp 1, punkt 4 jest niezgodny z konstytucją „przez to, że legalizuje przerwanie ciąży bez dostatecznego usprawiedliwienia koniecz-

<sup>9</sup> Tamże, s. 37–38.

<sup>10</sup> Tamże, s. 47–48.

nością ochrony innej wartości, prawa lub wolności konstytucyjnej oraz posługuje się nieokreślonymi kryteriami tej legalizacji, naruszając w ten sposób gwarancje konstytucyjne dla życia ludzkiego”<sup>11</sup>.

Uzasadnienie orzeczenia było bardzo obszerne. Jeśli chodzi o uzasadnienie kwestii niezgodności z konstytucją legalizacji aborcji ze względów społecznych, to właśnie ta część uzasadnienia była wyjątkowo rozbudowana. Zwróćmy uwagę na najważniejsze fragmenty tego uzasadnienia. Otóż między innymi Trybunał orzekł, że przesłanki określone w punkcie 4 ustępu 1 muszą być interpretowane w świetle ustępu 6 tego samego artykułu. Jak już wskazałam, ustęp 6 stanowił, że kobieta chcąc poddać się aborcji z przyczyn osobistych musi złożyć pisemne oświadczenie i odbyć stosowne konsultacje medyczne. Trybunał tak się odniósł do tej kwestii. „Z regulacji tej wynika, iż jedynie sama kobieta jest uprawniona do stwierdzenia okoliczności wymienionych w pkt 4 przedstawiając w tej kwestii stosowne oświadczenie. W ten sposób ustawodawca przesądził, iż przesłanki określone w art. 4a ust. 1 pkt 4 należy rozumieć w znaczeniu subiektywnym. Dobrem prawnym w świetle tego przepisu staje się więc subiektywne przekonanie kobiety o ewentualnym zagrożeniu dla jej położenia materialnego lub relacji osobistych czy możliwości realizacji własnych potrzeb, praw i wolności”<sup>12</sup>.

W dalszym ciągu uzasadnienia Trybunał wskazał na nieokreśloność samego terminu „trudna sytuacja” czy „trudne warunki”, co powoduje niemożność skonkretyzowania, o jakie ewentualne ograniczenia w zakresie praw i wolności kobiety ciężarnej może w tym przepisie chodzić. W uzasadnieniu czytamy takie oto rozumowanie:

„Niedookreśloność sformułowanych przez ustawodawcę przesłanek powoduje, iż nie można ustalić charakteru konstytucyjnie chronionych wartości, ze względu na które ustawodawca decyduje się legalizować naruszenia innej wartości konstytucyjnej. Jest to niedopuszczalne zwłaszcza wówczas, gdy na ich podstawie zezwala się na pozbawienie życia ludzkiego, a więc naruszenie, jak to prezentuje sam ustawodawca w preambule, fundamentalnego dobra człowieka. Niedookreśloność zwrotu ‘trudna sytuacja osobista’ dyskwalifikuje z punktu widzenia wymogów konstytucyjnych artykuł 4a ustęp 1 pkt 4 ustawy (...). Pozwala on bowiem na wyprowadzenie z niego normy zezwalającej na pozbawienie życia bez uwzględnienia innych wartości konstytucyjnych. Niedookreśloność tej przesłanki prowadzi do podważenia samej zasady ochrony życia w fazie prenatalnej”<sup>13</sup>.

Co więcej, Trybunał wskazał, że jeśli nawet pominiemy kwestię niejednoznaczności sensu określenia „trudna sytuacja osobista”, to i tak pozostają po-

<sup>11</sup> Tamże, s. 87–88.

<sup>12</sup> Tamże, s. 117.

<sup>13</sup> Tamże, s. 119.

ważne wątpliwości. Przecież trudna sytuacja osobista może zdarzyć się także już po urodzeniu dziecka. Jednak w takiej sytuacji matce nie dajemy przecież z tego tytułu żadnych szczególnych uprawnień wobec jej urodzonego dziecka. Trybunał wyprowadza z tego wniosek: „Jeżeli więc w stosunku do życia płodu są to okoliczności wystarczające do legalizacji przerwania ciąży, w sposób konieczny musi to oznaczać, iż życie dziecka poczętego wartościuje ustawodawca zwykły inaczej niż życie dziecka po urodzeniu”<sup>14</sup>. Otóż zdaniem Trybunału „próba zróżnicowania wartości życia ludzkiego musi w oparciu o racjonalne przesłanki określić kryterium, z którego owo zróżnicowanie miałyby wynikać”<sup>15</sup>. Oczywiście ustawodawca takiego kryterium nie podał. Widać tutaj wyraźnie, że w istocie ten fakt – że nie ma w prawie żadnego kryterium różnicującego jakościowo życie ludzkie – jest podstawą, na której opiera się rozumowanie sędziów Trybunału Konstytucyjnego. Wprawdzie Trybunał podał w uzasadnieniu jeszcze inne racje, jak np. tę, że wedle ustawy jedynie kobieta jest decydentem, a przecież poczęcie dziecka jest dziełem dwojga osób. Jednak wszystkie one mają raczej znaczenie pomocnicze. Najistotniejsze są te, które wymieniłam i one właśnie stały się podstawą uznania, że legalizacja aborcji ze względów społecznych jest niezgodna z przepisami konstytucyjnymi.

Sprawę rozpatrywał Trybunał Konstytucyjny w składzie dwunastu sędziów, przewodniczącym składu sędziowskiego był Andrzej Zoll. Trzech sędziów złożyło zdanie odrębne od orzeczenia. Byli to sędziowie: Zdzisław Czeszejko-Sochacki, Lech Garlicki oraz Wojciech Sokolewicz. Zwróćmy teraz uwagę na najważniejsze momenty ich argumentacji uzasadniającej, dlaczego nie zgadzają się z orzeczeniem Trybunału.

Zdzisław Czeszejko-Sochacki wychodzi od stwierdzenia pewnej oczywistości prawnej w każdym państwie demokratycznym, takiej mianowicie, że zgodnie z zasadą podziału władz władzę ustawodawczą sprawuje parlament, a Trybunał Konstytucyjny jako organ władzy sądniczej sprawuje kontrolę nad zgodnością z konstytucją wydawanych w państwie przepisów prawa. Pisał dalej tak: „Kryterium tej kontroli stanowi wyłącznie konstytucyjność, a nie celowość, stanowionego prawa. Trybunał nie wypowiada się w kwestiach ogólnych o charakterze politycznym, filozoficznym czy medycznym i nie może dać się uwikłać w takie spory. Jak wiadomo, sprawowana przez parlament władza ustawodawcza podlega szczególnym rygorom konstytucyjnym co do procedury, formy i treści. Postępowanie ustawodawcze przebiega na zasadzie jawności, a cechą charakterystyczną tego procesu jest z reguły konflikt różnych wartości i interesów. Na ten konflikt, wynikający

<sup>14</sup> Tamże, s. 121.

<sup>15</sup> Tamże, s. 123.

z konkurencji dwu wielkich, choć nierównych wartości – życia dzieci i prawa kobiet do decydowania o swoim losie, zwracało uwagę wielu posłów. Wybór wartości determinujących określoną decyzję ustawodawczą należy do ustawodawcy, zaś granice swobody tego wyboru określają zasady i przepisy Konstytucji. Kompetencja ustawodawcy w tym względzie oznacza, że inne organy, w tym i Trybunał Konstytucyjny, nie mogą sobie przypisywać kompetencji do dokonywania wyboru, które 'wartości' należy realizować"<sup>16</sup>.

Jak więc widać, prof. Czeszejko-Sochacki zarzucił Trybunałowi, że przekroczył swoje uprawnienia – nie tyle dokonał oceny, czy dany akt prawny pozostaje w zgodzie z przepisami konstytucyjnymi, ile raczej dokonał określonej interpretacji przepisów konstytucyjnych, interpretacji nie jedynej, lecz tylko jednej z możliwych, i na podstawie tej swojej interpretacji uznał, że dane przepisy ustawy są niezgodne z przepisami konstytucyjnymi. A w sytuacji, gdy możliwe są różne rozumienia ogólnych, o charakterze filozoficznym i moralnym zapisów konstytucyjnych, Trybunałowi nie wolno narzucać własnej interpretacji (która jest tylko jedną z możliwych), lecz Trybunał powinien uznać, czy raczej przyjąć jako domniemanie, że ustawodawca ustanawiając omawianą ustawę, działał w ramach przysługującej mu swobody interpretacyjnej, a więc nie może być tutaj jakiegokolwiek niezgodności.

Jeżeli chodzi o szczegółową kwestię legalizacji aborcji z przyczyn społecznych, to prof. Czeszejko-Sochacki odrzucił zarzut Trybunału, że ponieważ samo pojęcie jest niedookreślone, zatem nie może być elementem przepisu prawnego. Czeszejko-Sochacki wskazywał, że argumentacja taka jest nietrafna, a w szczególności pomija materiały legislacyjne, których uwzględnienie pozwoliłoby ten termin dookreślić. „Skoro bowiem Trybunał miał trudności ze zdefiniowaniem przesłanek dopuszczających przerwanie ciąży z tzw. przesłanek społecznych, jeżeli domaga się wyważenia konkurujących dóbr w zakresie objętym decyzją prawodawczą, to powinien był sięgnąć do materiałów legislacyjnych i z nich wyprowadzić określone wnioski. Poza uwagą Trybunału pozostały wypowiedzi o podziemiu aborcyjnym, aborcyjnej turystyce, rodzinach alkoholików, o szczególnej sytuacji życiowej matek, demoralizujących warunkach wychowawczych oraz samodzielnych próbach spędzenia płodu. (...) Poglądowi trybunału, że niedookreśloność zwrotu 'trudna sytuacja osobista' dyskwalifikuje powołany wyżej przepis ustawy z punktu widzenia wymogów konstytucyjnych, przeciwstawić można pogląd odmienny, [mianowicie] że tak sformułowany przepis zawiera pewien luz decyzyjny, pozwalający na lepsze wyważenie konkurujących wartości. W każdym razie nie można temu poglądowi Trybunału przyznać wyższości w stosunku do

<sup>16</sup> Tamże, s. 146–147.

oceny ustawodawcy, odpowiedzialnemu politycznie za hierarchię celów i wybór środka"<sup>17</sup>.

Prof. Czeszejko-Sochacki wymieniał jeszcze inne zarzuty wobec stanowiska Trybunału, jednak te, które przytoczono powyżej, dotyczą najbardziej bezpośrednio sprawy omawianej w niniejszym artykule. W konsekwencji Czeszejko-Sochacki uznał, że nie może zgodzić się ze stanowiskiem Trybunału i zgłosił zdanie odrębne.

Jak już powiedziałam, zdanie odrębne zgłosił także prof. Lech Garlicki. Jego argumentacja była podobna do argumentacji Czeszejko-Sochackiego. On również wyraźnie podkreślił, że nie jest zadaniem Trybunału zajmowanie się kwestiami natury pozaprawnej. Prof. Garlicki powiedział to nawet o wiele bardziej dobitnie i wyraziście. „Po pierwsze, nie jest rolą ani zadaniem Trybunału Konstytucyjnego rozwiązywanie kwestii generalnych o charakterze filozoficznym, religijnym czy medycznym, są to bowiem kwestie pozostające poza wiedzą sędziów i kompetencją sądów. Niezależnie od moralnej oceny aborcji, Trybunał może orzekać tylko o prawnych aspektach tego zagadnienia. Po drugie, Trybunał Konstytucyjny jest powołany tylko do oceny konstytucyjności badanych przez siebie ustaw, nie może on natomiast zastępować parlamentu w dokonywaniu ocen, ustalaniu hierarchii celów i wyborze środków służących ich realizacji. Zasada podziału władz zakazuje bowiem Trybunałowi wkraczania w rolę ustawodawcy"<sup>18</sup>. Sędzia. Garlicki powiedział tutaj to samo, co sędzia Czeszejko-Sochacki, ale w sformułowaniu bardziej prostym i jasnym.

Bardzo ciekawie odniósł się prof. Garlicki do stanowiska Trybunału, że wartość życia ludzkiego nie może być różnicowana w zależności od jego faz rozwojowych. Garlicki uważa mianowicie, że właśnie należy różnicować okres przed i po urodzeniu. Argumentował następująco:

„W moim przekonaniu cechą, która musi przesądzać o odróżnieniu (co nie musi wcale oznaczać hierarchizowania) życia narodzonego od życia nienarodzonego, jest związek tego drugiego z organizmem matki. W normalnych bowiem warunkach biologicznych płód pozostaje – do chwili porodu – w organizmie matki, stanowiąc jednocześnie część tego organizmu oraz twór o samoistnym charakterze. Cięża oznacza więc pojawienie się szczególnej zależności i szczególnego związku pomiędzy matką a płodem, które nie mają żadnych odpowiedników w innych etapach istnienia człowieka. Matka i dziecko stanowią 'dwoje w jednym', jak to określił niemiecki Trybunał Konstytucyjny, i to powoduje, że życia płodu nie można traktować w sposób identyczny z życiem narodzonym, które może już rozwijać się samodzielnie poza organizmem matki. Życie płodu zawsze bowiem

<sup>17</sup> Tamże, s. 156–157.

<sup>18</sup> Tamże, s. 163.

będzie tak ściśle powiązane z organizmem matki, że realizacja jej prawa do życia, zdrowia, godności, prywatności czy życia rodzinnego oddziaływać będzie musiła na sytuację płodu. Nie musi to przesądzać o uznaniu, że życie nienarodzone ma niższą wartość, stanowiąc jak gdyby 'życie drugiej kategorii'. Przesądza to natomiast o konieczności uznania, że prenatalny okres życia jest czymś innym od okresu postnatalnego, a tym samym, że nie ma podstaw do zacierania różnic między nimi. Także więc regulacje prawne mogą i powinny dawać wyraz tej różnicy"<sup>19</sup>.

Ustosunkowując się natomiast do kwestii aborcji z przyczyn społecznych prof. Lech Garlicki wskazał, że Trybunał Konstytucyjny nie tylko nie powinien wykraczać poza swoją rolę badania zgodności ustaw z konstytucją, a więc nie powinien zajmować własnego stanowiska w kwestiach filozoficznych etycznych czy medycznych, lecz nadto powinien domniemywać zachodzenie takiej zgodności. Zwróćmy uwagę na ten bardzo ważny aspekt argumentacji sędziego Garlickiego:

„Rola sądu konstytucyjnego jest (...) ograniczona do weryfikacji, czy rozstrzygnięcia ustawodawcze pozostają w ramach swobody, którą konstytucja pozostawia dla ich podejmowania. Innymi słowy sąd konstytucyjny zawsze działać musi w oparciu o założenie racjonalnego działania ustawodawcy, w oparciu o domniemanie, że badana ustawa jest zgodna z konstytucją, i nie wolno mu orzekać o niekonstytucyjności ustawy, jeśli istnieje możliwość ustalenia takiej wykładni ustawy, która nada jej znaczenie zgodne z konstytucją"<sup>20</sup>. Garlicki wskazywał więc, że to Trybunał powinien wykazać, że ta wykładnia badanej ustawy, którą przyjął i w oparciu o którą uznał niezgodność z konstytucją, jest jedyną właściwą. To Trybunał powinien ustalić, że w ogóle nie może zajść sytuacja, w której przerwanie ciąży znajdowałoby uzasadnienie we wskazanym w ustawie kryterium „ciężkiej sytuacji kobiety”. Ciężar dowodu nie spoczywa w tym wypadku na ustawodawcy, ponieważ domniemywa się konstytucyjną prawidłowość jego działania. Ciężar dowodu spoczywa właśnie na Trybunale, jeśli Trybunał chce wykazać, że ustawodawca konstytucję naruszył.

Ciekawe jest również ustosunkowanie się prof. Garlickiego do zarzutu Trybunału, że sam termin „trudne warunki” jest niedookreślony. Otóż prof. Garlicki wskazywał, że przecież tego rodzaju określenia występują w polskim systemie prawnym, na przykład w ustawodawstwie socjalnym występują pojęcia „ciężkich warunków życiowych” czy „niedostatku”. Tego rodzaju zwroty niedookreślone zdarzają się nawet w ustawach karnych; jako przykłady można podać określenia takie jak: „ciężkie uszkodzenie ciała”, „ciężki rozstrój zdrowia”, „funkcja

<sup>19</sup> Tamże, s. 167.

<sup>20</sup> Tamże, s. 178.

związana ze szczególną odpowiedzialnością” czy „zdarzenie, które zagraża życiu lub zdrowiu ludzi albo mieniu w znacznych rozmiarach”. To są wszystko zwroty z Kodeksu Karnego. Garlicki argumentował: „Można oczywiście powiedzieć, że orzecznictwo sądowe nadało już tym sformułowaniom niezbędną precyzję, ale jest to sfera sposobu i procedur stosowania prawa, a nie sfera ocen samego tekstu ustawy. Zwroty niedookreślone występują we wszystkich dziedzinach prawa – choć jest to czasem zjawisko niepożądane, to jednak, wobec skomplikowania sytuacji życiowych, wyeliminować się go do końca nie da”<sup>21</sup>. Garlicki przytaczał też przykłady takich niedookreślonych terminów w dotyczącym problematyki aborcji ustawodawstwie Francji, Belgii, Niemiec i Stanów Zjednoczonych. Również i w tym przypadku zarzutów jest jeszcze więcej, ale te są najważniejsze z naszego punktu widzenia, gdyż dotyczą bezpośrednio samego problemu legalizacji aborcji: I w istocie to one przesądziły o złożeniu przez prof. Lecha Garlickiego zdania odrębnego.

Trzecie zdanie odrębne złożył sędzia Wojciech Sokolewicz, również profesor prawa. Jego uzasadnienie, dlaczego nie zgadza się z orzeczeniem Trybunału, jest bardzo krótkie w porównaniu z głosami odrębnymi Czeszejko-Sochackiego i Garlickiego. Przede wszystkim zwracał uwagę, że w polskich przepisach konstytucyjnych nie ma ani wyraźnych przepisów, z których wynikałaby w sposób bezpośredni norma zakazująca aborcji, ani nie ma przepisów, z których wynikałaby norma pozwalająca na przeprowadzenie aborcji. Wprawdzie art. 38 nowej Konstytucji, która miała dopiero wejść w życie, brzmi: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”, ale zapis ten może być dopiero przedmiotem dyskusji zmierzającej do wyjaśnienia, jak mają się do siebie w sensie prawnym pojęcia „człowiek” i „płód ludzki”. Natomiast Trybunał Konstytucyjny oparł swoje orzeczenie na własnej wykładni tego zapisu, wykładni poczynionej w oparciu o pewne przyjęte oceny moralne. A przecież nie leży w gestii Trybunału dokonywanie ocen moralnych, lecz jedynie zgodności z konstytucją. Należy przy tym mieć na uwadze, że polskie prawo konstytucyjne pozostawia ustawodawcy zwykłemu bardzo szeroką swobodę kształtowania przepisów prawnych odnoszących się do ochrony płodu ludzkiego i warunków dopuszczalności przerywania ciąży.

Prof. Sokolewicz zarzucił także Trybunałowi, że przyjął co najmniej dyskusyjne założenie, iż powstanie życia (jakkolwiek mielibyśmy je definiować) jest aktem jednorazowym, a nie procesem ewolucyjnym. Z tego założenia Trybunał wyprowadził wniosek, że życie ma identyczną wartość od momentu poczęcia do śmierci, a fakt urodzenia ma w gruncie rzeczy znaczenie drugoplanowe. A przecież,

<sup>21</sup> Tamże, s. 186.



jak wiadomo, prawo wiąże z narodzinami określone konsekwencje, uznając, że jest to wyraźna granica w kształtowaniu się istoty ludzkiej. Z tych właśnie względów prof. Sokolewicz uznał za niezbędne złożenie zdania odrębnego<sup>22</sup>.

Takie były kontrowersje wokół ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. Ukazują one bardzo wyraźnie, jak niezwykle drażliwą jest kwestia dopuszczalności aborcji i jak podzielone są zdania na ten temat. Niewątpliwie mieli rację profesorowie Czeszejko-Sochacki, Garlicki i Sokolewicz, którzy w swoich zdaniach odrębnych wyraźnie sugerowali, że decyzja Trybunału Konstytucyjnego była w istocie motywowana względami światopoglądowymi i moralnymi, a nie względami formalnoprawnymi. Fakt ten świadczy, jak ważnym problemem moralnym jest kwestia przerywania ciąży dla środowisk katolickich, skoro mogły one wyrzucić tak silną presję na dokonanie rozstrzygnięcia prawnego. Oczywiście możliwość taka jest bardzo niekorzystna dla stanu praworządności w państwie.

Trzeba teraz powiedzieć, że Trybunał rozpatrywał sprawę zgodności ustawy z przepisami konstytucyjnymi wówczas obowiązującymi, jeszcze przed wejściem w życie nowej Konstytucji, obecnie obowiązującej. Wówczas obowiązywała Ustawa Konstytucyjna z dnia 17 października 1992 roku, zwana popularnie Małą Konstytucją, a także pewne przepisy starej Konstytucji, które ona pozostawiała w mocy. Przypomnijmy daty. Trybunał wydał swoje orzeczenie 27 maja 1997 roku. Nowa Konstytucja uchwalona została przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 roku, a zatwierdzona została w referendum przeprowadzonym w dniu 25 maja 1997 roku. Weszła w życie dopiero po 3 miesiącach od daty ogłoszenia, a więc w dniu wydawania orzeczenia przez Trybunał jeszcze nie obowiązywała. W sprawie, o której orzekał Trybunał, nowa Konstytucja niczego nowego nie stanowiła i niczego nie przesądzała w inny sposób. Jednak znamienne jest, że Trybunał Konstytucyjny nie zdecydował się poczekać z rozstrzygnięciem sprawy do czasu wejścia w życie nowej Konstytucji. Prof. Sokolewicz w swoim zdaniu odrębnym stwierdził, że wprowadzenie nowej Konstytucji w tym względzie nie wnosi niczego nowego, ale byłaby wyraźniejszą podstawą normatywną dla rozwiązania kwestii.

Powiedziane zostało na początku niniejszych rozważań, że problem aborcji jako problem moralny to w istocie problem rozstrzygnięcia, czy embrión jest jeszcze rzeczą, czy już osobą. Nie znaczy to jednak, że jednoznaczne i pewne rozstrzygnięcie tego problemu (gdyby było możliwe) samo wystarczyłoby do wyprowadzenia wniosku o dopuszczalności czy niedopuszczalności przerywania ciąży. Jedynie w sytuacji, gdybyśmy mogli jednoznacznie wykazać, że zarodek do ściśle

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 192 i n.

określonego momentu jest tylko rzeczą, moglibyśmy traktować go do tego właśnie momentu tak jak się traktuje rzeczy. Jest więc rzeczą oczywistą, że ci, którzy uważają zarodek jedynie za fragment tkanki kobiety, uważają też, że kobieta ma pełne prawo dokonać przerywania ciąży. Można jednak stać na stanowisku, że zarodek jest osobą, a jednocześnie dopuszczać możliwość aborcji. Rozważmy jeszcze pokrótce tę kwestię.

Kościół katolicki i wszyscy moralisci stojący na gruncie etyk religijnych uznają, że od samego momentu zapłodnienia mamy do czynienia już z człowiekiem, i na tej podstawie uznają, że przerywanie ciąży jest moralnie niedopuszczalne. Etyka katolicka nie dopuszcza przy tym żadnych wyjątków – w każdej sytuacji i w każdych okolicznościach świadome przerywanie ciąży jest grzechem, bo jest zabiciem człowieka. Często dodaje się do tego, że aborcja jest zabiciem niewinnego człowieka. Otóż można przyjąć tezę, że człowiek istnieje od samego początku zapłodnienia, a mimo to dopuszczać aborcję. Teza, że człowiek wkracza w swoje istnienie w momencie dokonania się zapłodnienia, nie musi być motywowana tylko religijnie – można mianowicie stać na stanowisku, że potwierdzają ją ustalenia genetyki. Przecież wszystko, co składa się na istotę ludzką – od rysów twarzy, skłonności do chorób czy zachowań aż po stopień inteligencji i cechy charakteru – rozstrzyga się już w chwili, gdy dwie ludzkie gamety łączą się w ludzką zygotę. Ale to przecież nie przesądza, że temu człowiekowi w postaci zarodka ma przysługiwać bezwzględna ochrona. Przecież usprawiedliwiamy moralnie i sankcjonujemy prawnie zabójstwo dorosłego człowieka w określonych okolicznościach, na przykład w sytuacji obrony własnej. Czy ta sytuacja nie znajduje tu analogii? Warto zastanowić się nad tym w takiej kolejności, w jakiej dyskutowana ustawa dopuszczała przerywanie ciąży.

A więc po pierwsze, czy w sytuacji zagrożenia przez rozwijający się płód życia i zdrowia kobiety ma ona prawo ciężę usunąć, tak jak człowiek dorosły zabija agresora, jeśli tylko w ten sposób może ocalić życie lub zdrowie. Może kobieta będzie miała wątpliwości, może zdecyduje się zaryzykować i nosić ciężę, ale decyzja powinna należeć tylko do niej.

Po drugie, czy jeśli płód jest ciężko i nieodwracalnie uszkodzony, nie stanowi to takiego samego zagrożenia dla życia i zdrowia, w szczególności dla zdrowia psychicznego, kobiety? Zapewne w takim przypadku już mniej osób będzie skłonnych odpowiedzieć twierdząco i przyznać kobiecie prawo do aborcji. Ale z całą pewnością są osoby, które tak właśnie sądzą w zgodzie z własnym sumieniem.

Po trzecie, czy kobieta ma prawo usunąć ciężę powstałą w wyniku czynu zabronionego, np. gwałtu? Tutaj chyba jeszcze mniej osób odpowie twierdząco, gdyż w tym przypadku chodzi nie o zdrowie fizyczne, lecz psychiczne kobiety. Ale ci, którzy takie prawo kobiecie dają, także kierują się względami etycznymi, dyktowanymi im przez ich sumienie.

Po czwarte wreszcie, czy taką usprawiedliwiającą przerwanie ciąży sytuacją jest również ciężka sytuacja społeczna kobiety. Tutaj jeszcze mniej osób odpowie twierdząco, jednak są przecież tacy, którzy w zgodzie z własnym sumieniem tak właśnie sądzą.

Widać, jak bardzo dyskusyjna jest ta kwestia, jak bardzo zróżnicowane są stanowiska. Prawo państwa demokratycznego musi je w jakiś sposób uwzględnić. Albo mówiąc ściślej: przy tworzeniu prawa musi je uwzględnić parlament państwa demokratycznego. Natomiast nie jest to zadaniem władzy sądowniczej, która ma jedynie w sposób niezależny i obiektywny stosować obowiązujące prawo. Dlatego zarzuty trzech sędziów Trybunału Konstytucyjnego, że Trybunał przekroczył swoje uprawnienia i kierował się nie zasadami interpretacji prawa, lecz zasadami ideologicznymi, są zasadne. Bo prawo nie tworzy norm moralnych, tylko za pomocą norm prawnych reguluje życie społeczne w zgodzie z moralnością wyznawaną przez dane społeczeństwo. A w sytuacji, gdy postawy moralne są różne, pozostają procedury rozstrzygnięć ustawodawczych właściwe dla ustroju demokratycznego. W dyskutowanej przez nas sprawie dopuszczalności aborcji znaczy to, że prawo nie ustala, czyli nie dokonuje rozstrzygnięcia, czy aborcja jest, czy nie jest, czynem moralnym, lecz jedynie ustala, czy (a jeśli tak, to w jakich granicach) ma podlegać regulacji prawnej. A przyzwolenie na tę regulację prawo uzyskuje od ogółu społeczeństwa, w którego imieniu działa wybrana władza ustawodawcza, czyli parlament.

MARIA NOWACKA

**POLISH JURIDICAL DISPUTES  
ON THE SHAPE OF THE ANTIABORTION ACT**

**(Summary)**

At the present moment, the act of 7 January 1993 on family planning, protection of human life and conditions of permissibility of abortion is valid in Poland. The act does not permit abortion caused by the so-called social reasons. The act was passed in the same year when a coalition of left-wing parties won the elections. In their political programs these parties declared legalization of abortion caused by social reasons. Thus, they tried to amend the act. On 30 August 1996, the parliament managed to pass the amendment in the aspect of permissibility of possible abortion caused by social reasons. A movement which was started against this change declared the amendment was inconsistent with the constitution and proceeded against it in the Constitutional Tribunal. The present article presents different ways of reasoning of the parties before the Constitutional Tribunal, it quotes the verdict of the Tribunal stating that the amendment is inconsistent with the constitution, and presents arguments of the judges of the Tribunal who declared different opinions than presented by the verdict.

Key words: **abortion, Polish law.**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

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

JAN TRĄBKA

### ROLA POMIARU W OPANOWYWANIU NATURY\*

Symbolami czasów nowożytnych, które były akuszerami nauki, stały się dwa zapowiadające aktywny stosunek do świata instrumenty: arytmometr Galileusza oraz precyzyjna waga G. Bruna. Człowiek po okresie średniowiecznego respektu i dystansu wobec świata zdobył się na odwagę graniczącą z poufałością do tego stopnia, że zaczął eksperymentować z naturą. Doświadczalne podejście miało na celu nie tylko naprawienie błędów, ale także zadawanie naturze nowych zadań wymagających radykalnych, rewolucyjnych zmian w świadomości i zachowaniu ludzi przez wprowadzenie pomiaru, jednostki pomiarowej i abstrakcyjnej skali metrycznej. A więc głębokich interwencji w naturalny porządek. Nie wystarczy bowiem już tylko obserwacja, kontemplacja czy medytacja, ale trzeba było dokładnie uchwycić różnice zmienności i wyrazić je nie przez porównanie „mniej lub więcej”, ale określić ją ilościowo przez pomiar. Teoria ewolucji gatunków pomimo swej zdroworozsądkowej intuicyjnej słuszności musiała zniknąć, ponieważ C. Darwin „nie umiał” liczyć. Pierwszym wśród biologów, który stosował życiową maksymę – *calulare necesse est* – był G. Mendel i dlatego właśnie po dziś dzień z głębokim szacunkiem genetyka odnosi się do praw Mendla. Apogeum przypada na pozytywistyczną dewizę lorda Kelvina, który głosił, że dopóki nie potrafi się czegoś wyrazić liczbami, dopóty nie wie się, o czym się mówi.

\* Moim Współpracownikom: Wojciechowi Lasoniowi, Wiesławowi Pyrczakowi, Krzysztofowi Sarapacie i Piotrowi Waleckiemu pragnę podziękować za uwagi i dyskusje.

Problem, jak ujmować rzeczywistość przy pomocy różnego rodzaju zmiennych, przedstawiono w pracy poprzedniej<sup>1</sup>. Niestety bogactwo natury przerosło możliwości nauki. Sukcesy pozytywistów i eliminatywistów, którzy uciekali do arbitralnego redukcjonowania ilości zmiennych, okazały się krótkotrwałe, głównie z powodu źle skonstruowanej teorii pomiaru, którą E. Bobula<sup>2</sup> ironicznie nazywa teologią faktu. Okazało się, że obok obfitości faktów nie mniej ważną stała się teoria zajmująca się integracją. W 1960 roku W. Rosenblith z Massachusetts Institute of Technology uzalał się na sytuację, w której bogaci jesteśmy w fakty, ale ubodzy w teorię.

Po wyjałowieniu się pozytywizmu nastąpił wysyp teorii: H. A. Simon zaproponował wyodrębnienie nauk podstawowych dla inżynierii technicznej, między innymi dla sztucznej inteligencji i jeszcze bardziej kreatywnej komputacji symbolicznej<sup>3</sup>. J. Horgan<sup>4</sup> zajął się nowymi naukami, skupiającymi się wokół naturalnej złożoności, zwanej chaopleksją po złączeniu hipotezy chaotyczności z trzecim biegunem rzeczywistości, czyli nieskończoną złożonością Teilharda de Chardina. Z największą satysfakcją trzeba odnotować teorię mereologiczną S. Leśniewskiego (gr. *meros* = część), która pomimo iż była sztywną logiką, największe usługi oddała przy porządkowaniu pojęć wirtualnych<sup>5</sup>. Długą listę teoretycznych wysiłków wykorzystywanych do interpretacji faktów zamyka cybernetyzm synkretyczny<sup>6</sup> oraz konstruktywizm dialektyczny J. Piageta<sup>7</sup>.

Naukowa teoria chaosu wprowadza poszerzona filozofię pomiaru, w której chodzi nie tylko o podanie liczbowej reprezentacji rzeczywistości w postaci np. statystycznego szeregu rozdzielczego. Teoria chaosu wprowadza koncepcję dymensji, które podają stopnie swobody układu, czyli ilości równań różniczkowych pierwszego stopnia potrzebnych do rozwiązania tego układu. Innym rodzajem charakterystyki matematyczno-pomiarowej procesu chaotycznego są współczynniki Lapunowa, które z wyników liczbowych podają merytoryczną (opisową) cechę zbiorów: ich zbieżność lub rozbieżność.

<sup>1</sup> P. Walecki, J. Trąbka, *Ujęcie rzeczywistości przy pomocy różnego rodzaju zmiennych*, w: *Badania operacyjne i systemowe wobec wyzwań XXI wieku. Modelowanie i optymalizacja*, red. J. Kacprzyk i J. Węglarz, Akademicka Oficyna Wydawnicza EXIT, Warszawa 2002.

<sup>2</sup> Zob. E. Bobula, *Układ dyfuzyjno-dynamiczny jako dedukowane uniwersum materialne*, Biblioteka Końca Wieku, Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie w Krakowie, Kraków 2002.

<sup>3</sup> Zob. M. Minsky, *The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York 1985.

<sup>4</sup> Zob. J. Horgan, *Koniec nauki*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

<sup>5</sup> Zob. J. Malaszczyński, *The place of Stanisław Leśniewski in contemporary logic – philosophical thought*, „Uniwersalność Matematyki” 1988, s. 65–68.

<sup>6</sup> Zob. J. Trąbka, *W uniwersalnym kręgu cybernetyki*, Abrys, Kraków 2001, s. 118–122.

<sup>7</sup> Zob. J. Piaget, *Strukturalizm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.

Mnogość rozwiązań teoretycznych, z których żadne nigdy nie wyrzekło się liczenia i pomiarów, świadczy nie tylko o ich użyteczności, ale także o wielkiej prawdzie, że sama matematyka generująca liczby i sugerująca wykonanie ogromnej liczby pomiarów, dysponująca mnóstwem skali metryk na niewiele się zda, dopóki nie zostanie zainfekowana jakimiś treściami. Stąd sama matematyka zrodzona z czystego formalizmu i najbardziej lotnej abstrakcji ma o wiele mniejszą moc poznawczą niż epistemologia filozoficzna. Dlatego trudno zgodzić się z koncepcją, że matematyka stanowić ma „duszę”, czyli logiczne i gramatyczne prawa natury. „Liczby natury” I. Stewart’a są wtórnym wtrętem i uzurpacją intelektualnych zasad „antropicznych” i dopiero wtórnie i w sposób tylko pośredni mogą być implementowane jako wątki naturalnej tkaniny<sup>8</sup>. Także „nową matematykę chaosu” tego autora, należy interpretować jako nowość dla zastosowania starych zasad matematycznych do zjawisk nowo odkrywanego chaosu lub mikroświata falowo-kwantowego.

Z przydługiej listy teorii zastosowanych do zjawisk natury wynika, że wahadło intelektualne zajęło wybitnie asymetryczną pozycję. Na przełomie XIX i XX wieku twórca psychologii, jako odrębnego kierunku naukowego, odseparowanego od ogólnej filozofii, William James<sup>9</sup>, żalił się, że sformułowano mnóstwo teorii, a odczuwało się wyraźny brak „powietrza” faktów. Pięknie sytuację ową opisał najwybitniejszy współczesny neurofizjolog, eksperymentator R. L. Llinas, mówiąc że przygotowany został wspaniały takielunek rybacki, doskonałe sieci, tylko nie wiadomo, gdzie je zapuszczać, aby połów był obfity<sup>10</sup>. Przy przeniesieniu punktu ciężkości na rozważania teoretyczne posucha faktów dawała się we znaki. Okazało się więc, że między „mystyfikacją” pomiarów i doświadczalnymi naukami a przefilozofowanymi teoriami musi być wprowadzona optymalna równowaga. Ponadto nie należy zbyt dziwić, że w wypadku tak ogromnej asymetrii teoretyczno-praktycznej powstała „sztuczna inteligencja”, która przy pomocy cybernetycznych aplikacji technologicznych próbowała zapełnić lukę w doświadczalnictwie przyrodniczym. Wyniki owych prób, choć nie były tak zobowiązujące, to jednak przynosiły korzyści moralne: pozwalały technicznymi, nie doznającymi bólu gadżetami, zamiast przez hekatombę mordowanych zwierząt, zapełnić dziurę w teoretyczno-praktycznych poglądach.

W przypadku medycyny równowaga między teorią a praktyką przedstawia się w sposób jeszcze bardziej niezadowolający. Faktów niebagatelnych mamy pod

<sup>8</sup> Zob. I. Stewart, *Liczby natury*, CiS, Warszawa, 1997.

<sup>9</sup> Zob. W. James, *Problem istnienia*, w: M. Gardler, *Wielkie eseje nauki*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 64–69.

<sup>10</sup> Zob. A. Pellionisz, R. Llinas, *Tensorial Approach to the Geometry of Brain Function: Cerebral Coordination via Metric Tensor*, „Neuroscience” 5, 1980, s. 1125–1136.

dostatkiem, bo przecież każdy chory, o ile nie staje się porządkowym numerem ewidencyjnym, lub od początku nie otrzymuje statusu „kazu”, to przysparza mnóstwa faktów i wyników, które nie wiadomo, jak spożytkować. Medycyna dopiero dzięki cybernetyce zdobyła po raz pierwszy w historii teoretyczne podstawy regulacyjno-informacyjne, a obecnie już teleinformacyjne. W oparciu o całościowy, twardy, teoretyczny grunt lekarze poczuli się pewniej – medycyna przestała być grubą empirią ledwie kontrolowaną<sup>11</sup>. Ale twierdzenia i wzbogacenia teoretyczne nie zwolniły ich od dokonywania pomiarów i to jeszcze bardziej precyzyjnych i sofistycznych, a nawet wymuszając budowanie fundamentów pod teorię medycznych pomiarów. Praca niniejsza ma zapoczątkować budowę owego gmachu teoretyczno-aplikacyjnego.

Smutne to były początki, kiedy na terenie medycyny dominowały jedynie pomiary statystyki statycznej, która gubiła najistotniejszą cechę życia: dynamikę. Zgodnie z założeniami, im więcej dokonywało się prób, tym wynik ostateczny miał być pełniejszy. W myśl zasady: im dłużej na sitach wytrząsa się naniesiony przez morze materiał sztormowy, tym większa powstaje szansa, że znajdzie się pożądaną bursztyn lub perłę. Zupełnie inaczej rzecz przedstawia się w doświadczeniach neurofizjologicznych z odpowiednimi wywołaniami, które najokazalsze okazują się przy 7–9 powtórzeniu, a przy setnym – już gubią się poniżej poziomu białego szumu. Dynamika życiowych zjawisk idiosynkratycznie nie znosi statystyki statycznej, w której miejsce proponuje tzw. przekroje Poincarégo. Rozrzut punktów na powierzchni przekroju daje wyobrażenie o dynamiczności zjawiska. Z tego twierdzenia wcale nie wynika, aby w szczególnych okolicznościach statystyka statyczna nie była potrzebna. Niemniej do chwili obecnej nie opracowano warunków czasowo-przestrzennych sensownego jej stosowania.

Obecnie w medycynie najbardziej palącym staje się problem wyznaczenia przy pomocy metod pomiarowych granicy między zdrowiem a chorobą, innymi słowy między normalnością a warunkami patologicznymi. W większości przypadków to przejście nie przebiega lotem błyskawicy, ale trwa różny przeciąg czasu. Niekiedy okres wylegania choroby rozciąga się na okres lat i wtedy nawet ztraca się fenomenologiczny związek przyczynowo-skutkowy. Szybciej o sobie daje znać ów mankament w mikroświecie falowo-kwantowym, niż w makroświecie, gdzie objawy, czyli symptomy, lub ich związki, czyli syndromy, są łatwo uchwytnie i mierzalne. Dotychczas nikt w medycynie nie wymyślił bardziej pożytecznej zasady niż zasada „im wcześniej, tym lepiej”. Ale zdajemy sobie sprawę, że paradygmat czasowy – poza chirurgią interwencyjną – nie ma większego sensu. Przecież pacjent nie może zamieszkać w poczekalni gabinetu lekarskiego i czekać, aż pojawi

<sup>11</sup> Zob. J. Trąbka, *Natura objawia swą moc. Współczesna gnoza*, Wyd. Dream, Kraków 1993.

się najwcześniejszy objaw choroby. Nikt nie wie, jak długo trzeba czekać i odliczać czas latencji między zakażeniem a wybuchem choroby infekcyjnej. Skoro paradygmat czasowy nie daje żadnych spolegliwych wskazań, to trzeba szukać bardziej odpowiednich kryteriów.

Większe nadzieje należy wiązać z wykreślaniem aktualnej linii demarkacyjnej między zdrowiem a chorobą. Sugestia owa, gdy idzie o stopień trudności, może w odległym przybliżeniu upodabniać się do wykreślenia tzw. działu wodnego między dorzeczami np. Wisły i Dunaju. Hydrobiologia płynów ustrojowych wykazuje większą zmienność i dynamikę, niż geografia dopływów rzek, ale ową niekorzystną cechą kompensuje się bez porównania większą dostępnością i precyzją pomiarów parametrów biologicznych. Obecnie jesteśmy w stanie obliczyć większe zagrożenie chorobowe, gdy zauważymy przy linii granicznej większe zagęszczenie wartości odczytów patognomonicznych. W praktyce to oznacza wprowadzenie kilku metod na wykreślenie separatys statystycznych lub wprowadzenia teorii zbiorów rozmytych wraz z konstruktywnym uzupełnieniem w postaci marginesu niepewności T. Gerstenkorna<sup>12</sup>. Jeszcze raz potwierdza się teza, że sam pomiar byłby martwy, gdyby nie ożywiający go zastrzyk intuicyjno-semantyczny. To samo zdanie o rozmytości miał twórca zbiorów rozmytych L. A. Zadeh<sup>13</sup>.

Wykreślanie granicy między zdrowiem a chorobą to wcale nie taka łatwa obserwacja, ponieważ wszystkie linie demarkacyjne w przyrodzie nie wykreślane przy pomocy linijki i cyrkla, czyli instrumentów pomiarowych, mają charakter nieciągły; są wynikiem naturalnej konkurencji między ośrodkami przyciągania i odpychania. W końcowym efekcie nie mogą się obyć bez statystycznych zabiegów ekstra- i intralokacji uzupełniających fikcję i wirtualność realnością odczytów, narzędzi pomiarowych. Jeżeli obecnie udało się, zamiast słabych korelacji czasowo-przestrzennych w psychoneurologii wprowadzić dzięki autentycznej synergii i syntonii „stan do stanu”, to obligatoryjny nakaz podpierania teorii doświadczeniem wystarczy ograniczyć do tzw. „crucial experiment” lub „peak experiment”, co w tłumaczeniu polskim najlepiej oddać jako „kluczowe doświadczenie”. Na modelu technicznym, zapewne cyfrowym o małym stopniu precyzji, sprawdza się sugerowaną hipotezę, a potem – ze względów etyczno-legislacyjnych – wykonuje się jedno oszczędne doświadczenie na zwierzęciu celem jej potwierdzenia. To wprawdzie nie daje bezwzględnej gwarancji, jak każe humanistyka, gdy chodzi o efekty zbiorowe. Neuropsycholog nie może nigdy zapomnieć, że w naturze istnieje zawsze „coś więcej”, czego matematyka nie potrafi zrelacjonować. To „coś

<sup>12</sup> Zob. T. Gerstenkorn, J. Mańko, *On a hesitancy margin and a probability of intuitionistic fuzzy sets. Notes on intuitionistic Fuzzy Sets*, „Cybernetics and Systems”, 7 (1), 2001, s. 4–9.

<sup>13</sup> Zob. L. A. Zadeh, *Fuzzy sets and systems*, [w:] *System Theory*, red. J. Fox, Politechnic Press, New York 1965, s. 29–37.

więcej” to koherencja, zlepiająca poszczególne elementy w semantycznie bardziej gęste konglomeraty. Lub „coś mniej”, gdy idzie o dyfuzję, o sytuację brzegową, w której to „coś mniej” może zniknąć. Matematyka to język, który sam z siebie nie wyda żadnej treści, dlatego teoria matematyki ma mniejsze kompetencje niż epistemologia. Już pierwsze matematyczne prawo Peano wnosić musi prymitywny symbol stron: prawa strona równa się lewej, czyli symetria. Ale już negacja symetrii: prawa strona nie równa się lewej wnosi nierówność (asymetrię), której nie udało się do dziś dnia udowodnić ani Cauchy’emu, ani Czebyszewowi.

Pomimo ogromnych sukcesów miernictwa żaden biolog, a zwłaszcza neuropsychiatra, nie powinien zapominać o rzeczywistości ergodycznej, która nie podaje się żadnym pomiarom manipulacyjnym zewnątrz pochodnym, nawet po ich wsparciu przez teorię grup czy potężny aparat informatyczny. Natury nie można zrozumieć, ale jedynie próbować mgławicowo pojąć przy pomocy gnozyjnego-hermeneutycznego namysłu. Stoi więc przed ludzkością nieskończenie rozległy horyzont pełen tajemniczej natury, ale też pełen profetycznej nadziei. O globalistycznym bezrobociu naukowców-myslicieli nie może być mowy i wszyscy w przyszłości będą zatrudnieni, chyba że nie pozwolą na to groźne, bo nieobyczajnie i niesprawiedliwe, rządy polityczne.

O bardziej złożonych stosunkach między matematycznym a filozoficznym stylem poznawczym świadczy przykład solitonów, czyli fal stojących lub opóźniających, które odkryte zostały na początku XIX wieku, a zapomniane w ciągu następnych blisko stu lat. I gdyby matematycy nie wzięli na warsztat tego zjawiska, to do chwili obecnej pokryte byłoby grubą warstwą muzealnego kurzu historii. Kurtveg de Vries stosując różne matematyczne wybiegi (założenie szeregow czasowych, odwzorowanie płaszczyzn), podaje matematyczne wyjaśnienie zachowania solitonów. Ponadto zastosowanie grafiki komputerowej do powyższych matematycznych rozwiązań zaoferowało epistemologii filozoficznej nowe rozwiązanie trudnego procesu przechodzenia od nieliniowości nagminnie spotykanej w przyrodzie do liniowości, czyli relacji bardziej wymyślonej niż naturalnie występujące w świecie otaczającym. Widać stad, że bez pomocy matematyki natura byłaby trudniejsza do ilościowego opanowania, za którym postępuje pełniejsze jej zrozumienie. W ostatecznej konkluzji można stwierdzić, że pomiarowa matematyka przydaje się lub wręcz staje się niezbywalną przy wszystkich nowo zaobserwowanych zjawiskach, jak chropowatość lub gładkość powierzchni, jak lakunarność czy gęstość tekstury, a nie tylko jej kształt, jak prawdopodobieństwo oraz relatywizm. Jakakolwiek matematyka musi zawsze występować w otocze jakiejś semantyki i na odwrót: sama natura bez penetracji i sondażu matematycznego stałaby się wyjałowiona i pozbawiona efektów.

W makroświecie pomiar przyczynia się do głębszego zrozumienia relacji ilościowych pomiędzy obiektami otoczenia. Na poziomie kwantowym mierzenie speł-

nia już mniej oczywistą rolę. W mechanice kwantowej teoria zgadza się precyzyjnie z aspektem doświadczalnym, to jednak owa zgodność nie przybliżyła w żadnym wypadku do zrozumienia struktury natury, ale jedynie do poznania metodologii epistemologicznej. Owa okoliczność zmniejsza walor mierzenia, ponieważ pomiar sam przez się niewiele znaczy, dlatego właśnie zmuszeni jesteśmy uciekać się do antropomorfizacji. Przyjmujemy bowiem, że elektron musi zapamiętać zachowanie stanu poprzedniego; musi widzieć kierunek wektora futurystycznego i w efekcie znać historię przez przyszłość układu, w którym występuje, czyli swoich sąsiadów. Byłaby to więc rezydualna koherencja natury. Nie bardzo zdajemy sobie sprawę, że przypisując spinom „stan świadomości”, popełniamy intelektualne nadużycie. W gruncie rzeczy więc wszystko, co faktycznie możemy uzyskać, to kwantowe korelacje wyników pomiarowych, bez możliwości sensownego wpływania na zachowanie zestawianych elementów, czyli wnikania w istotę sprawy. A co to znaczy: „wnikanie w istotę”? Ośmielam się przypuszczać, że chodzi tu o intuicyjne poczucie koherencji (spójności) między korelowanymi partnerami, bez możliwości manipulacyjno-instrumentalnej weryfikacji ich wewnętrznej, ukrytej łączności, czyli stopnia pokrewieństwa. A ponadto można tu pokusić się o określenie położenia korelacyjnego związku na wewnętrznej osi: koherencja – dekoherencja. Byłby to odpowiednik zespolonego parametru ukrytego, który w makroświecie bywa weryfikowany przez prawo przyczynowo-skutkowe. Stąd wypływa wniosek, że schodząc z piętra „makro” na poziom „mikro”, obiektywnie tracimy na koherencji, czyli w jakiś sposób rozsadzamy wewnętrzną organizację natury, a raczej wydobywamy „ukrytość” na światło dzienne.

W mechanice kwantowej funkcjonuje równie cicha i błoga, co fałszywa zasada, że wynik aktualnego, pojedynczego pomiaru zależy wyłącznie od jakości użytego narzędzia pomiarowego. Stąd wydaje się, że w mikrokosmosie panuje indeterminizm, bo obserwator nigdy nie wie kiedy i który atom promieniotwórczego pierwiastka zacznie emisję z jądra nadmiarowego neutronu. Aby nie wkiłać się w filozoficzne dylematy: indeterminizm – determinizm, należy przyjąć, że funkcjonują w przyrodzie parametry ukryte, na pomysł których pierwszy wpadł fizyk D. Bohm<sup>14</sup>, a istnienie których potwierdziły nierówności J. Bella<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Zob. D. Bohm, J. Bub, *A proposed solution of the measurement problem in quantum mechanics by a hidden variable theory*, „Reviews of Modern Physics” 38, July 1966.

<sup>15</sup> Zob. J. Bell, *On the problem of hidden variables in quantum mechanics*, „Reviews of Modern Physics” 38, July 1966.

JAN TRĄBKA

## THE ROLE OF MEASUREMENT IN CONTROLLING NATURE

(Summary)

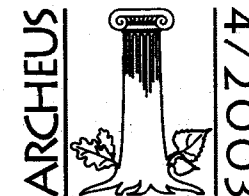
The article describes how mastering of measurement techniques has influenced the development of natural sciences. Particularly, it is discussed in view of medical sciences. It argues that at present in medical science the burning question is the problem of marking a borderline between good health and sickness (i.e. between normal and pathological conditions) by means of measurement methods.

Key words: **measurement, natural sciences, medicine.**

## Adres do korespondencji

*Address for correspondence*

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



KATARZYNA MATWIEJCZUK

## MISTYCYZM NATURY

## W LIRYKACH KAZIMIERZA PRZERWY-TETMAJERA

„Tatry jako narkotyki. To dobry trop interpretacyjny do tatrzańskich wierszy Tetmajera. Ale jeżeli istotnie wizje jego tatrzańskich wierszy mają w sobie coś z euforii narkotycznej, przynajmniej w sferze ekstatycznej ekspresji o intensywności halucynacji, to przecież takimi samymi cechami odznaczają się wiersze miłosne Tetmajera. (...) Wspinając się po górach, ryzykujemy skrzywienie karku. Kochając frenetycznie wiele kobiet, tak jak kochał Tetmajer, też płacimy wysoką cenę: wydrażenia psychicznego i oschłości serca, które mogą prowadzić do rozdarcia i szaleństwa. Bo przecież Tetmajer nie był libertynem. Nie umiał oddzielić Erosa od Psyche”<sup>1</sup>. Poszukiwał możliwości doświadczania piękna, delektowania się nim, ale też wrażeń, których głód starał się nasycić, ucieczki od rozczarowującej go rzeczywistości.

## 1. Estetyka natury

Człowiek Tetmajera jest nastawiony na odbiór piękna jako – z jednej strony – wartości normującej rzeczywistość, stanowiącej o akceptacji bądź odrzuceniu tego wszystkiego, z czym styka się w życiu i – z drugiej strony – jako jego funda-

<sup>1</sup> J. Marx, *Od Tetmajera do Boya. O poezji miłosnej Młodej Polski*, „Poezja” 7-8, 1986, s. 21.

mentalnej potrzeby, z zaspokojeniem której wiąże się jego poczucie spełnienia lub niespełnienia w życiu, któremu wciąż próbuje nadać sens. Jego otwarcie na piękno powoduje, że próg wrażliwości estetycznej podwyższa się, dając poecie możliwość doświadczenia głębszego i mocniejszego, niż przeciętnemu człowiekowi. Szczególnie czuły staje się wobec połączenia w jednym doznaniu różnych rodzajów piękna, zachwytu nad różnymi jego przejawami naraz. Ta struna jego duszy napęla go wówczas swoistą melodią wewnętrzną, która łagodzi wszelkie dysonanse i działa na niego nie tylko kojąco, ale i ożywczo, dając pozytywne widzenie świata. Taki moment znajduje na przykład w podziwie dla połączenia piękna przyrody z pięknem kobiecego ciała, jak w wierszu *Trącona struna* (S. III, 443)<sup>2</sup> – w widzianym obrazie zamknięte jest bowiem samo Piękno. Włosy kobiety są tu przedstawione jako struny właśnie, które poruszone *dźwięczą pieśnią wonną*. Doznania tej chwili prowadzą do synestezji wrażeń, świadczą o intensywności przeżycia.

Nie tylko na kobiecie jednak, jako na odzwierciedleniu, wcieleniu idei piękna, skupia poeta swoją uwagę. O swojej wizji piękna chce bowiem mówić nie gdzie indziej, jak na łonie natury, ponieważ w niej widzi pierwotne jej wcielenie – pierwotne i wciąż nieskalane:

*Z daleka od ludzkiego zgiełku i mrowiska  
mówić będziem o pięknie, tym wielkim i świętym,  
które zarówno greckie rodziły igrzyska,  
jak mieści się w Bezbrzeżnym, Mocnym, Niepojętym.*

*O pięknie mówić będziem, co zarówno świeci  
na obliczu Madonny i w niezmiernych stepach,  
w pieśniach, które składają genialni poeci,  
i w ogromnych, milczących, starych zamków sklepach.*

(S. V, fr. VII, 753)

To piękno nie jest więc wynikiem kultury przetwarzającej naturę; ono jest dziewicze i od człowieka niezależne. A jeśli istnieje w dziełach ludzkich, to za sprawą natchnienia udzielonego jednostkom szczególnie wrażliwym i otwartym na jego doświadczenie. I taką jednostką czuje się podmiot liryczny właśnie, poddany zupełnie urokowi *tajemnej, niezmiernej poezji natury* (S. V, 753). Chłonać każdą jej cząstkę i niemal gloryfikując urok, wierzy w oczyszczające, kojące i ożywcze jej działanie. Skupia ona bowiem w sobie wszystko to, co najlepsze, co *najszlachetniejsze na ziemi i niebie*:

<sup>2</sup> Tetmajer wydał osiem serii poezji zawierających zbiory jego poezji. W niniejszym cytowaniu litera „S” i cyfra rzymska oznaczają serię, a cyfra arabska stronę wydania: K. Przerwa-Tetmajer, *Poezje*, PIW, Warszawa 1980.

*Piękno w całym swym czarze i całej potędze –  
Ono, które być może dla duszy człowieka  
wiarą, miłością, szczęściem, a jak Chrystus czeka,  
by szedł k'niemu przez brud swój, przez ból swój, przez nędze.*

*Ono, które nań czeka, ciche i cierpliwe,  
wierne i niezawodne... I oto ów mrący,  
ów trup, przez swoje nędze, ból i brud idący,  
uczują, że mu w piersi bije serce żywe.*

(S. V, 699–700)

Przedstawia poeta naturę będącą w możności, zdolną niemal jak Bóg, wpływać na ludzkie życie i tak samo jak On potrzebną człowiekowi, by oczyścić go z brudu świata, pokrzepić w bólu poprzez ukazanie swojego piękna. Cechą, ogromnie ważną z punktu widzenia osoby mówiącej w tym wierszu, jest wierność tego Piękna, a to w świecie, w którym w coraz mniejszym stopniu można ufać w stałość ludzi, idei czy wiar nawet, staje się wartością równie cenna, co pożądana. Jeśli dodać do tego niezawodność działania przyrody w *leczeniu* zbolącej duszy człowieka, otrzymujemy całość rzeczywiście godną czci, jaką jej Tetmajer okazuje. Jak sam bowiem pisze, *cisza leśna – to najwyższy czar* (S. V, 766) i o działaniu tego czaru jest mocno przekonany.

Samo przeżywanie piękna przyrody jest dla poety rodzajem wytchnienia, zapomnienia o rzeczywistości i problemach związanych z egzystencją. Oddając w obrazach poetyckich to, co widzi, ukazuje całą wrażliwość, z jaką odbiera i przeżywa naturę. Cechy takich opisów – impresjonistycznych, nasyconych liryzmem, spokojem i ciszą kontemplacji piękna – znać w wielu utworach, między innymi w „Widoku ze Świnicy do Doliny Wierchocichej” (S. II, 223), w wierszu „O zmroku” (S. II, 227) czy „Na ‘Żelaznej drodze’ pod Reglami” (S. II, 231)<sup>3</sup>. „Widok...” napęla poeta ogromną gamą kolorów, odcieni, blasków. Przeważają jasne, rozmyte barwy, choć nie brak też intensywnych i ciemnych. Nasycony kolorem, ale i różnorodnością blasków jest także opis *Żelaznej Drogi*, gdzie każda zmiana, każde poruszenie jest zarejestrowane czujnym okiem estety, chłonnego chwilę z całą intensywnością jej doświadczenia. Opis zapadania zmroku w „O zmroku” to kreślenie ruchu światła, jego przechodzenia między drzewami, po zboczach gór, obłokach i powolną zmianę barw w coraz ciemniejsze...<sup>4</sup>. Nie jest to widok głuchej

<sup>3</sup> Tatry nie są jedynym źródłem zachwytu pięknem natury dla Tetmajera, czego wyraz daje choćby w wierszach opiewających widoki włoskie: „Słońce” (S. III, 377), „Capri” (S. III, 379), „W Zatoce Neapolitańskiej” (S. III, 381), „Pod Portici” (S. III, 382).

<sup>4</sup> O roli światła i kolorów w poezji Tetmajera pisze A. Dąbrowska, *Kolor a młodopolski świat wyobraźni. Kazimierz Przerwa-Tetmajer*, „Zeszyty Naukowe WSP w Bydgoszczy. Studia Filologiczne”, z. 44, 1998.



ciszy wieczornej; warstwę dźwiękową stanowi tu szum wody i drzew kołysanych wiatrem.

*I coraz ciszej było, tajemniczej,  
pośród tej skalnej, ciemniejszej dziczy,  
a dusza moja w bezstównej zadumie,  
cała się w leśnym pogrążała szumie  
i w mglisty wawóz płynęła pod skały,  
i przez przelęczce, przez mroczne doliny  
szła na dalekie w księżycu równiny  
i dalej, w bezkres... A mroki gęstniały  
i coraz ciszej, coraz było ciemniej,  
coraz uroczej i coraz tajemniej.*

(S. II, 227–228)

Przedstawiony obraz przywołuje na myśl zagłębianie się w jakiejś wewnętrznej otchłani – natura staje się odzwierciedleniem stanu ducha, a opis jakimś swoistym zjednoczeniem patrzącego i natury. To zagłębianie się w sobie daje poczucie wolności duszy przemierzającej bezkresne wewnętrzne przestrzenie i jednocześnie przypomina opisem wizje osiągania nirwany, zawarte w innych wierszach Tetmajera<sup>5</sup>.

Liryczne i subtelne opisy przyrody nie są jedynymi ujęciami natury u Tetmajera. Potrafi on, dzięki swej wrażliwości na jej uroki, z całą siłą wyrazu i również ogromnym zaangażowaniem przedstawiać jej żywioły, jak w wierszu „Burza” (S. II, 235). Zawiera tu poeta dynamizm burzy w górach i swoją intensywność jej przeżywania. Pochłania jej moc, poddając się jej namiętnościom, zatapia się w niej i upaja *do szatu ogniem i zamętem* (S. II, 235). Rozmach burzy budzi w nim nadzieję na nową ziemię, oczyszczoną z wszelkiego zła, które jest źródłem bólu jednostki nie potrafiącej odnaleźć się w brutalnym świecie. Pęd zniszczenia wiatru, błyskawic i grzmotów jest wcieleniem przelanej czary goryczy ludzi zawiedzionych światem. Stąd wołanie: *Pędź, demonie burzy!* Tu jednak czeka kolejne rozczarowanie, zbudzona żywiołem nadzieja na odnowiony świat okazuje się próżna – *nie zmienił się w niczym smutny ziemski padół* (S. II, 235). Żywioł okazał swoją moc.

<sup>5</sup> Między innymi w „Gdybym mógł...” (S. I, 23), „Zasnąć już!...” (S. I, 34), „Do snu” (S. I, 35), „Hymn do Nirwany” (S. II, 174), w utworze XIII z cyklu „Zamyślenia” (S. II, 276).

## 2. Miejsce wytchnienia

Przyroda jest dla Tetmajera przystanią, w której szuka ucieczki od świata, ukojenia w bólu czy po prostu zapomnienia, nie-myślenia o niczym. Dlatego przywołuje nieraz wiatr górski, morski, czy inne siły natury, aby pomogły mu osiągnąć to, czego szuka. A nie mając nadziei na jakąkolwiek poprawę swojej sytuacji egzystencjalnej, zmęczony ciągłym bólem niespełnienia, wewnętrznym rozdarciem i niezrozumieniem, szuka już tylko unicestwienia siebie: *nic nie czuć, nic nie pragnąć, wszystko zrzucić z siebie* (S. III, 408). Woła o śmierć, ale oczekuje jej od natury; sam bowiem nie jest zdolny jej sobie zadać. Pragnie doznać zagłady absolutnej ciała i duszy, już nawet nie nirwany, która uchroniłaby go przed bólem czucia, myślenia, świadomości, ale pełnego wymazania z szeregu bytów w ogóle – nie chce istnieć *nawet nieświadomie*. I morze wydaje mu się na tyle potężne, by mogło spełnić jego oczekiwania. To morze jednak *prócz zapomnienia wszystko nie-sie* (S. III, 437), a on godzi się choćby na to, skoro niemożliwe jest *znicestwienie*<sup>6</sup>.

Wyczerpany wewnętrznym bólem pragnie więc zapomnienia o wszystkim, nawet o sobie – i tu znów natura jest jego nadzieją: bezkres morza i nieba, jak w wierszu „W Salerneńskiej Zatoce” (S. III, 438). Zrozpaczony własną niemocą, brakiem możliwości spełnienia swoich pragnień, próbuje w naturze *zapomnieć ziemi i odnaleźć siebie*. Stąd powierzenie własnej duszy potęgom przyrody: *weźcie ją w swoje błękitne ramiona*. Nie mogąc odnaleźć porządku w świecie, szuka go w niezmaconych prawach przyrody właśnie, szuka wypełnienia wewnętrznej pustki i ukojenia, wyciszenia zmysłów. Tutaj chce odnaleźć swobodę, by niczym nieograniczony, wolny od przytłaczających *złych przeczuć* i z myślą niezmaconą smutkiem ciągłego niedopasowania, mógł *odnaleźć siebie*, wsłuchać się wreszcie w swoją duszę. Potrzebuje, by ukoić ból, ciszy pozwalającej rozwinąć skrzydła myślom: I takiego ukojenia i ciszy znów szuka w zetknięciu z przyrodą: *Tam – chciałbym jedno: w niezmiernym przestworzu tonąć* (S. II, III, 265–266); bo sądzi, że tam znajdzie to, czego potrzebuje: spokój i niepamięć tego, co boli niespełnieniem.

Cisza daje odpoczynek starganym nerwom i przywraca wewnętrzną równowagę. Jednak bunt człowieka zawiedzionego, jego pragnienie oderwania się od ziemi i jej brudów znajduje oparcie w żywiole. Dlatego – jak Tetmajer pisze w wierszu „Podczas burzy” (S. II, 176) – to ten *wicher od Tatr wiejący, bystry, ostry, świeży* napełnia go swoją siłą. Dzięki niemu odnajduje w sobie drzemiące głęboko pokłady mocy, natchnienia, *skrzydła orle* u ramion; on budzi w nim swoistą mu-

<sup>6</sup> O pragnieniu śmierci pisze Tetmajer m.in. w: „Gdzie bądź, gdziekolwiek...” (S. I, 78), „Jak dziwnie smutne...” (S. I, 36), „Znad morza” (S. III, 408), w utworach z cyklu „Zamyślenia” (S. II, 263), także w wierszach, w których nirwanę ukazuje jako rodzaj unicestwienia, np. w „Gdybym mógł...” (S. I, 23).

zykę duszy: *szaloną i dziką*. Nieokiełznany żywioł natury sprzed i podczas burzy przenika go, rodzi w nim moc, która wydziera go światu i niesie w *niszczących potęg chaos*. To wtedy, w takim właśnie żywiole odnajduje poeta swój wewnętrzny głos poddany potęgom natchnień. Dlatego tak hołubi wiatr tatrzański – równie nieokiełznany, *dumny, nieuskromiony* (S. V, 675). I wyjaśnia dlaczego: *ty jesteś dusz najstodsza, najlepszą muzyką!* (S. V, 677); bo porwya on swoją siłą, odcinając duszę od tego wszystkiego, co ziemskie – zupełnie tak, jak marzenia. A tego właśnie potrzeba duszy, która w swoim niespełnieniu pragnie oderwania się od tego, co ją przytłacza, bo

(...) *im więcej obcą się uczuje,  
im będzie samotniejszą, im dalej lot chyży  
poniesie ją w pustynię szeroką i dziką:  
tym więcej jest królewską i tym leci wyżej!*

(S. V, 677)

I tym dalej jest od tego, co mierne i duszące w swej beznamiętności. Dusza artysty potrzebuje bowiem żywiołu i możliwości doświadczania rzeczy wielkich, by tworzyć także dzieła. Poza tym wiatr staje się jedynym sojusznikiem w świecie, który go nie rozumie, kreuje jedyną przestrzeń, w której podmiot liryczny-dusza, w *samotności jej dumy i zamknięcia w sobie*, realizuje siebie, jedyną, w której czuje się naprawdę dobrze i która daje mu możliwości, jakich pozbawiony jest na ziemi. Dlatego jest dla niego największym dobrem i szczęściem.

To oderwanie od problemów życia na ziemi, w ówczesnej społeczności żyjącej według innych zasad, kierującej się innymi prawami i mającej inne potrzeby niż poeta, pozwala mu odnaleźć wewnętrzny spokój. Zarówno bowiem cisza z jej kojącymi właściwościami, jak i dynamizm żywiołu z jego siłą kreacji i zniszczenia są mu potrzebne do życia, bo ich współlistnienie w naturze zawiera w sobie te same elementy, które wchodzi w skład duszy ludzkiej – właśnie spokój ciszy i nieokiełznanie szaleństwa. I tak jedno, jak i drugie jest niezbędne do poczucia samorealizacji w życiu – oczywiście w różnym natężeniu u różnych ludzi, ale równie niezbędne. Jedno i drugie pozwala też oderwać się od rzeczywistości – w procesie tworzenia, działaniu lub w kontemplowaniu piękna, w marzeniu dając zapomnienie o wszystkim innym, nawet o sobie, jak w wierszu „Hala” (S. III, 369).

Przeżywanie natury nie zawsze jednak niesie taką upajającą swym urokiem zadumę, rozmarzenie. Przynosi także myśli o tym wszystkim, o czym podmiot liryczny chce zapomnieć, budzi *niewystłowiony żal* (S. II, 223). Poza ukojeniem więc przychodzi także nieraz potwierdzenie rozterek, bólów i żalu. Poprzez izolację i dystans wyostrza się bowiem widzenie pewnych rzeczy, a chociaż namiętności chłodną, zapał przygasa, odpowiednia perspektywa ugruntowuje żal, podsycza tęsknoty. Obraz natury kieruje go w stronę refleksji o tym, co nieskończone, i znów

rozbudza pragnienie doświadczenia tego. Na początku jednak myśli o nieskończoności wywoływały instynktowny strach przed tym, co nie-do-ogarnięcia ludzkim pojmowaniem. Dopiero z czasem oswaja w sobie tę myśl na tyle, że budzi w nim chęć doświadczenia jej. Dopiero z czasem staje się ona drogą ucieczki od rzeczywistości.

### 3. Mistycyzm natury

Dla Tetmajera „przyroda (...) była katalizatorem przeżyć metafizycznych”<sup>7</sup>. W szczególności przyroda tatrzańska, o miłości do której tak często poeta zaświadcza w utworach. Ona wchodziła według niego już w sferę sacrum: „Góry jako swoje *sacrum*, byt skończony, przestrzeń wolna, pełna pierwotnej przyrody”<sup>8</sup>. Przez nią dotykał tajemnicy duszy: „natura święta jest »inną ziemią«, jest duchową stroną świata, czy wprost: jego duszą”<sup>9</sup>. Kontemplowanie widzianego piękna, zatopienie się w tej melodii natury daje poecie przecucie nieskończoności, wynosi z dala od świata rzeczywistego – tam, gdzie otoczony tą błogosławioną ciszą, bliski jest osiągnięcia nirwanicznego ukojenia za sprawą właśnie owej melodii dającej się słyszeć w tej ciszy i odbijającej się w sercu słuchającego. Ta cisza i szum hipnotyzują go, dając mu niepamięć teraźniejszości, prowadząc do doświadczenia bez-czasu i bez-przestrzeni stanu nirwany, do kontaktu z nieskończonością. Wstuchując się w dźwięki natury, powoli wsłuchuje się w siebie, zagłębia się w swojej istocie, dochodzi do poznania własnej duszy, „przebóstwienia” jej i niemal połączenia z duszą wszechświata. To zanurzenie się w nieskończoność jest tego przejawem.

Takie zagłębianie się w siebie połączone z pragnieniem doświadczenia czegoś niezwykłego, dotknięcia Tajemnicy, i z Tetmajera pojęciem religii, wiary – dosyć swoistym – a także z wizją świętej, nieskalanej natury, prowadzi również do pewnego rodzaju uniesienia religijnego. „Właśnie dzięki naturze można niejako bezpośrednio doświadczyć Boga”<sup>10</sup>. Jedną z takich chwil opisuje poeta w wierszu

<sup>7</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Kazimierz Tetmajer – metafizyk*, „Ruch Literacki” 6, 1986, s. 438.

<sup>8</sup> J. Kolbuszewski, *Poetyckie Tatry Kazimierza Przerwy-Tetmajera*, w: tenże, *Tatry w literaturze polskiej 1805–1939*, Kraków 1982; zob. także recenzję: E. Wszyńska-Koterla, *Z dziejów badań nad twórczością liryczną Kazimierza Przerwy-Tetmajera w latach 1945–1990*, „Ruch Literacki” 33, 1–2, 1992.

<sup>9</sup> M. Stała, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994, s. 151.

<sup>10</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Obraz Boga wśród światopoglądowych przemian Młodej Polski*, „Ruch Literacki” 6, 1997, s. 789.

„Dziwna chwila” (S. IV, 509). Bił dzwon na Anioł Pański, kiedy to spędzając czas samotnie w górach zobaczył „Dziewicę” wylaniającą się we mgłę z chmur.

*(...) Byłem podniesiony  
w nieziemskie i nie znane mi dotąd regiony  
jakiejś wielkiej miłości, ukojeń wzajemnych,  
zapomnień krzywd i żalów, i uniesień ziemnych,  
byłem jakby na zmartych ziemskich żądz mogile.  
Czułem w wnętrzu mym, w piersi, duch, co się kołysz  
ponad wszystkim, co ludzkie, z niczym się nie zspala,  
jest jako mgła nad rzeką, pod którą grzmi fala,  
a ona ma swą wieczną, niezmqoną ciszę...  
I rzekły moje usta w ową dziwną chwilę  
wielkie, święte i czyste: ave Maria.*

(S. III, 510)

Rozumienie religii i jej przeżywanie u Tetmajera odbiega zasadniczo od jej ujęcia chrześcijańskiego. To, co poeta akceptuje i przyjąć jest gotów, to mistyczny kontakt z Bogiem – tak, jak pragnie doświadczenia Absolutu, roztopienia się we wszechbycie, doświadczenia nirwany, kontaktu z duchem świata... – niezależnie, jak to nazywa, bo „wszechdusza świata, nienazwany bóg, pisany z małej litery, tajna niezbadana treść, absolut – metafizyczne dno symbolizmu najczęściej nie jest teologiczne. Następnym stopniem laicyzacji metafizyki będzie pojęcie niebytu”<sup>11</sup>. W pragnieniu nieskończoności łączą się te wszystkie ujęcia mistycznego kontaktu ze światem idealnym tak, jak łączą się fragmenty różnych światopoglądów czy religii.

*I miałem chwilę takiego zaszczytu,  
jakbym już nie był więcej częścią bytu,  
ale tak w przestrzeń pustą, nieskończoną  
tonął, jak mewy w widnokręgu toną...  
(...)  
I nic nie czułem, co człowiek czuć może,  
zdało się, szaty Twej dotykam, Boże,  
i złudnie ludzkiej odjęty pamięci,  
przez chwilę byłem, jak są wniebowzięci...*

(S. IV, 560)

To przecucie własnej duchowości, pragnienie wejścia na wyższy poziom istnienia jest opisywane w ten sam sposób, a choć przy użyciu różnych pojęć, to jednak jako forma kontaktu z transcendencją.

Warunkiem dostąpienia takiej chwili jest w jego poezji cisza, prowadząca do skupienia się, wglębia się w siebie – nie jest więc to objawienie dane, a wysiłek własny. Takiej ciszy, takiego spokoju szuka poeta zawsze w naturze jako jedynym schronieniu przed zgiełkiem i chaosem życia. I nie ma znaczenia, czy jest to urok Tatr, czy innego miejsca na świecie – wyczulenie na piękno krajobrazów prowadzi do tak samo silnych uniesień wszędzie. Droga poza obręb rzeczywistości jest więc także morze i jego szum. Ta swoista muzyka umożliwia niemal osiągnięcie tajemnic bytu:

*O, morze! Jakże często zda mi się, że towią  
uchem szum twych ogromnych wód i w tej muzyce  
słyszę mistycznych epok głucho tajemnice...*

(S. II, 215)

To „zda się” świadczy, jak bardzo podmiot liryczny pragnie doświadczyć czegoś mistycznego. Droga do osiągnięcia tego jest pierwotna przyroda, będąca odbiciem bytu idealnego, więc i nieskończoności. Obcowanie z taką naturą daje możliwość doświadczenia jej wieczności, ale także oczyszczenia wewnętrznego z brudu świata, z tych wszystkich bezwartościowych żądz, które świat rozbudza w człowieku, i wyzbycia się iluzorycznych ziemskich pewników, wiar czy świętości. Odczucie jej mocy i czystości, nieskalania, uwewnętrznienie tego przecucia boskości, prowadzi do zbliżenia się do Tajemnicy, do doświadczenia spotkania z Bogiem, do dotknięcia nieskończoności właśnie. Pierwotność przyrody zawiera w sobie wszystko to, czego człowiek naprawdę potrzebuje: *ten ład jest wieczny, moc i prawo, pierwszą przyczynę i cel ostateczny* (S. III, 352). W tej pierwotności natury widzi drogę do osiągnięcia kontaktu mistycznego z nieskończonością, której tak pragnie.

Nie zawsze jednak łączył Tetmajer pojęcie nieskończoności z obrazem natury, nawet pierwotnej, więc najbardziej zbliżającej do myśli o wieczności i nieprzemijalności istnień. Wpierw postrzegał piękno natury jako co najwyżej ukojenie duszy, uspokojenie wewnętrzne, źródło natchnień czy po prostu ucieczkę od świata rzeczywistego poprzez kontemplację tego piękna – tak samo jak traktował piękno kobiecego ciała czy dzieł sztuki. Dopiero później kontemplacja prowadzi do refleksji na temat świata idealnego, do uwewnętrznienia krajobrazów, zauważenia analogii między nimi a pojęciem własnej duszy i przyjęcia koncepcji natury-lustra, odzwierciedlającego obrazy i stany jego duszy. Dopiero później też pragnienie nieskończoności jest związane z doświadczaniem obecności natury. Wpierw jednak oddzielał materialność przyrody od pragnień duchowych.

<sup>11</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Młodopolskie harmonie i dysonanse*, Warszawa 1969, s. 12.

*Więcej niżli natury pierwotne piękności,  
więcej niżli uśmiech kobiety kochanej,  
więcej niż światło natchnień, marzeń oceany:  
ty mnie nęcisz ku sobie, o nieskończoności.*

*Wtapiam się w ciebie myślą, czuję cię w senności  
sfer przestrzennych, w dróg mlecznych rozwiei świetlanej,  
czuję cię w moim własnym pragnieniu nirwany  
i wciąż odradzających się żądzach ludzkości.*

(S. II, 217)

Pragnienie nieskończoności jest więc najsilniejszym z pragnień, gdyż „człowiek to istota tęskniąca do świata duszy, potrzebująca świata duszy”<sup>12</sup>. I chociaż w życiu Tetmajera są trzy główne fascynacje: natura, miłość do kobiety i sztuka – jako wytwór i jako akt tworzenia – to jest jeszcze inna, odzywająca się w ramach tych trzech: nieskończoność. Przeczuwa ją i w trakcie przemierzania górskich szlaków, i podczas aktu miłosnego, i podziwiając dzieła sztuki, i tworząc. To jest jego podstawowe pragnienie, w którym zamykają się wszystkie pozostałe – nawet jego pragnienie nirwany zatapiającej w bez-czasie i *żądze ludzkości* – czyli wciąż niezaspokojone popędy i namiętności. Wszystko to pociąga go ku czemuś wiecznemu i nieskończonemu, dlatego otchłań tak nęci swoim urokiem, dlatego śmierć zdaje się tak atrakcyjną.

Wędrując po Tatrach, nieraz wybierał niebezpieczne przejścia wiedziony jakąś wewnętrzną siłą, by *cię głębiej, silniej czuć, nieskończoności* (S. II, 218). Kiedy śmierć zaglądała mu w oczy podczas tych wędrowek, widział jednocześnie ogrom *martwości*, przez którą można rozumieć niedostępne partie gór, głuche i przerażające w swej ciszy. Jego jednak nęciły obietnicą oderwania się od świata, zanurzenia się w miejscu tak odległym, głuchym i pierwotnym, że jakby odebrany czasowi. Tutaj czuł się spełniony – jako eksplorator tych nieskalanych przestrzeni i człowiek poszukujący sposobu kontaktu z Absolutem.

Ta niemal pierwotna natura, wieczna i w tej pierwotności swojej niezmierna, potężna tak bardzo, że jedynie ona może godnie czcić Boga, ukazuje mu się w takich chwilach samotnego wędrowania właśnie. Widzi jej ogrom, ale nie jest to wizja przerażająca, wręcz przeciwnie – umacnia go świadomością swej mocy i daje nadzieję na wytchnienie w doświadczeniu mistycznego zespolenia z jej duszą, w poczuciu bycia częścią najmniejszych jej przejawów, jak opisuje w wierszu „Na szczycie” (S. IV, 540–541). „Idea jedności wszechrzeczy, wiara w wszechduszę świata – wpływają na panteistyczny sposób pojmowania przyrody, w której widzi się

<sup>12</sup> M. Stala, dz. cyt., s. 100.

świadka praistnienia, rozproszony element wieczności. Dążenie do identyfikacji z przyrodą to dążenie do uchwycenia owego elementu wieczności, do zanegowania czasu, do osiągnięcia spokoju, jaki istniał w prabycie (funkcja terapeutyczna przyrody nie ulega wątpliwości)”<sup>13</sup>. Dlatego podmiot liryczny chce czuć się jej częścią, bo wówczas jego duch, oderwany od ciała i związanych z nim namiętności, *czysty i szczytny (...) wzniesie się w czystej myśli uroczyńska, na cisz zawrotnych wwieziony krawędzie i tam już tylko twą piękność czuć i widzieć będzie, tylko pięknnością swoją żyć się zgodzi* (S. IV, 541). Wówczas *dumny i spokojny* odnajdzie wewnętrzną ciszę, nieczuły na huragany życia, i będzie gotów na przyjęcie Tajemnicy w spotkaniu mistycznym z Naturą, bo wypełniać go będzie jej duch, również cichy, dumny i spokojny. Dopiero

*Wówczas niech biali przyjdą aniołowie  
rozmawiać z duszą; wówczas im odpowie  
nie językiem bólu, nie klątwą, nie krzykiem,  
ale odpowie im cichym spokojem  
wód, co się w lesie kotyszą, językiem,  
mową drzew górskich pod mgławic zawojem.*

(S. IV, 541)

Przyjąwszy bowiem jej tchnienie, przejmie również jej cechy i jej język. Dlatego z niecierpliwością i uniesieniem oczekuje na spełnienie ogromnego pragnienia wolności i nieskrępowania, które będą udziałem tego zjednoczenia.

„Realizacją marzeń o doskonałości jest (...) w poezji Tetmajera przede wszystkim ów pozaziemski, idealny byt. Byt ten, z trudem dojrzany w niemal mistycznym akcie poznawczym (...) jest jednocześnie (...) spełnieniem bardzo ludzkich marzeń: o szczęściu, spokoju i wolności, o braku cierpienia, śmierci, zła”<sup>14</sup>. Oderwany od spraw świata realnego, będzie mógł w końcu rozpostrzeć skrzydła swojego ducha, swojej myśli, już nieskrępowany normami społecznymi, wymogami ciała czy przeżywaniem dualizmu ludzkiej, więc i własnej, kondycji. Świat idealny daje zatem możliwość spełnienia marzeń i zaspokojenia potrzeb wyższych w tym poczuciu wolności.

Wolność zaś, duchową swobodę przynosi mu wiatr górski, ten, o którym pisze: *Kocham cię, wietrze górski, i zawsze kochałem!* (S. V, 682). Jest to zachwyt i przeżycie wolności tak głębokie, że rodzi refleksję ugruntowującą to poznanie, a w rezultacie nawet *religię własną*. Takie uczucia i wrażenia są jego nieodłącznymi

<sup>13</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Somnambulicy – dekadenci – herosi... Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Kraków 1985, s. 18.

<sup>14</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Kazimierz Tetmajer – metafizyk*, wyd. cyt., s. 441.

towarzyszami, a zrodzone są właśnie z oddziaływania wiatru. Intensywne doznania związane z przecuciem, gorącym pragnieniem doświadczenia nieskończoności, tęsknota za nią skutkują wywyższeniem tego-co-duchowe – zarówno ducha wszechświata, jak jednostkowej i wciąż odrębnej duszy człowieka – i stworzeniem swojego prywatnego systemu zależności pojęć w jego wizji świata, więc utworzeniem *własnej religii z ducha*. Poeta czuje się fragmentem wszechbytu, trybem tej wiecznej maszyny, która skupia w sobie wszystkie istnienia w jedną całość, przeczuwa istnienie mistycznego wiecznego molocha i to przecucie budzi w nim tęsknotę za nieskończonym istnieniem w jego obrębie, za odsłonięciem rąbka jego tajemnicy, za dotknięciem tego, do czego dostęp ma utrudniony ze względu na swoją cielesność i – w związku z tym – niedoskonałość własnej duchowości. Dostęp do owej przeczuwanej nieskończoności świata idealnego otwiera się za pośrednictwem natury właśnie. Kontemplowanie piękna przyrody rodzi refleksję wychodzącą poza obręb tego, co dostępne zmysłom. Przyroda bowiem w swojej pierwotności zawiera ten element wieczności, przez który scala podmiot przeżywający z duszą wszechświata – wiecznie trwającą. Poprzez przejście za pośrednictwem natury w granice świata idealnego człowiek nawiązuje kontakt z własną duszą, ujawniającą mu się w widzianych krajobrazach.

#### 4. Świat idealny

„Kontemplacja pejzażu jako introdukcja do kontemplacji duszy była w poezji Młodej Polski zjawiskiem częstym”<sup>15</sup>. Świat materialny wymienia się niejako z niematerialnym w aż nierealnym pięknie natury. Podziwianie widoków prowadzi do wyciszenia wewnętrznego, a w rezultacie do rozmarzenia. W rozmarzeniu tym natomiast zaciera się granica poznania, sposób postrzegania rzeczywistości – tak, że wizja i obraz, dusza i materia zdają się istnieć na tych samych poziomach świadomości, niemal wymieniać. Obraz natury staje się odzwierciedleniem stanu ducha, przetransponowaniem świata idei do świata materii. Dzieje się to u Tetmajera niemal samoistnie, kiedy podziwiając piękno natury, nagle zdaje sobie sprawę z istniejących analogii między tym, co widzi a tym, co wyobraża. I wówczas nieraz traci rozeznanie, czy przestrzeń, w której się znajduje, jest wyobrażoną przestrzenią duszy, do której w swych twórczych natchnieniach ma dostęp, czy też wciąż jeszcze przestrzenią materialną, tak jednak zmienioną nowym sposobem postrzegania.

Takiego rodzaju doznania doświadcza poeta podczas podróży po Królewskim Jeziorze (S. IV, 517–518). Rodzą się tu refleksje na temat własnej jego duszy. Podmiot liryczny snuje jej wizje tak sugestywnie, że realna podróż zmienia się w przemierzanie przestrzeni własnej duszy. Nie może uwierzyć swoim wizjom... Dusza ludzka zostaje mu objawiona jako ogromna, potężna w swej sile. Tak tajemna i wielka, że wobec niej czuje się zupełnie bezsilny. Niemal przeraża go jego własna dusza swoim ogromem, skoro przyznaje, że nie jest godzien rozmawiać z nią, ani nawet jej słuchać. Tylko Bóg jest do tego uzdolniony. Czyżby więc dusza ludzka w rozumieniu Tetmajera dorównywała jego pojęciu Boga? Skoro mieści w sobie *wszystko, co jest na ziemi i w niebie*, wydaje się, że tak, a nawet więcej – można przypuszczać, że jest większa, bardziej tajemnicza, potężniejsza, bo człowiekowi brak zdolności, by jej słuchać. Z drugiej strony jednak staje się nieraz dusza równorzędnym partnerem dialogu, upersonifikowana towarzyszy podmiotowi lirycznemu w jego górskich wędrownkach, wyrażając jego uczucia, przecucia czy skrywane głęboko myśli. W tych rozmowach wewnętrznych, choć ukazanych jako zewnętrzne, uwidacznia się samotność poety, który zrozumienie znajduje dopiero w kontakcie z własną duszą. Ta jego *przebóstwiona* dusza – wielka i potężna – nie jest więc tak odległa w kontakcie bezpośrednim, oddala się jednak dystansem uwielbienia i szacunku, kiedy poeta staje przed nią jak przed swoim bogiem.

Łącznikiem ze światem duszy może być nie tylko przyroda jako całość, lecz także dowolny jej fragment, na przykład muszla i jej pobudzający wyobraźnię szum – jak w wierszu „Muszla” (S. III, 432). Świat, do którego ona przenosi słuchającego, jest światem idealnym, ale nie rozstrzyga poeta, czy jest to prawdziwy świat, który dusza pamięta i do którego wszedł wiedziony melodią z muszli, czy też są to *urojenia obłąkanej fantazji*. To zresztą nie jest istotne, skoro on w tej przestrzeni *tonie w ogromnych milczeniu i głębin ekstazie* (S. III, 435). Ten świat, chociaż *tam nic nie ma...*, ucieczką od świata zewnętrznego, miejscem pamięci życia z przeszłości, miejscem kontaktu z transcendencją. To życie w świecie wewnątrz własnej świadomości, na granicy z nieświadomością, pociąga i fascynuje, daje rozkosz obcowania z nim, przebywania w nim. Podmiot liryczny delektuje się nim tak samo, jak delektuje się miłością z kobietą, kontemplacją sztuki czy piękna przyrody – forma opisu kontaktu z tym światem jest taka sama jak forma znanego erotyku „Lubię, kiedy kobieta...” (S. II, 212), którą zresztą wykorzystał autor w utworze „O sonecie” (S. III, 362), opisując proces tworzenia. To więc, w jaki sposób ów świat z muszli jest odbierany i przeżywany, jest wynikiem szczególnej wrażliwości estetycznej osoby mówiącej, wrażliwości zmysłowej, bo jest to właśnie opis oparty na doznaniach sensualnych:

<sup>15</sup> J. Marx, *Młoda Polska*, Warszawa 1997, s. 274.

*Lubię tonąć w otchłaniach bezgranicznej głuszy,  
w abstrakcyjnym pojęciu żywego bezbytu,  
gdzie wszystko się jednoczy i jest w jednej duszy,  
gdzie w duszy ma się wieczność, ziemię, sklep błękitu.*

*Lubię patrzeć oczyma wewnątrz zwróconemi  
w świat, co się niezmierny sam w człowieku stwarza,  
tak wielki, tak odległy, tak różny od ziemi,  
świat bez wrzawy, bez zgiełku, bez krwi i cmentarza.*

*A najlepiej lubię, gdy szumiąca głucho  
stara muszla mię wiedzie w wspomnień kraj daleki;  
szumi mi, jak me serce – gdy doń przytknę ucho,  
słyszę, jak smutno szepce: na wieki, na wieki...*

(S. III, 435)

Przebywanie w świecie własnego wnętrza, własnych myśli, przeżywanie tego świata idei, który jest *tak różny od ziemi*, to forma ucieczki od świata rzeczywistego – niedoskonałego i śmiertelnego, a nawet wrogiego, podczas gdy tamten jest tak bliski sercu i trwający wiecznie.

Rozdwojenie wewnętrzne – świadomość posiadania ciała przynależnego do ograniczonej rzeczywistości materii i duszy przynależnej do rzeczywistości nieograniczonej natury – ogranicza jego wolność, zdeterminuje swoją cielesnością i męczy doświadczeniem ograniczenia przy poczuciu nieograniczoności ducha natury. „Opozycja ciało – dusza jest fragmentem szerszej opozycji: rzeczywistość – byt idealny. Ciągłe deklarowana przynależność do sfery duchowej, do bytu innego niż materialny, implikuje poczucie obcości w świecie rzeczywistym. (...) Więzieniem jest nie tylko ciało, ale cały świat »materialny«”<sup>16</sup>. *Los się zmylił* – wyznaje poeta, bo czuje się nie tyle artystą, co częścią przyrody. Przyrodę traktuje tu duchowo raczej niż biologicznie – czuje się częścią jej ducha, nie zaś fragmentem jej świata materialnego, bo ten jest poddany przemijaniu – jako jednostka, ewolucji – jako gatunek, ale nie wiecznemu trwaniu. Tetmajer widzi bowiem Naturę generalnie – jako *istotę wiecznotrwałą*, nie jako system zależności, gdzie poszczególne istoty są tylko elementami tego systemu.

<sup>16</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Sytuacja uwięzienia i zdobywania wolności. O jednym z młodopolskich symboli-kluczy*, „Pamiętnik Literacki” 3, 1988, s. 50.

## 5. Podsumowanie

Uwielbienie natury nie inspirowało początków twórczości Tetmajera. W jednym z pierwszych swych liryków nie widział poeta powodów do najmniejszego choćby uwielbienia natury:

*Wielbić naturę?... Za co?... Prawda, nie pobłądzi,  
bo nią mus praw tajemnych dla człowieka rządzi,  
bo jest maszyną martwą, a jej ruchy wieczne  
są bezcelowe całkiem, są, bo są konieczne.*

*Kochać naturę?... Za co?... Za to, że mię gwałtem  
bezwzględny utworzyła i odziała kształtem  
ludzkim, może nieszczęściu najbardziej przystępnym?  
Że mi wciąż grozi skonu widziadłem posępnym?*

*Że mi dała poczucie i świadomość woli,  
a w najsrozszej, tyrańskiej trzyma mię niewoli?  
Że mi w mózg upragnienie wszczepiła poznania,  
ale poznać mi ślepe jej prawo zabrania?...*

(S. I, 81)

Oddają jednak te słowa poczucie zagubienia w chaosie pragnień i niemożności ich spełnienia oraz poczucie zagrożenia, wynikające ze zniewolenia prawami przyrody. Tak widziana natura jest wcieleniem zła koniecznego, boga zła, bawiącego się ludzką bezsilnością. „Modernistyczna *natura devorans*, niepoznawalna dla dysponującego ułomnymi środkami percepcji człowieka, stanowi formę istnienia zaprzeczającą sferze ludzkiej – kulturze. (...) Niezmienna, pozostająca w absolutnej równowadze sił natura narzuca człowiekowi poczucie ograniczoności ludzkiego bytu, wtrąca w stan egzystencjalnego lęku, wreszcie budzi przerażenie (...) Żywiół naturalny, wplatając człowieka w deterministyczny system swych praw, skazuje ludzkość na cierpienia, będące rodzajem kary za niepopelnione winy”<sup>17</sup>.

Zafascynowanie panteistycznie odczuwaną naturą przyszło później. „Koncepcja mechanistycznego determinizmu i biologicznej walki o byt ustępuje (...) w późniejszej twórczości – panteizmem zainspirowanej – idealizacji”<sup>18</sup>. W wieczności i konieczności praw natury odkrywa poeta sposób na chaos życia, jedyny być

<sup>17</sup> A. Klich, „*Natura devorans*” – *Bóg Zła: personifikacje natury w dekadencym dyskursie literackim polskiego modernizmu*, „Universitas” 2-3, 1995, s. 52-53.

<sup>18</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Kazimierz Tetmajer – metafizyka*, s. 444.

może pewnik w świecie, w którym i idee, i wiary zmieniają się ciągle. To poczucie stabilności napełnia go wówczas spokojem wewnętrznym, znajduje ukojenie, w urokach natury widząc zaspokojenie swoich potrzeb. Okazuje się bowiem, że jest tu i radość doświadczania piękna – tego niczym niezmacone, nieskalanego – i źródło natchnień twórczych, więc i ucieszenie, i żywioły. Jest również możliwość doświadczenia mistycznego zespolenia z wszechbytem, więc i pokonanie samotności wśród ludzi. Odnajduje poeta przestrzeń do swobodnej kreacji myśli, do poszukiwań istoty świata w ogóle i siebie samego w szczególności.

Zakończmy słowami Artura Hutnikiewicza, podkreślającego, że od miłości czy sztuki „bardziej niezawodnym schronieniem przed metafizycznym lękiem istnienia była dla poety natura. (...) Na tę konkretną wizualność obrazu nakładało się subtelne, nie narzucające się natrętnie subiektywne uczucie podziwu i zachwytu, ale też bardzo często i owa zawsze obecna barwa ciemna tej poezji, niesamowita świadomość straszliwej obojętności wieczystego trwania natury wobec przelotnej, kruchej egzystencji człowieka. Poprzez personifikacje, antropomorfizacje, nieuchwytnie symbole wiersze te odślaniały jakby skrytą, tajemniczą duszę przyrody, pojętej jako byt upsychniony, jej smutki, bóle, zamyślenia i zadumania, ale także stany wewnętrzne wypowiadającego się w tych wierszach podmiotu”<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> A. Hutnikiewicz, *Młoda Polska*, Warszawa 2000, s. 98–99.

KATARZYNA MATWIEJCZUK

NATURE'S MYSTICISM  
IN LYRICS BY KAZIMIERZ PRZERWA-TETMAJER

(Summary)

The article discusses a vision of nature presented by works of Polish poet, Kazimierz Przerwa-Tetmajer (1865–1940). The poet conceives nature in aesthetic aspect as a beauty which is the source of all that is beautiful, in metaphysical aspect as infinite fundamentals of all being, and in mystical aspect as the original dwelling place of human soul. Kazimierz Przerwa-Tetmajer's poetry can be viewed as a poetic expression of pantheistic views.

Key words: nature, poetry, Kazimierz Przerwa-Tetmajer.

Adres do korespondencji

*Address for correspondence*

mgr Katarzyna Matwiejczuk  
Troczeńskiego 36  
15-614 Białystok

IZABELA DZIOBA

**PRZEKRACZAJĄC GRANICE.  
UNNATURAL SELECTION HELEN CHADWICK**

**1. Etienne-Jules Marey – wiara we wspólnotę  
sztuki i nauki**

„Cel tych doświadczeń podwójny. Z punktu widzenia fizyologicznego wymagamy od nich aby wyrażały akcje i reakcje wszelkiego ruchu, energię i upływy czasu, w ciągu którego każdy ruch zachodzi, wreszcie rytm następstw tych ruchów. Wszelako artysta niemniej jest ciekawym poznać dokładnie postawę odpowiadającą każdej chwili ruchu, aby ją wiernie przedstawić z charakterystycznymi jej pozami. Wszystkich tych objaśnień dostarczają nam przyrządy kontrolujące – artysta nie potrzebuje się obawiać popełnienia błędu gdy stosować będzie swój szkic do wskazówek podanych mu przez narzędzie” – pisał Etienne-Jules Marey w opublikowanej w 1873 roku pracy *La Machine Animale*<sup>1</sup> Francuski lekarz, fizjolog, wynalazca aparatów fotograficznych umożliwiających rejestrację ruchu (chronofotografia), prowadzonymi przez lata doświadczeniami antycypował niejako zainteresowania awangardy artystycznej XX wieku<sup>2</sup> – zainteresowania skupiające się na

<sup>1</sup> E. J. Marey, *Machina zwierzęca. Ruch przenośny na ziemi i w powietrzu*, księga II: „Funkcje i ruch przenośny na ziemi”, rozdział V: „Doświadczenia dotyczące ruchów konia”, tłum. W. Niewiadomski, Warszawa 1874, s. 152. Pierwodruk: *La Machine Animale. Locomotion Terrestre et Aérienne*, Paris 1873, s. 158.

<sup>2</sup> A. Turowski, *Awangardowe marginesy*, Warszawa 1998, s. 114–115; tenże, *Budowniczość świata*, Kraków 2000, s. 255–258.



wizualizacji rytmu, ruchu zorganizowanego w określone, powtarzające się sekwencje. W pracach Marey'a, podobnie jak w pismach współczesnego mu Villiers de l'Isle-Adam'a<sup>3</sup>, konstruującego w jednej ze swych powieści postać Hadaly – Ewy Przyszłości<sup>4</sup>, uderza wszechstronne odkrywanie pokrewieństw między pracą naukowca a twórczością artysty – swoiste, jak pisał A. Turowski, „poszukiwanie sztuki w nauce” (w przypadku Marey'a) i „kreacjonistyczna wizja nauki” (de l'Isle-Adam'a)<sup>5</sup>. Sztuka i nauka bowiem, w opinii Marey'a, upatrującego w swych doświadczalnych działaniach pierwiastków twórczych, „łączą się w poszukiwaniu prawdy”<sup>6</sup>. Artysta i lekarz-fizjolog dążą do odkrycia tego, co niepoznawalne na płaszczyźnie zwykłej obserwacji, do przekazania idei pod przykrywką znaku, do poznania i zwizualizowania tego, co ukryte wewnątrz organizmu. „Jest możliwe, że z zewnątrz, według zapisu graficznego bicia serca, poznamy wszystko to co się dzieje wewnątrz tego organu” – pisał Marey<sup>7</sup>. Twórcę i lekarza-fizjologa łączy wspólny obydwu wysiłek interpretacji – znaku, symbolu, symptomu choroby – przekraczający ramy rejestrującego opisu i zmierzający w stronę holistycznego ujęcia świata.

Sto lat po ukazaniu się prac Marey'a modernistyczna w duchu wizja pokrewieństwa sztuki i nauki (zwłaszcza medycyny) legła w gruzach. Artysta i lekarz, połączeni niegdyś wspólną pasją poznawczą, osiagającą punkt kulminacyjny w potajemnie przeprowadzanych, chociażby przez Leonarda da Vinci i Michała Anioła, sekcjach zwłok<sup>8</sup>, znaleźli się na przeciwnych biegunach. Realizacje artystów inter-

pretowane są jako krytyka działań lekarzy i organizacji systemu medycznego<sup>9</sup>. Sztuka pretenduje do bycia wyrzutem sumienia medycyny – nauki, która, w opinii twórców i krytyków, zawłaszczyła somatyczną stronę organizmu ludzkiego<sup>10</sup>. Wspólne medycynie i sztukom plastycznym, niegdyś przede wszystkim poznawcze, zainteresowanie ciałem, biegnie dzisiaj dwiema odrębnymi drogami.

## 2. Charles P. Snow – dwie kultury

„Sądzę, że życie intelektualne całego zachodniego społeczeństwa w coraz większym stopniu rozpada się na dwa biegunowo odmienne środowiska (...) na jednym biegunie mamy intelektualistów o literackiej proveniencji, którzy, nawiasem mówiąc, we własnym gronie mówią o sobie jako o »intelektualistach« jak gdyby w ogóle nie było żadnych innych (...) na drugim [plasują się – I. D.] – naukowcy z fizykami na czele”<sup>11</sup>. Przytoczone powyżej słowa stanowią główną tezę wykładu Rede'owskiego, wygłoszonego przez Charles'a Percy'ego Snow'a w 1959 roku. Angielski fizyk i literat jako pierwszy w tak wyraźny sposób wyartykułował rozdźwięk między nauką (*science*) a humanistyką. Swoistą dwutorowość postawy scjentyistycznej i humanistycznej w percepcji i poznawczym odzwierciedlaniu świata, wspomaganą przez postępującą w zawrotnym tempie rewolucję naukową i industrialną. „Spontaniczni luddycy”<sup>12</sup> – jak określał Snow intelektualistów o literackiej proveniencji – i przyrodznawcy to dwie nie rozumiejące się nawzajem i nie dążące do porozumienia, posługujące się różnymi kodami, antagonistycznie nastawione względem siebie opcje. Wraz z przyrostem wiedzy, specjalizacją poszczególnych dziedzin, zarówno w obrębie humanistyki jak i nauk ścisłych,

<sup>3</sup> Villiers de l'Isle-Adam (1839–1889) – francuski pisarz, przedstawiciel symbolizmu.

<sup>4</sup> V. de l'Isle-Adam, *L'Ève Future*, w: tenże, *Oeuvre complètes*, t. 1, Paris 1986. Przekład polski H. Ostrowskiej-Grabskiej fragmentu powieści, w: E. Grabska (red.), *Moderniści o sztuce*, Warszawa 1971, s. 107–109. Warto przytoczyć krótką charakterystykę innego bohatera powieści – inżyniera, odkrywcy, naukowca – Thomasa Alvy Edisona: „Edison jest czterdziestodwuletnim mężczyzną. Przed kilku laty twarz jego uderzająco przypominała twarz sławnego Francuza, Gustava Doré. Była to niemalże twarz tego artysty przełożona na twarz uczonego. Zdolności jednorodne – zastosowanie odmienne”. Cyt. za: Z »Ewy Przyszłości«, w: E. Grabska, *Moderniści o sztuce*, wyd. cyt., s. 108 (podkr. moje – I. D.).

<sup>5</sup> A. Turowski, *Utopia biomechaniki czyli maszyna ciałem obleczone*, „Kresy” 25, 1, 1996, s. 179–182.

<sup>6</sup> Przekonanie to Marey wyraził we wstępie do dzieła: C. Gautier, *La Représentation artistique des animaux. Application pratique et théorie de la photographie des animaux domestique, particulièrement du cheval arrêté et en mouvement*, Paris 1894. Cyt. za: A. Turowski, *Utopia biomechaniki*, wyd. cyt., s. 180.

<sup>7</sup> J. E. Marey, *Physiologie médicale de la circulation du sang, basée sur l'étude graphique des mouvements du cœur et des pouls artériel, avec application aux maladies et l'appareil circulatoire*, Paris 1863, s. 104. Cyt. za: A. Turowski, *Utopia biomechaniki*, wyd. cyt., s. 179.

<sup>8</sup> D. Petherbridge, *Art and Anatomy: The Meeting of Text and Image*, w: *The Quick and the Dead. Artists and Anatomy*, Berkeley-Los Angeles-London 1987, s. 8–10. Patrz też: J. Sawday, *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, London 1995; I. Stone, *Udręka i ekstaza*, tłum. A. Szpakowska, Warszawa 1990.

<sup>9</sup> Krytycy zwracają uwagę przede wszystkim na realizacje artystów z kręgu sztuki ciała czy sztuki krytycznej, rozwijającej się w latach 80. i 90. XX wieku (w Polsce – lata 90.), podejmującej m.in. kwestie tożsamości człowieka. Jednym z impulsów kierujących uwagę artystów na kondycję człowieka i praktyki medyczne był wybuch epidemii AIDS. Patrz: D. Crimp (ed.), *AIDS. Cultural Analysis. Cultural Activism*, Cambridge, Mass. – London 1988; *Witnesses: Against Our Vanishing*, katalog wystawy zorganizowanej przez Nan Goldin, New York 1989. Na temat sztuki krytycznej w Polsce patrz: I. Kowalczyk, *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90.*, Warszawa 2002; por. recenzja P. Leszkowicza: *Ciała i władze*, „Czas Kultury” 2–3, 2003, s. 156–158.

<sup>10</sup> Pogląd ów wygłaszany często przez współczesnych artystów i krytyków bazuje na poststrukturalnych teoriach M. Foucault. Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998; tenże, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Warszawa 1999.

<sup>11</sup> C. P. Snow, *Dwie kultury*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 79–80. Pierwodruk: C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, „Encounter”, VI, 12, 1959 (cz. I) i VII, 17–24, 1959 (cz. II).

<sup>12</sup> Tamże, s. 96.

a pomimo licznie prowadzonych badań interdyscyplinarnych, autonomia obydwu postaw zdaje się być coraz bardziej zauważalna. „Wydaje się zatem, że nie ma żadnego obszaru, na którym dwie kultury spotykałyby się ze sobą. (...) Jest rzeczą osobliwą, że dwudziestowieczna sztuka przyswoiła sobie tak mało z dwudziestowiecznej nauki”<sup>13</sup> – mówi Snow.

Rozpad kultury intelektualnej na środowisko naukowców i intelektualistów literackiej proveniencji, swoista dwutorowość opisu i interpretacji rzeczywistości, mająca swą genezę w dezintegracji paradygmatu kartezjańskiego, a co za tym idzie – w zagubieniu jedności ontycznej, postrzegana jest jako jeden z podstawowych rysów obecnej kondycji cywilizacji europejskiej<sup>14</sup>. Polem, na którym owa dwoistość jest w szczególności czytelna, wydaje się być ciało: rozumiane z jednej strony jako cielesność, która zaczyna odgrywać pewną (coraz chyba znaczącą) rolę w konstytuowaniu tożsamości człowieka; z drugiej – jako organizm. Na cielesno-organizmie skupiają się, jak i przed stu laty, zainteresowania zarówno sztuki, jak i nauki (medycyny). Zdają się jednak rozwijać w zupełnej niemal izolacji. Z drugiej strony, dyskurs nauki, głównie medycyny, stał się na przestrzeni ostatnich dekad polem eksploracji dla sztuk wizualnych<sup>15</sup>. Coraz częściej granice nauki i artystycznej kreacji są przekraczane. Słowa angielskiego fizyka i literata uważa należy w tym kontekście za symptomatyczne, aczkolwiek należy je poddać pewnej transpozycji.

Wydaje się, iż twórcy doby ostatnich dziesięcioleci XX wieku nie tyle niewiele przyswoili sobie czy przejęli z nauki (medycyny), co raczej bardzo niewiele z niej zrozumieli. Owa recepcja pierwiastka medycznego zatrzymuje się na bardzo powierzchownym poziomie. Najdobitniejszą chyba egzemplifikacją zagubienia w toczących się autonomicznie monologach dwóch kultur jest *art charnel* (sztuka

cielesna) uprawiana przez francuską artystkę Orlan<sup>16</sup>. Przejawiającemu się poprzez artystyczne kreacje wzajemnemu niezrozumieniu, rozszczepieniu poznania sztuki i poznania medycyny wtórują krytycy interpretujący konkretne realizacje<sup>17</sup>. Utrwalają tym samym i poszerzają puste pole rozciągające się między dwoma biegunami. Nie da się nie dostrzec szczególnego, emocjonalnego nacechowania słów, za pomocą których opisywane jest *spectrum* praktyk medycznych i działań artystycznych. Terminy o wyraźnie chłodnym, negatywnym ładunku konstruują nieprzyjazny obraz medycznego podejścia do ciała i życia<sup>18</sup>, skontrastowany ze złagodnym, wręcz ciepłym i humanitarnym wydźwiękiem przestania sztuki. Niejako

<sup>16</sup> Zob. J. Kopania, dz. cyt., s. 180–221.

<sup>17</sup> Lista takich interpretacji mogłaby być bardzo długa – dla przykładu przytoczyć można choćby: M. Lisiewicz, *Ciało przeciw naukowemu dyskursom*, „Kresy”, 25, 1, 1996, s. 187–190; ta sama, *Dyskursy nauki a wizerunek ciała w zachodniej i amerykańskiej sztuce lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, „Artium Questiones” VII, 1997, s. 89–112; P. Leszkowicz, *Sztuka w obliczu medykalizacji*. Hannah Wilkie i Helen Chadwick, „Magazyn Sztuki” 12, 1996, s. 86–99.

<sup>18</sup> Dla przykładu: M. Lisiewicz, *Ciało przeciw naukowemu dyskursom*, wyd., cyt.: „Tylko znikomy obszar zainteresowań medycyny stanowi zdrowy organizm, w porównaniu z uwagą, jaką poświęca ona procesom patologicznym. Przedmiotem zainteresowań medycyny jest przede wszystkim ciało chore, ułomne, kalekie, wadliwe. Światowa Organizacja Zdrowia definiuje zdrowie jako: stan pełnej sprawności fizycznej, psychicznej, społecznej i odpowiedniego przystosowania się do warunków środowiska. Tym samym przedstawia kondycję zdrowotną jako stan ekstremalny, praktycznie niemożliwy do osiągnięcia. Przeciętą jednostką znajduje się w stanie permanentnej, mniej lub bardziej nieświadomionej choroby. Wizerunek i pojęcie ciała biologicznego kojarzymy z degradacją chorobą, urazem, cierpieniem” (s. 187). „Naszą tożsamość kształtuje intelektualny konstrukt. Medyczne poznanie ludzkiego wnętrza odbywa się według reguł dyskryminujących ciało przez panujący logos. Współczesna technologia sięga do coraz bardziej niedostępnych obszarów organizmu ludzkiego, czyni to jednak przez ich wyabstrahowanie z cielesnego kontekstu. (...) zdjęcia rentgenowskie jak i inne obrazy medycyny diagnostycznej, redukują biologiczne ciało do schematu, purystycznej, minimalistycznej struktury” (s. 188). „Praktyka medyczna czyni z ciała ofiarę. Troska o odizolowanie chorej jednostki pozbawia ją poczucia własnej godności” (s. 190). P. Leszkowicz, *Sztuka w obliczu medykalizacji*, wyd. cyt.: „To właśnie wstrząs wywołany AIDS skierował uwagę twórców na fizyczność człowieka i spowijającą ją medyczną praktykę kolonizacji ciała oznakowanego chorobą. Jeszcze nigdy medycyna nie była polem tak wielu nadziei i tyłu rozczarowań. (...) Dyskurs medycyny stał się autonomicznym monolitem, czymś obcym i zewnętrznym wobec chorego, natomiast produkowana przez niego wiedza nabrała charakteru czegoś alternatywnego, a nie komplementarnego wobec ciała” (s. 89). M. Lisiewicz, *Dyskursy nauki a wizerunek ciała w zachodniej i amerykańskiej sztuce lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, art. cyt.: „Semantyczną próżnię w naukowym dyskursie usiłuje zwizualizować Genevieve Cadieux. Zestawia ona obraz kobiecych pleców z mikroskopowym wizerunkiem tego samego fragmentu ciała, demonstrując, jak odległy jest dyskurs medycyny od naszego potocznego doświadczenia [podkr. – I. D.]. Nauka, w gruncie rzeczy, produkuje alternatywne a nie komplementarne dyskursy o ciele” (s. 101). Nieco niżej, autorka, pisząc o pracy *Tortury z wyboru* A. Messager, zdaje się zaprzeczać swoim słowom: „Zdjęcia formujące rodzaj pamiętnika są świadectwem łatwości, z jaką ciało podlega mentalnej obróbce według pożądanych wzorców, stając się swoistym rezerwuarem elementów, które podmiot może zmienić, kombinować zgodnie z własnym życzeniem. Medycyna niewątpliwie w dużym stopniu utorowała drogę takiej świadomości. Rozwój technik operacyjnych zdolnych amputować i reimplantować niemal dowolną tkankę, wyłączać czasowo czynności tak kluczowych dla życia narządów jak serce, nerki podłączając ich substytuty – kształtuje potoczny dyskurs ciała [podkr. – I. D.]; ciało staje się zbiorem protein i chemicznych cząstek konstytuujących alfabet organizmu” (s. 104).

<sup>13</sup> Tamże, s. 90–91. Podobne słowa wypowiedział F. Crick, współautor rozszyfrowania struktury DNA: „To wprost zdumiewające, jak niewiele z olbrzymiego zasobu wiadomości o przyrodzie, które nagromadziły nauki ścisłe, przenika do świadomości zwykłych ludzi”; cyt. za: E. Łuczak, *Niepisane normy w biologii*, „Res Publica Nowa”, 12, 1997, s. 13.

<sup>14</sup> Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 215.

<sup>15</sup> Zob. realizacje Grzegorza Klamana (*Klamana*, katalog wystawy, Centrum Sztuki Współczesnej Łaźnia, Gdańsk 1999), Konrada Kuzyszyna (*Przez Białystok*, katalog wystawy, Galeria Arsenat, Białystok 1997), Grzegorza Sztwiertni (*Grzegorz Sztwiertnia. Modele*, katalog wystawy, Galeria Zderzak, Kraków 1996); por. A. Baranowa, *Grzegorz Sztwiertnia – między sztuką a medycyną*, w: M. Poprzęcka (red.), *Sztuka Dzisiaj. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Warszawa, listopad 2001*, Warszawa 2002, s. 238–248), Hannah Wilkie (*Intra-Venus* [instalacja zaprezentowana w ramach wystawy], Ronald Feldman Gallery, New York 1993) a także katalogi wystaw: *L'Âme au Corps: arts et sciences 1783–1993*, katalog wystawy, Galeries Nationales du Grand Palais, Paris 1993–1994; *Care and Control*, katalog wystawy, Hackney Hospital, London 1995; *Body Visual*, katalog wystawy, Barbican Art Centre, London 1996; *Spectacular Bodies: The Art and Science of Human Body from Leonardo to Now*, katalog wystawy, Hayward Gallery, London 2001.

zgodnie z przytaczaną, w kontekście rozważań na temat homoseksualizmu<sup>19</sup> i medycznej conceptualizacji somatycznej strony organizmu ludzkiego, poststrukturalną w proveniencji formułą mówiącą, iż „nazwać znaczy opanować”<sup>20</sup>, poprzez przemyślaną werbalizację zdają się panować nad tym, czego nie rozumieją.

### 3. Helen Chadwick – sztuka i etyczny wymiar praktyki IVF

W 1993 roku założona została w Londynie artystyczno-naukowa spółka *Arts Catalyst*<sup>21</sup>. Głównym celem prowadzonej przez Nicolę Triscott organizacji jest realizacja projektów poszukujących nici porozumienia oraz wspierających oparty na wzajemnym zrozumieniu dialog między sztuką a medycyną, między – by posłużyć się określeniami Snow’a – intelektualistami o literackiej proveniencji a naukowcami. Jednym z efektów działalności *Arts Catalyst*, skoncentrowanej na przybliżeniu społeczeństwu – poprzez artystyczne eksploracje – newralgicznych aspektów współczesnej medycyny, była zorganizowana w londyńskim Barbican Art Center ekspozycja *Body Visual*<sup>22</sup>. Do realizacji przedsięwzięcia, którego celem była refleksja nad osiągnięciami oraz problemami neurologii, hematologii i embriologii, zaproszono trójkę artystów: Letizję Galli<sup>23</sup>, Donalda Rodney’a<sup>24</sup> i Helen Chadwick<sup>25</sup>. Wystawę *Body Visual* poświęcono pamięci tej ostatniej, zmarłej w dzień po ukończeniu zamówionych przez *Arts Catalyst* prac, na których skupiają się poniższe rozważania.

<sup>19</sup> P. Leszkowicz, *Seksualna dekonstrukcja*, „Kresy” 25, 1, 1996, s. 191–196.

<sup>20</sup> „Tożsamość homoseksualna jest produktem klasyfikacji prawnych i seksuologicznych, których zadaniem była regulacja i kontrola. Nazwać znaczyło opanować”; tamże, s. 191. Autor powołuje się na pracę: E. Badinter, *XY – tożsamość męzczyzny*, tłum. G. Przewłocki, Warszawa 1993, s. 93.

<sup>21</sup> www.artscatalyst.org

<sup>22</sup> *Body Visual*, wyd. cyt.

<sup>23</sup> Letizia Galli (1957- ) – matematyczka i artystka; inspiracje czerpie m.in. z psychoterapii i neurologii. Patrz: D. Thorop, *The Chemistry of Pleasure*, w: *Body Visual*, wyd. cyt.; www.letiziagalli.it

<sup>24</sup> Donald Rodney (1961–1998) – w swej twórczości podejmował wątki autobiograficzne, przede wszystkim związane z chorobą – od dzieciństwa cierpiał na niedokrwiłość sierpowatą. Patrz też: *His Catechism: The Art. of Donald Rodney*, „Third Text” 44, Autumn 1998; www.iniva.org.

<sup>25</sup> Na temat H. Chadwick patrz przede wszystkim: M. Warner (red.), *Stilled Lives. Helen Chadwick*, Portfolio Gallery, Edinburgh 1996; P. Leszkowicz, *Helen Chadwick. Ikonografia podmiotowości*, Kraków 2001 – tam dalsza bibliografia; tenże, *Nienaturalna selekcja: interpretacja intertekstualna Unnatural Selection Helen Chadwick*, „Rocznik Historii Sztuki” LXXVI, 2001, s. 135–182.

Przemyślenia Chadwick, zgłębiające – zgodnie z naczelną koncepcją projektu – osiągnięcia i etyczne wątpliwości współczesnej medycyny, dotyczyły embriologii. Poszukiwania, prowadzone przez artystkę w londyńskiej klinice płodności (Assisted Conception Unit w King’s College) i współpraca z pracującymi tam naukowcami, zaowocowały serią cibachromowych fotografii<sup>26</sup> o tytule *Unnatural Selection* („Nienaturalna Selekcja”)<sup>27</sup>, będącym odniesieniem do darwinowskiego pojęcia doboru naturalnego<sup>28</sup>. *Unnatural Selection* to trzy, powiązane formalnie i tekstualnie, prace: *Monstrance* („Monstrancja”), *Opal* i *Nebula* („Mgławica”). Ich zasadniczym elementem są fotografie preembrionów umieszczone w pleksiglasowej formie<sup>29</sup>.

Przy wykonywaniu prac Chadwick mogła posłużyć się wyłącznie martwymi preembrionami, nie nadającymi się do transferu ani dalszych badań (tzw. zużywającego wykorzystania). Artystka musiała uzyskać udokumentowaną prawnie zgodę dawców materiału genetycznego, z którego wyprodukowano preembriony. Zobowiązana została też do zachowania anonimowości par, które zdecydowały się na ich przekazanie dla celów artystycznych eksploracji. Istotnym elementem realizacji koncepcji było poszukiwanie inspiracji u samego źródła, w klinice płodności – bezpośredni kontakt z techniką IVF, procedurą diagnostyki preimplantacyjnej czy samego transferu.

*Monstrancja* to wyobrażenie regularnie uszeregowanego ciągu preembrionów, wpisane we wrzecionowatą formę broszy z dołączoną, poprzeczną zapinką. Kolisty fotogram *Opalu* stanowi oczko ukształtowanego z pleksi pierścienia. Do zakomponowania *Mgławicy*, zbudowanej z ułożonych na kształt koliai okrągłych przedstawień, oprócz martwych preembrionów, wykorzystano centralnie umieszczoną fotografię oka z kataraktą i dwóch zarodników mniszka lekarskiego. Trzy autonomiczne prace składają się na tworzący całość garnitur biżuterii, nawiązujący to

<sup>26</sup> Mowa o fotogramach wykonanych przy użyciu cibachromu – materiału fotograficznego umożliwiającego kopiowanie przezroczy bez udziału tradycyjnego negatywu. Technika ta pozwala na uzyskanie trwałych, ostrych przedstawień o intensywnych kolorach.

<sup>27</sup> P. Leszkowicz, *Helen Chadwick*, wyd. cyt., szczególnie rozdział II: „Nienaturalna selekcja”, s. 32–79. Autor dokonał wnikliwej, wielostronnej intertekstualnej analizy pracy. Bazując na teorii intertekstualności J. Kristevej (J. Kristeva, *Séméiotikè: Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969), wskazał na wielostronne kulturowe, historyczne i zakorzenione we współczesności odniesienia zrealizowanego przez Chadwick projektu.

<sup>28</sup> K. Darwin, *O powstaniu gatunków*, Warszawa 1955.

<sup>29</sup> Warto zaznaczyć, iż realizacja to produkt współpracy artystki i korporacji przemysłowych. Chadwick wykonała samodzielnie przezrocza wyobrażające embriony i projekt form z pleksi, według których firma Quicksilver wykonała cibachromy, a Talbot Designs Ltd. wyprodukowało pleksiglasowe „ramy” ujmujące kompozycje preembrionów; zob. P. Leszkowicz, *Helen Chadwick*, wyd. cyt., s. 57.

tradycji wiktoriańskich, żalobnych precjozów<sup>30</sup>. Wybrane przez Chadwick i umieszczone w obrębie estetycznych kompozycji preembriony nie spełniały wymogów medycznej selekcji – wadliwa morfologia, brak zasadniczego, czterokomórkowego podziału i rozlewająca się plazma wykluczyły je zarówno z procesu transferu do łona matki, jak i przechowującej kriokonserwacji. Autorka *Unnatural Selection*, wprowadzając je do „alternatywnego, artystycznego obiegu”, uczyniła je pięknymi: „Artystyczna percepcja embrionalnych gron, ciągów medalionów i koralu neguje ich wadliwy biologiczny status. Naukową selekcję podważyły wartości estetyczne, które wcześniej posłużyły jako kryterium odrzucenia” – pisze Paweł Leszkowicz<sup>31</sup>. Prace Chadwick stanowią więc przewartościowanie, za pośrednictwem subiektywnego kanonu estetycznego, norm medycznych – ale przewartościowanie nie uwzględniające chyba obiektywnych podstaw formułowania tych drugich i przyczyn ich stosowania. Poprzez odniesienia do wiktoriańskiej kultury żalobnej – są niezwykle poruszającym śladem potencjalnego życia, wiążących się z nim nadziei, a później rozczarowań<sup>32</sup>. W kontekście owego ludzkiego, emocjonalnego rysu *Unnatural Selection* praktyka IVF staje się kolejnym, budzącym sprzeczne uczucia obszarem medycyny – w metodzie *in vitro* i w lekarzu dokonującym selekcji pokładana jest ufność i wiara, *in vitro* jest nieraz przyczyną największego szczęścia, częściej – najboleśniejszego zawodu<sup>33</sup>. Przenośnie, tak jak w wypadku

<sup>30</sup> Tamże, s. 41–48. Paweł Leszkowicz interpretuje pracę Chadwick także w kontekście teorii K. Darwina, preformizmu, partenogenezy, paradygmatu antyredukcyjnego, fotografii wiktoriańskiej, a także w odniesieniu do astronomii.

<sup>31</sup> Tamże, s. 41. „Refleksja nad naturą piękna i przypisanymi mu wartościami wydaje się jednym z kluczy do tego wieloznacznego cyklu fotograficznego. Artystka przyznała, iż wykonując fotogramy, pragnęła grać z estetycznymi kryteriami i wartościami, porównując jubilersko oszlifowane i oprawione kamienie szlachetne do naturalnie rozszczepionych komórek embriona podczas wstępnych podziałów. (...) Podczas pracy w King's Assisted Conception Unit Chadwick odkryła, że w laboratoriach preembriony są oceniane i selekcionowane wedle zasad pokrewnych pracy jubilera, który najpierw wybiera kamień bez skazy lub z najmniejszą liczbą wad, a następnie przeznaczają go do dalszej obróbki, podporządkowanej wymogom obowiązującej mody”. Tamże, s. 39. Metafora między działaniem embriologa i jubilera wydaje się być nieco powierzchowna. O ile między sposobami postępowania można rysować pewne analogie, o tyle cel działań jest dość odległy: zadaniem jubilera jest wykonanie pięknego klejnotu, zadaniem embriologa – pomoc przy poczęciu życia.

<sup>32</sup> Na ten aspekt znaczeniowy *Unnatural Selection* także zwraca uwagę Paweł Leszkowicz: *Helen Chadwick*, wyd. cyt., s. 50.

<sup>33</sup> W 85% zabieg IVF-ET kończy się niepowodzeniem. Patrz: P. Leszkowicz, *Sztuka w obliczu medykacji*, wyd. cyt., s. 98. Niepowodzenie jakiegokolwiek zabiegu medycznego, wynikające z tego faktu rozczarowania wyzwalają emocjonalnie warunkowane reakcje, których przejawem może być negacja praktyk medycznych, ich oskarżycielskie i roszczeniowe postrzeganie. W tym kontekście trafna wydaje się być uwaga E. Łuczak: „Mimo że »jedyną granicą umysłu jest jego ograniczenie«, jak pisał Lamartine, a absolutny obiektywizm natury jest, co najmniej od czasów Galileusza i Descartesa podstawą metody naukowej, to nauka sama w sobie niewiele ma do powiedzenia w konfrontacji z bezkompromisowym, subiektywnym osądem”; E. Łuczak, art. cyt., s. 15.

rozważań na temat epidemii AIDS, gdzie „medycyna kolonizowała ciało oznakowane chorobą”<sup>34</sup>, tak technologia medyczna, jak zaznacza Leszkowicz, zawładnęła obszarem ludzkiej płodności<sup>35</sup>. Warto jednak pamiętać, iż nie jest to anektowanie samowolne. Rozwój współczesnej embriologii, tak jak wszelkich gałęzi medycyny, stymulowany jest dwoma czynnikami: pasją poznawczą człowieka i swoistym zapotrzebowaniem społecznym – na zabieg świadomie decydują się bezpłodne pary, a lekarz dokonujący transferu ma obowiązek „udzielić wyczerpujących i wiarygodnych informacji dotyczących procesów zapłodnienia i regulacji poczęć, zgodnie z aktualnym stanem wiedzy, zainteresowanym pacjentom”<sup>36</sup>. Za decyzją powinna iść zatem świadomość konsekwencji, jakie niesie za sobą IVF. Medycyna to nie tylko nadzieje i rozczarowania, ale przede wszystkim świadome nadzieje i świadome rozczarowania.

Prace Chadwick konfrontują ze sobą dwa sposoby obrazowania – zdjęcia embrionów są bezpośrednio związane z diagnostyką preimplantacyjną, odnoszą się zatem do obszaru nauki-medycyny; formy z pleksi przynależą do sfery sztuki. „Zestawienie przez artystkę perspektywy komórkowej i kosmicznej, emanujące z prac i tytułów” – pisze P. Leszkowicz – „stanowi fascynującą interpretację obszernie dyskutowanego problemu tzw. wizji astromedycznej. Określono w ten sposób naukowe i medyczne obrazy ludzkiego ciała, szczególnie na jego komórkowym poziomie, które wyglądają niczym odcieleśnione, abstrakcyjne przedstawienia kosmicznych przestrzeni. (...) Organizm zostaje rozbity na niepowiązane elementy, unoszące się w nierealnej i obcej strefie, wytworzonej przez specjalistyczne narzędzia optyczne. (...) Astromedyczne wizje skolonizowały komórkowy obraz ciała, pozbawiając go somatycznego i ludzkiego kontekstu”<sup>37</sup>.

Z rozważań autora intertekstualnej interpretacji *Unnatural Selection* wynika, iż prace artystki, poprzez wprowadzenie obrazowania nauki w przestrzeń sztuki, przywracają wyizolowanym preembrionom ich duchowy wymiar. Niejako odzyskują wydobyty dzięki technicznym możliwościom preembrion, dla ludzkiego ciała. Mimo ostatecznej konkluzji, iż „taki rodzaj absorpcji i transformacji nie tylko kwestionuje medyczne obrazy, ale stanowi również apoteozę ich wartości”<sup>38</sup>, niewiele w przemyśleniach autora afirmacji medycyny i możliwości, jakie daje ona

<sup>34</sup> Tamże, s. 25.

<sup>35</sup> Tamże, s. 74. Powyższe twierdzenie wydaje się być daleko posuniętym uogólnieniem. W ogólnej skali poczęć, sztuczne zapłodnienie cały czas stanowi niewielki procent. Nadrzednym celem badania USG, monitoringu płodu itp. jest obserwacja, która ma umożliwić nie zawłaszczanie, a narodziny zdrowego dziecka.

<sup>36</sup> *Kodeks Etyki Lekarskiej*, Warszawa 1994, s. 13–14.

<sup>37</sup> P. Leszkowicz, *Helen Chadwick*, wyd. cyt., s. 58.

<sup>38</sup> Tamże, s. 61.

dzisiaj ludziom<sup>39</sup>. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż w refleksjach Leszkowicza *Unnatural Selection* w większym stopniu postrzegana jest jako krytyka praktyk embriologów, niż ich afirmacja. Fakt, iż służące diagnostyce obrazy, skupiające się z ogromną precyzją na niewielkim fragmencie organu, pozwalają na poznanie ludzkiego organizmu, obserwację i interpretację objawów choroby, jest tak oczywisty, iż umyka notacji. Bezpłodnymi parami, decydującymi się na zabieg *in vitro*, kieruje pragnienie posiadania dziecka, stworzenia pełnej rodziny. Możliwość obserwacji preembrionu pod mikroskopem, w powiększeniu będącym podstawą wszelkich komórkowych obrazów, jest jednym z kroków pozwalających na spełnienie tego pragnienia<sup>40</sup>. Wizja astromedyczna nie tylko sprzyja diagnostyce. Pokazuje także swoiste misterium życia, elementarne komórki, procesy i podziały leżące u jego podstaw. Nie w gestii interpretatora leży chyba odpowiedź na pytanie, czy „wyjęty” z holistycznego kontekstu organizmu obraz preembrionu lub rozwijającego się w organizmie matki płodu alienuje go od ciała, czy nie<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Zaznaczyć należy, iż w wypadku *in vitro* mówić można o wąskiej grupie ludzi o odpowiednim statusie finansowym. Pojawia się bardzo istotny, przez Leszkowicza zaledwie zaznaczony, problem komercjalizacji usług medycznych i ich dostępności. Obok licznych uwag na temat szkodliwego, jak sugeruje autor, bo zawłaszczającego, kształtującego wyobrażenia człowieka o ciele, wpływu dyskursu medycznego, powołać można jeszcze jedną, istotną adnotację: jak wielu ludziom tak naprawdę medycyna pomaga i od czego, zwłaszcza w przypadku trudnych, wysoko technicznie i naukowo rozwiniętych zabiegów, owa pomoc jest uzależniona. Bizuteria, stanowiąca ramy przedstawień preembrionów, nabiera w tym kontekście nowych znaczeń. Wiktoriańskie precjoza zdobione były najczęściej perłami, diamentami i opalami – kosztownościami kulturowo, niejako zgodnie z prawem rynku zarezerwowanymi dla wyższych warstw społecznych. Podobna, smutna refleksja dotyczy dostępności zabiegów sztucznej prokreacji.

<sup>40</sup> „Żądamy od nauk biomedycznych, aby jak najskuteczniej eliminowały cierpienie z naszego życia. One zaś czynią to coraz bardziej skutecznie, choć nieraz doprowadzając do kolizji z innym, równie silnym żądaniem – abysmy żyli jak najdłużej; dlatego zdarza się, że za dodatkowy czas życia płacić trzeba dodatkowym cierpieniem. Przede wszystkim nauki biomedyczne w jeden tylko sposób mogą spełniać nasze żądanie – mianowicie poprzez penetrację biochemicznej sfery ludzkiego ciała”; J. Kopania, dz. cyt., s. 217. Przy formułowaniu krytyk wykorzystywanych w diagnostyce wizji astromedycznych, w niepamięć poszedł przywołany przez J. Kopanię fakt, iż „nauki biomedyczne w jeden tylko sposób mogą spełniać nasze żądanie – mianowicie poprzez penetrację biochemicznej sfery ludzkiego ciała”. Tylko przy udziale astromedycznej wizji szanse na pomyślny przebieg IVF rosną.

<sup>41</sup> Paweł Leszkowicz, powołując się na artykuł S. Kemper (S. Kemper, *Feminist Figuration and the Question of Origin*, w: G. Robertson (ed.), *Future Natural*, London 1996, s. 256–257), pisze: „Astromedyczna wizja poddawana jest krytyce jako przejaw skrajnego fetyszyzmu spojrzenia i technik wizualnych, które zdominowały poznanie we wszystkich dziedzinach wiedzy, uzyskując autonomiczny status. Ich negatywnym rezultatem może być symboliczne wyeliminowanie matczynego ciała. Naukowy obraz unoszącego się w pustce płodu staje się potwierdzeniem autorytatywnych klinicznych i politycznych teorii, traktujących embrion i płód jako indywidualne i oddzielne istnienie, osobnego pacjenta, niezależnego od noszącej go kobiety: byt o własnych prawach i potrzebach, oddzielony od decyzji matki”; tamże, s. 58. Należy zaznaczyć, iż sposób odbioru obrazu ultrasonograficznego przez ciężarną kobietę determinowany jest różnymi psychologicznymi kwestiami. Poczucie alienacji to tylko jedna z reakcji możliwych – jedną z wielu jest przeciwne do wyobcowania poczucie więzi z noszonym dzieckiem. Interpretacja tożsamości i statusu płodu, preembrionu i jego obrazu również determinowana jest przez konkretne czynniki, np. przekonania religijne, przyjęcie norm danego systemu filozoficznego jako wyznaczników rozumienia świata, przekonania społeczno-ekonomiczne.

Moment powstania i publicznej prezentacji *Unnatural Selection*, 1996 rok, zbiegł się w czasie z wydarzeniem, które wstrząsnęło opinią publiczną i na nowo wznieciło debatę nad etyczną stroną sztucznego zapłodnienia<sup>42</sup>. Zniszczono wówczas tysiące nadliczbowych, poddanych kriokonserwacji embrionów. Realizacja Helen Chadwick, poprzez jednoczesną krytykę praktyk medycznych i afirmację możliwości embriologii, wkroczyła w zawiłą przestrzeń rozważań bioetycznych<sup>43</sup>. Wykorzystując martwe preembriony, artystka wpisała w swoją pracę nie tylko dylematy, wobec których staje medycyna i prawodawstwo – problem zagospodarowania nadliczbowych preembrionów, brak niezawodnych kryteriów selekcji materiału, konieczność prawnego zdefiniowania pojęcia matki, człowieka, początku i końca życia ludzkiego czy granic autonomii osoby ludzkiej to jedne z wielu kwestii pozostawionych bez odpowiedzi<sup>44</sup>. Można postawić jeszcze jedno pytanie. Często bowiem piszący o sztuce krytycy mówią o dokonanej przez medycynę zabiegu instrumentalizacji ludzkiego ciała – przy czym ciało rozumieją bardzo szeroko: zarówno jako tkankę mięśniową, członki organizmu jak i na przykład organy wewnętrzne<sup>45</sup>. Snując analogię: czym stały się, w rękach artystki, martwe preembriony, „medyczne odpadki [które – I. D.] odnalazły swoje centralne miejsce w sztuce o formalnej doskonałości”<sup>46</sup>? Czy nie stały się, przy okazji poddania procesowi zmiany statusu, instrumentem wykorzystanym dla celów artystycznej kreacji?

Medycyna, w interpretacjach artystów i krytyków, kolonizuje chore ciało, zapośrednicza naturalne dotąd procesy, tworzy obraz postludzkiej kondycji człowieka. Rola sztuki i sposób funkcjonowania w jej przestrzeni ciała dotkniętego

<sup>42</sup> Tamże, s. 47.

<sup>43</sup> Tamże, *passim*. Leszkowicz zaznacza obecność kwestii bioetycznych w pracy Chadwick, ale nie rozwija wątku.

<sup>44</sup> *Prawa rodziców, prawa embrionów, prawa lekarzy*, z prof. Markiem Safjanem rozmawia Krzysztof Brunetto, „Tygodnik Powszechny”, nr 38 z 21 września 2003, s. 1. Na temat wątpliwości etycznych jakie rodzi praktyka IVF patrz choćby: M. Machinek MSF, *Życie w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u początku życia ludzkiego*, Olsztyn 2000; A. Dyson, *The ethics of IVF*, London 1995; P. Stephenson, M. G. Wagner, *Tough choices: in vitro fertilization and reproductive technologies*, Philadelphia 1993; R. A. McCormick, *Who or What is the Preembryo?*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 1, 1991; B. M. Knoppers, S. LeBris, *Recent Advances in Medically Assisted Conception: Legal, Ethical and Social Issues*, „American Journal of Law and Medicine”, 4, 1991; T. Iglesias, *IVF and justice: moral, social and legal issues related to human in vitro fertilization*, London 1990; P. Singer [ed.], *Embryo Experimentation*, Cambridge 1990; tegoż, *Dzieci z probówki: etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988; L. S. Williams, *But what will they mean for women?: feminist concerns about the new technologies*, Ottawa 1986.

<sup>45</sup> I. Kowalczyk, *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem*. Artur Żmijewski. Alicja Żebrowska. Dorota Nieznańska. Zbigniew Libera. Konrad Kuzyszyn. Zofia Kulik. Katarzyna Kozyra. Grzegorz Kowalski. Grzegorz Klaman. Anna Baumgart, Poznań 2002, s. 27.

<sup>46</sup> P. Leszkowicz, *Helen Chadwick*, wyd. cyt., s. 38.

chorobą stanowiącą opozycję zawłaszczających praktyk nauki. Wprowadzenie dyskursu medycyny w obręb artystycznej kreacji ma uruchamiać nowe, niejasno wyrażane znaczenia<sup>47</sup>. Jednak te znaczenia, jak i sama kwestia sposobu rozumienia medycyny przez sztukę, wymagają krytycznej refleksji.

\* \* \*

*Unnatural Selection* Helen Chadwick nie można uznać ani za prostą krytykę, ani za pochlebną apoteozę IVF. Od wielu realizacji z nurtu tzw. sztuki krytycznej czy sztuki ciała dzieli ją dojrzałość koncepcji. Jak zaznacza P. Leszkowicz, Chadwick udało się zwizualizować misterium poczęcia i narodzin. Pokazując mistykę medycyny, artystka odnalazła chyba poszukiwany przez Marey'a twórczy pierwiastek nauki. Zabieg wprowadzenia obrazowania medycznego w przestrzeń sztuki można przełożyć na inną, liczącą już ponad sto lat metaforę. Tę zawartą w słowach Villiers'a de L'Isle-Adama, opisującego twarz Edisona jako twarz artysty przełożoną na twarz uczonego<sup>48</sup>. Tu działania lekarza przekładają się niejako na działania artysty. Artysta tworzy – przy użyciu dostępnych mu materiałów – dzieło; lekarz – operujący mikroskopem, pipetą i własnym oddechem – tworzy najbardziej elementarny zaczątek nowego życia. Przepaść między werbalnie uwikłanym w „kolonizację ciała” lekarzem, określanym częściej mianem inżyniera nowego życia<sup>49</sup>, a demaskującym artystą, nie musi więc zawierać się w specyfice działania.

Realizacja *Unnatural Selection* to także próba poszukiwania porozumienia między dwiema kulturami, o których mówił Snow. Nasuwa się spostrzeżenie, że pewne nici zostały związane. Wzajemne zrozumienie stanowi jednak odległą perspektywę. Zwłaszcza że dzieła sztuki nie funkcjonują samodzielnie, ale w powiązaniu z konstruowanymi interpretacjami o bardzo silnym emocjonalnym ładunku.

<sup>47</sup> Tamże, s. 78.

<sup>48</sup> Zob. przypis 4.

<sup>49</sup> M. Machinek MSF, *Życie w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u początku życia ludzkiego*, wyd. cyt., s. 45.

IZABELA DZIOBA

**CROSSING THE BOUNDARIES.  
HELEN CHADWICK'S *UNNATURAL SELECTION***

(Summary)

Both Etienne-Jules Marey (1830–1904, French medicine doctor and physiologist) and Auguste de Villiers de L'Isle-Adam (1839–1889; French writer) were convinced that there existed some relationship between art and science. Their experiments and writings were connected by the searching for art in science (Marey) and creative vision of science (de L'Isle-Adam). First of them, Marey, claimed – in accordance with general spirit of modernism – that „art and science are combining to search for the Truth”.

About a hundred years ago after their works had been published, that vision went into decline. As it was observed by Ch. P. Snow, the intellectual culture of European civilization divided into two autonomous cultures: scientists and intellectuals of literary provenience. Nowadays, the division – rooted in the disintegration of Cartesian paradigm – is also noticeable, particularly in the sphere of art and its interpretations. In 80s and 90s of the last century artists explored the discourse of medicine. Having based on Foucault's poststructural theories, artists and art critics claimed that medicine controlled human body. Their point was to create an alternative vision. Art claimed to be the conscience of medicine.

In this paper the author discusses Helen Chadwick's *Unnatural Selection*, series of photos commissioned by the Arts Catalyst, a scientific and artistic corporation. Chadwick explores the field of embryology – particularly the IVF-ET practice. Her mature realization is neither the straightforward criticism, nor simple affirmation of *in vitro*. However, one must remember that the work of art performs with its interpretation. Its social reception often depends on the reading. My point here was to demonstrate how, by verbal interpretation of *Unnatural Selection*, the discourse of art became affirmed and that of medicine excluded and criticized. The aim of medical (embryological) practice seems to be too obvious to be noticed and taken into consideration. *Unnatural Selection* might be interpreted as a trial to draw the autonomous discourses closer. Though, the moment when one understands another seems to be a distant perspective.

Key words: Helen Chadwick, art, science, medicine, IVF.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Izabela Dzioba

al. KEN 52 m. 121

02-797 Warszawa

KAMIL KOPANIA

MIĘDZY CIELESNOŚCIĄ A ŚWIADOMOŚCIĄ  
BŁĘDNA DROGA SZTUKI WSPÓŁCZESNEJ

0. W 1959 roku zaszczyt wygłoszenia wykładu Rede'owskiego na uniwersytecie w Cambridge przypadł C. P. Snow'owi. Znany i popularny w tamtym czasie powieściopisarz, który swą karierę rozpoczynał jako naukowiec zajmujący się zagadnieniami z zakresu fizyki i chemii<sup>1</sup>, wykładem tym zainicjował, a może raczej na nowo wzniecił, ciągnącą się przez lata, i aktualną po dziś dzień, dyskusję nad rozchodzeniem się nauk ścisłych z humanistycznymi. Główna teza autora wykładu, zatytułowanego *Dwie kultury i rewolucja naukowa*<sup>2</sup>, opiera się na twierdzeniu, iż przedstawiciele nauk ścisłych oraz przedstawiciele nauk humanistycznych, których nazywa „intelektualistami o literackiej proveniencji”, przynależą niejako do dwóch odrębnych kultur, wrogo do siebie nastawionych.

<sup>1</sup> W języku polskim wydane zostały następujące powieści Snowa: *Jasność i mrok* (1949), *Czas nadziei* (1961), *Sprawa Howarda* (1961). Na temat życia C. P. Snowa zob.: J. Halperin, *C. P. Snow: An Oral Biography*, Brighton 1983, P. Snow, *Stranger and Brother: A Portrait of C. P. Snow*, London 1982. Zob. też: P. Boytinck, *C. P. Snow: A Reference Guide*, Boston 1980.

<sup>2</sup> Wykład został opublikowany, niedługo po jego wygłoszeniu, na łamach pisma „Encounter”: C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, „Encounter”, VI, 12, 1959 (część pierwsza) i VII, 17–24, 1959 (część druga). Na język polski wykład przetłumaczony został kilkadziesiąt lat później i wydany w formie książkowej, z obszerną przedmową S. Colliniego, w której autor dogłębnie analizuje problematykę wykładu Snowa w perspektywie historycznej, relacjonuje spory i polemiki związane z jego opublikowaniem, jak też podaje podstawowe informacje biograficzne dotyczące osoby powieściopisarza; zob. C. P. Snow, *Dwie kultury*, tłum. T. Baszniak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999. Polskie wydanie referatu Snowa wzbogacone zostało o powstały w 1963 roku esej pisarza, będący kontynuacją i uzupełnieniem rozważań zawartych w *Dwóch kulturach*, zatytułowany *Dwie kultury: nowe spojrzenie*. W niniejszym artykule wszelkie cytaty i odnośniki pochodzą z wydania polskiego.

„Intelektualiści o literackiej proweniencji – na jednym biegunie, a na drugim – naukowcy z fizykami na czele. A między tymi dwoma biegunami zieje przepaść wzajemnego niezrozumienia, czasami (zwłaszcza wśród młodych) – wrogości i niechęci, lecz nade wszystko braku zrozumienia. Jedni i drudzy mają osobliwie wypaczone wyobrażenia o drugiej stronie. Ich postawy są tak różne, że nie potrafią znaleźć wspólnego języka nawet na poziomie emocjonalnym”<sup>3</sup>. Czytając wykład Snowa, nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż autor większą sympatią darzy przedstawicieli nauk ścisłych, sugerując, iż humaniści nie pojęli i nie przyswoili sobie ogromu zmian, w szczególności pozytywnych, jakie przyniosła nowoczesna nauka. Przyzwyczajeni, iż to ich głos liczy się najbardziej w procesie rozwoju cywilizacyjnego, nie mogli – i do dziś nie mogą – pogodzić się z tym, iż od XIX wieku to przede wszystkim fizycy, chemicy, matematycy i biolodzy kształtują rzeczywistość.

Od wykładu Snowa minęły czterdzieści cztery lata. Nie wydaje się zasadnym twierdzić, iż w tym czasie diagnoza angielskiego pisarza straciła na aktualności. Rozdzwięk między naukami humanistycznymi a naukami ścisłymi zdaje się być nawet wyraźniejszy niż w 1959 roku. W sposób szczególny uwidacznia się to na przykładzie licznych dyskusji, których tematem jest szeroko pojęta terażniejszość. W obecnych czasach życie człowieka kształtowane jest przede wszystkim przez nauki techniczne, medycynę, inżynierię genetyczną i fizykę. Systemy filozoficzne i religijne nie mają już tej siły oddziaływania, co w dawnych wiekach<sup>4</sup>. Humaniści zdają się jednak tego nie przyjmować do wiadomości, czego przejawem częste niedostrzeżenie, banalizowanie, a nawet demonizowanie osiągnięć nauki.

Sytuacja taka rodzi poważne konsekwencje dla samej humanistyki. Ci bowiem z humanistów, którzy podjąć pragną rozważania nad współczesnością, zazwyczaj po prostu nie są do tego przygotowani. Nie rozumiejąc zasad rządzących biologią, fizyką czy medycyną, a tym samym otaczającą nas rzeczywistością, nie mogą dojść do istotnych, prawdziwie interesujących wniosków, nie są w stanie stworzyć przekonującej diagnozy roli i miejsca człowieka we współczesnym świecie. W zamian oferują archaiczne pod względem treści dywagacje, których przydatność w odniesieniu do problemów współczesności jest wątpliwa. Problem ten silnie zarysowuje się również na polu sztuki.

1. Grzegorz Klaman, artysta przypisywany do nurtu sztuki krytycznej<sup>5</sup>, rzeźbiarz, twórca licznych instalacji i obiektów przestrzennych, w latach dziewięćdziesiątych stworzył szereg prac, w których wykorzystał zatopione w formalinie organy człowieka – m.in. mózg, jelita, wątrobę, oko, ucho<sup>6</sup>. Prace te przybrały różne, pod względem stopnia skomplikowania i skali, formy. Dla przykładu – *Emblematy* to wykonany ze stali obiekt-pomieszczenie na planie kwadratu o boku długości 400 cm, wysoki na 200 cm, posiadający prostokątne wejście. Wewnątrz obiektu, na ścianie naprzeciw wejścia, w szklanym, wydłużonym pojemniku oglądać można zatopione w formalinie jelita; na ścianie prawej, w pojemniku przypominającym ramię swastyki, wątrobę; na ścianie lewej, w pojemniku w kształcie krzyża równoramiennej, mózg. Zaciemnione wewnątrz rozświetlają lampy halogenowe, nakierowane na preparaty. Z kolei praca *Katabasis* składa się z trzech metalowych kaset o wymiarach 57×42×15 cm, w których znajdują się szklane pojemniki z zatopionymi w formalinie – uchem, okiem i językiem. Kasetom, wieszanym na ścianie, towarzyszy stojąca nieopodal butla gazowa z palnikiem. Całości dopełniają wydobywające się z głośników dźwięki, które identyfikować można z dźwiękami wydawanymi przez osobę uczestniczącą w lekcji wymowy.

Na sztukę Grzegorza Klamana, na kształt i wymowę interesujących nas prac<sup>7</sup>, bardzo znaczący wpływ miała książka Jolanty Brach-Czajny *Szczeliny istnienia*<sup>8</sup>, w szczególności zawarty w niej esej *Metafizyka mięsa*<sup>9</sup>, oraz książka zatytuło-

<sup>5</sup> Autorka monografii dotyczącej polskiej sztuki krytycznej lat dziewięćdziesiątych, Izabela Kowalczyk, w ten sposób definiuje pojęcie *sztuka krytyczna*: „Sztukę krytyczną można zdefiniować jako twórczość odwołującą się nieustannie do współczesnej rzeczywistości oraz ujawniającą strategię i stosunki władzy obecne w naszym społeczeństwie, w działaniach politycznych, w szeroko pojętej kulturze, a także w nas samych”. I. Kowalczyk, *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90.*, Sic!, Warszawa 2002, s. 9. W toku wywodu autorka uściśla pojęcie, zwracając uwagę na to, czym w szczególności interesowali się artyści przynależni do tego nurtu: „W centrum zainteresowania omawianego przeze mnie nurtu w sztuce polskiej znalazło się ciało jako obszar dyscyplinowania jednostek, a także istotne miejsce określenia własnej tożsamości. Przyczyny zainteresowania się częścią artystów, krytyków i teoretyków sztuki problemem ciała w latach dziewięćdziesiątych są złożone. Wymienić można popularność myśli Michela Foucaulta, a także wpływ teorii Gilles’a Deleuze’a, psychoanalizy Jacques’a Lacana i koncepcji feministycznych. Można mówić też o nowych sposobach funkcjonowania ciała w kulturze konsumpcyjnej; istnieje coraz więcej możliwości manipulowania ciałem (na przykład udoskonalone techniki transplantacji czy klonowania człowieka), w zawrotnym tempie rozwija się kultura wirtualna”; tamże. Warto zauważyć, że I. Kowalczyk pisze o udoskonalonych technikach klonowania człowieka, co sugeruje, iż poprzednie techniki klonowania były mniej doskonałe. Problem jednak polega na tym, iż autorka opisuje nieistniejącą rzeczywistość, jak dotąd bowiem nie udało się nawet podjąć prób sklonowania człowieka.

<sup>6</sup> *Emblematy* (1993 r.), *Katabasis* (1993), *Fundament* (1994), *Anatomia polityczna ciał* (1995).

<sup>7</sup> A także na kształt i wymowę innych prac artysty, których częścią składową nie były organy ludzkie, m.in.: *Ogród rozkoszy ziemskich* (1992), *Sari I, II, III* (1998).

<sup>8</sup> J. Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, PIW, Warszawa 1992.

<sup>9</sup> Pierwodruk: „Twórczość”, nr 10, 1986.

<sup>3</sup> Tamże, s. 80.

<sup>4</sup> Uwagi te odnoszą się do społeczeństw i kultur wysoko rozwiniętych, wiodących w procesie rozwoju cywilizacyjnego – przede wszystkim Europy, Ameryki Północnej i części Azji, zwłaszcza krajów takich, jak Japonia.



wana *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* autorstwa Michel'a Foucaulta<sup>10</sup>. W zasadzie większość piszących o sztuce Klamana powołuje się na oba wyżej wymienione teksty, podkreślając niejednokrotnie, jak ważne były dla samego artysty i jak doskonale tłumaczą jego sztukę<sup>11</sup>; wagę ich wpływu na własną osobę i twórczość podkreśla również Grzegorz Klamana<sup>12</sup>. Obiekty takie jak *Emblematy* czy *Katabasis* mają niejako obrazować i uzupełniać konkretne problemy, będące przedmiotem rozważań J. Brach-Czajny i M. Foucaulta.

2. Podstawowym pojęciem, pojawiającym się w interpretacjach sztuki Grzegorza Klamana, jest pojęcie „mięsnosci”, zapożyczane przez krytyków sztuki z eseju J. Brach-Czajny. W analizach prac wykorzystywany jest bardzo często, przy czym sposób jego użycia sprawia, iż teksty dotyczące „mięsnosci” instalacji Klamana charakteryzuje silny rys emocjonalności oraz wrogości wobec tego, co „mięsnosc” neguje – medycyny. Izabela Kowalczyk poprzedza poświęcony Klamaniemu artykuł<sup>13</sup> wymownym mottem ze *Szczelin istnienia*: „Trzeba dotknąć surowego mięsa. Trzymać je w ręku. Ścisnąć. Pozwolić, by przedostawało się między naszymi palcami. I trzeba dotknąć ciała zmarłego człowieka”<sup>14</sup>. W dalszej zaś części pisze, iż

<sup>10</sup> Wyd. polskie: M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998. Niektórzy wskazują również na wpływ innej pracy Foucaulta, *Narodziny Kliniki*. Zob. wyd. polskie: M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

<sup>11</sup> M. Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2000, s. 32–42; J. Ciesielska, *Ogród rozkoszy (?) ziemskich Grzegorza Klamana*, w: *Grzegorz Klamana. Emblematy*, katalog wystawy, Galeria Miejska Arsenał, Poznań, 12 października – 4 listopada 1994; B. Czubak, *Odzyskiwanie miejsc pamięci*, w: *Klamana*, katalog wystawy, Centrum Sztuki Współczesnej Łańcza, Gdańsk 1999, s. 21–27, szczególnie ss. 22–23, 26; M. B. Guzowska, *Oksymoron monumentalny Grzegorza Klamana*, „Magazyn Sztuki” 4, 1994, s. 24–27; M. Haponiuk, *Ciało przemienione w mięso*, „Gazeta w Lublinie” (lokalny dodatek „Gazety Wyborczej”) nr 9 z 11 stycznia 1997; D. Jarecka, *Sztuka mięsa*, „Gazeta Wyborcza” nr 2 z 4 stycznia 1999; L. Karwowski, *Czy Grzegorz Klamana coś zdekonstruował?*, „Orońsko” nr 3–4 (28–29), 1997, s. 10–11; I. Kowalczyk, *Twórczość Grzegorza Klamana – egzystencja na powrót ucielesniona*, „Format”, 2/3 (31/32), 1999, s. 24–16; ta sama, *Ciało i władza...*, ss. 253–256, 259–264; P. Piotrowski, *Poza starą i nową wiarą*, „Magazyn Sztuki”, 10, 2, 1996, s. 155; C. Polak, *Bliżej człowieka*, „Gazeta w Białymstoku” (lokalny dodatek „Gazety Wyborczej”) nr 105 z 6 maja 1998; A. Szyłak, *Klamana albo ciało w świetle hierarchii*, w: *Klamana*, katalog wystawy, Centrum Sztuki Współczesnej Łańcza, Gdańsk 1999, s. 11–19, szczególnie ss. 12–13, 15, 17; A. Uberowska, *Władza nad ciałem*, „Gazeta Morska” (lokalny dodatek „Gazety Wyborczej”) nr 94 z 22 kwietnia 1999.

<sup>12</sup> *Grzegorz Klamana: ciało w strukturach władzy*, rozmowa przeprowadzona z Grzegorzem Klamaniem przez Izabelę Kowalczyk, w: I. Kowalczyk, *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem*. Artur Żmijewski. Alicja Żebrowska. Dorota Nieznańska. Zbigniew Libera. Konrad Kuzyszyn. Zofia Kulik. Katarzyna Kozyra. Grzegorz Kowalski. Grzegorz Klamana. Anna Baumgart, Galeria Miejska Arsenał, Poznań 2002, s. 155–174

<sup>13</sup> I. Kowalczyk, *Twórczość Grzegorza Klamana*, wyd. cyt.

<sup>14</sup> J. Brach-Czajna, dz. cyt., s. 217.

egzystencja człowieka opiera się niejako na śmierci, na jej zadawaniu, o którym nie chcemy pamiętać, na mięsie właśnie, na wzajemnym zjadaniu się „mięsnosci” osobników<sup>15</sup>. Konstatuje: „Czy prawda ta jest dla nas zbyt bolesna, czy też nie potrafimy myśleć o naszej egzystencji w kategoriach mięsnosci? Obszary te traktujemy jako nieczyste, brudne, zszargane – ale przecież są to obszary naszego życia, nas samych. Są jedyną rzeczą, która jest w nas pewna i uchwytana”<sup>16</sup>.

Jeszcze dosadniej tę kwestię rozwinęła Marzena Beata Guzowska, analizując najbardziej istotowe cechy egzystencji człowieka, szczególnie zaś odnoszące się do problemu nieśmiertelności: „Możemy też osiągnąć wieczność materialną. Parafrazując Brach-Czajnę, ulubioną autorkę Klamana, osiągamy ‘wieczność mięsa’ poprzez udział w łańcuchu troficznym. Dając się zjeść czy to robakom, czy – co bardziej wyrafinowane – wilkom lub tygrysom, zamieszkujemy swoją tkankę w ich tkance, wchodzimy naszym mięsem i naszą krwią w ich mięso i krew. (Arystokracja troficzna uzna na pewno za interesujący region Papui-Nowej Gwinei, gdzie nadal istnieją wyraźne szanse napotkania kanibali) Znowu rodzi się pytanie o paradoks – jesteśmy, czy nie jesteśmy śmiertelni? Czym właściwie jest nieśmiertelność? Pytania jakże aktualne w epoce anestezjologii i resuscytacji, kiedy medycyna ma kłopoty z definicją zjawiska śmierci i dzieli ją na etapy: śmierć kliniczna, osobnicza, biologiczna...(?)”<sup>17</sup>.

W najbardziej radykalny sposób na temat mięsnosci w sztuce Klamana wypowiedział się Zygmunt Bauman, wyrażając pogląd, iż artysta „martwi się i buntuje przeciw kulturowo narzuconej świadomości, która ‘wślizguje się między człowieka

<sup>15</sup> Uwagi te Kowalczyk odnosi bezpośrednio do pracy *Ogród rozkoszy ziemskich* (1992), poprzedzającej realizację z wykorzystaniem organów ludzkich. W pracy tej, zamiast organów ludzkich, mamy do czynienia z trzema krowimi łbami. *Ogród* traktowany jest jednak przez autorkę jako przynależny do ciągu tych samych tematycznie artystycznych rozważań, do których należą interesujące nas prace, jak i późniejsze, z cyklu *Sari*, na który składają się cytaty z *Nadzorować i karać* M. Foucaulta, wyszyte na indyjskich, jedwabnych tkaninach. Wszystkie opowiadają o uwikłaniu człowieka w cielesność i o tłamszeniu cielesności, „mięsnosci” przez kulturę.

<sup>16</sup> I. Kowalczyk, *Twórczość Grzegorza Klamana*, wyd. cyt., s. 26. Autorka, dla poparcia własnych myśli, cytuje odpowiedni fragment ze *Szczelin istnienia*: „Mięśnię w istnieniu jest to, czego nie można zeń odrzucić, pozbyć się, od czego nie można się uwolnić, co nie może być od istnienia odłączone”; J. Brach-Czajna, dz. cyt., s. 219. Por. rozważania A. Szyłak, która również wykorzystuje powyższy cytat: A. Szyłak, dz. cyt., s. 13.

<sup>17</sup> M. B. Guzowska, dz. cyt., s. 26. O nieśmiertelności i upływie czasu w kontekście „mięsnosci” egzystencji pisze też B. Czubak: „Dla swoich zmagani z czasem znajduje artysta inną metaforę – pojęcie ‘mięsnosci’. Mięśnię, jako synonimu cielesności, aż nadto dosłownie obrazującego samą pulsację życia. Żywotność mięśnię jest krótkotrwała, szybko przechodzi w stan rozkładu, odpychający ślad nietrwałości, jeszcze później ulega unicestwieniu. Rozwiązaniem tej antynomii może być, oczywiście, konserwacja organów ludzkich w formalinie, które to prezentował Klamana na swojej wystawie. Ale laboratoryjne eksponaty, podobnie zresztą jak mumifikacja, jeśli oprą się czasowi, to tylko pod warunkiem wyrzeczenia się pierwotnej ‘mięsnosci’. Motyw czasu, idea trwania, jak przystało na tak pasjonujący problem, jest niezwykle trudny do ‘uchwycenia’. Z samej swej natury wymyka się wszelkim, nawet daleko idącym metaforyzacjiom”; B. Czubak, *Klamana u Ziarkiewiczza*, „Format”, 3–4 (12–13) 1993, s. 47.

a świat”<sup>18</sup>, nie pozwalając jednostce odczuwać i utożsamiać się z własną mięsnością, cielesnością i jurnością<sup>19</sup>. Artysta ma uświadamiać z całą mocą, iż takowe kryteria warunkujące naszą egzystencję istnieją, ma otwierać nam oczy. „By wywołać ten wstrząs przywracający wzrok, Kłaman stosuje produkt kulturowy, formaldehyd, w sposób niezgodny z załączonym do niego kulturowym przepisem. Kulturowo aprobowanym sposobem stosowania formaldehydu jest konserwacja śmierci i zmarłych po to aby, jak to się mówi, utrzymać ich w stanie bycia martwymi, by wymazać pamięć ich przeszłego życia. Kulturowy przekaz dołączany do formaldehydu w jego bezpiecznym laboratoryjnym zastosowaniu brzmi: mięso jest śmiertelne; mięso to śmierć; mięso widać tylko gdy ciało jest już martwe; jeśli widzisz mięso, to pewny znak, że nie jest już żywe, z mięsem spotkać się możesz tylko w śmierci. Kłaman używa formaldehydu, by oddać żyjącym mordowane ukradkiem ciało. W kontenerze *Kaplicy humanizmu*, w sali *Emblematów*, w *Monumencie* formaldehyd sygnalizuje całkiem inny przekaz. Mówi: popatrz to twoje ciało, ciało, które chciałeś (lub które kazano ci) zapomnieć. Błyszczysz, świecisz, odbijasz światło, skrzy się blaskiem; jest częścią ciebie, bez niego nie jesteś sobą – i obyś nigdy o tym nie zapomniał. Ułóż się ze swym ciałem. Zapomnienie szkodzi myśli, kaleczy życie”<sup>20</sup>.

3. Wedle *Słownika Języka Polskiego* słowo „mięso” oznacza „jadalne części zabitych zwierząt (z wyjątkiem tłuszczu); potrawy przyrządzane z tych części”<sup>21</sup>. *Słownik* doprecyzowuje, iż słowo te używane jest również w języku potocznym, oznaczając „miękkie części ciała ludzkiego”<sup>22</sup> – takie jego rozumienie znajduje potwierdzenie choćby w zwrocie „obetrzeć sobie skórę na ręce do żywego mięsa”<sup>23</sup>. Nie ulega wątpliwości, iż ciało ludzkie może być traktowane jako mięso. Musimy zgodzić się z sugestiami M. B. Guzowskiej – możemy stać się pożywieniem robaków, wilków i tygrysów, istnieje nawet pewna szansa, że trafimy – w charakterze dania – na ucztę ludożerców. Twierdzenie jednak, iż dzięki temu uczestniczymy w „wieczności mięsa”, stajemy się w pewien sposób nieśmiertelni, traktowane może być wyłącznie jako metafora, której korzenie tkwią w wierzeniach ludów

<sup>18</sup> Z. Bauman, *Wstęp*, w: *Kłaman*, katalog wystawy, Centrum Sztuki Współczesnej Łaźnia, Gdańsk 1999, s. 9.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże. Postępując się słowem „mięso”, Bauman nie zaznacza, że przejął jego znaczenie z rozważań J. Brach-Czajny. To, czy Bauman inspirował się w jakimś stopniu książką Brach-Czajny, nie ma dla nas większego znaczenia – istotny jest fakt, iż myśl obojga jest zbieżna.

<sup>21</sup> *Słownik Języka Polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1982.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

prymitywnych<sup>24</sup> lub w nieznajomości elementarnych zasad rządzących światem przyrody<sup>25</sup>, nie zaś w otaczającej nas rzeczywistości.

Nic nie zmienia tu konstatacje I. Kowalczyk, która „mięsnosc” istnienia uzasadnia tym, iż nasza egzystencja opiera się na zabijaniu w celu zdobycia pożywienia, o której to prawdzie nie chcemy rzekomo pamiętać. Znajdziemy przecież wielu, którzy z jedzenia mięsa rezygnują, wiedząc, iż zaistnienie mięsnej stawy na ich stole za każdym razem uwarunkowane było cierpieniem zabijanych zwierząt. Ci z kolei, którzy nie rezygnują z mięsa jako posiłku, nie muszą być traktowani jako ludzie uciekający od tego, co „nieczyste, brudne, zszargane”. Autorka artykułu pisze, iż „mięso, którym się żywimy jest efektem śmierci, którą zadajemy. Lecz śmierci nie zadajemy bezpośrednio, nie uczestniczymy w rytuałach spełniających się codziennie w rzeźniach – tych obrazów nie chcemy znać, nie chcemy nawet wiedzieć o ich istnieniu. Ukryliśmy śmierć, uczyniliśmy niewidzialnym proces jej zadawania”<sup>26</sup>. Ucieczka od własnoręcznie zadawanej śmierci nie jest przecież wyłącznie ucieczką od kształtu ludzkiej egzystencji, przejawem niechęci do tego, co niemiłe i obciążające niejako nas samych. Oczywistym jest, iż przyczyny ograniczenia własnoręcznego zabijania zwierząt były dalece odmienne i skomplikowane. Przeniesienie uboju zwierząt do rzeźni łączyć należy przede wszystkim z zagadnieniami ekonomii, rozwojem cywilizacyjnym, wzrostem populacji konkretnych społeczności oraz gwałtownym rozwojem miast, dla których kwestie związane z bezpieczeństwem sanitarnym stanowiły żywotny problem. Możemy powiedzieć, że „ukryliśmy śmierć, uczyniliśmy niewidzialnym proces jej zadawania”, jednak nie powinniśmy twierdzić, iż było to naszym oraz naszych przodków pragnieniem. Owo ukrycie śmierci winniśmy traktować raczej jako efekt uboczny skomplikowanego w genezie procesu, efekt, którego rangi nie należy absolutyzować. Wśród konsekwencji wynikłych z ucieczki „od własnoręcznie zadawanej śmierci” odnaleźć możemy inne, porównywalne rangą. Zauważmy, iż wraz z przeniesieniem uboju zwierząt do rzeźni zapoczątkowano poniekąd proces bardziej humanitarnego traktowania „mniejszych braci”. Zwierzę stało się w pewnym stopniu podmiotem pra-

<sup>24</sup> Chodzi oczywiście o praktyki ludożercze. Wedle etnologów żadna z kultur, która aprobowała ludożerstwo, nie traktowała go jako sposobu zaspokajania głodu. Zjadanie zwłok zawsze miało charakter bądź rytualny (potwierdzało nabożny stosunek do zmarłego, pomagało jego duszy w zaświatach), bądź magiczny (spożycie konkretnego organu człowieka powodować miało przejście zawartej w nim mocy i energii na spożywającego).

<sup>25</sup> Ewentualny proces zjadania i trawienia części naszego ciała przez inne żywe organizmy, choćby robaki, wilki i tygrysy, w żadnym wypadku nie prowadzi do tego, iż „zamieszkujemy swoją tkankę w ich tkance, wchodzimy naszym mięsem i naszą krwią w ich mięso i krew”. Domniemany konsument naszego „mięsa” i krwi nie dołącza ich bynajmniej do własnego „mięsa” i własnej krwi, tylko wybiera z nich te substancje odżywcze, które są mu potrzebne do prawidłowego funkcjonowania – całą resztę po prostu wydalą.

<sup>26</sup> I. Kowalczyk, *Twórczość Grzegorza Kłamana*, wyd. cyt., s. 26.

wnym, przez prawo chronionym. Zaczęto dokładać starań, by zwierzęta zabijając możliwie szybko, nie narażając ich na zbytne męczarnie<sup>27</sup>.

Proces przeniesienia rytuału zabijania do rzeźni, której sposób funkcjonowania z czasem zaczął być regulowany konkretnymi przepisami prawa, coraz bardziej zresztą restrykcyjnymi, nie służy tylko ukryciu śmierci, chęci uczynienia niewidzialnym procesu jej zadawania. Poświadczą też przecież, paradoksalnie, iż zabijanie nie jest neutralne moralnie, nie jest czynem zasługującym na miano czynu dobrego. Dbanie o zwierzęta w rzeźni przysparza kłopotów, nie mówiąc o tym, że nie jest potrzebne do skutecznego zapełnienia sklepowych półek mięsem. Mimo wszystko jednak prawo nakazuje dbać o zwierzęta przeznaczone na rzeź. Wynika to z faktu, iż nie traktuje się ich wyłącznie jak mięso, lecz jako stworzenia czujące, posiadające pewną świadomość, którą w przybliżeniu porównać można do ludzkiej<sup>28</sup>. To nie te obszary życia, o których pisze I. Kowalczyk, M. B. Guzowska oraz inni autorzy<sup>29</sup>, są dla nas szczególnie istotne. Nie one tak naprawdę nas warunkują w sposób podstawowy i decydujący. Dalece bardziej niż zadawanie śmierci i „mięśność” istnienia warunkuje nas posiadanie świadomości.

Piszący o sztuce Klamana zdają się jednak z uporem twierdzić, iż to właśnie „mięśność” stanowi istotę naszego istnienia. Obszar „mięśności” staje się w tym kontekście „jedyną rzeczą, która jest w nas pewna i uchwytana”<sup>30</sup>. Współczesność jednak, wbrew krytykom sztuki, daje świadectwo, iż sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Im bardziej bowiem nauka się rozwija, im więcej wiemy na temat organizmu ludzkiego, tym skuteczniej utwierdzić możemy się w przekonaniu, iż to właśnie świadomość stanowi istotę człowieka, ona w sposób szczególny wyróżnia go spośród innych stworzeń zamieszkujących naszą planetę, których stopień świadomości jest zasadniczo niższy. Ciało jest coraz mniej istotne. Potwierdza to choćby rozwój transplantologii, niezwykle dynamicznie rozwijającej się dziedziny medycyny. Pierwsze doświadczenia nad przeszczepianiem organów miały miejsce na początku XX wieku<sup>31</sup>. W 1905 roku po raz pierwszy przeszczepia się rogówkę, w 1912 gonady męskie, w 1954 dokonano przeszczepu nerki, w 1963 szpiku ko-

<sup>27</sup> Wszelkie wykryte i udowodnione odstępstwa od tej zasady wywołują protesty i sprzeciwy, w konsekwencji zaś niejednokrotnie doprowadzają do procesów sądowych wytaczanych tym, którzy z okrucieństwem podchodzili do zwierząt.

<sup>28</sup> Na temat zmiany stosunku człowieka do zwierząt oraz perspektyw związanych z nadawaniem im praw oraz statusu autonomicznego, niezależnego podmiotu zob.: P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review, New York 1975; P. Singer, T. Regan (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall 1989.

<sup>29</sup> Zob. przyp. 11.

<sup>30</sup> Zob. przyp. 16.

<sup>31</sup> Wszelkie dane dotyczące historii transplantologii podają za: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 9–12.

stnego, płuca i wątroby, w 1967 serca. W 1998 roku przeprowadzono z sukcesem zabieg przeszczepu pacjentowi prawej dłoni z częścią przedramienia, innemu zaś – przeszczepu obu dłoni z częścią przedramion. Rok później amerykański chirurg Robert J. White, pracujący w Cleveland Metropolitan General Hospital, wyraził gotowość przeszczepienia choremu na raka człowiekowi, którego ciało ogarnięte jest nieodwracalnym procesem destrukcji, korpusu człowieka z martwym pniem mózgu<sup>32</sup>.

Niezależnie od pragnień krytyków sztuki, chcących przywrócić nam nasze za-właszczone przez medycynę ciała, kształtuje się nowa rzeczywistość, oparta na kartezjańskim przekonaniu, iż umysł, w swej istocie, jest autonomiczny względem ciała stanowiącego swoisty mechanizm, który podlegać może zmianom i przekształceniom<sup>33</sup>. Współczesna medycyna potwierdza intuicję Kartezjusza<sup>34</sup>, choć jednocześnie uświadamia, iż analogia między ciałem ludzkim a mechanizmem nie jest bezpośrednia<sup>35</sup>. Medycyna daje mocne przesłanki do twierdzenia, że człowiek to tak naprawdę świadomość – uzależniona od ciała, lecz nie stanowiąca z nim jedności, niejako nie będąca z nim istotowo związana.

M. B. Guzowska wymienia różne definicje śmierci człowieka, nie zastanawia się jednak, w jaki sposób odnoszą się one do funkcjonowania oraz stanu organizmu ludzkiego. Obecnie obowiązująca i stosowana w praktyce medycznej definicja – definicja śmierci mózgowej<sup>36</sup> – powstała w znacznej mierze z inspiracji i pot-

<sup>32</sup> R. J. White przez 25 lat prowadził próby i doświadczenia z przeszczepianiem głów małp.

<sup>33</sup> Zob. przede wszystkim: R. Descartes, *Człowiek. opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1989. Istotne fragmenty dotyczące stosunku duszy do ciała i właściwości obu zawarte są w: R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981, oraz tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1958.

<sup>34</sup> A także innych filozofów europejskich, skądinąd silnie od myśli Kartezjusza zależnych – Zob. dla przykładu dzieło osiemnastowiecznego filozofa i lekarza J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984. Przypomnieć należy oczywisty fakt, iż przekonanie o rozdzielnosci duszy i ciała było jednym z naczelnych dla całej filozofii europejskiej. Liczne systemy filozoficzne hołdowały temu przekonaniu, wykazując, iż związek duszy i ciała jest niezaprzeczalny w kontekście ludzkiego życia na ziemi, niemniej jednak nie stanowi o istocie człowieczeństwa. Por. uwagi M. Nowackiej, w: tenże, *Filozoficzne aspekty terapii transplantacyjnej*, Trans Humana, Białystok 2002.

<sup>35</sup> Wykazuje to praktyka transplantacyjna – organizm biorcy broni się przed wszczepionym mu, cudzym organem, odrzucając go. W celu zapobieżenia odrzutom lekarze stosować muszą leki immunosupresyjne. Zob.: M. H. Sayegh, G. Remuzzi, *Current and future immunosuppressive therapies following transplantation*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston 2001. Zob. też: Ph. Wolf, K. Boudjema, B. Ellero, J. Cinqualbare, *Transplantacja narządów*, tłum. S. Michowicz, J. Michowicz, D. Patrzałek, Wydawnictwo Volumed, Wrocław 1993; N. S. Hakim, V. E. Papalois (ed.), *History of Organ and Cell Transplantation*, Imperial College Press, London 2003.

<sup>36</sup> W Polsce kryterium śmierci mózgowej, oparte o definicję śmierci mózgowej, obowiązuje od 1 lipca 1984 roku, Zob. *Komunikat w sprawie wytycznych Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinach: anestezjologii i intensywnej terapii, neurologii i medycyny sądowej w spra-*

rzeb transplantologów<sup>37</sup>. Wedle tej definicji śmierć człowieka następuje wtedy, gdy mamy do czynienia ze śmiercią pnia mózgu. Wraz ze śmiercią pnia mózgu – ośrodka decyzyjnego odpowiadającego za czynności organizmu, integrującego kolejne systemy żywych organów – umiera człowiek, choć (co dla naszych rozważań najważniejsze) nie musi umierać ciało. Śmierć pnia mózgu jest aktem nieodwracalnym, nie rzutującym jednak w sposób automatyczny na funkcjonowanie organizmu, który może być sztucznie podtrzymywany w swych funkcjach. Generalizując – coraz częściej mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek już nie żyje, choć żyje jego ciało, podtrzymywane sztucznie po to, by stać się swoistym rezerwuarem części zamiennych przeznaczonych dla chorych czekających na przeszczep. Czy nie powinno to zastanowić apologetów „mięsnoci” istnienia?

Dodajmy jeszcze inne fakty – w 1964 roku dokonuje się przeszczepu choremu człowiekowi serca szympansa, w 1984 dwutygodniowej dziewczynce wszczepiono serce pawiana, w 1989 roku prof. Zbigniew Religa przeszczepia pacjentowi serce świni, w 1992 przeszczepiono pacjentowi wątrobę pawiana, zaś w 1996 wszczepiono człowiekowi komórki mózgu świni. W końcowym rozrachunku wyżej wymienione zabiegi skończyły się niepowodzeniem<sup>38</sup> – pacjenci nie pozostali przy życiu dłużej niż trzy miesiące<sup>39</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, iż transplantacje ksenogeniczne – odzwierzęce – stanowią ważny przedmiot rozważań naukowców oraz dają duże nadzieje na przyszłość<sup>40</sup>. Wydaje się, iż wraz z odkryciem skutecz-

wie kryteriów śmierci mózgu, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 6 z 26 czerwca 1984 r., poz. 38. Obecnie obowiązuje znowelizowana ustawa z 1996 roku, zob. Komunikat Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 29 października 1996 r. o wytycznych w sprawie kryteriów stwierdzenia trwałego i nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu (śmierci mózgowej), „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 13 z 30 listopada 1996 r., poz. 36. Definicja śmierci mózgowej wypracowana została w 1968 roku, w Stanach Zjednoczonych, przez tzw. Komisję Harwardzką do Spraw Śmierci Mózgu, która złożyła specjalny raport w tej kwestii, będący podstawą do dalszych rozważań, prowadzonych przez prezydencką Komisję do Spraw Studiów Problemów Etycznych w Medycynie oraz Badań Biomedycznych i Behavioralnych. Ta ostatnia przyjęła końcową wersję definicji śmierci mózgowej, która stała się podstawą konkretnych aktów prawnych. Zob.: *Defining Death: Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death*, President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, Government Printing Office, Washington DC 1981. Na temat historii ustalania momentu śmierci Zob.: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 73–104. Tam też bogata literatura.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Z wyjątkiem zabiegu wszczepienia człowiekowi komórek mózgu świni.

<sup>39</sup> Czas życia pacjentów, w kolejności zgodnej z podanymi datami: dwie godziny, trzy tygodnie, dwadzieścia cztery godziny, dziewięćdziesiąt dni.

<sup>40</sup> Na temat transplantacji ksenogenicznych i kwestii z nimi związanych zob.: J. Aristondo, *A Christian Perspective on the Use of Animals for Medical Research and Transplantation*, „Ethics and Medicine” 11, 3, 1995; D. K. C. Cooper (et al.), *Xenotransplantation: the transplantation of organs and tissues between species*, Springer, New York 1997; A. Dorling, K. Riesbeck, A. Warrens, R. Lechler, *Clinical Xenotransplantation of Solid Organs*, „The Lancet” 349, March 22, 1997; E. Masood, *Xenotransplant Experts Face Good and Bad News*, „Nature” 394,

nego leku immunosupresyjnego, zapobiegającego odrzutowi organu zwierzęcego, jak i rozwiązaniem problemu zakażeń chorobami zwierzęcymi, zabiegi tego typu będą stosowane. Wizja człowieka z organami zwierzęcymi nie jest już tylko czystą fantazją lub utopią, lecz realną perspektywą<sup>41</sup>. Czy w związku z tym krytycy sztuki w dalszym ciągu będą przekonywać, że integralność naszych ciał, które tak bardzo nas warunkują, stanowią o naszej istocie, jest koniecznym warunkiem naszej egzystencji, niejako wyznacznikiem naszego człowieczeństwa?

4. W tle rozważań o „mięsnoci” pojawia się często dobitnie wyrażane przekonanie o rzekomej opozycji między naturą a kulturą, umysłem i ciałem. I. Kowalczyk pisze: „Metafizyka europejska, a wraz z nią cała nasza kultura istnieją w oparciu o opozycję: kultura – natura, umysł – ciało. Wytwory ludzkiego umysłu należą do kultury, zaś cielesność do biologii i medycyny. Nasze życie zostało podzielone między dwie sfery, pomiędzy którymi istnieje niewidzialna, ale nieprzekraczalna granica”<sup>42</sup>. Niewątpliwie „wytwory ludzkiego umysłu należą do kultury”, dlaczego

August 6, 1998; A. J. Klotzko, *Nadzieja w świniach*, „Świat Nauki”, 1 (101), styczeń 2000; A. Obadia, *Xenotransplantation: le brevet sur l'animal*, préface de Jean-Christophe Galloux, Presses de l'Université du Québec, Québec 2001; W. L. Olszewski, *Międzygatunkowe przeszczepianie tkanek i narządów (ksenotransplanacje) – problemy biologiczne i kliniczne*, „Polski Przegląd Chirurgiczny” 67, 6, 1995; J. L. Platt (ed.), *Xenotransplantation*, ASM Press, Washington D.C. 2001; J. L. Platt (ed.), *Xenotransplantation: basic research and clinical applications*, Humana Press, Totowa, NJ 2002; M. Quante, A. Vieth (hrsg.), *Xenotransplantation: ethische und rechtliche Probleme*, Mentis, Paderborn 2001; Z. Religa, J. Czaplicki, B. Błońska, J. Moll, M. Zembala, A. Bochenek, *Przeszczep serca zwierzęcego człowiekowi*, „Polski Przegląd Chirurgiczny” 64, 3, 1992. Por: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 196–221.

<sup>41</sup> W kontekście przeszczepów ksenogenicznych szczególnie silnie objawia się problem praw zwierząt oraz problem zachowań człowieka względem zwierząt. Powstają bowiem pytania, czy człowiek powinien traktować zwierzęta jako rezerwuariat części zamiennych dla własnego organizmu oraz czy godzi się wysoko rozwinięte pod względem świadomości gatunki używać do badań naukowych. M. Nowacka cytuje niezwykle interesujące i symptomatyczne wyznaczenie Christiaana Barnarda, chirurga, który jako pierwszy dokonał przeszczepu serca i który dokonywał doświadczeń klinicznych polegających na wszczepianiu serc szympansov śmiertelnie chorym ludziom. Bernard zrezygnował z przeszczepiania serc szympansov, choć wierzył, iż jego działanie mogło mieć pozytywne dla człowieka skutki: „Kiedy postanowiłem wdrożyć ten projekt badałczy, sprwadziłem dwa szympansy ze stadka hodowanego w Holandii. Oba były samcami i przez kilka miesięcy mieszkaly obok siebie w osobnych klatkach, zanim posłużyłem się jednym z nich jako dawcą. W trakcie usypiania go przed operacją bez przerwy paplał i krzyczał. Nie przywiązywaliśmy do tego żadnej wagi, ale najwyraźniej musiało to wyrwać wstrząsające wrażenie na jego towarzyszu. Gdy zabraliśmy ciało małpy na salę operacyjną, ten drugi szympanś płakał gorzko i pozostał niepocieszony przez wiele dni. Byłem tym głęboko przyjęty. Obiecałem sobie solennie, że nigdy nie będę dokonywał eksperymentów na tak wrażliwych stworzeniach”. M. Nowacka, dz. cyt., s. 206–207. Szerzej o przeszczepach odzwierzęcych zob. tamże, s. 201–212.

<sup>42</sup> I. Kowalczyk, *Ciało i władza*, wyd. cyt., s. 259–260. Por: „W takich pracach jak *Kathabasis* (1993), *Emblematy* (1993), *Fundament* (1994), gdzie w zimnych, surowych formach utworzonych ze stalowych blach pojawiają się ludzkie organy, artysta kieruje naszą uwagą przede wszystkim na zawłaszczanie ciała przez medycynę i naukę. Wydaje się nam naturalne, że cielesność i fizjologia należą do tej sfery, podczas gdy duchowym aspektem istnienia zajmuje się humanistyka”; I. Kowalczyk, *Dotknięcie realnego*, w: *Sztuka lat 90.*, Centrum Rzeźby Polskiej, Orońsko 2003, s. 55.

jednak nie należy do niej cielesność poddana analizie biologów i lekarzy? Czyżby intelektualny dorobek biologów i lekarzy zajmujących się „cielesnością” nie należał do kultury? W dalszym wywodzie autorka przekonuje wprawdzie, iż podział taki pozbawiony jest podstaw, wszak „również medycyna wpisuje się w dyskurs kultury”<sup>43</sup>, jednak w jej słowach zdaje się poniekąd ujawniać przekonanie, że prawdziwa kultura to kultura tworzona przez humanistów. Wszak niejako w odniesieniu do kultury humanistów może funkcjonować<sup>44</sup> i być analizowana biologia oraz medycyna.

„Nieprzekraczalna granica”, o której pisze Kowalczyk, nie istnieje, a raczej istnieje w umysłach humanistów, którzy nie radzą sobie z ogarnięciem metod działania współczesnej nauki, problemów, z jakimi się boryka, oraz celów, do jakich dąży<sup>45</sup>, w konsekwencji zaś traktujących ją jako coś obcego, coś, co – jak pisze Z. Bauman – „wślizguje się między człowieka a świat”<sup>46</sup>. Już samo przekonanie, że Klamana daje widzom możliwość bezpośredniego obcowania z „laboratoryjnym”, „medycznym” mięsem, bądź, jak twierdzi ostatnio, wbrew swym wcześniejszym poglądom, I. Kowalczyk, raczej przedstawieniem mięsa<sup>47</sup>, jest bezpodstawne. Lekarze nie obcuja z mięsem, jak też nie badają ani nie leczą mięsa. Obcuja z ciałem człowieka, które analizują, leczą, a także wykorzystują jego fragmenty. J. Ber-

<sup>43</sup> Tamże, s. 260. Świadczyć o tym ma choćby wysiłek wkładany przez stulecia w popularyzację osiągnięć medycyny. „Pokazywanie osiągnięć wiedzy medycznej w spopularyzowanych formach ilustrowanych książek medycznych od drugiej połowy XVIII wieku było sposobem na utwierdzenie autorytetu medycyny, przekonanie do tej nauki publiczności, która często wiązała medycynę z szarlatanerią, a lekarzy uważała za wysłanników śmierci. Należało więc pokazać, że medycyna stoi na moralnym gruncie. Podobnie współcześnie znaczenia medycyny są kształtowane nie tylko przez elitę specjalistów, ale również przez kulturę popularną i media”; I. Kowalczyk, *Ciało i władza*, wyd. cyt., s. 260.

<sup>44</sup> Zwróćmy uwagę na zwrot „medycyna wpisuje się w dyskurs kultury”, następnie zaś, w tym kontekście, na zacytowane w przypisie 42 słowa o chęci i próbach wkroczenia medycyny na pole kultury po to, by oswoić niejako ludzi z osiągnięciami lekarzy i naukowców.

<sup>45</sup> Symptomatyczny w tym kontekście jest artykuł M. Lisiewicz, *Ciało przeciw naukowym dyskursom*, opublikowany w czasopiśmie „Kresy” 25, 1, 1996. Autorka zauważa z oburzeniem m.in. to, iż „tylko znikomy obszar zainteresowań medycyny stanowi zdrowy organizm, w porównaniu z uwagą, jaką poświęca ona procesom patologicznym. Przedmiotem zainteresowań medycyny jest przede wszystkim ciało chore, ułomne, kalekie, wadliwe”. Trudno zaprzeczyć, że lekarze leczą ludzi chorych, zajmują się ich ułomnymi, chorymi ciałami, twierdzenie jednak, iż medycyna w stopniu znikomym interesuje się zdrowym ciałem, dalece różni się z prawdą. Lekarz zawsze zajmuje się ciałem chorego pacjenta w odniesieniu do ciała zdrowego, które stanowi dla niego podstawę wszelkich rozważań.

<sup>46</sup> Z. Bauman, *Wstęp*, w: *Klamana*, katalog wystawy, wyd. cyt., s. 9.

<sup>47</sup> „Niemożliwe staje się zatem doświadczenie mięsności, które według Jolanty Brach-Czajny odbywa się bezpośrednio przez dotyk. (...) Ludzkie organy w *Emblematach*, uwięzione w formach odwołujących się do porządków kultury, odcięte od swej mięsnej egzystencji przez zakonserwowanie ich w formalinie, nie mają już nic wspólnego z 'mięsnością'. Mówienie o »mięsności«, o dotknięciu surowego mięsa jest tutaj niemożliwe. Organy te zostają wystawione na pokaz, stają się przedmiotem oglądu – przedstawieniem”; I. Kowalczyk, *Ciało i władza*, wyd. cyt., s. 262, por. s. 253–256.

nard podaje, iż składniki i wytwory ludzkiego ciała podzielić można na: 1) całe ciało, 2) narządy w całości, 3) krew, 4) oczy, 5) elementy procesu prokreacji, 6) komórki tkanek ludzkich i ich pochodne, 7) składniki usuwane w naturalny sposób<sup>48</sup>. Próżno szukać w owym wyliczeniu pozycji „mięso”. Gdyby naukowcy rzeczywiście posługiwali się kategorią wymyśloną przez humanistów, z pewnością nie zaszłoby daleko w swych badaniach – przekonanie o „mięsności” człowieka i jego egzystencji nie daje szans na twórcze myślenie.

Nie ma też racji Z. Bauman twierdząc, że „kulturowy przekaz dołączany do formaldehydu w jego bezpiecznym laboratoryjnym zastosowaniu brzmi: mięso jest śmiertelne; mięso to śmierć; mięso widać tylko gdy ciało jest już martwe; jeżeli widzisz mięso, to pewny znak, że nie jest już żywe, z mięsem możesz spotkać się tylko w śmierci”<sup>49</sup>. Formaldehyd nie jest stosowany w celu konserwowania mięsa, lecz w celu unaocznienia budowy i kształtu danego organu. Organ ten zaś nie jest rozpatrywany w kontekście śmierci, lecz w kontekście życia i leczenia pacjentów. I ten kontekst jest podstawowym kulturowym przekazem dołączanym do formaldehydu. Konkretny, spreparowany organ, choć jest już martwy, nie służy dyskusji o mięsie, lecz o innym, żywym organie. Wątroba zanurzona w formaldehydzie cały czas jest wątrobą – organem wewnętrznym, nie zaś rozkładającym się mięsem. Przeniesienie preparatów z sal Akademii Medycznej do galerii niczego tak naprawdę tu nie zmienia<sup>50</sup>.

Przed wszystkim zaś Klamana nie musi używać formaldehydu, by „oddać żyjącym mordowane ukradkiem ciało”. Medycyna nie morduje ciała. Jego eksploracja, odkrywanie tajemnic funkcjonowania organizmu, rozkładanie na części i składniki pierwsze nie jest aktem mordowania. Nie należy bezkrytycznie sugerować się pismami Foucaulta, który twierdzi, iż od pewnego czasu mamy do czynienia z przemocą wobec ciała ludzkiego, z władzą, która niejako manipu-

<sup>48</sup> J. Bernard, *Od biologii do etyki. Nowe horyzonty wiedzy, nowe obowiązki człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 43–44.

<sup>49</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 9.

<sup>50</sup> I. Kowalczyk sugeruje, iż akt przeniesienia spreparowanych organów z sal Akademii Medycznej do sal galerijnych jest niezwykle istotny, mamy bowiem w tym wypadku do czynienia z transgresją, z przekroczeniem, jakie dochodzi „między dyskursem sztuki a medycyny”; I. Kowalczyk, *Dotknięcie realnego*, wyd. cyt., s. 55. Wedle autorki „w sztuce Klamana ciało ludzkie poddane jest takiemu zawłaszczeniu, jak w medycynie”, my zaś „sprzeciwiamy się (...) zagarnięciu przez sztukę”, gdyż być może „ta sztuka ujawnia to, o czym wolimy nie wiedzieć i nie myśleć – swego rodzaju kanibalizację, która ma miejsce we współczesnym świecie”; tamże. Autorka, jak i większość krytyków piszących o sztuce Klamana, tylko wspomina o problemie swoistej kanibalizacji, zarysowanym w pracach artysty. Nie rozwija go, skupiając się na aspekcie „mięsności” oraz cielesności poddanej działaniu władzy-wiedzy. Tymczasem to właśnie ten problem – co w sposób wyraźny uświadamia coraz powszechniej stosowana terapia transplantacyjna – wydaje się być zasadniczo bardziej istotny niż „mięsność” istnienia. Problem medycznego „neokanibalizmu” szczególnie rozwija M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, s. 105–136, tam też bogata literatura problemu.

luje nami, bo manipuluje naszą cielesnością – tak istotowym składnikiem naszego człowieczeństwa.

5. Nadszedł czas, by humaniści przyjęli w końcu do wiadomości, że ciało ludzkie stanowi w znacznej mierze mechanizm, który człowiek może, dzięki podejmowanym badaniom i doświadczeniom, kształtować, zmieniać. Działania te w pełni należą do sfery kultury i rządzą się takimi samymi prawami, jakimi rządzi się literatura, muzyka, sztuki plastyczne. Tak jak sztuka ulega przeobrażeniom w czasie, tak i, wraz z postępem rozwoju cywilizacyjnego oraz kulturowego, ewaluuje pojęcie cielesności. Nauka nie „wślizguje się między człowieka i świat”, ona człowieka i świat kształtuje, tak jak kształtują je inne dziedziny ludzkiej aktywności. Jest to normalny proces. Dostrzeganie w tym, czego się nie rozumie, jakiejś strasznej władzy tłamszącej, mordującej wręcz to, co naturalne i nam w pełni należne, jest fałszywą wizją rzeczywistości, opartą na mylnym przekonaniu, iż sfera cielesna człowieka stanowi o jego istocie, a zatem ten, kto ją narusza, działa przeciwko człowiekowi.

Rzeczywistość jest inna. To nie „mięśność” jest dla nas jedyną uchwytą kategorią, tłumaczącą nasze istnienie. I to nie medycyna nami włada, lecz my medycyną. To społeczeństwo pragnie owej „przemocy” na własnym ciele, z którym identyfikuje się tak naprawdę tylko pozornie. Dużą część życia spędzamy na usiłowaniu, by się od ciała uwolnić, uniezależnić, czujemy bowiem, iż nie należy ono do naszej istoty. Kiedy ciało staje się siedliskiem bólu i cierpienia, raczej dalecy jesteśmy od tego, by twierdzić, iż niezaprzeczalnie jest ono integralną częścią naszej osoby. Przysparzające nam kłopotów ciało jesteśmy skłonni traktować jako obce. Przysparzający nam kłopotów umysł traktujemy raczej zawsze jako własny, nawet jeśli staje się powodem udręk i problemów. Ciało modelujemy, kształtujemy, udoskonalamy techniki leczenia, rozwijamy transplantologię, traktujemy je przedmiotowo, jako mechanizm<sup>51</sup>. Czynimy wszystko, by mechanizm ów działał sprawnie, wszak daje nam siłę, pozwala działać, umożliwia funkcjonowanie na tym

<sup>51</sup> Choć oczywiście akceptacja tego rodzaju postawy nie jest powszechna. Wymownie świadczy o tym niechętny stosunek społeczeństwa do transplantacji ksenogenicznych. Rzecz jednak w tym, iż sprzeciwu te mają źródło przede wszystkim w dyskomforcie psychicznej, wynikającym z przekonania o swoistej niesamowitości zabiegu przeszczepów organów zwierzęcych człowiekowi. Na taką postawę mają również wpływ czynniki estetyczne lub kulturowe, związane z tradycją postrzegania ciała jako istotnego elementu osobowości konkretnej jednostki. Zob.: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 212–221 oraz P. J. Mohacsi, Ch. E. Blumer, S. Quine, J. F. Thompson, *Aversion to Xenotransplantation*, „Nature” 378, 30 November 1995. Zauważymy jednak, iż ostatni z wymienionych czynników ma coraz mniejsze znaczenie w kwestii stosunku społeczeństwa do transplantacji – zarówno ksenogenicznych, jak i allogenicznych. Ciało coraz częściej traktowane jest jako mechanizm, szczególnie i wyjątkowy ze względu na fakt, iż czasowo przypisany jednostce, niejako z nią złączony, ale jednak mechanizm, dający się kształtować i zmieniać. Potwierdza to choćby entuzjastyczne wprost poparcie dla technik transplantacyjnych wyrażane przez Kościół katolicki, traktujący dawstwo organów jako czyn w pełni etyczny

świecie naszej jaźni. A jako że nie jesteśmy pewni, czy nasza jaźń przetrwa śmierć naszego ciała, pragniemy za wszelką cenę nieśmiertelności ziemskiej, opartej na ciągłym konserwowaniu, naprawianiu i ulepszaniu własnego organizmu. Medycyna wychodzi naprzeciw tym pragnieniom, nie zaś je narzuca.

Krytycy sztuki piszący o pracach Grzegorza Klamana zachowują się podobnie do miłośników sztuki o konserwatywnych gustach. Ci drudzy podkreślają, jak piękną i wartościową była dawna sztuka, tradycyjna, zrozumiała, czytelna, w przeciwieństwie do bełkotliwej, złej, pozbawionej wartości sztuki współczesnej. Ci pierwsi głoszą, iż najistotniejsza jest „mięśność” i naturalność, w przeciwieństwie do groźnej medycyny dehumanizującej człowieka, manipulującej tak drogim dla niego ciałem. Z. Bauman – w kontekście sztuki Klamana – postuluje: „popatrz to twoje ciało, ciało, które chciałeś (lub które kazano ci) zapomnieć. Błyszczysz, świecisz, odbija światło, skrzy się blaskiem; jest częścią ciebie, bez niego nie jesteś sobą – i obys nigdy o tym nie zapomniał. Ułóż się ze swym ciałem. Zapomnienie szkodzi myśli, kaleczy życie”<sup>52</sup>. Może jednak nie warto iść za pełną emocji myślą Z. Baumana, a lepiej w zamian zaś poznać, choćby w podstawowym stopniu, meandry współczesnej nauki i wynikające z jej ustaleń niezwykle ważne konsekwencje?

Doskonały pisarz i naukowiec amerykański Isaac Asimov (1920–1992) napisał piękny i niezwykle kształtujący esej o lekceważącym stosunku humanistów do osiągnięć badaczy zajmujących się ustalaniem prawideł rządzących wszechświatem<sup>53</sup>. Jako przykład ignorancji przedstawił wiersz Walta Whitmana (1819–1892), w którym poeta wyraża zdumienie wykładem astronoma, pokazującego mapy, tłumaczącego w liczbach strukturę nieba. Znużenie mija w momencie, w którym, po wyjściu z sali, spogląda na gwiazdy, „idąc wśród wilgotnej, tajemniczej nocy” Whitman był przekonany, że nauka zabija piękno wszechświata – tłamsi w liczbach i wykresach to, co w sposób naturalny jest piękne i rozbudza wyobraźnię. Zajął postawę podobną tej, którą przyjmują współcześni krytycy sztuki, krzywo patrzący na nauki ścisłe, rzekomo zabijające to, co naturalne, istotowo właściwe, dobre, a więc zapewne i piękne. Isaac Asimov zwięźle i dobitnie wyraził swój sąd na temat poglądów poety: „Kłopot w tym, że Whitman plecie głupstwa, ale

i pożądaną, nie będący niczym nienaturalnym, sprzecznym z istotą człowieczeństwa. Zob. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, par. 86, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1996; tenże, *Podarować część siebie*, przemówienie do uczestników Kongresu Transplantologicznego, Watykan 20 VI 1996, tłum. M. Purol, „W drodze” 1 (281), 1997. Zob. też W. Gubała, *Etyka chrześcijańska wobec transplantacji*, „Służba Zdrowia” nr 50 (2445) z 11 grudnia 1994 r.

<sup>52</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 9.

<sup>53</sup> I. Asimov, *Nauka a piękno*, w: tenże, *Bóg, czarne dziury i zielone ludziki: zapiski błądzącego umysłu*, tłum. M. Przygocki, *Pandora*, Łódź 1994, s. 132–135; przedruk w: M. Gardner (red.), *Wielkie eseje w nauce*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 199–202.

biedaczyna nie zna niczego lepszego". Asimow potraktował poetę ze swoistą wyrozumiałością, uznając, że jego postawa jest rezultatem niewiedzy i w konsekwencji niemożności dostrzeżenia, że nauki ścisłe w o wiele większym stopniu, niż to się pozornie wydaje, potrafią rozbudzić wyobraźnię i ukazać piękno rzeczywistości. Gwiazdziste niebo jest przecież tylko mikroskopijnym ułamkiem wszechświata. Gołym okiem dostrzec możemy jedynie 2500 gwiazd, w samym zaś „fajerwerku Drogi Mlecznej jest ich około trzysta miliardów”. Przestrzeń, w której się znajdują, jest tak rozległa, że „światło, biegnąc z prędkością 300 000 km na sekundę, potrzebuje sto tysięcy lat, by przelecieć z jednego krańca na drugi”. Z kolei planety, „te błyszczące plamki na niebie (...) są całymi światami. (...) Światami rozpalonej do czerwoności cieczy z huraganami, które mogłyby pochłonąć całą Ziemię – wymarłymi światami pokrytymi ospowatymi kraterami – światami wydmuchującymi w próżnię pióropusze pyłów – światami czerwonych i niegościnnych pustyń – światami o niesamowitym i niezwykłym pięknie, które sprowadza się do zwykłej plamki światła, podziwianej właśnie na wieczornym niebie”. Lektura krótkiego eseju Isaaca Asimova powinna być obowiązkowa dla tych humanistów, którzy pragną zajmować się współczesnością.

KAMIL KOPANIA

### BETWEEN CORPORALITY AND CONSCIOUSNESS. THE WRONG WAY OF CONTEMPORARY ART

(Summary)

While the science develops rapidly, humanists seem to perceive reality without any scientific knowledge. They are typical „intellectuals of literary provenience”, as C. P. Snow defined them in his well known essay *The Two Cultures and Scientific Revolution*. They usually interpret civilizational and cultural changes, stimulated by biologists, physicists or physicians, as something wrong, dangerous, even destructive.

The interpretations of Grzegorz Klaman's art seem to be a very good example of such thinking. In the 90. polish sculptor and author of installations, made works in which he used anatomical preparations of human liver, brain intestines etc. Art Critics tend to write, basing on Jolanta Brach-Czaina's reflections, enclosed in an essay *Metaphysics of Meat*, that Klaman visualize us, that flesh is the most important component of our existence. Following this analysis, the category of „fleshness” is used as an alternative to categories evolved by scientists. It is said that „fleshness” is the most suitable term to describe the world and man. According to art critics medicine takes away our bodies, even murder them stealthily, and try to negate „fleshness”.

It seems that art critics know a little about science, especially medicine. They don't understand backgrounds and aims of medicine, it's achievements and the rules according to which it acts. Particularly, their knowledge related to transplantation therapy is remote. Transplantation therapy gives us contribution to think, that human body, organism is a kind of mechanism and, in consequence – our essence is self-consciousness, not „fleshness”.

**Key words:** art, transplantation therapy, self-consciousness, science, humanities.

#### Adres do korespondencji

#### Address for correspondence

mgr Kamil Kopania  
Uniwersytet Warszawski  
Instytut Historii Sztuki  
Krakowskie Przedmieście 26/28  
00-927 Warszawa

WOJCIECH SŁOMSKI

### WALOR PERSONALIZMU MOUNIERA

Swego czasu Mounier był filozofem znanym, a w pewnych kręgach katolickiej inteligencji wręcz modnym. Popularność i rozgłos, jaki wielu myślicieli zyskuje wśród współczesnych rzadko jednak bywa odzwierciedleniem ich rzeczywistych zasług. Na ogół po stosunkowo krótkim okresie popularności ich dorobek ulega stopniowemu zapomnieniu<sup>1</sup>. Niekiedy spotkać się można także z sytuacją przeciwną, kiedy to nazwisko jakiegoś filozofa zaczyna funkcjonować jako rodzaj etykiety oznaczającej określone stanowisko filozoficzne, przy czym znajomość tego nazwiska ma się nijak do faktycznego dorobku naukowego<sup>2</sup>. Współczesna recepcja pism Mouniera nie daje w zasadzie podstaw do obawy, by cieszył się on sławą niezasłużoną, głównie jednak dlatego, że nie wydaje się, by cieszył się on jakąkolwiek sławą. Należy się raczej obawiać, iż z biegiem lat jego dorobek ulegać będzie w coraz większym stopniu zapomnieniu<sup>3</sup>.

Tymczasem nawet jeżeli z wieloma jego poglądami nie sposób się już dzisiaj zgodzić, to rozpatrywanie ich wyłącznie w aspekcie historycznym, a więc

<sup>1</sup> Doskonałym przykładem może tu być los A. Bergsona czy J. Maritaina – ośrodek studiów nad filozofią Maritaina znajduje się nie we Francji, lecz w Rzymie.

<sup>2</sup> Tu z kolei jako przykład może posłużyć J. de la Mettrie, którego nazwisko figuruje w większości podręczników filozofii oświeceniowej, a którego wpływ na filozofię był – jeśli wierzyć krytykom – praktycznie żaden. Por. A. Bednarczyk, *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, Warszawa 1984, s. 65 i nast.

<sup>3</sup> Zob. W. Słomski, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; W. Słomski, *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000.



jako przejawu pewnego lokalnego folkloru intelektualnego, byłoby z pewnością dużym błędem i uproszczeniem. Wśród filozofów chrześcijańskich podejmujących próbę naukowego uzasadnienia konieczności zaangażowania się w świat doczesny (T. de Chardin, G. Marcel, J. Maritain) koncepcje Mouniera wydają się być bowiem stosunkowo najmniej oderwane od realiów praktycznego życia i nie tracą tej cechy także obecnie.

Przede wszystkim jednak warto się zatrzymać przy kwestii, czym jest personalizm Mouniera jako pewien kierunek teoretyczny (można go bowiem traktować także, zwłaszcza dzisiaj, jako swego rodzaju zachętę dla chrześcijan do angażowania się w działalność społeczną). Otóż jak zauważa S. Kowalczyk, w personalizmie Mouniera rzuca się w oczy jego swoisty eklektyzm: mamy tu do czynienia ze swoistym konglomeratem różnorodnych nurtów – zarówno chrześcijańskich, jak i pozachrześcijańskich. Eklektyzm ten spowodowany jest – i tu trudno nie przyznać autorowi racji – autentycznym pragnieniem znalezienia zadowalających odpowiedzi na pytania, przed jakimi stawia człowieka, zwłaszcza chrześcijanina, współczesny świat. Ponadto S. Kowalczyk zarzuca Mounierowi nadmierne zbliżenie się do „skrajnej teologii wyzwolenia”, czego wyrazem miałyby być „negacja społecznej nauki Kościoła, przyjęcie idei walki klasowej i rewolucji społecznej, interpretowanie marksizmu głównie jako metody analizy społeczno-ekonomicznej”. Wreszcie, według S. Kowalczyka, absurdalna jest próba pogodzenia światopoglądu chrześcijańskiego i materializmu historycznego: ten ostatni zakłada wszakże materialistyczny monizm, a jego „etos trudny jest do pogodzenia z nakazem miłości”<sup>4</sup>.

Warto zwrócić uwagę, iż opinie te wypowiedane są perspektywy określonego światopoglądu – światopoglądu opozycyjnego i wrogiego względem światopoglądu marksistowskiego – oraz z perspektywy określonej teologii i filozofii, z których to perspektyw naturalne wydaje się odrzucenie propozycji zbliżenia marksizmu i chrześcijaństwa, a także poglądu o istnieniu w ramach marksizmu i chrześcijaństwa elementów wspólnych, w dodatku elementów o charakterze zasadniczym. Innymi słowy, S. Kowalczyk, którego uznać można za reprezentatywnego dla większości polskich pisarzy chrześcijańskich, z góry wyklucza jakąkolwiek formę zbliżenia czy też syntezy chrześcijaństwa i marksizmu na płaszczyźnie społecznej.

Poglądy Mouniera rzeczywiście prowokują do stawiania podobnych zarzutów: są one w dużym stopniu konglomeratem różnorodnych prądów i kierunków filozoficznych, wyrastają z próby znalezienia wspólnej płaszczyzny światopoglądowej dla chrześcijaństwa i marksizmu, można się w nich także doszukać podobieństw do katolickiego progresizmu. Czy jednak tego rodzaju osady, nawet jeżeli w są w pewnym stopniu słuszne, rzeczywiście przyczyniają się do zrozumienia danego

<sup>4</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 420 i nast.

filozofa w tym, co stanowi autentyczną wartość jego dorobku? Trzeba wszakże pamiętać, że sam Mounier zdawał sobie sprawę z eklektycznego charakteru swej filozofii i eklektyzmu tego nie poczytywał za jej wadę – wielokrotnie podkreślał inspirujący wpływ systemów pozachrześcijańskich na personalizm, a otwartość personalizmu na te wpływy traktował jako jego siłę, nie zaś słabość.

Wydaje się, że stosunek Mouniera do marksizmu należy przede wszystkim wyjaśniać i usiłować zrozumieć, w miarę możliwości ograniczając wypowiedzi wartościujące do niezbędnego minimum. Postępując w ten sposób, łatwo można spoznać, iż stosunek Mouniera do marksizmu zasadniczo różni się od jego stosunku do chrześcijaństwa. Nie chodzi tu bynajmniej o poglądy Mouniera na marksizm i chrześcijaństwo, lecz na pewien rodzaj relacji, w jakiej filozof pozostaje do tych dwóch systemów etycznych i światopoglądowych. Otóż stosunek Mouniera do marksizmu pozostaje stosunkiem właśnie do systemu teoretycznego i tylko do niego. Francuski myśliciel zna marksizm jedynie jako pewien zbiór postulatów, do którego urzeczywistnienia należy wprawdzie dążyć, które jednak w rzeczywistości takiego urzeczywistnienia na płaszczyźnie życia społecznego nie znajdują. Tymczasem chrześcijaństwo jest dla niego zarówno zbiorem twierdzeń etycznych, jak i realizacją treści tych twierdzeń w praktycznym życiu. Innymi słowy, na chrześcijaństwo spogląda Mounier zarówno z zewnątrz, jak i z wewnątrz, jako członek realnej wspólnoty chrześcijańskiej i uczestnik chrześcijańskiej kultury; w przypadku marksizmu jedyną dostępną dla niego perspektywą jest spojrzenia od zewnątrz, albowiem praktyczne urzeczywistnienia zasad marksizmu pozostaje postulatem.

Wydaje się, że podobnych wątpliwości w personalizmie Mouniera doszukać się można więcej. Prawdopodobnie sam Mounier odparłby je przy pomocy stwierdzenia, iż personalizm nie jest zamkniętym systemem filozoficznym, lecz rodzajem praktycznego działania, zatem nie rości i nie może rościć sobie pretensji do kompletności i wystarczalności wszystkich swoich twierdzeń. Pytając o wartość personalizmu Mouniera, bez większej przesady powiedzieć można, iż jego największą wartością jest właśnie ów charakter programowego niedopracowania i prowizoryczności głównych tez. Chodzi tu nie tylko o otwarcie się na te nurty, przed którymi dotychczasowa filozofia chrześcijańska starała się obronić, a obronę tę realizowała poprzez izolowanie się i ustawianie na pozycji skrajnie wrogiej, lecz również otwarciem się w sensie próby przyswojenia sobie tego, co w tych nurtach uznać można za wartościowe. Mounier stara się stale podkreślać, iż jedynym sposobem obronienia personalizmu przez skostnieniem w raz wypracowanym schemacie jest jego stała gotowość do odrzucenia każdego schematu, a tym samym – zakwestionowania także samego siebie. To właśnie owo otwarcie na wyzwania, jakie stawia przed myślicielami personalistycznymi życie praktyczne, sprawia, że personalizm Mouniera jest „bardziej procesem niż strukturą” i stałym wyłanianiem się nowych struktur ze struktur już istniejących, które tym samym należy porzucić. Ów

jego dynamiczny charakter wynika częściowo ze świadomego wyboru, z chęci ponadświatopoglądowego zbliżenia i dialogu między personalistami marksistowskimi i chrześcijańskimi, po części jednak stanowi odzwierciedlenie osobowości samego Mouniera, dzięki której potrafił on „wczuć się” w odległy od własnego sposób myślenia<sup>5</sup>.

Dzięki umiejętności patrzenia na rzeczywistość z punktu widzenia innego światopoglądu, innej ideologii, Mounier oparł się pokusie zamknięcia się w sztywnych ramach systemu. Jak bowiem w XVIII w. zauważył Pierre de Maupertuis, „systemy są prawdziwym nieszczęściem dla postępu nauk; autor mający upodobanie w systemach nie widzi już świata, widzi tylko swoje własne dzieło”. Mounier nie jest filozofem przyrody, a jego personalizm nie rości sobie pretensji, by być uznawanym za naukę, jednak nie należy zapominać, że okres, w którym pisał, był okresem ogromnej, niespotykanej dotąd w dziejach filozofii popularności różnorodnych filozoficznych i quasi-filozoficznych systemów, pozwalających każdy fakt należący do dziedziny, której dany system dotyczył, zinterpretować tak, aby stanowić potwierdzenie prawdziwości tego systemu. Tymczasem „personalizm – powiada Mounier – jest dla niektórych ludzi niezrozumiały dlatego, że szukają w nim jakiegoś skończonego systemu, podczas gdy jest on tylko perspektywą, metodą, zobowiązaniem”<sup>6</sup>. Dodać należy, iż personalizm jest „metodą i zobowiązaniem” w perspektywie chrześcijańskiej, jest propozycją opartą na wierze w objawione prawdy wiary. O ile jednak wiara w objawienie stanowi dla niektórych przeszkodę uniemożliwiającą porozumiewanie się z tymi, którzy prawd tych nie przyjmują, o tyle Mounier prezentuje postawę przeciwną: to właśnie chrześcijaństwo stanowi dla niego fundament, na którym jest on w stanie poszukiwać porozumienia i odkrywać podobieństwa w myśleniu własnym i myśleniu tych, którzy z racji wyznawanej ideologii uznaje się za zagrożenie i toleruje co najwyżej jako zło konieczne.

Ta ostatnia uwaga wydaje się szczególnie ważna, niekiedy bowiem posądza się Mouniera o nadmierną gotowość do zawierania różnorodnych kompromisów, o ile tylko kompromisy takie ułatwiłyby praktyczną realizację postulatów personalizmu. Niektóre wypowiedzi Mouniera wydają się rzeczywiście sugerować słuszność takiego zarzutu, jednakże bardziej właściwa wydaje się próba spojrzenia na dzieło francuskiego personalisty jako na pewną całość tworzącą określony kontekst, na tle którego należałoby interpretować wypowiedzi nie dość jasne i jednoznaczne. Mounier wypowiada wprawdzie pogląd, zgodnie z którym środki, jakimi posłuży się przyszała rewolucja, tracą na znaczeniu wobec doniosłości jej ostatecznych celów, tym bardziej że z punktu widzenia całości dziejów ludzkości ciągle znajdujemy

<sup>5</sup> Por. T. Płużański, *E. Mounier – twórca personalizmu*, w: *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, t. I, Warszawa 1990, s. 338.

<sup>6</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm*, Warszawa 1960, s. 248.

się w „pierwotnym jeszcze okresie historycznym”, w którym „kłopoty gospodarcze masowo determinują postępowanie i poglądy ludzi”<sup>7</sup>, jednakże pogląd ten nie oznacza wszakże zatarcia różnic pomiędzy personalizmem a takimi kierunkami, jak marksizm czy egzystencjalizm. „Zdarzało się przecież nieraz – stwierdza w studium poświęconym filozofii Sartre’a – że jakaś filozofia ateistyczna zastępowała współczesne sobie chrześcijaństwo w odkrywaniu obszarów, w których później odkrywało ono cząstkę swej ojczyzny, mimo iż początkowo wprowadzone w błąd od nich się odżegnywało”<sup>8</sup>. Z wypowiedzi tej nie wynika, iż nieistotne stają się różnice dzielące chrześcijaństwo i filozofie ateistyczne.

Nie sposób doszukać się w pracach Mouniera podstaw do twierdzenia, iż widzi on tylko podobieństwa i elementy wspólne, nie dostrzega natomiast różnic czy też usiłuje te różnice bagatelizować. Z jednej strony Mounier pisze, iż „marksizm słusznie podkreśla pewien prymat człowieka gospodarczego”<sup>9</sup>, w innym jednak miejscu powiada o filozofii Sartre’a, iż jego dzieło „zdaje się być tak obce duchowości chrześcijańskiej, jak to tylko możliwe”. Zarazem jednak w tym samym artykule w ślad za E. Gilsonem twierdzi, że egzystencjalizm jest jedyną filozofią, która nie opisuje świata odciętego od religii – co więcej, że twierdzenia jego są jedynymi twierdzeniami, które wyrastają z tej samej gleby co religia”<sup>10</sup>. Jeżeli posadza się Mouniera o bezkrytyczne przyjmowanie założeń marksizmu i chęć pogodzenia marksizmu z chrześcijaństwem, to nie dlatego, by on sam dawał ku temu powody, lecz, jak się wydaje, głównie ze względu na fakt, iż nie przeprowadził on drobiazgowych i pogłębionych analiz w celu uwydatnienia różnic między chrześcijaństwem a marksizmem, natomiast analizy takie przeprowadził dla podkreślenia elementów wspólnych. Nie wydaje się w szczególności, by Mounier był w stanie zaakceptować te odmiany marksizmu, które są zarówno ateistyczne, jak i antypersonalistyczne. Odległa od marksistowskiego pojmowania człowieka jest chociażby koncepcja osoby. „Traktowanie człowieka – stwierdza T. Mrówczyński – jako bytu stworzonego i zależnego od Boga, jako bohatera chrześcijańskich mitów grzechu pierwotnego i Odkupienia utwierdza przecież – zdaniem marksizmu – alienację człowieka, a co za tym idzie, jego depersonalizację”<sup>11</sup>. Otwartość Mouniera na inspiracje płynące z odmiennych nurtów filozoficznych oraz jego gotowość do dialogu z przedstawicielami tychże nurtów wydaje się być przejawem jeszcze jednej ważnej cechy charakteryzującej sposób filozofowania Mounie-

<sup>7</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 106.

<sup>8</sup> Tamże, s. 192.

<sup>9</sup> Tamże, s. 106.

<sup>10</sup> Tamże, s. 197.

<sup>11</sup> T. Mrówczyński, *Mouniera tragiczny optymizm*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, s. 109.

ira, mianowicie umiejętności zbliżania się, czy wręcz, jak stwierdza S. Turowicz, lawirowania na granicy pomiędzy herezją a poglądami, które Kościół może jeszcze zaakceptować.

Przy rozważaniach Mouniera poświęconych nowożytnej historii chrześcijaństwa warto zatrzymać się na dłużej, stanowią one bowiem doskonały przykład rozległości – nie tyle może zainteresowań samego Mouniera, ile raczej perspektywy, z której spoglądał on na problemy współczesności. Łącząc postulat społecznego zaangażowania z krytyką mieszczańskiego indywidualizmu Mounier formułuje negatywną ocenę zarówno dominującego modelu chrześcijaństwa, w którym przeważają chrześcijanie „niedzielnego popołudnia” oraz prawicowi konserwatyści pragnący uczynić Kościół narzędziem utrwalania zastanych stosunków społecznych, jak i popularne kierunki filozoficzne, zwłaszcza egzystencjalizm, który uważa za teoretyczną podstawę obojętności wobec praktycznych problemów życia społecznego.

Problem zgodności personalizmu Mouniera z oficjalnymi poglądami Kościoła katolickiego wydaje się być zresztą bardziej złożony, niż na ogół skłonni są to przyznać krytycy. O ile bowiem J. Maritain stwierdza wprost, że „nieposłuszeństwo wobec Kościoła jest grzechem” oraz „gdy Kościół rozkazuje, to trzeba słuchać”<sup>12</sup>, a gotowość do bezwzględnego posłuszeństwa potwierdza działaniem praktycznym, o tyle Mounier broni się, składając arcybiskupowi Paryża oświadczenie, że pismo *Esprit* nie jest pismem katolickim, a zatem wszelkie posądzenia o odstępstwo od nauki Kościoła są nieporozumieniem.

Warto w tym miejscu uświadomić sobie, co w praktyce oznaczała konsekwentnie zrealizowana zgoda na uznanie nauki Kościoła wraz z jego wrogością wobec komunizmu za własną – dla J. Maritaina oznaczała ona akceptację podporządkowania człowieka, pojmowanego wszakże jako jednostka, a nie osoba (rozdzielenie to przebiega u Maritaina nieco inaczej niż u Mouniera), wspólnemu dobru społeczeństwa, a więc jego uległości wobec zastanego systemu społecznego i gospodarczego. Nawet jeżeli Maritain, zdając sobie sprawę z destrukcyjnego wpływu kapitalizmu na życie duchowe człowieka, wypowiada postulat zniesienia kapitalizmu i z entuzjazmem pisze o społeczeństwie Stanów Zjednoczonych, w którym nie ma już podziałów na klasy, to jednocześnie uznaje, iż socjalizm sprzeciwia się prymatowi osoby nad społeczeństwem. Wykraczający poza ramy wąsko pojmowanego światopoglądu personalizm Mouniera zawiera bez porównania ostrzejszą krytykę kapitalizmu, a bez pewnego dystansu wobec społecznej nauki Kościoła przedso-borowego nie do pomyslenia wydają się np. wypowiedzi Mouniera, że personalistą może być także komunista.

<sup>12</sup> J. Maritain, *Primauté du Spirituel*, Paris 1927, s. 51 i 57.

Z drugiej natomiast strony, patrząc na personalizm Mouniera jako na pewną zamkniętą całość – zamkniętą nie w sensie spójnego systemu filozoficznego, tylko jako na dzieło, którego ewolucję przerwała przedwczesna śmierć autora – nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż największą wagę przywiązuje Mouniera do nakazu społecznego zaangażowania i że swoje poglądy stara się przedstawiać tak, aby stanowiły teoretyczne uzasadnienie dla tego nakazu. Postawę Mouniera wobec własnej działalności intelektualnej trafnie charakteryzuje następująca jego wypowiedź: „Aby włączyć personalizm w przebieg historycznego dramatu obecnej epoki, nie wystarczy powtarzać: osoba ludzka, wspólnota, pełnia człowieczeństwa itd. Trzeba mówić również: koniec zachodniej burżuazji, nastanie socjalistycznych struktur, nowa funkcja klasy robotniczej”<sup>13</sup>. Mówiąc jednak o „nastaniu socjalistycznych struktur” i „budowie społeczeństwa socjalistycznego”, Mounier nie ma na myśli socjalizmu w znaczeniu takim, do jakiego jesteśmy na ogół przyzwyczajeni, a więc ustroju, w który niejako programowo wbudowany jest laicki obraz świata. Rewolucja personalistyczna, w wyniku której ustroj kapitalistyczny na zostać zastąpiony ustrojem socjalistycznym, nie ogranicza się jedynie do sfery ekonomii i określonego ukształtowania instytucji politycznych, lecz sferę tą traktuje instrumentalnie: nowy ustroj społeczny nie jest dla Mouniera celem, lecz warunkiem, bez którego nie jest możliwy autentyczny i pełny rozwój osoby.

Trudno wyobrazić sobie, jak wyglądałoby społeczeństwo, w którym wprowadzono by w życie zasady personalizmu Mouniera, wydaje się jednak, iż byłoby ono próbą zastosowania zasad moralności chrześcijańskiej w sferze stosunków produkcji i cało kształtu życia społecznego. Trudno bowiem wątpić, iż Mounier nie zgodziłby się z Kierkegaardem, który pisał: „Całość jest łotrostwem. Tych dwa tysiące kościołów, czy ile ich tam jest, jest po chrześcijańsku rzecz biorąc łotrostwem; tych tysiąc duchownych w aksamicie, jedwabiu, tybecie i orleanie jest, po chrześcijańsku rzecz biorąc, również łotrostwem”<sup>14</sup>. O ile jednak Kierkegaard uważał, że jedynym ratunkiem dla człowieka wierzącego jest jego indywidualna, osobista wiara i odizolowanie się od wszelkich funkcji Kościoła jako instytucji, o tyle Mounier wychodząc od podobnych przesłanek, ratunku poszukiwał w rewolucji społecznej i nowym, socjalistycznym ustroju. Rewolucja stanowi realizację postulatów społecznego zaangażowania, będącego dla Mouniera zasadą równie chrześcijańską, co dla Kierkegaarda ucieczka w wewnętrzny świat podmiotu.

W przypadku samego Mouniera jako filozofa nakaz społecznego zaangażowania znalazł urzeczywistnienie w działalności pisarskiej i publicystycznej. Siła i zakres głoszonych przezeń idei była dzięki temu znacznie większa od tej, jaką

<sup>13</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm*, wyd. cyt., s. 242.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Wybór pism*, Lwów 1924, s. 225.

zdołałby osiągnąć, angażując się w bezpośrednią działalność polityczną. Bezpodstawna zatem wydaje się opinia J. Kossaka, który pyta: „W istocie jakże się to dzieje, że człowiek głoszący zaangażowanie realne, ‘wcielenie idei w świat’, porzeka na pracy myśli i głoszeniu swych poglądów w formie zakładającej z góry możliwość dotarcia głównie do środowisk intelektualnych?” Autor ten sądzi, iż przed zaangażowaniem się w działalność polityczną powstrzymywała Mouniera sympatia dla partii lewicowych oraz obawa przez anatema. Stąd katolicki progresywizm Mouniera miałby przybrać formę zakamuflowaną<sup>15</sup>.

Krytyka ta wydaje się być przekonująca także dziś, a sądząc po szerokim oddźwięku, z jakim spotkały się poglądy Mouniera, o wiele bardziej przekonująca była w momencie, kiedy została wypowiedziana. Przy okazji tej ogólnej krytyki społeczeństwa i chrześcijaństwa pojmowanego jako całość Mounier przedstawia jednak szereg spostrzeżeń i przemyśleń na tematy szczegółowe, które z punktu widzenia dzisiejszego odbiorcy jego pism wydają się o wiele ważniejsze i bardziej inspirujące niż to, co Mounier miał do powiedzenia o katolikach-mieszczanach. Chodzi tu na przykład o takie problemy, jak miejsce śmierci w chrześcijańskim pojęciu postępu, zagadnienie cielesności i płci w filozofii, wpływ negatywnych emocji na kształtowanie się chrześcijańskiego obrazu świata w procesie wychowania itp. Przykładów takich można u Mouniera znaleźć wiele i chociaż francuski filozof większość z postawionych problemów przedstawia zaledwie szkicowo, a o niektórych zaledwie wzmiankuje, to jednak właśnie one w dużym stopniu sprawiają, iż lektura jego pism jest i zapewne zawsze będzie źródłem inspiracji, niezależnie od oceny najważniejszych twierdzeń filozoficznych.

WOJCIECH SŁOMSKI

## THE VALUE OF MOUNIER'S PERSONALISM

(Summary)

In E. Mounier's philosophy freedom of a human person as the existential value is strictly related to man's becoming himself. Freedom manifest itself in two ways: as the ability to determine oneself, and as the power to realize new states of affair. Freedom is value-laden, it always assumes a vision of the world of values motivating aspirations and activities of man. Mature and wise freedom takes for granted the awareness of ideals that reveal roads to liberty.

Key words: Mounier, personalism.

### Adres do korespondencji

#### *Address for correspondence*

prof. dr hab. Wojciech Słomski  
Akademia Podlaska w Siedlcach  
Instytut Nauk Społecznych  
ul. Żytnia 17/19  
08-110 Siedlce

<sup>15</sup> Por. J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1971, s. 306-308.

PIOTR KLEPACKI

### PLEĆ W ŚWIECIE WARTOŚCI: PLEĆ PSYCHICZNA

Płeć należy do rzeczywistości najczęściej powierzchownie rozumianej, choć jest wpisana w obszar pewnej oczywistości. W samej płci i dzięki płci mamy wiele do odkrycia, dużo do zrozumienia i chyba jeszcze więcej do zaakceptowania. Jest to problem niezwykle bogaty i bagatelizowany zarazem, wymagający wewnętrznej dojrzałości poznającego i otwarcia na zewnętrzną perspektywę. Płeć człowieka z jednej strony jest faktem genetycznym, hormonalnym, somatycznym, z drugiej zaś jest także rzeczywistością towarzyszącą osobie i jako taka ma swój udział w poznaniu wartości. Instrumentalizowana – wiedzie w stronę reifikacji podmiotu. Upodmiotawiana – odsłania możliwości samopoznania i zdaje się pomagać w kreacji zindywidualizowanego sposobu świadomego istnienia.

Od najwcześniejszych lat życia z płcią związane są strategie poznawcze, inne dla chłopców – preferujących siłę, konstrukcje z klocków, zabawy w terenie itp. – inne zaś dla opiekuńczych, zajętych lalkami i zabawą w dom, dziewczynek. Z zabawami, nauką, zawodem związane są biologiczne mechanizmy zachowania i modyfikująca je w pewnym zakresie siła oddziaływania społecznego. Organizacja funkcjonalna mózgu czyni odmiennymi preferencje poznawcze mężczyzn – ogólnie lepszych w dziedzinie myślenia przestrzenno-obrazowego i abstrakcyjnego – od preferencji kobiet, które o wiele efektywniej czytają w emocjonalnej treści słowa i szybciej eksponują treści wydobywane z posiadanego zasobu leksykalnego.

Różnice płciowe w procesach poznawczych mają także swoje związki z identyfikacją dotyczącą ról płciowych. Męskość nie zawsze idzie w parze z ojcostwem, kobiecość niekoniecznie wiąże się z macierzyństwem. Zawsze jednak od-

nosi się do obrazu „ja” w człowieku. Omijając w tym miejscu przypadki patologii, zwracamy uwagę na związki płci biologicznej z wyrastającą na jej fundamencie płcią psychiczną. Doświadczenia wrażliwości i niewrażliwości, apatii i empatii, załamania i rekonstrukcji struktur osobowościowych, mimo iż są dostępne dla przedstawicieli obu płci, nie są przeżywane przez nich w jednakowy sposób. Nie jest to tylko ich wyborem. W celu uzyskania przybliżonego oglądu tego problemu, proponuję spojrzenie w dwóch kierunkach: konstytuowania się płci psychicznej i zaznaczania się jej funkcjonowania w relacjach z wartościami.

### 1. Płeć psychiczna

Płeć w różnych badaniach traktowana jest jako zmienna dychotomiczna (kobieta vs. mężczyzna). Dzieje się tak, ponieważ podział ten opiera się na anatomii. Niestety, pominięta przy tym zostaje cała złożona sfera ludzkiej psychiki, z którą płeć się łączy. Tymczasem wiele danych dotyczących funkcjonowania poznawczego oraz przebiegu procesu różnicowania płciowego sugeruje, iż płeć psychiczna może odgrywać niezwykle ważną rolę. Do jej najważniejszych aspektów zaliczamy identyfikację z płcią, traktowaną jako wewnętrzne przekonanie jednostki o przynależności do danej płci niezależnie od posiadanej płci anatomicznej (tj. tożsamość płciową) oraz identyfikację z rolą płciową, będącą w istocie zestawem cech osobowości, które zgodnie z zasadami danej kultury uznawane są za typowe dla mężczyzn lub kobiet. Emocjonalna wrażliwość czy opiekuńczość stanowią przykład cech najbardziej pożądanych u kobiet, zaś dominacja, rywalizacja, nastawienie na sukces, to cechy związane z męskością.

Już w tym momencie pojawia się pytanie o związek poziomu cech męskich i kobiecych z dostępnością do podstawowych poziomów wartości. Jego waga zdaje się narastać wraz z analizą specyfiki procesów różnicujących przedstawicieli odrębnych płci. Proces identyfikacji z płcią w czasie rozwoju człowieka jest prawie niedostrzegalny. Jednak możemy zauważyć pewne prawidłowości zachowań i sposoby myślenia, ujawniające się już u małych dzieci. Tak oto naturalne wydaje się to, że dziewczynka będzie mówiła o sobie jako o przedstawicielce płci pięknej. Wiedza chłopca o tym, że w przyszłości stanie się mężczyzną, nie rodzi w nim niepokoju czy buntu. Istnieją jednak jednostki, których proces identyfikacji z płcią uległ zaburzeniu. Są to osoby o poczuciu przynależności do płci innej niż posiadana płeć anatomiczna. Przykładem takiego zaburzenia jest transseksualizm, manifestujący się stałym pragnieniem bycia osobą płci przeciwnej (Zucker, Green 1993; Giordano, Giusti 1995). Osoby transseksualne dokładają starań, by zlikwidować skutki

płciowej dysforii poprzez zmianę wyglądu zewnętrznego i zachowania na zgodne z odczuwaną płcią. Także sposób pełnienia roli społecznej, czy sposób ubierania się, zmierzają w tym kierunku. Transseksualna kobieta (k/m) to anatomiczna kobieta, utożsamiająca się jednak z mężczyzną, zaś transseksualny mężczyzna (m/k) to mająca ciało mężczyzny psychiczna kobieta.

Pierwsze objawy transseksualizmu obserwowane są już w dzieciństwie. Narastając nieodwracalnie przez kolejne lata, pozostają niewrażliwe zarówno na terapię psychologiczną, jak i farmakologiczną. Jak dotąd u osób transseksualnych nie stwierdzono żadnych anomalii genetycznych ani też zmian w budowie narządów rozrodczych. Mamy więc do czynienia z ludźmi będącymi typowymi przedstawicielami płci, z którą się nie identyfikują.

Zdaniem wielu autorów przyczyny transseksualizmu tkwią zarówno w czynnikach psychospołecznych, jak i biologicznych. Stąd też część badań koncentruje się na kontaktach społecznych, obrazie własnego „ja” i sferze emocjonalnej transseksualistów. Ich wyniki sugerują oddziaływanie dwóch psychospołecznych czynników. Pierwszy mówi o istnieniu określonych predyspozycji psychicznych, jak też wewnętrznych konfliktach, w wyniku których wykształca się specyficzna osobowość transseksualisty (Bower 1986; Bodlund i in. 1993). Drugi wskazuje na patologiczne relacje rodzinne (Cohen-Kettenis, Van der Ende, Arrindell 1994; Polańczyk 1997), wiążące się z lękiem separacyjnym, doznany we wczesnym dzieciństwie (Docter 1988). Może to być także problem symbiotycznej więzi matki z dzieckiem (Stoller 1985).

Psychiczna, czy też psychologiczna, płeć człowieka rozumiana jest jako układ cech psychicznych związanych z płcią, wykształcających się w drodze modelowania i społecznego uczenia się. Kobiecość i męskość kształtują się od okresu wczesnego dzieciństwa nie tylko dzięki społecznemu życiu jednostki. Bogaty materiał empiryczny wskazuje na bardzo ważny wpływ płci psychologicznej zarówno na rozwój, jak i na indywidualnie zróżnicowane możliwości twórczego działania. Główne założenia teoretyczne tego nurtu badań opierają się przede wszystkim na pracach Sandry Lipsitz Bem. Jej teoria schematów płciowych zawiera w sobie elementy konstrukcji poznawczo-rozwojowych i modelu społecznego uczenia się. Jest to teoria procesu, a nie treści. Dotyczy kształtowania się cech psychicznych związanych z płcią zgodnie ze społecznymi definicjami kobiecości i męskości.

Zdaniem autorki każde dziecko uczy się kulturowych definicji kobiecości i męskości w społeczeństwie, w którym żyje, i nie są to tylko określenia dotyczące płci anatomicznej, funkcji rozrodczych, podziału ról itp. Chodzi tu bowiem o całą potężną siatkę skojarzeń, w oparciu o którą dziecko uczy się odczytywania i organizowania informacji w terminach rozwijającego się schematu płci. Schemat płci powoduje spontaniczną klasyfikację osób, atrybutów i zachowań do kobiecej i męskiej kategorii. Ucząc się treści społecznych schematów płci, dzieci poznają

atrybuty związane z ich własną płcią. Uczucie się nie polega tu na wyłącznym określeniu relacji pomiędzy przedstawicielami obojga płci, ale na innym ich zastosowaniu w stosunku do nich. Tak oto dziecko nabywa zasady zastosowania schematycznej selektywności wobec samego siebie, wybierając spośród wielu wymiarów ludzkiej osobowości jedynie te, które odpowiadają jego płci, po czym włącza je do koncepcji własnej osoby. Dalej zaczyna oceniać siebie zgodnie ze schematem. Od tego procesu zależy wartość samooceny, a w konsekwencji regulacja własnego zachowania zgodna z kulturową definicją męskości i kobiecości (Lipsitz-Bem 1981; Lipsitz-Bem 1984).

Zjawisko sex-typingu, a więc kształtowania się cech psychicznych związanych z płcią, wiąże się z dwoma rodzajami procesów. Po części wynika ono z procesu indywidualnej, uogólnionej tendencji do przetwarzania informacji na bazie skojarzeń związanych z płcią, częściowo zaś ewoluuje dzięki wzajemnej asymilacji schematu płci i koncepcji własnej osoby. Osoba określona seksualnie to taka osoba, której proces pobierania i przetwarzania informacji oraz regulacja zachowania oparte są na społecznych definicjach kobiecości i męskości. Zdaniem Bem nie jest ważne, jakie cechy kobiece czy męskie, osoba taka posiada. Najistotniejsze jest to, w jakiej mierze koncepcja własnej osoby i zachowanie się organizowane są na podstawie wymiaru płci.

Teoria schematów płciowych znalazła swoje potwierdzenie w danych empirycznych. W badaniach z użyciem przymiotników reprezentujących trzy kategorie (męską, kobiecą i neutralną) Bem stwierdziła istnienie skłonności osób określonych seksualnie do większej, niż u pozostałych, organizacji informacji w kategoriach kobiecości i męskości. Podobne rezultaty uzyskały Frable i Bem (1985). Tu też okazało się, że osoby określone seksualnie częściej niż pozostałe popełniają błędy w rozpoznawaniu wypowiedzi osób płci przeciwnej.

Do niedawna jeszcze uznawano, że jednostka może być albo kobieca, albo męska. Bem odrzuciła założenie o dychotomii ról seksualnych, przyjmując, że kobiecość i męskość stanowią dwa oddzielne osobowościowe wymiary. Konsekwencją tego założenia było przyjęcie dwóch hipotez:

- o istnieniu jednostek androgynicznych (w wysokim stopniu męskich i kobiecych za razem);
- o skłonności osób określonych seksualnie do zachowań zgodnych z posiadającym schematem płci i do unikania zachowań nieodpowiadających temu schematowi.

Skonstruowanie inwentarza do oceny płci psychologicznej dało początek badaniom, w wyniku których wyłoniono cztery typy tejże płci człowieka.

Według wielu psychologów koncepcja S. L. Bem, ukazując zakres wzajemnych wpływów człowieka i jego otoczenia, ujawnia mechanizmy oddziaływania różnych zjawisk życia społecznego i ich wpływ na kształtowanie się trwałych cech

osobowości. Teoria i jej empiryczne weryfikacje wskazują na istotny wpływ płci psychologicznej na intelektualne i społeczne funkcjonowanie osoby ludzkiej. Jednak zakres i rodzaj tego wpływu nie jest jeszcze do końca poznany.

Wpływ płci psychicznej na poznawcze funkcjonowanie człowieka, może być rozpatrywany w dwóch, wcześniej wspomnianych, aspektach: identyfikacji z płcią oraz identyfikacji z rolami płciowymi. Siłę oddziaływania wewnętrznego przekonania jednostki o jej przynależności do danej płci można prześledzić analizując zaburzenia identyfikacji z płcią, obserwowane u dziewcząt z CAH czy u osób transseksualnych. Z kolei preferowana rola płciowa, pozostająca wyznacznikiem zestawu cech osobowości, kształtujących się na podstawie wymiaru płci, nie pozostaje bez znaczenia dla charakteru procesów poznawczych i wzorca asymetrii półkul mózgowych.

Jeżeli transseksualiści żyją w poczuciu przynależności do innej płci niż ich płeć anatomiczna, powstaje pytanie o rodzaj typowego dla nich wzorca funkcjonowania poznawczego. Która płeć – anatomiczna czy odczuwana (psychiczna) – będzie ważniejsza w zakresie intelektualnych zdolności, różniących kobiety od mężczyzn? W pierwszych pracach zajmujących się zagadnieniem funkcjonowania intelektualnego transseksualistów wykorzystywano standardowe testy inteligencji, m.in. test Wechslera (WAIS) czy test matryc Ravena. W jednej z takich prac wykazano wyższy iloraz inteligencji transseksualnych mężczyzn w porównaniu z mężczyznami z grupy kontrolnej (Hunt, Carr, Hampson 1981). Równocześnie analizowano wyniki testów słownych i/lub wzrokowo-przestrzennych. Stosując test inteligencji Wechslera, Hunt ze współpracownikami (1981) porównali inteligencję ogólną oraz inteligencję słowną i wykonaniową siedemnastu transseksualnych mężczyzn i pięciu transseksualnych kobiet. Okazało się, że transseksualni mężczyźni uzyskali relatywnie wyższe wyniki w skali wykonaniowej w stosunku do wyników osiągniętych w skali słownej. Męski wzorzec funkcjonowania poznawczego był więc zgodny z płcią anatomiczną. W grupie transseksualnych kobiet – lepszych w testach słownych niż wykonaniowych – także dominował zgodny z płcią anatomiczną kobiecy wzorzec odpowiedzi.

Istnieją jednak prace sugerujące, że dla pewnych zdolności ważniejsze znaczenie może mieć identyfikacja z płcią. W roku 1976 interesujące badania w tym zakresie prowadzili La Torre, Gossmann i Piper. Opracowane później wyniki badań ośmiu transseksualnych mężczyzn oraz dwóch grup kontrolnych (badania prowadzono z użyciem kilku podtestów z testu inteligencji Wechslera: Symbole cyfr, Powtarzanie liczb, Układanki) wykazały, że w dwóch pierwszych podtestach o wynikach decydowała płeć anatomiczna (tu transseksualni mężczyźni prezentowali wzorzec męski). Jednak w podteście Układanki większe znaczenie miała płeć, z którą badani się identyfikowali. I tak, transseksualni mężczyźni wykonali ten test znacznie gorzej od mężczyzn z pierwszej grupy kontrolnej i porównywalnie

do poziomu kobiet z drugiej grupy kontrolnej. Podobny efekt gorszych zdolności przestrzennych otrzymał Zucker (za: Gooren 1993). Testem inteligencji Wechslera dla dzieci badał on chłopców z zaburzeniami identyfikacji z płcią. Płeć odczuwana może mieć również wpływ na poziom wykonania testu rotacji figur w wyobraźni i testu pamięci słownej. Tutaj wyniki transseksualnych mężczyzn układają się zgodnie z wzorcem kobiecym, zaś wyniki transseksualnych kobiet zgodnie z męskim wzorcem.

W tym samym eksperymencie, w którym uczestniczyło trzydziestu pięciu transseksualnych mężczyzn [m/k] i dwanaście transseksualnych kobiet [k/m], badano również asymetrię funkcjonalną półkul mózgowych. Za pomocą metody rozdzielniejszej prezentacji materiału słownego odkryto, że praworęczni transseksualiści, niezależnie od swej płci anatomicznej, wykazują znacznie mniejszą lateralizację funkcji werbalnych niż grupa kontrolna. Pozostaje to zgodne z wzorcem kobiecym. Dodać jednak należy, że opisywane różnice nie osiągnęły istotności statystycznej (Cohen-Kettenis i in., za: Gooren 1993).

Odmienne efekty asymetrii półkulowej (również nieistotne statystycznie) zaobserwowano badając praworęczne transseksualne kobiety. Tu jednak zastosowano metodę lateralnej prezentacji bodźców wzrokowych. Osoby badane charakteryzowała wyraźniejsza przewaga lewej półkuli w przetwarzaniu informacji werbalnej oraz prawej w przetwarzaniu informacji wzrokowo-przestrzennej w porównaniu z grupami kontrolnymi. Wyniki wskazywały więc raczej na wzorec męski, czyli większą lateralizację funkcji w mózgu (Herman, Grabowska, Dulko 1993).

Związki funkcjonowania poznawczego z identyfikacją z rolą płciową badane są dwójako. Z jednej strony dokonujemy porównań wykonania określonych zadań intelektualnych przez osoby o różnych typach preferowanych ról płciowych, z drugiej zaś, zestawiamy poziom wykonania tych zadań z nasileniem cech kobiecych i męskich. Do pomiaru tych cech, traktowanych jako dwa niezależne wymiary, najczęściej stosowane są kwestionariusze, np. Inwentarz Ról Płciowych Bem (BSRI ang. Bem-Sex-Role-Inventory; Bem 1974), na podstawie którego powstała polska wersja: Inwentarz Płci Psychologicznej (IPP, Kuczyńska 1992). Zastosowane w badaniach umożliwiają wyróżnienie opisywanych wcześniej czterech typów płci psychologicznej.

Zgodnie z założeniami teorii schematów, stereotypowe role związane z płcią ograniczają pod wieloma względami sposób myślenia i zachowanie ludzi. Według Bem, Martyna, Watson (1988) warunkiem zdrowego i w pełni efektywnego funkcjonowania jest całkowita integracja zdecydowanie męskich i zdecydowanie kobiecych cech w prawdziwie androgynicznej osobowości. Natężenie cech męskich i kobiecych było przedmiotem wielu badań starających się wyjaśnić społeczne skutki funkcjonowania osób o różnych typach płci psychologicznej. W większości prac wykazano, że wyższy poziom rozwoju intelektualnego jest konsekwentnie obser-

wowany u osób ze skrzyżowanym występowaniem cech psychicznych związanych z płcią i charakteryzuje on zarówno kobiety o wysokim nasileniu cech męskich, jak i mężczyzn o wysokim nasileniu cech kobiecych. U osób typowo określonych pod względem płci zaobserwowano niższą inteligencję ogólną, mniejszą wyobraźnię przestrzenną i mniejsze zdolności twórcze (Bem, Martyna, Watson 1988). Hipoteza o najwyższym ilorazie inteligencji dla osób androgynicznych, weryfikowana za pomocą testu matryc Ravena w grupach kobiecych kobiet, męskich mężczyzn i osób androgynicznych, nie znalazła potwierdzenia. W przypadku androgynii odnotowano jednak większe zdolności przestrzenne (Hamilton 1995) a efekt ten był większy u mężczyzn niż u kobiet. Może to oznaczać, że wykonanie zadania wzrokowo-przestrzennego jest zależne od natężenia cech psychicznych związanych z płcią.

Typ preferowanych ról płciowych nie pozostaje bez znaczenia także dla wzorca asymetrii półkul mózgowych. Wyniki badań z zastosowaniem lateralnej prezentacji bodźców wzrokowych zdają się potwierdzać taką zależność (Herman 1993). W zadaniu rozpoznawania słów, niezależnie od płci anatomicznej, osoby kobiece charakteryzowały się wyższym stopniem lateralizacji mózgu niż osoby męskie. W przetwarzaniu materiału wzrokowo-przestrzennego osoby typowo określone pod względem płci (kobiety i mężczyźni) wykazywały przewagę lewej półkuli, natomiast osoby określone krzyżowo (męskie kobiety i kobiece mężczyźni) – prawej.

Inne badania skupiały się na wyborze zawodu, traktowanego jako odzwierciedlenie cech psychicznych, w tym natężenia cech kobiecych i męskich (Govier, Bobby 1994), zaś ich wyniki również wskazywały, że identyfikacja z rolą płciową ma związek z organizacją funkcjonalną mózgu. Spośród mężczyzn i kobiet wyłoniono przedstawicieli typowo męskich i typowo kobiecych zawodów, których następnie badano z użyciem metody rozdzielniejszej prezentacji bodźca, określając w ten sposób stopień lateralizacji funkcji werbalnych. Stwierdzono, że pracownicy typowo męskich zawodów odznaczają się wzorcem męskim (większym stopniem asymetrii), zaś osoby wykonujące kobiece zawody – wzorcem kobiecym (większą bipółkulowością).

Nicholls i Forber (1996) porównując nasilenie cech psychicznych związanych z płcią, mierzonych BSRI w czterdziestoosobowych grupach prawo- i leworęcznych studentek stwierdzili, że kobiety leworęczne charakteryzują się wyższymi wynikami na skali cech męskich i niższymi na skali kobiecej aniżeli kobiety praworęczne. Także dane z badania 181 studentek indyjskich wyższych uczelni wskazują na związek siły ręczności z identyfikacją z rolą płciową (Santhakumari, Kurian, Rao 1994).

Na koniec stwierdzić należy, że wszystkie prezentowane wyżej wyniki, mimo iż wskazują na istnienie różnic płciowych, jak i związku płci psychologicznej ze zdolnościami intelektualnymi i lateralizacją funkcji mózgowych, bardzo trudno zinter-



pretować. Przyczynia się do tego zarówno zróżnicowana metodologia badań, jak też różnorodność teoretycznych założeń. Ogólnie jednak można stwierdzić, że to wzorzec męski pozostaje najczytelniej obserwowaną cechą, a rolę płci psychicznej najwyraźniej dostrzegamy tu w analizach wyników zadań umysłowej rotacji figur.

Płeć psychiczna, w świetle prezentowanych badań, ma wpływ na niektóre zdolności intelektualne. Zarówno identyfikacja z płcią, jak też identyfikacja z rolą płciową ma wpływ na funkcje wzrokowo-przestrzenne, jak i zdolności werbalne. Charakter tych zależności budzi jednak szereg kontrowersji. Konieczne są dalsze badania, by je wyjaśnić.

Z płcią, występującą w różnych wariantach, związana jest niejednolita wrażliwość na te same bodźce. Zarówno strategie poznawcze, jak i same procesy przetwarzania informacji zależne są od wielu czynników, psychicznej i niepsychicznej natury, tak dalece, iż rozpatrywanie ich jedynie z biologicznej czy tylko społecznej perspektywy płciowości człowieka jest podejściem wielce upraszczającym, a w konsekwencji zafałszującym obraz problemu. Także nie tylko wychowanie, kultura i poziom uspołecznienia jednostki wywierają wpływ na życie płciowe, które od tej pory nie może być kojarzone wyłącznie ze sferą genitalną. Płeć jest pryzmatem stanowiącym wyspecjalizowane narzędzie nie tylko oglądu, ale i operacji dokonywanych na różnych poziomach rzeczywistości. Mniej lub bardziej bezpośrednio wiąże się ona z poziomem świadomości podmiotu, dla którego może być cennym lub niedocenianym narzędziem poznawczej kontroli.

## BIBLIOGRAFIA

- Bem S. L., *The measurement of psychological androgyny*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 42, 1974, 155–162.
- Bem S. L., *Gender schema theory: A cognitive account of sex typing*, „Psychological Review” 88, 1981, 354–364.
- Bem S. L., *Androgyny and gender schema theory: A conceptual and empirical interaction*, [w:] T. B. Sonderegger (red.), *Nebraska Symposium on Motivation: Psychology and Gender*, University of Nebraska Press, Lincoln 1984, 178–226.
- Bem S. L., *Androgynia psychiczna a tożsamość płciowa*, [w:] P. G. Zimbardo i F. L. Ruch, *Psychologia i życie*, PWN, Warszawa 1996, 435–438.
- Bem S. L., Martyna W., Watson C., *Sex typing and androgyny. Further explorations of the expressive domain*, „Journal of Personality and Social Psychology” 34, 1988, 1016–1023.

- Bodlund O., Kullgren G., Sundbom E., Hojerback T., *Personality traits and disorders among transsexuals*, „Acta Psychologica Scandinavica” 88, 1993, 322–327.
- Bower H., *Diagnosis and differential diagnosis. Homosexual, transvestite or transsexual*, [w:] W. A. W. Walters, M. W. Ross (red.), *Transsexualism and sex reassignment*, Oxford University Press, Melbourne 1986, 44–51.
- Cohen-Kettenis P.T., Van der Ende J., Arrindell A., *Parental factors and transsexualism*, [w:] C. Perris, W. A. Arrindell, M. Eisemann (red.), *Parenting and Psychopathology*, John Wiley & Sons Ltd., 1994, 267–279.
- Docter R. F., *Transvestite and transsexuals. Toward theory of cross gender behavior*, Plenum Press, New York 1988.
- Frable D. i Bem S. L., *If you're gender schematic, all members of the opposite sex look alike*, „Journal of Personality and Social Psychology” 49, 1985, 459–468.
- Gooren L., *Biological aspects of transsexualism and their relevance to its legal aspects*, XXIIIrd Colloquy on European Law: Transsexualism, Medicine and Law, Amsterdam 1993.
- Govier E., Bobby P., *Sex and occupation as a markers for tasks performance in a dichotic measure of brain asymmetry*, „International Journal of Psychophysiology” 18, 1994, 179–186.
- Hamilton C. J., *Beyond sex differences in visuo-spatial processing: The impact of gender trait possession*, „British Journal of Psychology” 86, 1995, 1–20.
- Herman A., Grabowska A., Dulko S., *Transsexualism and sex-related differences in hemispheric asymmetry*, „Acta Neurobiologiae Experimentalis” 53, 1993, 269–274.
- Hunt D. D., Carr J. E., Hampson J. L., *Cognitive correlates of biological sex and gender identity in transsexualism*, „Archives of Sexual Behavior” 10, 1981, 65–77.
- Kuczyńska A., *Płeć psychologiczna. Podstawy teoretyczne, dane empiryczne oraz narzędzie pomiaru*, „Przegląd Psychologiczny” 2, 1992.
- Polańczyk A., *Przywiązanie i obraz rodziców u transseksualistów*, Uniwersytet Warszawski. Wydział Psychologii 1997 (nie opublikowana praca magisterska).
- Santhakumari K., Kurian G., Rao V. K., *Cross-gender identity, familial nonright-handedness and hand preference*, „Psychologia” 37, 1994, 34–38.
- Stoller R. J. C., *Personality of gender*, Yale University Press, Yale 1985.
- Zucker K. J., Green R., *Psychological and familial aspects of gender identity disorder*, [w:] A. Yates (red.), *Child and adolescent psychiatric clinics of North America. Sexual and gender identity disorders*, Philadelphia 1993, 64–78.

PIOTR KLEPACKI

**GENDER IN THE WORLD OF VALUES:  
PSYCHICAL GENDER**

(Summary)

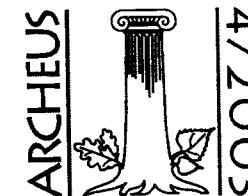
Gender constitutes the fundamental prism of perceived reality. However, its functions brought to the dimension of anatomy create cognitive opportunities only of limited range. Disregard for functioning of a human on the basis of existence of somatic, hormonal, and especially psychological gender leads to narrowing of the horizon of understanding place and role it plays in search for answers for fundamental questions. Subjected and reified gender, differentiating and differentiated, uniting and disintegrating the picture of masculinity and femininity, constitutes foundations of a man from the day s/he was born until his/her biological death. From the beginning, it determines his/her preferences and ways of finding the truth and later it accompanies him/her as one of the most important criteria of self-realization and valuation of the level of self-recognition. Gender in the world of values is a way of existence of a man who discovers the truth about himself/herself thanks to reaching the fundamental functions of masculinity and femininity, and further on to understanding and identifying with values becoming the source of psychical deep power.

Key words: **gender, sex, values.**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

mgr Piotr Klepacki  
Uniwersytet Jagielloński  
Instytut Psychologii  
Al. Mickiewicza 3  
31-120 Kraków



**JAN RATAJCZAK  
MIROSLAW ZABIEROWSKI**

**ANTROPOLOGIA I ETYKA A PSYCHOLOGIA  
HUMANISTYCZNA \***

**1. W kierunku psychologii humanistycznej jako nauki  
o urzeczywistnianiu wartości**

Psychologia humanistyczna i w potocznym sensie ma silny aspekt wychowawczy. Trzeba się starać w psychologii humanistycznej (PH) zebrać wszystko to, co się nadaje do uratowania dla psychologii *stricto* humanistycznej. Jest przecież człowieczeństwo w człowieku i do tego człowieczeństwa świat i człowiek można i należy *wychowywać*. Docenmy tu na przykład W. Jaegera, który podkreślał, że

\* Por. prace z tego cyklu: J. Ratajczak, M. Zabierowski: *Psychologia w drugiej połowie XX wieku. Geneza i liderzy psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2, 2001, s. 89–98; *Problemy teorii wartości. Obiektywne wartości w psychologii humanistycznej*, tamże, 99–118; *O samorealizacji przez przyjemności*, „Archeus” 3, 2002, s. 129–141; *O eklektyzmie psychologii humanistycznej*, „Cosmos-Logos” VI, 2002, s. 151–167; *Obiektywizm i kultura a psychologia humanistyczna*, „Roczniki Naukowe PWSZ” nr 4, Wałbrzych 2003, s. 31–54; J. Ratajczak, *Relacja podmiot-przedmiot w psychologii humanistycznej*, „Cosmos-Logos” VI, 2002, s. 49–60; *Etyka solidarności w świetle koncepcji człowieka Kępińskiego i Dąbrowskiego*, „Quaestiones” 1, 2002, s. 35–43. Por. też: T. Grabińska, *Być sobą czy być z sobą?*, „The Pecularity of Man”, 4, 1999, s. 31–38; T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg solidarności*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1998. Powiemy za chwilę: „człowieczeństwo – człowiek jako wzorzec – jest celem, do którego zdąża człowiek”. Nie jest to jakiś nonsens. Gdy K. Wojtyła mówi, że *rzecz* (weźmy najprostszą, np. młotek) ma *kształt własny*, to zaiste nie myśli o kształcie geometrycznym młotka. Albo taki przykład: Jan Kowalski składa się nie tylko z obywatela Jana Kowalskiego, ale też z osoby ludzkiej.

„wyraz *humanizm* pochodzi od *humanitas*. Wyraz ten miał co najmniej od czasów Warrona i Cycerona obok nieinteresującego nas tutaj starszego i potocznego znaczenia humanitaryzmu, jeszcze drugie węższe, ale głębsze znaczenie: wychowanie w człowieku jego właściwego charakteru, prawdziwego człowieczeństwa”<sup>1</sup>. Prawdziwe człowieczeństwo – człowiek jako zadanie – jest celem, do którego zdąża rozwój człowieka.

Zdajemy sobie sprawę, że dla purysty cokolwiek niejasno brzmi takie ujęcie człowieka. Lecz na tym właśnie, naszym zdaniem, polega rozwój człowieka, że się prawdziwy człowiek w nim zjawia. Powstają w tym miejscu pytania: jak mamy rozumieć ten ideał? Zapytamy też, jakie wartości go konstytuują? Pytania te podejmuje psycholog humanistyczny i powinni rozszerzyć je o bardziej szczegółowe. Jakiego rodzaju bytowość przedstawia człowiek? Ile jest w nim aktualnego, a ile potencjalnego? Jaka jest jego struktura wewnętrzna? Kim może się stać? Które z ludzkich potencjalności są najważniejsze, najistotniejsze dla człowieczeństwa i co warunkuje ich wyzwolenie i aktualizację? Jakie są granice ludzkich możliwości w zakresie przekraczania presji sfery biologicznej, społecznej? Jakie warunki sprzyjają rozwojowi odwagi, twórczości, miłości, poczucia radości, zaangażowania w odkrywanie prawdy, piękna, sprawiedliwości? Co stymuluje urzeczywistnienie określonych wartości?<sup>2</sup>

Aczkolwiek po lekturze prac psychologów humanistycznych nie raz można zwątpić w istnienie ideału (i tego, jak mamy rozumieć ten ideał), to pytania te można obiektywnie (przez rekonstrukcje) odnaleźć u podstaw problemów i szczegółowych hipotez, które należą do PH, w tym – koncepcji osobowości. Teorie osobowości w psychologii humanistycznej powinny jakoś nawiązywać do modelowania organicystycznego. Pewnych propozycji takich modeli dostarczyli na przykład Goldstein, Angyal, Maslow, Rogers. Wolno też ujmować osobowość w terminach teorii fenomenologiczno-egzystencjalnej; wymieńmy tu np. L. Binswängera, R. Maya, E. Frankla.

Dziś wiemy, że nasza cywilizacja poszła w innym kierunku, nie w kierunku wychowawczym, bardziej zaś w kierunku eklektyzmu celów (ideałów, wartości). Wymieniliśmy pewnych badaczy, którzy w może większym stopniu spełniają nasze oczekiwania. Na pewno rozwiązania postawionych pytań muszą zakładać teleologiczną koncepcję człowieka jako dynamicznego bytu, który dąży do urzeczywistnienia pewnego ideału. Teorie osobowości mają więc za zadanie wyjaśnianie nie tyle przyczynowo-mechaniczne, ile celowościowe, ujmujące człowieka, jego zachowanie

<sup>1</sup> W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, t. I, s. 27.

<sup>2</sup> Zob. S. M. Jourard, *Disclosing Man to Himself*, Princeton 1968, s. 4.

wanie w relacji do celów, które oznaczają jakieś dobra, a te są nosicielami wartości. Pytania te odnoszą się więc do problematyki wartości i do problematyki ich urzeczywistniania.

## 2. Etyka humanistyczna

Do zadań psychologii humanistycznej należy zagadnienie realizacji *własnego człowieczeństwa*. Zobaczymy też, że psychologia stawia ogromne wyzwania przed badaczami – spotyka się z przyrodoznawstwem, kulturą a nawet polityką. Rozwijanie i rozumienie psychologii wymaga wszechstronnego umysłu.

Człowieczeństwo rozumiane jako wzorzec człowieka jest celem człowieka. Człowiek pragnie odnaleźć swój *kształt własny*, w przeciwnym razie człowieczeństwo w człowieku *zbuntuje się* przeciwko człowiekowi. Wbrew modnym indywidualistycznym interpretacjom, nie jest tym człowieczeństwem Kowalskiego, owym kształtem własnym Ewy to, co się mu (jej) chce. Wbrew modnym dziś *molestowaniom* ludzkiej natury, opartym raczej na operacyjności massmedialnej, człowiek dąży do realizacji tego, co w nim jest człowiekiem, co jest w nim niewymienne.

Wolno więc powiedzieć, że gdy Ewa Kowalska do mikrofonu pięknie mówi, że gdy jest taka a taka, to zaiste nie myśli jeszcze o *sobie*. Niewłaściwie sugerują modernistyczni i postmodernistyczni uczeni, gdy takie *bycie* sobą transponują do literatury psychologicznej. T. Grabińska w *Być sobą, czy być z sobą?* pisze, że: „*Być sobą* będę rozumieć jako hasło filozofii indywidualistycznych, które odnosi wszelkie wartości do rozumu, sumienia, czy przeświadczenia poszczególnego człowieka. *Być z sobą* będę traktować jako alternatywę wobec tak rozumianego *bycia sobą*, jako bycie z innymi ludźmi”<sup>3</sup>. Nawet w sensie biologicznym nie jest łatwo powiedzieć, czym człowiek jest, a cóż dopiero powiedzieć, kim jest w sensie psychologicznym. Już tylko w ludzkiej biochromosomalności mamy istotną zagadkę: człowiek *zawiera* człowieka – mężczyzna *zawiera* kobietę, atoli asymiluje chromosomalność klasy kobiecej, która jest przecież typowo ludzka. Jednocześnie mężczyzna nie jest tylko samym człowieczym *jednopierwiastkiem* (samą kobietą pierwiastkowością), bo przecież jest również mężczyzną. Rzecz jasna, owa niepojęta złożoność *składania się* człowieka oznacza istnienie dwóch umysłów i dwóch psychologii, a przecież i kobieta, i mężczyzna to człowiek. Oczywiście prąd feministyczny jako próba rozwiązania problemu idzie w kierunku homogenizacji mężczyzny i kobiety. Grabińska jednak dowodzi, że jest kształt własny mężczy-

<sup>3</sup> T. Grabińska, *Być sobą czy być z sobą?*, „The Pecularity of Man” 4, 1999.

zny i kobiety – człowieczeństwo. Problemy te generuje istnienie kobiety w stanie biologicznym czystym. „Biologicznie czystym” znaczy „jednopierwiastkowym”.

Podobne zagadki mamy u Wojtyły, wedle którego Jan Kowalski składa się i np. z obywatela Jana Kowalskiego, i z osoby ludzkiej. Ta druga byłaby czymś niewymiennym, poniekąd doskonalszym, probierzem przy ocenie człowieka w sensie jednostkowym. W sensie współczesnych ujęć przyrodniczych *człowieczeństwo* polega na należeniu do tego samego gatunku biologicznego. I z tą jednostronnością, rzecz jasna, zgodzić się nie możemy.

Nasze podejście do psychologii jest wyraźnie antropologiczne i etyczne. Brakuje słów określających nasz kierunek – niech to będzie więc psychologia antropiczna albo *psychologia adekwatna*, jeżeli można skorzystać z pojęcia K. Wojtyły etyki adekwatnej, skoro nie zgadzamy się z psychologią humanistyczną i twierdzimy, że ją dopiero trzeba stworzyć jako *uhumanistycznioną* psychologię humanistyczną (UPH). Naturalnie uważamy, że psychologia zapatrzyła się na nauki przyrodnicze, odrzuciła metodę poszukiwania *kształtu własnego*. Błędy PH staramy się naprawiać, ale musimy korzystać z języka psychologii humanistycznej, pomimo jej ograniczeń w odniesieniu do teorii moralności (aksjologii). PH jest – naszym zdaniem – wadliwą podstawą do zrozumienia człowieka, nawet współczesnego (postępowego). Pragniemy zrozumieć wartości, bez czego nie ma nauki o człowieku; choćby dlatego nasze podejście można nazwać *adekwatnym*. Moralny konflikt współczesnego człowieka jest dziś wyraźnie widoczny, PH jest bezradna wobec egzystencjalnych i emocjonalnych niepokojów współczesnej epoki.

Zagadnienie realizacji własnego człowieczeństwa nie jest więc proste – ani w odniesieniu do *człowieczeństwa*, ani w odniesieniu do przymiotnika *własny*. Człowieczeństwo, rozumiane jako wzorzec człowieka, jest omawiane w różnych pracach psychologów humanistycznych, lecz czyż np. ludowa mądrość nie jest konstrukcją sięgającą ideału? To, że człowiek pragnie odnaleźć swój *kształt własny*, widzimy też w pracy Ericha Fromma *Niech stanie się człowiek*<sup>4</sup>. Każdy psycholog humanistyczny, w tym i Fromm, stara się wyartykułować podstawowe założenia (aksjologiczne i antropologiczne) humanistycznej etyki (etyki opartej na... psychologii humanistycznej). Aczkolwiek nie zawsze z nim się zgadzamy w naszym projekcie uhumanistycznej psychologii humanistycznej (UPH), to rzecz jasna Fromm właściwie stawia sprawę stosunku psychologii do filozofii, powiedzmy nawet, że słusznie powtarza jakby to wszystko, co wiemy z naszych własnych badań. Zacytujmy tu następującą jego wypowiedź: „Psychoanaliza w swej próbie ustanowienia psychologii jako nauki przyrodniczej popełniła błąd oddzielając psychologię od problemów filozofii i etyki. Zignorowała ona ten fakt, że nie można zrozumieć

<sup>4</sup> Zob. E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, tłum. R. Saciuk, Warszawa – Wrocław 1994.

osobowości człowieka, jeżeli się na niego nie patrzy jak na całość, w której zawiera się potrzeba znalezienia odpowiedzi na problem znaczenia jego egzystencji oraz odkrycia norm, według których powinien żyć”<sup>5</sup>. Według Fromma błąd ten stara się naprawić psychologia humanistyczna, dla której problematyka moralna i aksjologiczna jest podstawą zrozumienia współczesnego człowieka: „Bez zrozumienia natury wartości i moralnego konfliktu, nie jest możliwe zrozumienie człowieka jego emocjonalnych i duchowych niepokojów”<sup>6</sup>.

Nasza analiza idzie w kierunku potwierdzenia zasadności humanistycznej etyki już uhumanistycznej, jednakże wiele z tej PH wyraźnie nam odpowiada. Nigdy nie powiedzielibyśmy, że cały układ pojęciowy Fromma nam odpowiada, na przykład nie powtórzylibyśmy za Frommem, że nasza analiza „traktuje człowieka w jego psychoduchowej całości, wierząc, że jego celem jest bycie sobą i że warunkiem tego celu jest, aby człowiek był dla siebie”<sup>7</sup>. „Być sobą” znaczy u nas coś innego niż u Fromma, lecz i tak z wielkiego szacunku dla innych wzorców kulturowych chętnie przeciw Fromma cytujemy. Zgadzamy się z Frommem, że wiedza o ludzkiej naturze nie prowadzi do etycznego relatywizmu, lecz inaczej pojmujemy ludzką naturę. Nie powiedzielibyśmy też tak, jak powiada Fromm, że człowieka trzeba rozumieć odwrotnie do przekonania, iż źródeł norm etycznego postępowania trzeba szukać w samej naturze. Wadliwa jest ta dosłowna diagnoza Fromma, że pogwałcenie wrodzonych cech prowadzi do psychicznej i emocjonalnej dezintegracji – to nie jest nasz styl myślowy.

Na pewno jest tak, że Fromm wyróżnia etykę autorytarną i humanistyczną. Dla nas jest to zbyt oczywiste, lecz korzystamy z tego języka. Fromm w dużym stopniu w swej koncepcji psychologicznej zwalcza to, co nazywamy cywilizacją współczesnej Atlantydy. Stąd jest dość oczywiste nastawienie, że w etyce autorytarnej autorytet stwierdza, co jest dobre dla człowieka oraz ustanawia prawa i normy postępowania. Jednocześnie jednak u nas nie zjawiłby się pogląd, obecny u Fromma, że w etyce humanistycznej sam człowiek jest zarazem dawcą i podmiotem norm, ich formalnym źródłem<sup>8</sup>. To rozgraniczenie zaczerpnięte z PH jest za silne, jest mało *humanistyczne* – ma ono na celu skupienie uwagi człowieka na samym sobie.

Tak jak powiada Fromm i my mamy na uwadze zainspirowanie człowieka do *twórczych* poszukiwań, ale u Fromma bardziej należałoby powiedzieć „własnych twórczych”. W naszym projekcie wyrażenie „własne twórcze” też mogłoby być, ale wtedy nie chodzi o indywidualizm *odłamywany* od dobra ogólnego. U Fromma

<sup>5</sup> Por. E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, tłum. W. Brydak, Poznań 1995.

<sup>6</sup> E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, wyd. cyt., s. 14.

<sup>7</sup> Tamże, s. 14.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 15.

są one bardziej zawsze własnymi w oderwaniu od niewolniczej uległości – typowej dla Atlantydy. Fromm walczy z umysłowością bezkrytycznie przyjmującą dogmaty od zewnętrznego autorytetu, ze swoistym uciskiem, z cywilizacją, która każde odstępstwo od ucisku miałaby od razu za np. *polską anarchię*.

Etykę humanistyczną określa się w PH na podstawie kryterium formalnego i materialnego<sup>9</sup>. Zgodnie z charakterem myślenia w PH, powiemy, że: 1) *Formalnie* opiera się ona na ostrej zasadzie autorytarnie głoszącej, że tylko sam człowiek, a nie przewyższający go autorytet, może ustanowić kryterium odróżniające cnotę od grzechu; 2) *Materialnie* opiera się ona na materialistyczno-hedonistycznej zasadzie mówiącej, że „dobre” jest to, co jest dobre dla człowieka. Ponieważ w PH ktoś powie: „złe” jest tym, co jest dla człowieka szkodliwe, przeto jedynym kryterium wyboru wartości etycznych jest (w PH) dobro człowieka. Z naszego punktu widzenia, odmiennego od PH, również idzie o dobro człowieka.

Etyka humanistyczna ma charakter antropocentryczny – po pierwsze – w jakimś sensie prostym, że człowiek stanowi centrum i trudno tu już nawet mówić o uniwersum; po drugie – jeśli nie w prostym sensie, że człowiek stanowi centrum, to na pewno w tym, że jednak u Fromma silnie jest zaznaczone filtrowanie w ramach pewnego konkretyzmu, *kwantyfikacji egzystencjalnej*. U Fromma osądy moralne człowieka, podobnie jak wszystkie inne osądy, a nawet percepcje, są determinowane przez właściwości jego (ludzkiej) egzystencji<sup>10</sup>. Humanizm A. Masłowa jest w naszym rozumieniu zbyt subiektywistyczny. Również humanizm C. R. Rogersa jest nazbyt skierowany na darwinowski etos rozumienia organizmu. Fromm usiłuje wydobyć się z tego ograniczenia, tak sądzimy, jednakże na to nie pozwalają mu więzy kultury – to, co Ludwik Fleck nazwałby *stylem myślowym*. Naszym zdaniem Fromm w całej swej koncepcji błędnie akcentuje przeżycie, zbyt wiele rzeczy utożsamia, organizmy traktuje w sposób, którego nie powstydziliby się biolog. U niego aktualizowanie zbyt blisko stoi darwinowskiego dostosowania się, za mało jest zasad ogólnych – wypieranych specyficznymi, możliwościami. Wadliwie stawia sprawę celu życia, moc człowieka bierze dosłownie, błędnie rozumie prawa natury, mówi o *niech stanie się człowiek*, ale cały czas brakuje w tym ram teoretycznych. Uważamy, że Fromm nie rozpoznaje właściwie wymiaru egzystencjalnego, *natury*

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 18.

<sup>10</sup> Fromm kategorię *egzystencji* interpretuje w duchu humanizmu A. Masłowa i C. R. Rogersa. Zacytujmy tu jeszcze raz: „Egzystencja oraz rozwijanie specyficznych mocy organizmu są jednym i tym samym. Wszystkie organizmy mają wrodzoną tendencję do aktualizowania swoich specyficznych możliwości. Cel życia należy ujmować zatem jako rozwinięcie mocy człowieka zgodnie z prawami natury”; E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, wyd. cyt., s. 24. Fromm podkreśla więc wymiar egzystencjalny, który rozpatruje i wyjaśnia w kontekście *natury ludzkiej*. Kategoria *natury ludzkiej* warunkuje jego nomotetyczne rozstrzygnięcia, co przewyżczyła subiektywny charakter ortodoksyjnego egzystencjalizmu (S. Kierkegaard twierdził, że egzystencja może być jedynie subiektywnie przeżywana i nie może być przedmiotem wiedzy intersubiektywnej).

*ludzkiej*. U Fromma *natura ludzka* jest przyjęta wyraźnie pod dyktando ideologii (ustroju) wymagającej od ducha dopasowania się, co z kolei byłoby nie do przyjęcia dla innych postaci egzystencjalizmu. Intersubiektywność u Fromma wcale nie jest taka bezdyskusyjna, jak wielu psychologów uważa.

Śmiało można stwierdzić, że dla Fromma jedynie w odniesieniu do ludzkiej egzystencji osądy moralne, percepcje i w ogóle wartościowania mają znaczenie<sup>11</sup>. Aczkolwiek według stanowiska humanistycznego (PH) nie ma nic bardziej wzniosłego niż ludzka egzystencja, to jednak w świetle studium Grabińskiej ta wzniosłość jest wyraźnie limitowana. „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda”. Słowa te – wbrew pozorom – wyrażają właśnie najwyższą afirmację człowieka: *ciała, które ożywia Duch* – słusznie zatem cytuje Grabińska encyklikę *Redemptor hominis*.

Stanowisko Fromma nie raz rodziło zarzuty, iż już w samej naturze etycznego zachowania leży odniesienie do czegoś wykraczającego poza człowieka, a zatem, że system, który uznaje tylko samego człowieka i jego dobro, nie może być naprawdę moralny i że jego przedmiotem może być jedynie odosobniona egoistyczna jednostka. Argumentacja ta jest często wysuwana (1) ze względu na wyraźne ograniczenia koncepcji Fromma, ale dodatkowo dla (2) samego zdyskredytowania zdolności człowieka i jego praw. Z punktu widzenia UPH są to odmienne (znane) sposoby krytykowania Fromma. W argumentacji dodatkowej (2) idzie o dyskredytowanie „zdolności człowieka i jego praw” – i tak jest to, poniekąd słusznie, postrzegane wśród zwolenników Fromma, w kręgu PH. Choć do tego się przyłączamy, rzecz jasna z naszego, lecz nie PH, punktu widzenia, chodzi nie o abstrakcyjne dyskredytowanie „zdolności człowieka i jego praw”, jak to jest stawiane w PH, ale o ich dyskredytowanie w systemie ucisku człowieka, **zbudowanego na prawie eliminacji biologicznej**. Zwolennicy PH tego nie rozumieją i sądzą, że uprawiają psychologię humanistyczną w próżni kulturowej, tymczasem ich system obrony człowieka został wessany do wnętrza całej niszy aksjologicznej, niszy – wedle naszego rozumienia PH – niszczącej człowieka i służącej obmyśleniu systemów wymierzonych przeciwko człowiekowi.

Fromm rzecz jasna odpiera stawiane mu zarzuty i wskazuje, że z zasady głoszącej, iż dobre jest to, co jest dobre dla człowieka, nie wynika, że cel ludzki jest odłączony od świata i od solidarności. Jest jednak faktem, że cel ludzki w takiej perspektywie jest tylko pomocniczo, werbalnie zabezpieczony od strony związków z zewnętrznym światem i od strony solidarności z pobratymcami. To zabezpieczenie ma charakter cokolwiek mechanistyczny, czysto deklaracyjny. Choć Fromm dowodzi, że zgodnie ze swą naturą człowiek odnajduje swe spełnienie i szczęście

<sup>11</sup> Zob. E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, wyd. cyt., s. 19.

tylko w powiązaniu i solidarnych związkach z innymi ludźmi i trudno byłoby pomyśleć inaczej<sup>12</sup>, to jednak wszystkie te zabezpieczenia posiadają u Fromma piętno myślenia eklektycznego i egoistycznego, owej „własnej” twórczości, koniecznie „własnej”, piętno myślenia lokalistycznego. Nie ma tu miejsca na Grabińskiej koncepcję „odpowiedzialnego korzystania z wolności wobec naturalnych norm i więzów, których w imię wolności własnej i innych nie wolno łamać. Zewnętrzne zniewolenie jest zawsze złem mniejszym niż brak wolności wewnętrznej”. Choć z twórczości Fromma wybieramy najpiękniejsze zdania, lecz jednak nie powiedzielibyśmy aż tak: „Miłość bliźniego nie jest zjawiskiem wykraczającym poza człowieka, jest mu wrodzona i zeń promieniuje. Miłość nie jest wyższą siłą, która zstępuje na człowieka, ani narzuconym mu obowiązkiem. W niej tkwi jego własna siła, poprzez którą wiąże się on ze swoim światem i czyni go prawdziwie swoim”<sup>13</sup>. W związku z tym w psychologii humanistycznej (PH) uważa się, że etyka humanistyczna, której podstawą jest obiektywna natura ludzka, odwołuje się do obiektywistycznej aksjologii. My zaś z tym się zgadzamy, ale uważamy, że obiektywna natura ludzka jest jednak czymś innym, aniżeli sądzi się w PH, a i ich (psychologów humanistycznych) obiektywistyczna aksjologia nie jest bazą naszej psychologii, humanistyczną.

W systemie przedstawionym w *Redemptor hominis* jest teoria człowieka każdego. Ta teoria jest, jak podkreśla Grabińska, związana z ontologią daru z siebie (niezgodnie z PH), z ontologią obdarzania – przeciwnie do PH i zwolenników Fromma. Teoria każdego jest związana z bezinteresownością – a więc nie jest to żadne powielenie interesu samozbawienia. Żadnej podobnej teorii każdego nie ma w PH. I być takiej teorii nie mogło, ponieważ PH uległa mirażowi scjentyzmu.

Jesteśmy przekonani, że zagadnienie człowieczeństwa jest fragmentem problemu wolności. I odwrotnie, zagadnienie wolności leży u podstaw zagadnienia wartościowania, ostatecznie problemu człowieczeństwa. Fromm, w czym nawiązuje do Maxa Schelera i Nicolai Hartmanna<sup>14</sup>, krytykuje w tym kontekście przyjęty w cywilizacji (zachodniej, indywidualistycznej) pogląd, że sądy wartościujące

<sup>12</sup> Etyka humanistyczna prowadzi do wartości miłości.

<sup>13</sup> E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, wyd. cyt., s. 20.

<sup>14</sup> Ta uwaga pochodzi od autorów. Psychologia humanistyczna niewątpliwie opiera się – w sensie rekonstrukcji metodologicznej – na obiektywistycznej, uniwersalistycznej aksjologii, której podstawy stworzyli M. Scheler i N. Hartmann. Jednak związek ten nie został nigdzie przez tych psychologów (PH) bezpośrednio wyartykułowany. Jest to też duże uchybienie w psychologii, ponieważ bezpośrednie nawiązanie do tej tradycji dostarczyłoby potężnego oręża w postaci merytorycznych argumentów w polemikach (w które psychologia ta jest zaangażowana – np. krytyka postmodernistycznego relatywizmu) z wszelkim relatywizmem etycznym. W *Być sobą, czy z sobą?* T. Grabińska pisze: „Sądzę, że zarzucenie tej wartości w imię modernizmów i postmodernizmów byłoby katastrofą dla tego społeczeństwa, które zatraciłoby w ten sposób własne bogactwo kulturowe”.

nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostki<sup>15</sup>. Fromm krytykuje etyki subiektywistyczne oparte na relatywizmie sądów wartościujących.

Możemy w tym miejscu dostrzec niekonsekwentne postępowanie samego Fromma. Z jednej strony potępia on autorytety i nakłania do subiektywistycznych poszukiwań, z drugiej zaś zwalcza subiektywne racje przyjmując postawę autorytarną. Można w tym miejscu pokazać, że etyka humanistyczna Fromma – jej część oparta na metafizycznej tezie o istnieniu obiektywnej hierarchii wartości – ma charakter autorytarny. Przypuszczalnie Fromm broniłby jej prawomocności, odwołując się do przesłanek dotyczących obiektywnych sądów egzystencjalnych (dotyczących obiektywnych praw *natury ludzkiej*), które apriorycznie (bez dowodu właściwego humanistyce) przyjmuje. Odnosimy wrażenie, że PH często traktuje humanistykę jako umiejętność zgoła filologiczną, a to jest poważny błąd. Język stwarza perspektywę świata i dlatego należy w humanistyce dbać o aparat poznawczy.

Z tego punktu widzenia Fromm krytykuje (mając tu na myśli diltheyowską tradycję) twierdzenie, że np. „wolność jest lepsza od niewolnictwa, ponieważ wskazuje tylko różnicę w upodobaniach, ale nie przysługuje jej obiektywna zasadność. W tym sensie wartość definiuje się jako *pewne pożądane dobro*”<sup>16</sup>, pragnienie jest sprawdzianem wartości, a nie wartość sprawdzianem pragnienia. Takiego radykalnego subiektywizmu nie możemy przyjąć. Nie można pogodzić tego subiektywizmu z poglądem, zgodnie z którym normy etyczne winny być uniwersalne i odnosić się do wszystkich ludzi, każdego człowieka – najbardziej konkretnego i realnego. Tu zapewne w pełni zgadzamy się z Frommem, jednakże zgodność ta bardziej pozostaje w sferze deklaratywnej. *Każdy człowiek* nie może być rozumiany indukcyjnie. Gdyby ten subiektywizm był jedynym rodzajem etyki, wówczas pozostałby nam tylko wybór etycznego autorytaryzmu<sup>17</sup> oraz „zaniechanie wszelkich roszczeń co do istnienia systemu ogólnie obowiązujących norm”<sup>18</sup>. W tym kontekście Fromm polemizuje z Immanuelem Kantem, który był zdania „iż obiektywnie zasadne twierdzenia mogą dotyczyć faktów, nie zaś wartości, i że podstawowym

<sup>15</sup> Stanowisko takie – nominalizm aksjologiczny – zajmował W. Dilthey. Widzimy tu, że Fromm krytycznie odnosi się do niektórych liderów współczesnej humanistyki.

<sup>16</sup> Na fakt ten zwracał uwagę Scheler, który kategorycznie rozgraniczał wartości od dobra (dobro może być tylko nosicielem wartości). Wypowiedzi Fromma na temat statusu wartości należą do wyjątku, gdyż psychologia humanistyczna zajmuje się raczej procesem wartościowania, niż ontologią samych wartości. Sam proces widzimy inaczej aniżeli Fromm.

<sup>17</sup> Fromm, w nawiązaniu do teorii krytycznej Horkheimera, jest krytykiem osobowości autorytarnej jako wyniku zewnętrznej indoktrynacji (w tym etyki autorytarnej). Taka zewnętrzna indoktrynacja jest ułatwiona ze względu na obecność umysłu dostosowawczego.

<sup>18</sup> E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, wyd. cyt., s. 20.

probierzem naukowości teorii jest wyłączenie z niej sądów wartościujących”<sup>19</sup>. W kierunku kantowskim poszło całe podejście „science”, które skupiło się na faktach, przyrządach, instrumentach. I tak psychologia nie rozpoznała, że znalazła się w pułapce jednak subiektywizmu – wszak Kant to pokłosie kartezjanizmu: *cogito ergo sum*.

Fromm dowodzi, że obiektywistyczną etykę można zbudować na podstawie teoretycznej nauki o człowieku, którą daje właśnie psychologia humanistyczna. Ta obiektywistyczna etyka miałaby być, jak mówimy, dziedziną praktyki. Punktem wyjścia rozważań etycznych jest koncepcja człowieka – koncepcja jego obiektywnej natury<sup>20</sup>. Założenia dotyczące natury człowieka pełnią w tej teorii etycznej rolę aksjomatów: cały czas chodzi o tzw. naturę człowieka. Fromm pisze wprost: „Żeby wiedzieć, co jest dobre dla człowieka, trzeba najpierw poznać jego naturę”<sup>21</sup>. Fromm broniąc stanowiska, powiedzmy może nieco na wyrost, aksjologicznego obiektywizmu i uniwersalizmu oraz ugruntowanej na nim obiektywistycznej etyki, powołuje się przy okazji na całą tradycję, która ciągnie się od Platona, Epikura, Arystotelesa po B. Spinozę i J. Deweya<sup>22</sup>.

Zdajemy sobie sprawę, że w tej tradycji etyki humanistycznej, którą Fromm omawia na przykładzie jej wybitnych przedstawicieli, dominuje pogląd, iż wiedza o człowieku stanowi podstawę ustalenia norm i wartości. Traktaty o etyce Arystotelesa, Spinozy i Deweya są, zdaniem Fromma, zarazem traktatami o psychologii, jednakże nie uważamy, aby ich zrozumienie u Fromma (a jeszcze trudniej u innych w PH) było wolne od silnej penetracji przez myślenie ufundowane na zasadach darwinizmu, które K. Wojtyła określał mianem m.in. myślenia alternatywistycznego. Poświęcimy nieco uwagi koncepcji Arystotelesa<sup>23</sup>, na którego powołuje się również Maslow. Zdaniem Fromma etyka Arystotelesa opiera się również o naukę o człowieku. Psychologia bada naturę człowieka, etyka może

<sup>19</sup> Zob. E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, wyd. cyt., s. 22. Kant na gruncie transcendentnego agnostycyzmu głosił etykę formalną, zbudowaną na kategorii obowiązku; zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1972). Formalizm tej etyki krytykował Scheler; zob. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertetik*, Halle 1913 i 1916. Krytyka ta stała się dla niego punktem wyjścia etyki materialnej opartej na kategorii wartości. Fromm, krytykując również Kanta, nawiązuje (o dziwo!) do schlerowskiej tradycji.

<sup>20</sup> Należałoby zbadać, czy Fromm stoi na stanowisku esencjonalizmu metodologicznego. Zgodnie z nim, założenia ontologiczne, antropologiczne pełnią rolę fundamentalną w teorii.

<sup>21</sup> E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, wyd. cyt., s. 23.

<sup>22</sup> Jak mówiliśmy wcześniej, w tych odwołaniach brak najważniejszych postaci: Schelera i Hartmanna. Szczególnie brak odniesień do etyki materialnej Schelera, którą dokładniej omawiamy w *Obiektywizm i kultura a psychologia humanistyczna*, wyd. cyt. Scheler, podobnie jak Fromm, polemizował z formalizmem Kanta.

<sup>23</sup> Filozofia Arystotelesa wraz z jej tomistyczną interpretacją stanowi podstawy etycznej doktryny Kościoła Katolickiego.

być zatem uznana za równoznaczną z psychologią stosowaną. Badacz etyki, podobnie jak badacz polityki, „musi posiadać pewną znajomość spraw duszy (jak ten, kto ma leczyć oczy, musi też posiadać pewną znajomość całego organizmu), istotnie też poświęcają wykształceńsi z lekarzy wiele pracy w poznaniu (całego) organizmu”<sup>24</sup>.

W naszym podejściu do PH istotne znaczenie ma praktyka, działanie. Teorie Fromma często się dodaje do nowoczesnych sformułowań buddyzmu, Fromm tymczasem odrzuca medytację. Wychodzi to na jaw na przykład tam, gdzie omawia naturę człowieka. Zagadnienie aktywności jest bardzo ważne w psychologii Fromma. Ocena Fromma teorii człowieka wymaga nie lada kwalifikacji. Fromm słusznie powołuje się na Arystotelesa. Fromm podkreśla, że to z natury człowieka Arystoteles dedukuje normę aktywności. Byłaby to norma głosząca, że nie ma cnoty (doskonałości) bez „aktywności”, przez którą Arystoteles rozumie ćwiczenie funkcji zdolności właściwych człowiekowi. Na pewno wadliwe byłoby wykorzystanie Arystotelesa do darwinowskiego modelowania ludzkiej natury (stosunków społecznych), do współczesnego etosu *wycinania* innych. Szczęście, które jest celem człowieka, to rezultat „aktywności” i „używania”; nie jest to spokojne posiadanie lub uspokajanie jako stan umysłu. Aktywność ludzka nie może zmierzać np. do zwiększania na przykład władzy, dominacji, posiadania. Aby wyjaśnić swoje pojęcie aktywności, Arystoteles wykorzystuje analogię do olimpiady: „I jak w Olimpii wieńczy się nie tych, co najpiękniejsi i najsilniejsi, lecz tych, co biorą udział w igrzyskach (jako że wśród nich są zwycięzcy), tak też uczestnikami tego typu, co w życiu jest dobre, dobre i moralnie piękne, stają się słusznie ci, którzy działają”<sup>25</sup>. U Arystotelesa godziwe (normalne, zdrowe) życie ma być w zgodzie z prawdziwą naturą człowieka, przy czym Arystotelesa plan (natury ludzkiej) nie mógłby być pogodzony ze scjentystycznym powierzchownym ujęciem człowieka jako zespołu części o danych masach i wytrzymałości na sprężanie i rozprężanie. Arystoteles stworzył normy działania godziwego.

Uważamy, że wolny, racjonalny i aktywny człowiek jest dobrą i w związku z tym szczęśliwą osobą. Tak by też mógł powiedzieć Fromm. W tym kontekście można i należy zwrócić się ku Arystotelesowi. Arystoteles używa terminu „cnota” dla oznaczenia „doskonałości” – doskonałości działania, w którym realizowane są specyficzne dla człowieka możliwości. Działania tego nie można odłączyć od racjonalności i wolności. Nie jest szczęśliwy, tak uważamy, człowiek zniewolony, działający pod przymusem, zwłaszcza człowiek w cywilizacji bizantyjskiego rozumienia informacji i mediów. Fromm zauważa rolę wartości (obiektywnych), acz-

<sup>24</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1102a, 19–25, tłum. G. Gromska, Warszawa 1956, s. 39.

<sup>25</sup> Tamże, 1099a, 3–8, wyd. cyt., s. 26.

kolwiek naszym zdaniem często w jego pracach dochodzi do okaleczeń. Oczywiście, arystotelesowska etyka ustanawia tradycję humanistyczną cywilizacji łacińskiej, odmiennej od bizantyjskiej. W etyce Arystotelesa mamy wiele do czynienia z twierdzeniami o obiektywnych wartościach humanistycznych, skoncentrowanych wokół człowieka, które są zarazem wywiedzione z rozumienia jego natury i funkcji<sup>26</sup>. Jednak za podobnymi terminami, których używa Fromm, nie idzie rozwój aparatury poznawczej. Język stwarza perspektywę świata, ale nie automatycznie. Niemniej ważne jest już samo nawiązywanie do Arystotelesa, bo język stwarza perspektywę świata, zwłaszcza gdyby dokładniej zrozumieć język Arystotelesa o np. chaosie, aktualności, rozwoju, a więc o tym wszystkim, o czym się mówi w psychologii. Fromm jest czasem krytykowany w samej PH za apologetykę Arystotelesa.

Twórcy PH nie mogli nawet myśleć o stworzeniu wizerunku człowieka godziwego na obraz i podobieństwo prawdziwej *arché*, zasady podmiotowej. Maslow faktycznie, choć bezwolnie, zaakceptował *rasizm* (ekonomiczny) i *niewolnictwo* (ekonomiczne), bo czyż w ramach doktryny *sprzedawania* – bo także i tak można zinterpretować naukę Maslowa o wyborach przez autorytety (i masy wierzące) psychologii humanistycznej – nie nazwano segregacji (ekonomicznej) dobrem? Dalej, musimy dodać, za poetką Marianną Bocian, która w następującym duchu wypowiedziała się na jednym z naszych seminariów poświęconych psychologii humanistycznej: Maslow nie znał w wystarczającym stopniu prawdziwej natury człowieka. Wszystko, co mógł zrobić Maslow, to zniekształcić człowieczeństwo, podstawową naturę człowieka, bo przecież jego wizja była impregnowana planem natury ludzkiej, w którym to zysk z góry narzuca obserwację i interpretację obserwacji.

Maslow neguje podejście Fromma i stwierdza: „możemy zgodzić się z Arystotelesem, gdy zakłada, że godziwe życie polega na życiu w zgodzie z prawdziwą naturą człowieka, ale musimy dodać, że Arystoteles nie znał w wystarczającym stopniu prawdziwej natury człowieka. Wszystko, co mógł zrobić Arystoteles, opisując tę podstawową naturę czy też wrodzony plan natury ludzkiej, to obserwować, badać ludzi, zauważać, czym są. A jeśli obserwuje się istoty ludzkie tylko powierzchownie, co jedynie mógł robić Arystoteles, ostatecznie musi się uzyskać coś, co jest równoznaczne ze statyczną koncepcją natury ludzkiej. Jedyną rzeczą, której mógł dokonać Arystoteles, było stworzenie obrazu człowieka godziwego w jego własnej kulturze i w tym poszczególnym okresie. Pamiętajmy, że w swojej koncepcji życia godziwego Arystoteles całkowicie zaakceptował fakt niewolnictwa i popełnił fatalny błąd, przyjmując, że skoro człowiek jest niewolnikiem, to taka jest jego podstawowa natura, a zatem bycie niewolnikiem jest jego dobrem. Ten

<sup>26</sup> Zob. E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, wyd. cyt., s. 29.

pogląd w pełni ujawnia słabość polegania tylko na powierzchownej obserwacji, kiedy ma się zamiar [jak w PH] stworzenia idei człowieka godziwego, człowieka normalnego czy też człowieka zdrowego”<sup>27</sup>.

Psychologia humanistyczna, zdaniem Fromma i Maslowa, jest w stanie dać solidne podstawy etyczne współczesnemu człowiekowi. Podstawą humanistycznej etyki, według nich, jest wiedza na temat natury ludzkiej. Dlatego i my się nad tym trudzimy, pragniemy rozeznaczyć, co w historii antropologicznej refleksji odpowiadałoby rozwijaniu naszego programu psychologii humanistycznej. Tak jak my to rozumiemy, UPH musi z jednej strony odwoływać się do szerokiej tradycji myśli humanistycznej, z drugiej zaś, opierając się o nowoczesną epistemologię (fenomenologia, hermeneutyka, psychoterapia), wymaga zerwania z PH, ponieważ PH nie jest w stanie w pełni, ani nawet częściowo, opisać natury ludzkiej. Dysponując olbrzymią wiedzą (filozoficzną, psychologiczną<sup>28</sup>) i nowoczesną metodologią, UPH byłaby predysponowana, taką mamy nadzieję, do ustalenia obiektywnych norm etycznych.

### 3. Antynomiczność relatywizmu i absolutyzmu

Fromm należy do najciekawszych przedstawicieli PH. Swoje rozważania etyczne poprzedza mottem z platońskiego *Protagorasa*, w którym autor krytycznie odnosi się do relatywizmu sofistów. W dalszej części swoich rozważań Fromm pokazuje, że obiektywistyczną etykę psychologii humanistycznej, która krytycznie odnosi się do wszelkiego relatywizmu etycznego (szczególnie popularnego w współczesnych nurtach postmodernistycznych<sup>29</sup>), można wywieść z greckiego nurtu absolutyzmu, którego rzecznikami byli obok Platona również Sokrates i Arystoteles. Skomentujmy i rozwińmy tę tezę w planie filozoficznej metarefleksji.

W starożytności w problematyce etycznej zarysowała się wyraźna opozycja między relatywizmem a absolutyzmem. Protagorasowa zasada: „człowiek jest

<sup>27</sup> A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, tłum. P. Sawicka, Warszawa 1990. W tej chwili nie będziemy analizować błędów Maslowa, Rogersa i innych w PH. Poświęciliśmy im cotygodniowe seminarium w naszej Pracowni Psychologii Humanistycznej na Politechnice Wrocławskiej w latach 90.

<sup>28</sup> W dyskusjach na temat natury ludzkiej zarówno u psychologów humanistycznych, jak i w naszych polemikach (my – jako przeciwnicy psychologii humanistycznej i zwolennicy jej rozwinięcia), obficie występują różnorodne nurty. Wymieńmy najważniejsze: psychoanaliza, behaviorizm, cybernetyka społeczna, teologia, dogmatyka, teoria piękna, personalizm, egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia życia, heglizm, filozofia wschodu, antropologia fizyczna, filozoficzna, kosmologiczna i inne antropologie.

<sup>29</sup> Jednym z nośnych nurtów antyhumanizmu jest behavioryzm.



miarą wszechrzeczy” zderzyła się w sposób szczególny z sokratejskim postulatem: „poznaj samego siebie”. Sofiści dostrzegali względność ludzkiej wiedzy, uzależnionej od kulturowych uwarunkowań przebiegu ludzkiego życia. Uwarunkowania te są bowiem różne, silniej lub słabiej zmienne, lecz zawsze oddziałujące na myśl jednostki, a zatem nie ma w człowieku nic stałego, niezmiennego, co upoważniałoby go do wypowiadania twierdzeń o powszechnej ważności, twierdzeń absolutnie prawdziwych. Stąd też prawda stała się pojęciem względnym, historycznie uzależnionym od tylu czynników, iż faktycznie straciła swój pierwotny obiektywizm – niezależny od warunków sens. Sofiści przygotowali zatem grunt dla dwóch wielkich kierunków filozoficznych.

Jednym był sceptycyzm inspirowany przez sofistę Gorgiasza, rozwinięty przez Pirrona w szkołę filozoficzną, która następnie przeszła przez dwa kolejno po sobie następujące nurty: sceptycyzm akademicki Arkezylaosa i Karneadesa oraz późniejszy aleksandryjski, zwany lekarskim (np. Enezydem, Sekstus Empiryk). Filozofia nowożytna odnowiła sceptycyzm w jego metodologicznej formie, Immanuel Kant zaś przekształcił sceptyczne nastawienie w postawę, która od jego czasów nosi miano (transcendentnego) krytycyzmu.

Postawa ta występuje zarówno w filozofii, jak i w nauce. Jeśli krytycyzm naukowy jest przeważnie umiarkowany, zawsze odnoszony do stanu nauk, stosowany w większym zakresie do twierdzeń peryferyjnych danej teorii, a bardziej powściągliwy przy atakowaniu jej twierdzeń fundamentalnych, a także wymagający usprawiedliwienia krytyki przez odwołanie się do sfery doświadczeń lub konkurencyjnej teorii, o tyle krytycyzm filozoficzny przejawia równą skłonność do ataku na fundamentalne, jak i peryferyjne twierdzenia, a także nie wymaga usprawiedliwienia za pomocą innej, konkurencyjnej teorii. Dość powszechnie uznaje się krytycyzm za czynnik sprzyjający rozwojowi wiedzy.

Drugim kierunkiem inspirowanym przez relatywizm sofistów było nastawienie na analizę kultury i jej wpływu na kształt ludzkiego poznania, zachowania, osobowości itp. Ich praktycyzm w traktowaniu nauki, konwencjonalizm w pojmowaniu prawdy, empiryzm, a nawet sensualizm w metodzie badań – czyni sofistów dalekimi antenatami współcześnie pojmowanej nauki. Jednocześnie należy też zauważyć, nawiązując do naszych rozważań kulturoznawczych, że byli oni poprzednikami współczesnej etnologii czy antropologii kultury. Głównym przedmiotem swoich badań czynili – jak to sami określali – obyczaje, dziś zaś powiedzielibyśmy: kulturę. Tak więc od samego początku widać związek pomiędzy badaniem kultury, antropologicznym nastawieniem i postawą relatywistyczną.

Ich przeciwnik – Sokrates – był absolutystą. Wierzył w jedną, wrodzoną, właściwą wszystkim ludziom prawdę, którą należałoby w sobie odkryć. Był poprzednikiem absolutyzmu platońskiego, mającego swoich kontynuatorów aż po

czasy nam współczesne<sup>30</sup>. Tym, co go do sofistów zbliżało, było uznanie wpływu kultury na jednostkę oraz uczynienie człowieka głównym przedmiotem zainteresowań. O ile jednak dla sofistów zróżnicowany i różnicujący ludzi wpływ kultury był sprawą oczywistą i aksjologicznie neutralną, o tyle dla Sokratesa był to czynnik oceniany jednoznacznie negatywnie, utrudniający człowiekowi dotarcie do właściwej, jedynej, wrodzonej absolutnej prawdy<sup>31</sup>. Stąd też jego metoda „elenktyczna” była co do zasady podobna do podejścia sofistów, lecz cel był inny. Jeśli dla sofistów relatywizm był punktem dojścia ich analizy, zatrzymywali się oni na stwierdzeniu różnorodności, względności, konwencjonalności, praktycznym pochodzeniu prawd, to dla Sokratesa relatywizm był punktem wyjścia, „elenktykę” traktował jedynie jako fazę wstępną, „oczyszczającą” z wpływów kultury, jako przygotowanie do wydobycia prawdy absolutnej. Podczas gdy nastawienie sofistów było historyczne, etnologiczne i kulturalistyczne, z czego wynikał ich relatywizm, nastawieniem Sokratesa było naturalistyczne i antropologiczne (w sensie postulowanej ahistorycznej natury ludzkiej), z czego wynikał jego absolutyzm.

Jak więc widzimy, antynomia relatywizmu i absolutyzmu, trwale obecna w całej historii antropologii, narodziła się już w starożytnej Grecji. O ile jednak relatywizm od początku był wiązany z nastawieniem kulturalistycznym, historycznym, społecznym czy etnologicznym, o tyle absolutyzm był raczej obecny w podejściu naturalistycznym, ahistorycznym<sup>32</sup>. Dobrym tego przykładem jest psychologia humanistyczna – jej poglądy antropologiczne i aksjologiczne.

Pewnego rodzaju szczególnie związek podejścia historycznego i społecznego z absolutyzmem ujawnił się w niektórych wersjach podejść dialektycznych (np. heglizm<sup>33</sup>) i ewolucjonistycznych (np. dziewiętnastowieczny brytyjski ewolu-

<sup>30</sup> Według nas psychologia humanistyczna nawiązuje do tej absolutystycznej tradycji. Myślimy oczywiście o UPH.

<sup>31</sup> Ceniąc PH za jej dwójmyślenie, podkreślmy, że naszym zdaniem podobny sokratejski motyw możemy spotkać u wielu psychologów, wymienimy tu zagranicznych: K. Horney i C. R. Rogersa. Z wielką otwartością przyjmujemy (i doceniamy) Junga, Masłowa, Suticha, Rogersa. I tak na przykład wrażenie na nas wywarł C. Jung, który mówi, że proces indywiduacji winien się rozpoczynać od rozróżnienia między naszym *ja* realnym a *personą*. Przez *personę* rozumie on zespół kulturowych ról społecznych, wykonywanych przez jednostkę. Proces wglądu w nieświadomość jest akulturowy, tak jak akulturowa jest nasza natura. Aby poznać siebie, powinniśmy się najpierw zdystansować wobec otaczającej nas kultury. Dodajmy jednak, dla porządku, że rozróżnienia *ja* i *persona* można dokonać w ramach zupełnie odmiennej ontologii, w której gry (ustroje) społeczne nie mają takiego znaczenia pozytywnego (w sensie konstruowania). W jakimś sensie to odczuwano w PH.

<sup>32</sup> Jednym z ważnych nurtów ahistorycznych była fenomenologia. Ze szkoły fenomenologicznej wywodzi się Scheler, który był zwolennikiem absolutyzmu aksjologicznego. Fenomenologia wywarła duży wpływ na metodologię współczesnej humanistyki (w tym szczególnie psychologii) zorientowanej na absolutystyczne rozwiązania.

<sup>33</sup> Heglizm jest krytykowany przez psychologię humanistyczną za relatywne i historyczne ujęcie problematyki antropologicznej. Równocześnie jego elementy możemy znaleźć we frommowskiej koncepcji dialektycznego poznania.

cjonizm schematyczny). Związek zaś podejść ahistorycznych i relatywizmu zarysował się w ujęciach szkoły funkcjonalnej.

#### 4. Człowiek w perspektywie aksjologicznej

W naszym projekcie aksjologicznym UPH stawiamy na *praxis*, na realizację wartości. Konieczne jest jednak zrozumienie ideału, idei, które umożliwiają badania ontologiczne, sformułowanie teorii obiektywności i podmiotu, człowieka, wiedzy, a także teorii świata i człowieka. Problem jednak w tym, jak rozumieć wartości, człowieczeństwo, realizację – czy np. wartości są *bezsilne*? Wspominaliśmy o aktywności arystotelesowskiej. W wielu odmianach psychologii humanistycznej (PH), zwłaszcza obecnych w zachodnich systemach wychowywania (także społeczeństwa), człowieczeństwo ma powstawać raczej na bazie eklektyzmu, ideologii wyborów, ma bazować na chaosie. O dziwo, ci zwolennicy PH potrafią wiele mówić o zbawczej roli buddyzmu, perspektywie etycznej Baghavagity, zdają się zapominać zaś, że tam chaos jest pozorem. W naszej koncepcji człowieczeństwa, która nawiązuje do antropizmu, człowiek *staje-się-wobec* wartości, przy czym stawanie się oznacza bardziej funkcję niż strukturę. Problematykę urzeczywistniania własnego człowieczeństwa podejmują także polscy badacze. Wymieńmy np. Władysława Stróżewskiego. Pytania o cel i sposób realizacji człowieczeństwa stawia on na płaszczyźnie aksjologii. Dochodzi do następującego wniosku: „Idea człowieczeństwa zakłada, że człowiek jest bytem stojącym wobec wartości i na realizację tych wartości niejako ‘skazanym’ – jeśli tylko naprawdę chce być człowiekiem”<sup>34</sup>.

Stróżewski podejmuje trudną problematykę urzeczywistnienia wartości<sup>35</sup>, która, jak już wiemy, wymaga rozstrzygnięć ontologicznych. W kwestii statusu ontologicznego wartości, przyjmuje on stanowisko idealizmu obiektywnego, w myśl którego, wartości tworzą odrębną i niezależną od podmiotu rzeczy-

<sup>34</sup> W. Stróżewski, *Szkice z filozofii wartości*, Kraków 1992, s. 38.

<sup>35</sup> Zob. W. Stróżewski, *O urzeczywistnieniu wartości*, „Principia” III, 1991, s. 57. Por. też: M. Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, Wrocław 1990, gdzie w koncepcji kosmologicznej antropologii mówi się o aktualizowaniu, urzeczywistnianiu bytu potencjalnego. Niezrealizowane (nieaktualistyczne, bez metki czasowej) są – z punktu widzenia rzeczywistości – niesłuchanie istotne i nazywają się *może-zonami* (czterema skłonnościami), są nawet ważniejsze aniżeli te, które *staną się ciałem*, a jest ich mrowie (z metką czasową), nie mogą więc aktualistyczne być czymś najważniejszym. Niezrealizowane nadają sens istnieniu, są racją istnienia. O innych współczesnych koncepcjach potencjalności pisze T. Grabińska, *Skłonności, może-zony, potencjalności*, w: *Odkrycia naukowe i zagadnienia współczesnej filozofii nauki*, W. Krajewski, W. Strawński (red.), Warszawa 2003, s. 215–225.

wistość<sup>36</sup>. Obiektywny świat wartości samych w sobie jest dla niego warunkiem koniecznym urzeczywistnienia wartości. Jednak urzeczywistnienie wartości wymaga uznania przez podmiot, „wartości są same w sobie bezsilne”<sup>37</sup>: „wartości niezrealizowane są – z punktu widzenia rzeczywistości – niczym. Gdy jednak *staną się ciałem* okazuje się, że to właśnie one są, zgodnie ze swą istotą, czymś najważniejszym. Co więcej to one nadają sens istnieniu, a przez to stają się jego racją. Bo istnienie tylko przez nie staje się istnieniem, którego ostateczny sens usprawiedliwiają dobro i piękno”<sup>38</sup>.

Interesujący jest opis urzeczywistnienia wartości, który, jak sądzimy, byłby dobrym wstępem do problematyki psychologicznej, która ontologii potrzebuje jak ryba wody. „Wartość dobroci lub – jeśli kto woli – *dobrego serca*. Tu nie wystarczy zanegowanie uczuć niechęci, samolubstwa czy skąpstwa. Dobroć wymaga czegoś więcej: jakiegoś wyjścia z siebie, gotowości pomocy, podzielnia się dobrem, które się posiada, troski, wrażliwości, dostrzeżenia cudzego cierpienia. Także i to są konkrety, niekiedy aksjologicznie mało ważne, albo wręcz neutralne, a przecież ich spełnianie ukonstytuować może dobroć – odzwierciedlenie dobroci *jako takiej*, o której czystej postaci nawet się nie myślało. Jeśli się to uda, wartości tego rodzaju zamieszkują w człowieku na stałe, powiemy o nim, że jest szlachetny, opanowany, dobry. Ale nie powiemy nigdy, że jest opanowaniem, szlachetnością i dobrocią. Te należą do innej sfery rzeczywistości – stanowią świat sam w sobie, niezbędny jednak, by wedle niego konstytuowały się wartości ucieleśniane *in concreto*”<sup>39</sup>. Oprócz tekstów Stróżewskiego powinniśmy analizować prace innych polskich twórców, którzy mogliby pomóc w utworzeniu UPH. W innych pracach tej serii przybliżyliśmy wkład K. Dąbrowskiego i A. Kępińskiego.

<sup>36</sup> W. Stróżewski, *O urzeczywistnieniu wartości*, art. cyt., s. 60. Jest to więc stanowisko jednak odmienne, niż to, które przyjęte zostało w koncepcjach naszego Seminarium, gdzie potencjalność wartości byłaby związana z podmiotowością. Por. M. Zabierowski, *Wszechświat i wiedza*, Wrocław 1994.

<sup>37</sup> W. Stróżewski, *O urzeczywistnieniu wartości*, art. cyt., s. 65. Widzimy tu nawiązanie do antropologii filozoficznej Schelera, do jego koncepcji „bezsilnego ducha”.

<sup>38</sup> Tamże, s. 66. Na ontyczne znaczenie piękna wskazuje Jan Paweł II, np. w *Centesimus annus*, p. 34. Piękno legitymuje, zdaniem Jana Pawła II, istnienie, np. *rzeczy*. Oczywiście legitymowanie zjawia się nie tylko w odniesieniu do *rzeczy* i *piękna* – zależy to w ogóle od systemu teoretycznego. W antropologii *Redemptor hominis* cierpienie Odkupiciela legitymuje każdego, człowieka każdego i najbardziej konkretnego, realnego. Wyraźnie zdaje sobie z tego sprawę T. Grabińska w *Być sobą, czy być z sobą*, wyd. cyt.

<sup>39</sup> Tamże, s. 65. W antropizmie wartości wymagają zaangażowania podmiotu; umożliwiają bycie, pozwalając mu na autokatalizowalność. Tu wartości nie są bezsilne. W tym duchu przecież powstała koncepcja struktury wewnętrznej prawdopodobieństwa, por. M. Zabierowski, *Ile dobra ma ideologia dobrej gospodarki?*, „Res Humanae” 8P, 2000, s. 137–181.

JAN RATAJCZAK  
MIROSLAW ZABIEROWSKI

### ANTHROPOLOGY AND ETHICS VS. HUMANISTIC PSYCHOLOGY

(Summary)

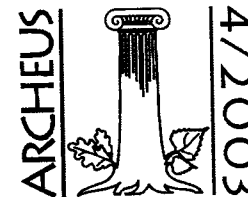
This is another paper in a series of constructing *humanisticated* humanistic psychology on the basis of humanistic psychology launched by A. Maslov and C. Rogers' works. Humanistic psychology is discussed here in view of knowledge on realization of values. There is an analysis of E. Fromm's approach to the so-called humanistic ethics as well as a relation of psychology towards philosophy. There are preliminary conclusions in the range of humanistic ethics in the sense of humanisticated humanistic psychology.

Key words: **humanism, active working, value, M. Scheler, N. Hartmann, absolutism, ethical relativism.**

#### Adres do korespondencji

#### Address for correspondence

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



BARBARA KOEHLER

### ZJAWISKO BUDDYJSKIEGO MODERNIZMU

Na przestrzeni dwudziestu pięciu wieków nauka Buddy w sposób naturalny podlegała procesowi ewolucji determinowanemu przez także zmieniające się uwarunkowania historyczno-kulturowe, polityczno-społeczne i ekonomiczne. W wyniku owych zmian pojawiły się różne tradycje i szkoły buddyjskie specyficznie interpretujące nauki Buddy. Cała buddyjska tradycja jest nierozdzielny zjawiskiem, na które składa się aktywność ludzi tworzących ciąg sukcesorów nauk Buddy, próbujących urzeczywistnić dhammę (/s., *dhamma* /p.)<sup>1</sup>, i którego poszczególne kierunki rozwoju mogą być rozumiane i interpretowane wyłącznie w kontekście pierwotnych nauk Buddy. Założenie to dotyczy również buddyjskiego modernizmu, osobliwego trendu w rozwoju myśli buddyjskiej.

Początek dwudziestego wieku to czasy rewolucji w rozwoju nauk przyrodniczych i epokowych wydarzeń w dziedzinie fizyki i chemii. Odkrycia nauk naturalnych znalazły zastosowanie praktyczne i kształtowały fizyczne środowisko człowieka, równocześnie wywierając istotny wpływ na tworzone teorie filozoficzne i na formułowanie reguł światopoglądowych. Ten historyczny moment zaważył także na charakterze interpretacji myśli buddyjskiej przez jego ówczesnych wyznawców i reprezentantów, którzy współtworzyli zjawisko buddyjskiego modernizmu. Określenie „buddyjski modernizm” wprowadziła Aleksandra David-Neel<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Zastosowane w tekście skróty; /p. – w j. palijskim, /s. – w sanskrycie, /t. – w j. tybetańskim.

<sup>2</sup> *Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha*, Paris 1911.

następnie scharakteryzował to zjawisko Heinz Bechert<sup>3</sup>, a Gananath Obeyesekere owe reformatorskie przemiany buddyzmu zastąpił terminem „buddyjski protestantyzm”<sup>4</sup>.

Modernizację buddyzmu zapoczątkowali świeccy buddyści w krajach Azji Południowej (Cejlon, Birma, Tajlandia) na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Rozwijająca się ona na bazie polityki antykolonialnej, towarzyszyła jej wezwania do reform socjalnych. Znaczący udział w tym procesie odegrali wyznawcy i sympatycy buddyzmu wywodzący się z krajów Zachodu. I to przede wszystkim dzięki ich interpretacji, obecny w tej części świata buddyzm Therawady (*Theravada* /p., *Sthaviravada* /s.) stał się z czasem „religią racjonalistów”.

Azjatyccy przedstawiciele buddyjskiego modernizmu (m.in. Anagarika Dharmapala, K. N. Jayatilleke, Buddhadasa) interpretując treści Kanonu Palijskiego (*Tipitaka* /p., *Tripitaka* /s.) łączyli indywidualny światopogląd polityczno-społeczno-religijny z ideałami i wartościami ówczesnych społeczeństw zachodnich<sup>5</sup>. W Tybecie w tym czasie rozwijał się buddyjski ruch religijny Rime (*ris-med*, /t.; postronny, bezstronny) zainicjowany jeszcze w dziewiętnastym stuleciu we Wschodnim Tybecie przez Lamę szkoły Sakyapa (*Sa-skyapa* /t.), Jamyanga Khyentse Wangpa (1820–1892 r.). Rime stanął ponad różnicami buddyjskich tradycji i propagował urzeczywistnianie buddyjskiej dharma poprzez zniesienie barier doktrynalnych wszystkich szkół tybetańskich i wzajemną akceptację nauk. Aktywni religijnie i politycznie nauczyciele Rime dystansują się od autochtonicznej religii Tybetu – Bon, w dużej części na doktrynie której oparta jest najstarsza szkoła buddyzmu tybetańskiego Ningmapa (*rNying-ma-pa* /t., założona jeszcze przez Mahasiddhę Padmasambhawę zwanego Budda Tantrycznym)<sup>6</sup>, zaś przy sy-

<sup>3</sup> *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Laendern des Theravada-Buddhismus*, B I, Frankfurt 1966, s. 37n.

<sup>4</sup> *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon*, w: „Modern Ceylon Studies” 1, 1, 1970, s. 43n, także G. Obeyesekere, R. Gombrich, *Buddhist Transformed*, Princeton 1988, s. 202n; zob. też Kitsiri Malalagoda, *Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900. A Study of Religious Revival and Change*, Berkeley, London 1976, H. Bechert (Hg), *Buddhism Ceylon and studies on religious syncretism in Buddhist countries*, Göttingen 1978.

<sup>5</sup> Zob. J. Kitagawa, F. Reynolds, *Theravada-Buddhismus im zwanzigsten Jahrhundert*, w: H. Dumoulin (Hg), *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg 1970, s. 52n, D. G. Bond, *Buddhist Revival in Sri Lanka*, South Carolina 1988, s. 34n i s. 65n, J. S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, New York, London, Melbourne 1976 (rozdz. 17 i 20), J. S. Tambiah, *Buddhism Bertayed?*, Chicago, London 1992, s. 5n, także G. Rothermund, *Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie*, K. N. Jayatillekes, Stuttgart 1979, Payulpitack Suchira, *Buddhadasa's Movement*, Bielefeld 1991, D. Swearer, *Buddhismus in Transition*, Philadelphia 1970.

<sup>6</sup> O praktykach Ningmapy zob. Ngakpa Chogyam Rinpoche, *Der Biss des Murmeltiers. Einblicke in die inneren Lehren des Tibetischen Buddhismus*, Paderborn 1993, H. Guenther, *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzog-chen*, London 1984, Khetsun Sangpo Rinbochay, *Tantric in Nying-ma*, London 1982, także Tenzin Wangyal Rinpoche, *Cuda naturalnego umysłu. Esencja dzogchen w rdzennej tybetańskiej tradycji Bon*, Kraków 1994 (zaopatrzone

stematyce nauk orientują się według szkoły Gelugpa (*dGe-lugs-pa*, /t.), z której wywodzi się sukcesja Dalaj Lamów. Najbardziej prominentnym współcześnie przedstawicielem tradycji Rime jest Lama Sogyal Rinpoche<sup>7</sup>.

W Niemczech, w których nauka buddyjska jest najbardziej rozpowszechniona z pośród krajów Starego Kontynentu, proces modernizacji myśli buddyjskiej rozpoczął się w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku. Kiedy to na mocy Weimarskiej Konstytucji Rzeszy doszło w 1919 r. do rozdziału Kościoła od państwa i przyznania równouprawnienia dla wszystkich wyznań (w praktyce nadal dominowały kościoły chrześcijańskie: katolicki i protestancki), niemieccy buddyści usiłowali adaptować buddyjskie nauki do nowych niemieckich realiów historycznych znajdujących wyraz w nowopowstających demokratycznych strukturach społeczno-politycznych. W odpowiedzi na teologicznie motywowane apologetyczno-chrześcijańskie próby deprecjonowania nauk Buddy ze strony przeciwników buddyzmu, niemieccy intelektualiści prezentowali buddyzm jako „religię rozsądku” oraz „religię poznania”, przeciwstawiając chrześcijańskiemu dogmatyzmowi bezpośrednie doświadczenie jednostki, a chrześcijańskiemu zbawieniu przez boskie miłosierdzie buddyjską autonomiczną moralność i samoodpowiedzialność<sup>8</sup>.

Określenie „religia rozsądku” (*Religion der Vernunft*) wprowadził Georg Grimm w swojej najważniejszej publikacji pt. *Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft*, München 1915. Terminu „religia poznania” (*Erkenntnisreligion*) użył Karl Seidenstücker w artykule; *Was bringt uns die Zukunft?* opublikowanym w nie istniejącym już periodyku „Buddhistische Werte” (1. Jhg., 9, 1907, s. 256). Inne terminy pojawiające się w tym czasie na łamach literatury niemieckiej odnośnie do buddyzmu to: „religia matematyczna”, „religia ateistyczna”, „nauka życiowej mądrości”, „czysta filozofia”, „religijny humanizm”<sup>9</sup>. W kręgach chrześci-

przedmowa Dalaj Lamy). Biografię historycznego twórcy buddyzmu tybetańskiego (Padmasambhava s.) podaje W. Y. Evanz-Wentz (Hg), *Der geheime Pfad der grossen Befreiung*, Bern 1978. O jego naukach opartych na tantrze, określonych mianem padmaizmu, zob. H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Freiburg 1956, s. 39n.

<sup>7</sup> P. Kvaerne, *Tibet – the Rise and Fall of Monastic Tradition*, w: H. Bechert, R. Gombrich (Hg), *Die Welt des Buddhismus*, München 1984, s. 270, *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern, München, Wien 1986, s. 308–309.

<sup>8</sup> Tę fazę recepcji buddyzmu w Niemczech określa się jako niemiecką buddologię (*Deutsche Buddhologie*), zob. V. Zotz, *Einige Anmerkungen zum Buddhismus-Bild deutschsprachiger Denker*, w: „Bodhi Baum” 11, 2/3, Wien 1986, s. 78.

<sup>9</sup> Zob. K. J. Notz, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt a. M., Bern, New York 1984, s. 142–143; M. Baumann, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1995, ss. 57, 63, 243, 269; M. Mildener, *Religiöser Humanismus. Zum europäischen Erbe im deutschen Buddhismus*, w: G. Kehrer (Hg), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980, s. 49n.

jańskich popularna była opinia określająca buddyzm jako religię arystokratyczną, którą przyjmują jedynie wykształcone warstwy społeczne, gdyż „specyfika buddyjskiej nauki (...) wymaga bardzo rozwiniętej inteligencji i wybitnej umiejętności abstrakcji”<sup>10</sup>.

Niemieccy przedstawiciele buddyjskiego modernizmu akademickich dowodów na potwierdzenie buddyjskich tez poszukiwali przede wszystkim w fizyce i biologii<sup>11</sup>. Paul Dahlke współtworzył ten nowy nurt buddyjski, interpretując naukę buddyjską w kontekście najnowszych osiągnięć współczesnych nauk przyrodniczych (fizyka, biologia, kosmologia) i psychologii<sup>12</sup>. Kurt Fischer, uczeń Dahlke'go, określone aspekty nauki Buddy interpretował w kontekście fizyki atomowej<sup>13</sup>. Hans Fischer buddyjską dharmę konfrontował z termodynamiką, uzupełniając swoje wywody argumentami z dziedziny ewolucji popartymi teoriami fizycznymi<sup>14</sup>. Nyanatiloka i Neumeyer sięgali do takich dyscyplin, jak astrofizyka i biogeneza<sup>15</sup>. Pojawiły się też głosy dostrzegające w buddyjskich tekstach kanonicznych antycypację współczesnych osiągnięć nauki<sup>16</sup>. Poważne ambicje stworzenia podstaw nowej orientacji społecznej łączącej buddyjską tradycję z naukowym światopoglądem Zachodu miał docent chemii Winfried Kruckenberg, oddziałujący na buddyjskie środowiska akademickie<sup>17</sup>. Kruckenberg prezentował buddyzm Therawady jako religię analityczną, której doktryna zgodna jest z poglądem nowoczesnej fizyki i biologii.

Dwudziestowieczne osiągnięcia nauki zmieniły i poszerzyły ramy tradycyjnego myślenia i postrzegania świata. Zaszła konieczność zmiany kierunku myślenia

<sup>10</sup> M. Baumann, *Deutsche Buddhisten*, wyd. cyt., s. 56–57, także F. Usarski, *Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg*, w: P. Antes, D. Pahnke (Hg), *Die Religion von Oberschichten*, Marburg 1989, ss. 76–77, 83–84.

<sup>11</sup> Do tematu zob. publikację prof. fizyki Yin Chi Biu, *Buddhism going strong in the scientific age*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 9, Hamburg 1981, s. 193n.

<sup>12</sup> Podstawowe dzieła Dahlke'go to: *Buddhismus als Religion und Moral*, Leipzig 1923 oraz *Was ist Buddhismus und was er will? Eine Einführung in die Gedankenwelt des Buddha Gotama*, Berlin 1918.

<sup>13</sup> Wu-Shu (LOO YOUNG TSUNG), *Atom-Realität?*, w: „Indische Welt” 3, München 1952, s. 33n.

<sup>14</sup> H. Fischer, *Die vier Edlen Wahrheiten der Buddhalehre in heutiger Sicht*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 1, Hamburg 1979, s. 5n.

<sup>15</sup> Nyanatiloka Mahathera, *Die Anatta-Wahrheit. Buddhistische Lehre vom Nicht-Ich*, w: „Buddhistische Monatshefte” 9/10, München 1949, s. 137n, G. Neumeyer, *Die Lehre des Buddha – eine Lebenshilfe für Heute? Eine Einführung in die Grundzüge buddhistischen Denkens und Handelns*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 7, Hamburg 1978, s. 23–24.

<sup>16</sup> Zob. E. Benz, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, München 1963, s. 171.

<sup>17</sup> Podstawowe dzieła Kruckenberga to: *Die Naturwissenschaften und die Lehre des Buddha*, Leverkusen 1990, oraz *Wissen und Weisheit. Studien zur Synthese Naturwissenschaft und Buddhismus*, Wien 1985.

poprzez odejście od dotychczasowej dogmatyki w stronę ewolucji myśli umożliwiającej harmonijną symbiozę człowieka z nową rzeczywistością. W obliczu tej konfrontacji język nauki stanął przed problemem werbalnego opisu odkrywanych zjawisk i zmuszony był do rewizji stosowanej terminologii. Usilną potrzebę stworzenia nowego języka, nowej logiki, która funkcjonowałaby w wielowymiarowym obszarze poznania, zauważył pochodzący z Niemiec Ernst Lothar Hoffmann (1898–1985) znany jako Lama Anagarika Govinda.

W tym celu zaproponował on wykorzystanie logiki wschodniej, indyjskiego sposobu myślenia. Określenia „być” i „nie być” odniósł Govinda do obszaru zmysłowego lub pojęciowego konkretnego przedmiotu, tj. do obszaru stałych wielkości, w którym mówi się o tożsamości lub braku tożsamości. Zarówno „być”, jak i „nie być” dotyczy obszaru relatywności i odpowiada organicznemu poziomowi ewolucyjnego rozwoju świata. Założenie możliwości „ani być, ani nie być” opiera się na treści doświadczenia transcendentnego, wykraczającego poza zmysły i pojęcie. W tym wymiarze przedmioty dostępne są tylko bezpośredniemu przeżyciu, poznaniu intuicyjnemu.

Lama Anagarika Govinda odegrał szczególną rolę w procesie integracji myśli buddyjskiej z kulturą zachodnią, wyróżniając się spośród grona buddyjskich modernistów uniwersalną propozycją koncepcji buddyzmu dla Zachodu. Połączył w niej potrzeby, wymagania, oczekiwania i możliwości poznawcze współczesnego człowieka z najwartościowszymi ideami religii założonej przez Buddę<sup>18</sup>. Tym samym stał się on autorem modernistycznej doktryny buddyjskiej całkowicie różnej od unowocześnionej Therawady, bo opartej na interpretacji wybranych wątków najważniejszych tradycji buddyjskich w kontekście zachodnich nauk przyrodniczych<sup>19</sup>.

Decydujący wpływ na interpretację buddyzmu przez Lamę Anagarikę Govindę wywarły jego dyskusje z Wernerem Heisenbergiem, a aspekt niejednoznaczności rozstrzygnięcia dualizmu falowo-korpuskularnego ukształtował jej profil filozoficzny. Z zasady nieoznaczoności Heisenberga wynika wniosek, że metody badań dotyczące pomiarów mikroświata nie mają zastosowania w doświadczeniach prowadzonych w oparciu o prawa rządzące makroświatem, ale wymagają innego wymiaru eksperymentalnego do ich fizycznego opisu. Naukowe odkrycia mecha-

<sup>18</sup> Lama Anagarika Govinda przyjął ideę *Rime*, i w połączeniu z nowoczesną interpretacją buddyzmu, zrealizował ją w Niemczech za pośrednictwem zakonu Arya Maitreya Mandala /s. Analizę nauki buddyjskiej w interpretacji Lamy Govindy zob. B. Koehler, *Modernistyczny buddyzm Lamy Anagariki Govindy*, UMCS, Lublin 2001.

<sup>19</sup> Przedstawicielem brytyjskiego buddyzmu unowocześnionej Therawady jest Sangharakshita; wywiad z buddystą zob. w: „Lotusblätter. Zeitschrift für Buddhismus” 3, Deutsche Buddhistische Union, München 1995, s. 23–26.

niki kwantowej nie poddają się interpretacji przez fizykę klasyczną, analogicznie problemów dotyczących wyższych obszarów świadomości nie można rozwiązać z pozycji wiedzy o niższych stanach świadomości<sup>20</sup>.

Wykorzystanie sposobu myślenia Wschodu zaproponowali na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku transpersonalisci zainteresowani potencjałem zdolności i możliwości człowieka (m.in. doświadczeniami mistycznymi, samourzeczywistnieniem, transcendencją ego, świadomością kosmiczną)<sup>21</sup>, które nie doczekały się systematycznego opracowania na gruncie psychologii humanistycznej, klasycznej teorii psychoanalitycznej czy teorii behawiorystycznej. Zastosowanie logiki wschodniej w psychologii miało pomóc w uzyskaniu pełniejszego i głębszego zrozumienia duchowych aspektów życia człowieka i wywodzącej się z nich przemiany świadomości. Impulsu do tego zwrotu w psychologii zachodniej dostarczył William James. Autor klasycznego dzieła z dziedziny psychologii religii pt. *The varieties of religious experience*, być może inspirowany nauką Swamiego Vivekanandy (którego wspierał w podróży po Ameryce po jego wystąpieniu na Światowym Kongresie Religijnym w roku 1893), wyraził pogląd o istnieniu różnych form świadomości, które to spostrzeżenie stało się wskazówką dla transpersonalistów<sup>22</sup>. Transpersonalisci interpretowali doświadczenia duchowe w kontekście odmiennych stanów świadomości, które to stany odpowiadają wyższym stanom świadomości w psychologii buddyjskiej. Charles Tart<sup>23</sup> nie zaproponował jednakże przyjęcia w całości psychologii buddyjskiej, a jedynie jej ideę, motywując to nieprzystosowaniem nauk wschodnich do kultury ludzi Zachodu, w związku z czym nauka ta nie mogłaby być powiązana z całością ich doświadczeń psychicznych.

Prowadzone przez Roberta Ornsteina na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych eksperymenty odnoszące się do stanów świadomości, a zainspirowane psychologią buddyjską, dotyczyły wykorzystania dwóch typów myślenia; zbieżnego (konwergencyjnego), polegającego na rozwiązywaniu problemów według ustalonych zasad, tj. algorytmów, charakterystycznego dla ludzi o aktywniejszej półkuli mózgowej lewej, i rozbieżnego (dywergencyjnego), służącego rozwiązywaniu problemów heurystycznych (tzw. myślenie na boki), jakim posługują się lu-

<sup>20</sup> Lama Anagarika Govinda, *Logik und Symbol im Multidimensionalen Weltbild*, w: D. Kantowsky, *Buddhistischer Modernismus*, B 12, Konstanz 1996, s. 90n, zob. także Lama Anagarika Govinda, *Wiederverkörperungslehre und Wissenschaft*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 8, Hamburg 1978, s. 290n.

<sup>21</sup> A. Sutich, *Statement of purpose*, w: „Journal of Transpersonal Psychology” I, 1969, s. 1.

<sup>22</sup> W. James, *The principles of psychology*, New York 1950, s. 305.

<sup>23</sup> Ch. Tart, *Transpersonal psychologies*, New York 1976, s. 58.

dzie o bardziej rozwiniętej półkuli prawej<sup>24</sup>. Ornstein opierając się na wynikach badań eksperymentalnych stwierdził, że zachodnia nauka i kultura faworyzują rodzaj poznania charakterystyczny dla lewej półkuli mózgowej, lepiej wyspecjalizowanej pod względem racjonalnego, linearnego myślenia, na niekorzyść półkuli prawej, która przewyższa lewą pod względem zdolności do intuicyjnego wglądu. Autor uzasadnia, że osoba, która łączy korzyści płynące z obu rodzajów poznania, tj. z holistycznego sposobu myślenia i myślenia racjonalnego (preferowanego przez naukę i kulturę zachodnią), zdolna jest do sprawniejszego i pełniejszego funkcjonowania<sup>25</sup>.

W kontekście wiedzy nowoczesnej fizyki i genetyki pojawiły się też interpretacje chińskiej *Wielkiej Księgi Przemian I CHING (I GING)*, spośród których na szczególną uwagę zasługuje wykład Martina Schoenbergera w publikacji *Verborgener Schluessel zum Leben*, Frankfurt am Main 1977, zaopatrzony wstępem Tamy Anagariki Govindy<sup>26</sup>. Autor bardzo ciekawie prezentuje analogię struktury *I Ching* do budowy genetycznego kodu DNA (kwasu dezoksyrybonukleinowego).

Najnowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych dwudziestego wieku zafascynowały również C. G. Junga. Twórca psychologii analitycznej wraz z Daisetz Teitaro Suzukim, znacznie przyczynił się do spopularyzowania na Zachodzie tradycji zen buddyizmu japońskiego (szkoły *Soto* i *Rinzai*) dzięki psychologicznym interpretacjom nauk tej tradycji buddyjskiej<sup>27</sup>. Opublikował on także wraz z austriackim fizykiem i noblistą Wolfgangiem Paulim w 1952 roku w Zurichu książką *Naturerklarung und Psyche*, w której obydwaj uczeni próbują wspólnie sformułować zasadę natury, łącząc naukę fizyki i psychologii. Pauli dyskutuje w niej na temat związku archetypów Junga z teorią ruchu planet Keplera, zaś Jung przedstawia prawo synchroniczności, którego istotę zaczerpnął z taoizmu. Jung gruntownie studiował psychologię azjatycką. Podstawowa idea w jungowskiej psychoanalizie, *anima - animus*, mocno inspirowana jest buddyżmem tybetańskim, natomiast

<sup>24</sup> Aktualnie prowadzone badania w tej dziedzinie dotyczą pomiaru aktywności określonych obszarów (centrów) mózgu odpowiadających za poszczególne funkcje mózgowe. Podczas pomiaru intensywności funkcjonowania centrów w obu półkulach zauważono, że generalnie niektóre z nich są bardziej aktywne u kobiet, inne zaś bardziej aktywne u mężczyzn. Spekuluje się więc o istnieniu płci mózgu.

<sup>25</sup> Rozwinięcie tematu zob. R. Ornstein, *On the nature of human consciousness*, San Francisco 1973.

<sup>26</sup> Lama Govinda jest także autorem opracowania *Die innere Struktur des I GING*, Freiburg 1983, do którego wprowadzenie napisał Zantasu Baker Roshi i John Blofeld, a zilustrował Al Chung-Liang Huang.

<sup>27</sup> Zob. przedmowę Junga, w: D. T. Suzuki, *Die grosse Befreiung*, Leipzig 1939, i D. T. Suzuki, *Der Weg zur Erleuchtung*, Baden-Baden 1957. Bhikkhu Mangalo, *Die Übung des Geistesamm-lung*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 1, Hamburg 1980, s. 11, zwraca uwagę, aby buddyjskiego treningu uważności (medytacja) nie utożsamiać z psychoanalizą, chociaż efekt wyciszenia myślenia i braku stanu neurozy dzieli medytacja w pewnym sensie z psychoterapią.

pojęcie „nieświadomości zbiorowej” ma charakter psychologicznej interpretacji tzw. „skarbnicy świadomości” (*alaya-vijnana /s.*)<sup>28</sup>, koncepcji stanowiącej podstawę istniejącej w 4/5 w. n.e. szkoły Jogaczara (*Yogacara /s.*) buddyzmu Mahajany (*Mahayana /s.*)

Niezależnie więc od weryfikacji buddyzmu jako religii naturalnej, poddającej się interpretacji w kontekście nauk przyrodniczych, lub jako psychologii stosowanej, gdzie nauka Buddy spełnia jednocześnie rolę terapii mającej na celu niesienie pomocy współczesnemu człowiekowi w rozwiązywaniu jego egzystencjalnych problemów, czy też usytuowania buddyzmu pomiędzy ateistycznym systemem wiary a ateistyczną filozofią moralności, cechą charakterystyczną buddyjskiego modernizmu jest tendencja oddogmatyzowania doktryny buddyjskiej podejmowana w kontekście indywidualnego rozwoju jednostki.

<sup>28</sup> W interpretacji Lamy Govindy, *Warum ich Buddhist bin*, w: *Schriftenreihe des „Arya Maitreya Mandala”* (AMM) Nr 2, Stuttgart 1987, s. 27, *alaya-vijnana* oznacza intuicyjne postrzeganie procesów psychicznych, czyli doświadczenie „uniwersalnego głębokiego poziomu świadomości”.

BARBARA KOEHLER

## A HISTORICAL SKETCH OF BUDDHIST MODERNISM

(Summary)

The following article is concerned with the overview of the development of peculiar phenomenon in study of religions – modernistic Buddhism, the result of human activity in present time. This Buddhist transformed came from political change and social situation in Asiatic countries at the end of the 19<sup>th</sup> century which has been formed on the one hand by a commercialized mass culture and on the other hand by a fundamentalist counter movement the cultural science. The article points out aspects of the interesting new theoretical interaction between natural science and religion. The dispute between the two great cultures of thought – the natural sciences and the humanities – in the field of science and research, has even taken root in the split view of life which people have. But the production of a positional relationship between these two cultures is exactly what modern Buddhism, faced by key problems which are interconnected requires. Philosophic methods of reflections can provide this, at least initially. With reference to logic of Theravada-Buddhism, Rime-Tradition and natural science a bridge was built from the East and the West. The modernistic Buddhism deals with such existential themes and assumes important new philosophical reflections und challenged different interpretations of doctrine of Buddhism from the scientific perspective.

Key words: **Buddhist modernism, Theravada-Buddhism, Rime-Tradition.**

### Adres do korespondencji

*Address for correspondence*

dr Barbara Koehler  
Podchorążych 18  
20-811 Lublin

TERESA GRABIŃSKA

## ETYCZNY KONTEKST ANALIZY POJĘCIA PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ

### 1. Etyka gospodarcza a teoria moralności

Jedną z głównych kwestii współczesnej etyki gospodarczej, której bardziej technicznym działem jest etyka biznesu, jest poszukiwanie związku między etyką chrześcijańską a zasadami działania człowieka przedsiębiorczego w systemie kapitalistycznym<sup>1</sup>. Z punktu widzenia tradycji arystotelowsko-tomistycznej zagadnienie to jest niejasne już na samym początku – gdy się próbuje określić znaczenie terminów występujących w nazwie tego problemu etyki gospodarczej.

Najpierw zastanawia, co rozumieć przez „etykę chrześcijańską”? Jeżeli wychodzi się od pojmowania etyki jako działu filozofii praktycznej (w systemie filozofii w sensie klasycznym), to współcześnie jest nią etyka chrześcijańska, dziedzina filozofii chrześcijańskiej ufundowanej na trzynastowiecznym systemie św. Tomasza, który po pewnych, ale niezasadniczych modyfikacjach pozostaje do dziś podstawą filozoficzną doktryny Kościoła katolickiego. Wszelkie inne odłamy chrześcijaństwa,

<sup>1</sup> Zob. np. P. L. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, tłum. H. Woźniakowski, Signum, Kraków 1994, gdzie Peter L. Berger, Walter Block, Robert M. Grant, David Novak, Richard Neuhaus, Michel Novak i George Weigel podejmują próbę odnalezienia relacji między sposobem rozumienia bogactwa i bogacenia się w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej a kanonami zdobywania bogactwa w systemie kapitalistycznym. Krytyczne omówienie tez prezentowanych przez tych amerykańskich autorów można znaleźć np. w: T. Grabińska, A. Ziółkowska, *O moralnych problemach kapitalizmu*, „Roczniki Naukowe PWSZ”, Wałbrzych, nr 4, 2003, s. 101–117. Por. też: T. Grabińska, *O potrzebie wartości etycznych bogacenia się*, „Quaestiones”, 1, 2002, s. 77–83.



nie uznające doktryny Kościoła katolickiego, nie wykształciły własnego systemu filozoficznego. Nie można więc mówić o etyce chrześcijańskiej innej niż etyka katolicka, jeśli się ma na myśli dział systemu filozofii. Paradoxem jest więc to, że ogromna większość autorów zachodnich, wykształconych w kulturze protestanckiej i piszących o etyce gospodarczej jakby w ogóle nie zdawała sobie sprawy z tego, że odwołując się do tzw. etyki chrześcijańskiej, zwykle traci z horyzontu jej najkompletniejsze sformułowanie w systemie tomistycznym, czyli średniowiecznej filozofii św. Tomasza.

Znajomość tej filozofii w europejskich kręgach intelektualnych jest nikła. Trudno się temu dziwić, skoro – jak np. przyznaje znany brytyjski etyk Alasdair MacIntyre<sup>2</sup> – „w Oxfordzie w ciągu bardzo długiego okresu poświęcano bardzo wiele miejsca na filozofię starożytną i filozofię nowożytną, a niemal zupełnie pomijano filozofię średniowieczną”. Można się doszukiwać różnych przyczyn tego zjawiska, ale jego konsekwencją na pewno było to, że filozoficzna doktryna tomistyczna tym mniej była dostępna zachodnim etykom. Do czego więc najczęściej sprowadza się dla owych etyków tzw. etyka chrześcijańska? Jest kodeksem „postępowania dla społeczeństwa jako całości na podstawie przykazań pierwotnie adresowanych do jednostek lub małych grup”<sup>3</sup>.

Luteranizm odrzucając całą tradycję Kościoła, oparł religię chrześcijańską wyłącznie na Starym i Nowym Testamencie i tym przyczynił się do marginalizacji etyki jako teorii moralności, co m.in. pozwoliło ją sprowadzić do *kodeksu*. Tymczasem teoria moralności musi mieć podstawę w antropologii filozoficznej, tzn. w filozofii człowieka, która w systemie filozoficznym jest częścią teorii bytu, podczas gdy kodeks służy doraźnym celom praktycznego działania. Po wiekach rozbratu ważnej składowej kultury zachodniej – antropologii z teorią moralności – wraz z potężnymi zmianami środowiska społecznego i materialnego, w którym człowiekowi przyszło działać, powstała paląca potrzeba refleksji nad tzw. etyką gospodarczą.

Zachodnie rozumienie etyki jako kodeksu zatraciło wizję człowieka, jego relacji do innych ludzi, do świata przyrody ożywionej i nieożywionej, wreszcie – jego relacji do Boga. Ateizacja świata zachodniego ma także w tym swoje źródło, chociaż nie tylko w tym. Po wielu eksperymentach formułowania etyki autonomicznej (względem metafizyki) myśliciele zachodni powoli zaczynają przyznawać, że nie sposób budować teorii moralności, nie wzorując się na arystotelesowskiej koncepcji cnót, a więc na tej koncepcji, którą docenił i przysposobił chrześcijaństwu św. To-

<sup>2</sup> Zob. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 14.

<sup>3</sup> Tamże, s. 161.

masz<sup>4</sup>. (Ale czy jednocześnie skłonni są zaakceptować etyczną doktrynę Kościoła, w to na razie należy wątpić.)

Najnowszym pokłosiem rozumienia wciąż etyki jako kodeksu jest etyka biznesu, która w dużej części polega właśnie na konstruowaniu różnych kodeksów korporacyjnych, branżowych, firmowych, zawodowych, organizacyjnych. Sprowadzenie zasad ludzkiego postępowania do wytycznych i do regulaminów sporządzonych w postaci suchych komunikatów niewiele ma wspólnego z teorią moralności. Z filozofią człowieka wiąże się o tyle, że na podstawie takiego kodeksowego podejścia do ludzkiego działania ideał człowieka, jaki się da zrekonstruować, ma na ogół podłoże mechanistyczne, które usposabia do traktowania człowieka jako sprawnego trybiku w potężnej maszynie społeczno-gospodarczo-politycznej. Trybik ma działać zgodnie z procedurami zawartymi w kodeksach i regulaminach.

Problem jednak w tym, że różne kodeksy są wzajemnie niekompatybilne, a poza wszystkim często stają się „niekompatybilne” z zasadami religii, także tymi, które obowiązują w protestanckich wspólnotach. Ten brak zgodności jest jednym z głównych źródeł etyki gospodarczej, ale istnieją także inne jej źródła, które z etyką już w ogóle nic nie mają wspólnego, za to mają wiele wspólnego z inżynierią społeczną i to w skali całego globu.

## 2. Słownikowe znaczenie terminu *przedsiębiorczy* i terminów pokrewnych

W rozważaniach, które poświęcam tematowi związku między etyką chrześcijańską a zasadami działania człowieka przedsiębiorczego w systemie kapitalistycznym, wskazałam na to, że tak określony problem jest sformułowany niejasno przez twórców etyki gospodarczej, i krótko przedstawiłam wątpliwości odnośnie do rozumienia, czym jest etyka chrześcijańska w przekazie zachodnich publikacji. Następnie zajmę się tym, czym charakteryzuje się ów przedsiębiorczy człowiek, który narażony jest na konflikty etyczne, gdy przychodzi mu działać w systemie kapitalistycznej gospodarki i któremu projektowana etyka gospodarcza ma wskazać właściwe sposoby postępowania.

<sup>4</sup> Gorącym rzecznikiem renesansu etyki ufundowanej na koncepcji arystotelesowskich cnót jest A. MacIntyre; zob. A. MacIntyre, 1996, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996. Zob. też przegląd stanowisk krytycznych wobec propozycji MacIntyre'a, np.: P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 98–110.

W *Słowniku języka polskiego* pod red. Mieczysława Szymczaka termin „przedsiębiorczy” jest określony jako: „mający ducha inicjatywy, skory do podejmowania różnych spraw; zwłaszcza w dziedzinie przemysłu i handlu; pomysłowy; zaradny; rzutki”<sup>5</sup>. W *Słowniku współczesnego języka polskiego* „przedsiębiorczy” znaczy taki, „który przejawia zdolność do wszczynania jakichś akcji, działający energicznie, obrotny, pomysłowy, zaradny”<sup>6</sup>. Przymiotnik „przedsiębiorczy” pochodzi od czasownika „przedsięwziąć” lub „przedsiębrać”, który znaczy „przystąpić do wykonania czegoś; zdecydować się na wykonanie czegoś”<sup>7</sup> lub „podejmować decyzje dotyczące wykonania czegoś, postanowić coś, rozpocząć realizację czegoś, rozstrzygnąć o czymś”<sup>8</sup>.

Człowiek, który coś *przedsiębiorczy*, to po prostu człowiek inicjujący lub podejmujący jakąś czynność albo podejmujący decyzję wykonania jakiejś czynności, szczególnie wtedy, gdy jest to realizacja jakiegoś planu. W znaczeniu czasownikowym nie jest zaznaczone to, co występuje jawnie w formie przymiotnikowej *przedsiębiorczy*, a mianowicie: pomysłowość, zaradność, skuteczność, zdecydowanie czy rzutkość działania, nastawienie na niekonwencjonalność działania i odniesienie tej działalności zwłaszcza do sfery *przemysłu i handlu*. Z porównania znaczeń czasownikowej i przymiotnikowej postaci interesującego nas terminu wynika, że przymiotnik *przedsiębiorczy* znacznie silniej niż odpowiedni czasownik akcentuje innowacyjność i zdecydowane działanie w sferze *przemysłu i handlu*.

Wydaje się, że to silniejsze zabarwienie znaczeniowe przymiotnika w stosunku do czasownika *przedsięwziąć* wystąpiło później, wraz z rozwojem form gospodarowania, które preferowały szybkie decyzje, podejmowanie ryzyka i skuteczność owych przedsięwzięć, choć ze względu na źródłosłów słowa *przedsiębiorczy* nie musi być ono wiązane ze sferą handlu i przemysłu. Jednak obecny stan rzeczy sugeruje, że to właśnie ta sfera określa szczególne wzorce inicjatywy człowieka przedsiębiorczego. Jest to część klasycznego już zagadnienia: jak się przekłada propozycja tzw. nowej moralności handlowej Adama Smitha i Davida Hume’a, sformułowana w pierwszej połowie XVIII wieku<sup>9</sup>, na usposobienie człowieka do działalności w kapitalistycznym systemie gospodarowania.

Handel jako rodzaj działalności ma to do siebie, że ten, kto się nim zajmuje, nie wytwarza niczego lecz pośredniczy w wymianie produktów między wy-

<sup>5</sup> M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, t. 2, s. 924.

<sup>6</sup> A. Sikorska-Michalak, O. Wojniłło, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Wydawnictwo Wilga, Warszawa 1996, s. 875.

<sup>7</sup> M. Szymczak, dz. cyt., s. 924.

<sup>8</sup> A. Sikorska-Michalak, O. Wojniłło, dz. cyt., s. 875.

<sup>9</sup> Zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, PWN, Warszawa 1989.

twórcą a nabywcą, czerpiąc z tego pośrednictwa korzyści. Gdy więc ludzką działalność ocenia się pod kątem kreatywności nowych przedmiotów lub idei, to handel jest działaniem pośledniejszym niż działanie wytwórcy. Gdy z kolei akcentuje się w ocenie aktywizację działania, to pośrednictwo typu handlowego ma swoją wartość, o ile jednak ta aktywizacja jest podporządkowana celowi doskonalenia wspólnoty.

Pośrednictwo ma także to do siebie, że zastępując żywy kontakt wytwórcy i nabywcy dóbr, ma tendencję do instrumentalizowania owej naturalnej relacji między wytwórcą a nabywcą i do realizowania innych celów niż zaspokajanie potrzeby wymiany dóbr. Te inne cele, to: 1) korzyść pośrednika, 2) wpływanie na potrzeby nabywcy i 3) wpływanie na dziedzinę wytwórczości. Te trzy cele osiągane w taki sposób, że ostatecznie służą dobru wspólnemu, a ich realizacja nie powoduje niesprawiedliwości wobec jednostek lub grup ludzkich, nie dyskwalifikują moralnie handlu.

Rzecz jednak w tym, że pośrednictwo typu handlowego wykazuje silną skłonność do degeneracji w kierunku przekształcania tych celów: 1) z normalnej korzyści z pracy w pośrednictwie – w zysk pośrednika, w wyniku wyzysku tak wytwórcy, jak nabywcy, 2) z dbałości o dobro nabywcy – w sterowanie jego potrzebami przez wywieranie określonego przymusu, 3) ze wskazywania wytwórcy sposobów ulepszania produkcji – w manipulowanie możliwościami wytwórców w imię tzw. wolnej konkurencji. Należy więc postawić pytanie o to, co w działalności handlowej usposabia do degeneracji jej celów.

Tradycyjnie handlem trudnili się poszczególni ludzie i to od nich, od ich zmysłu moralnego zależała wartość etyczna realizacji wymienionych trzech celów, lecz ich zmysł moralny był narażony na deformację, ponieważ działając w środowisku wytwórców i nabywców oraz innych handlujących, sami dotkliwie odczuwali nieetyczne zachowania przedstawicieli wymienionych grup. Gdy więc wspólnota pielęgnowała wartości moralne, handlujący zaś byli z tą wspólnotą związani interesem jej pomyślnego rozwoju (jak w tradycji arabskiej), to handlujący, mimo pokusy do wynaturzeń pośredniczenia w wymianie dóbr, nie musieli i nie mogli jej ulegać, albowiem byli kierowani zgodnością interesów indywidualnych i wspólnoty oraz kontrolowani przez wspólnotę. Ta kontrola w wymiarze społecznym wyrażała się w określonych przepisach prawnych. Można się więc zastanawiać, czy bardzo aktualne hasło liberalizacji handlu w skali globalnej nie niesie niebezpieczeństwa globalnej emancypacji tych degeneracyjnych skłonności, które występują w działalności handlowej, i nie uczyni tego typu działalności instrumentem przymusu w skali globalnej, zamiast powrotu jej służebnej funkcji wobec wspólnoty.

W erze wysoko rozwiniętej technologii sfera wytwarzania ulega przeobrażeniu ku jej upowszechnieniu i zestandaryzowaniu, tym bardziej więc wzrasta znaczenie działalności pośredniczącej – tej w zakresie handlu i innych usług. Pałącym

problemem staje się więc wartość nie tylko materialna i organizacyjna owego nowoczesnego pośrednictwa, lecz przede wszystkim jego wartość moralna. Ten problem nie dość ostro pojawia się w rozważaniach etyki gospodarczej.

### 3. Niektóre kierunki krytyki kapitalizmu

Z rozważań, które przedstawiłam w poprzednim punkcie, przedsiębiorczość jako cecha ludzkiego działania nie musi być koniecznie wiązana z przemysłem i handlem. Przede wszystkim przedsiębiorczość jest to zdolność do podejmowania działania, gdy wymaga ono nowych metod lub zakłada osiągnięcie nowych celów. Przedsiębiorczość działań odnosi się zwykle do sfery gospodarowania i organizacji wspólnoty. Powiązanie przedsiębiorczości z handlem i przemysłem nastąpiło niedawno i rozpoczęło się wraz z industrializacją, teoretyczne podstawy uzyskało zaś w nowej moralności handlowej Smitha i Hume'a. Ponieważ prowadzę dyskusję nad problemem relacji między etyką chrześcijańską a zasadami działania człowieka przedsiębiorczego w systemie kapitalistycznym, wypada mi kolejno rozważyć system kapitalistyczny pod kątem szczególnych zasad działania, jakie on faworyzuje.

W najogólniejszym ujęciu kapitalizm jest to „system społeczno-gospodarczy oparty na własności prywatnej, wolności osobistej i swobodzie zawierania umów; procesy gospodarcze są regulowane w dominującym stopniu przez rynki dóbr i usług, pracy, kapitałowy (...) Najważniejszą cechą odróżniającą kapitalizm od innych systemów społeczno-gospodarczych jest zdolność do ciągłego generowania i szybkiego upowszechniania zmian we wszystkich sferach życia społecznego: technice, gospodarce, polityce”<sup>10</sup>. Ta ogólna charakterystyka kapitalizmu wybrana z hasła *kapitalizm* w polskiej encyklopedii nie pokrywa się z krótkimi (a więc z ogólnymi i wskazującymi na najważniejsze cechy) prezentacjami esencji kapitalizmu w wybranych leksykonach zachodnich, co nie oznacza, że jest z nimi niezgodna. Chodzi raczej o rozłożenie akcentów.

W angielskim *Słowniku ekonomii* Grahama Bannocka, Rona E. Baxtera i Raya Reesa kapitalizm jest określony jako „polityczno-ekonomiczny system oparty na własności prywatnej i prywatnym zysku, krytykowany przez Karola Marksa z powodu występującego w nim wyzysku pracy”<sup>11</sup>. W *Słowniku Fontany*

<sup>10</sup> *Nowa Encyklopedia Powszechna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, t. 3, s. 263.

<sup>11</sup> G. Bannock, R. E. Baxter, R. Rees, *Dictionary of Economics*, Peneguin Books, Middlesex – New York 1984, s. 67.

*myśli współczesnej*<sup>12</sup> wyróżnione jest marksistowskie i niemarksistowskie rozumienie kapitalizmu. To pierwsze ma charakter wartościujący, normatywny i oznacza kapitalizm jako stadium historyczne rozwoju społecznego, w którym „jedna klasa, kapitalistów lub burżuazji jest w posiadaniu fabryk i innych narzędzi produkcji, podczas gdy druga klasa robotników lub proletariuszy posiada tylko moc wytwórczą – zdolność do pracy”. Treść normatywna tego podejścia do kapitalizmu sprowadza się do wskazania na zło wyzysku robotników przez kapitalistów jako konieczny atrybut kapitalizmu.

W podejściu „niemarksistowskim” kapitalizm definiuje się w terminach użytkowania zasobów i ich kontrolowania, bez odniesień do wyzysku: „Najogólniej w społeczeństwie kapitalistycznym większość instrumentów produkcji jak i przedmiotów konsumpcji jest kontrolowana prywatnie”. Obie angielskie notki encyklopedyczne odwołują się w uzupełnieniu do *ekonomii wolnorynkowej*.

Według cytowanego *Słownika ekonomii* ekonomia wolnorynkowa to taka, w której zasoby mogą być alokowane wyłącznie w wyniku operacji wolnorynkowych. *Wolny rynek* zaś to taki, na którym siły podaży i popytu nie mogą być regulowane ani przez rząd ani przez inne zewnętrzne czynniki. W słowniku Fontany używane jest wyrażenie *ekonomia rynkowa* na określenie ekonomii, w której „w dominującej części działania w zakresie produkcji, dystrybucji i wymiany są prowadzone raczej przez podmioty prywatne niż przez rząd i w której interwencja rządu jest utrzymywana na minimalnym poziomie”<sup>13</sup>.

Podane ogólne definicje kapitalizmu są na tyle reprezentatywne, że można je poddać analizie porównawczej pod względem spójności i niesprzeczności oraz pod kątem zawartych w nich treści etycznych. Otóż obie definicje ze słowników zachodnich sugerują, że negatywny ogląd organizacji wspólnoty i kondycji poszczególnych osób w systemie kapitalistycznym przysługuje wyłącznie prądom marksistowskim. Wolno więc zapytać, czy wobec tego każde stanowisko krytyczne wobec moralności, kształtowanej przez system kapitalistyczny należy uznać za „marksistowskie”, socjalizujące i właściwe tzw. ideologii minionej epoki? Gdzie np. w tym kontekście umieścić gruntowną krytykę konsekwencji kapitalizmu liberalnego dla moralnej kondycji człowieka i jego relacji ze światem, zawartą w nauczaniu społecznym Kościoła, zwłaszcza w trzech encyklikach społecznych Jana Pawła II *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*<sup>14</sup>? O czym

<sup>12</sup> A. Bullock, O. Stallybras, *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Fontana Books, London 1983, s. 85.

<sup>13</sup> Tamże, s. 370.

<sup>14</sup> Zob. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 1995; *Centesimus annus*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 1997; *Sollicitudo rei socialis*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 1997. Zob. także T. Grabińska, *Liberalny kapitalizm i marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny materializmu*, „Zeszyt Naukowy Wydziału Ekonomii i Zarządzania WSJOE”, Częstochowa, nr 3, 2000, s. 131–148.

świadczy brak w zachodnich leksykonach wskazania na chrześcijański (nie tylko katolicki) nurt krytyki kapitalizmu? Czy świadczy ów brak o tym, co podnosiłam w punkcie 1., w rozważaniach statusu etyki chrześcijańskiej w oczach w zachodnich etyków, i co wskazuje z jednej strony na ich ignorancję w zakresie etyki w systemie filozofii chrześcijańskiej (w doktrynie katolickiej), z drugiej zaś – na lekceważenie autentycznych korzeni europejskości tak w odrzuceniu teorii moralności w sensie systemów filozofii starożytnej, jak i tradycji chrześcijaństwa?

Niemarksistowska krytyka kapitalizmu pochodzi nie tylko od społecznej nauki Kościoła. Niedawny laureat nagrody Nobla Amartya Sen, z pochodzenia Hindus, wykształcony na zachodnich uniwersytetach, jest również krytykiem kapitalizmu ze względu na nędzę trzeciego świata, której kapitalizm nie jest w stanie zapobiec i którą w zasadzie pogłębia. Ponadto Amartya Sen nawołuje do powrotu w rozumieniu ekonomii właściwego dla greckiej starożytności i wypuklenia jej treści filozofii praktycznej, tzn. postawienia na nowo zadań ekonomii jako ustalenia zasad i realizacji zadań wspólnoty, w zgodzie z teorią moralności. Sen nawołuje też do zerwania z jednostronnym współczesnym rozumieniem ekonomii jako dziedziny zarządzania, dyscypliny inżynierskiej, oderwanej od wartościowania etycznego jej celów, metod i konsekwencji. Ponadto istnieje bogata literatura krytyczna wobec samej inżynierii ekonomii kapitalistycznej, powstała i rozwijana na Zachodzie a nic nie mająca wspólnego z marksizmem<sup>15</sup>.

Kapitalizm może być także krytykowany po odtworzeniu modeli jego mechanizmów. I tak np. Mirosław Zabierowski<sup>16</sup> w czteroskładnikowym kinetycznym modelu tendencji ku rozwojowi i degeneracji pokazuje, że taki system, aby działał, wymaga ciągłego zasilania „z zewnątrz”. Ta ukazana przez Zabierowskiego konieczność zewnętrznego wspomaganie rozwoju w systemie kapitalistycznym jest propozycją wyjaśnienia (modelowego) np. diagnozy Amartyi Sena o eksploatacji trzeciego świata przez system kapitalistyczny, na każdym etapie jego rozwoju.

#### 4. Interwencjonistyczny charakter rozwoju kapitalizmu

Z rozważań poprzedniego punktu wynika, że krytyka kapitalizmu od strony wartości, jakie mu przyświecają, ma nie tylko marksistowskie korzenie, ale także pochodzi od społecznej nauki Kościoła i od licznych zachodnich krytyków, któ-

<sup>15</sup> Zob. A. Sen, *On Ethics and Economics*, Clarendon Press, Oxford 1988 i prace tam cytowane, krytykujące ekonomię inżynierską; T. Grabińska, *O roli etyki w ekonomii według Amartyi Sena*, „Archeus” 2, 2001, s. 131–140.

<sup>16</sup> Zob. M. Zabierowski, *The Kinetic Theory of the Free Market*, „Res Humanae”, vol. 8E, 2000, s. 127–150; tenże, *Ille dobra ma współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, „The Peculiarity of Man”, vol. 5, 2000, s. 325–360.

rzy nawołują do przekształcenia współczesnej ekonomii kapitalizmu – skażonej inżynierią kreowania zysku i uprzedmiotowującej człowieka i ludzkie wspólnoty – w ekonomię w jej źródłowym filozoficznym sensie *oikonomikos*, jako wiedzę służącą człowiekowi gospodarującemu ku dobru własnemu i całej wspólnoty.

W poprzednim punkcie wspominałam o krytyce ekonomii kapitalistycznej, sformułowanej przez zachodniego ekonomistę Amartyę Sena. Teraz przedstawię zarys krytyki kapitalizmu, dokonywanej od lat przez amerykańskiego uczonego, słynnego twórcę teorii gramatyk generatywnych Noama Chomsky'ego<sup>17</sup>. Główne rozważania Chomsky'ego dotyczą rozwoju współczesnego świata. Najpierw wypada dokonać bilansu tego, co w ciągu trzechset lat kapitalizm uczynił w tej kwestii. Przede wszystkim w skali globalnej występuje tzw. problem dywersyfikacji. Przejawia się on w tym, że różnice między warunkami życia i wszelkimi innymi wskaźnikami ekonomicznymi w tzw. 1. i 3. świecie pogłębiają się i to w coraz szybszym tempie. W XVIII wieku były one znacznie, znacznie mniejsze. Albo więc kraje 3. świata się dużo wolniej rozwijają, albo się degenerują<sup>18</sup>.

W czteroskładnikowym modelu wonorynkowego rozwoju M. Zabierowskiego<sup>19</sup> dywersyfikację można byłoby wyjaśnić jako naturalne zjawisko w systemie nakierowanym na ciągły, coraz większy zysk. Utrzymanie wzrostowego tempa zysku wymaga w tym modelu wspomaganie spoza systemu, a więc włączaniu mechanizmów modyfikujących tzw. wolny rynek. Temu wspomaganie służyłby tak wyzysk 3. świata, jak i rozmaite wewnętrzne regulacje rynku. Chomsky podchodzi do zagadnienia rozwoju od strony faktograficznej, ale dochodzi do podobnych wniosków. Stara się ustalić, które kraje i dlaczego się rozwijają, a które nie. Co jest wskaźnikiem *rozwoju* i *degeneracji* poszczególnych społeczności? Geograficznie rzecz ujmując, do 1. świata krajów rozwiniętych zaliczają się: Europa Zachodnia i te państwa, które nigdy nie były przedmiotem europejskiej kolonizacji, a więc: Stany Zjednoczone Ameryki Północnej i Japonia. Europa Centralna i Wschodnia, znacznie uprzemysłowiona pod panowaniem Związku Radzieckiego, była zaliczana do 2. świata, choć kryteria podziału na 1. i 2. świat nie zawsze są czytelne.

Jednej z ważnych przyczyn rozwoju ekonomicznego Chomsky upatruje – jak to sformułował – w „pogwałceniu doktryny wolnego rynku”<sup>20</sup> i interwencji państwa. Aby to zilustrować, przytacza przykłady z historii rozwoju Europy Zachodniej. Warto je przypomnieć, aby lepiej zrozumieć zagadnienie wartości przed-

<sup>17</sup> Zob. N. Chomsky, *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, tłum. M. Zuber, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000; zob. też: M. Głogoczowski, „Antyzoologiczna” filozofia społeczno-polityczna Noama Chomsky'ego, Editions de Lamarck, Kraków 2002.

<sup>18</sup> Zob. N. Chomsky, dz. cyt., s. 23–28.

<sup>19</sup> Zob. M. Zabierowski, dz. cyt. w przypisie 16.

<sup>20</sup> N. Chomsky, dz. cyt., s. 24.

siębiorcze działania w systemie kapitalistycznym. Rewolucja przemysłowa w Europie nabrała przyspieszonego tempa w wyniku licznych wynalazków technicznych (przede wszystkim – maszyny parowej). Same jednak wynalazki nie generują wzrostu ekonomicznego. Muszą zostać umiejętnie wykorzystane w tym celu. O jakiego rodzaju umiejętności chodzi? Można się spodziewać, że nie tyle chodzi o umiejętności technologiczne, ile o stworzenie mechanizmu szybkiego generowania zysku. Do czego sprowadzał się ten mechanizm w omawianym przykładzie? Otóż Europa importowała głównie ze Stanów Zjednoczonych bardzo taną bawełnę. Jej cena była tak niska dlatego, że na plantacjach pracowali czarnoskórzy niewolnicy. Zastąpiono nimi wytępną przez europejskich najeźdźców tubylczą ludność Ameryki, czyli setki plemion indiańskich, które nigdy nie przystąpiłyby na służbę białym<sup>21</sup>.

W świetle diagnozy Chomsky'ego to bezwzględny terror wobec Indian i niewolniczy wyzysk Murzynów, a nie *gra sił rynkowych*, zdynamizowały obroty europejskich manufaktur. Inne liczne przykłady kolonialnego wyzysku i protekcjonizmu państwowego występują w historii relacji między Anglią a Indiami. Także i one nie mają nic wspólnego z wolnym rynkiem, wolnością działań gospodarczych w wytwórczości i handlu. A jak radziła sobie Nowa Anglia, protoplasta Stanów Zjednoczonych, z importem tanich tkanin z Europy (głównie z Anglii)? Dla ochrony i rozwoju własnego przemysłu włókienniczego wprowadziła wysokie cła na import taniej bawełny z zewnątrz, podobnie jak uczyniła to Anglia w stosunku do taniej bawełny indyjskiej. „Historycy gospodarki oceniają, że gdyby nie zastosowano tych środków, połowa z powstających przedsiębiorstw włókienniczych zbankrutowałaby, co wpłynęłoby w sposób oczywisty na ogólny poziom rozwoju gospodarczego”<sup>22</sup>.

Chomsky podaje też przykład współczesny „podgrzewania” rozwoju gospodarczego krajów 1. świata, którego pomyślność zależy od dostępu do tanich źródeł energii. Rozwój 1. świata po II wojnie światowej był w dużym stopniu zdeterminowany taną ropą naftową. Chomsky podaje, że spore środki budżetowe Pentagonu przeznaczają się na sfinansowanie (w ok. 30%) niskich cen ropy naftowej, pochodzącej z Bliskiego Wschodu, aby były one opłacalne dla gospodarki Stanów Zjednoczonych. Tania ropa naftowa to warunek współczesnego rozwoju, występujący w randze politycznego środka strategicznego. W tej perspektywie po pierwsze – ropa naftowa tak naprawdę nie jest tania, a po drugie – odpowiednich barw nabiera interwencja w obszarach roponośnych<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Zob. tamże.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Zob. tamże.

Przedstawione fakty i analizy zdają się świadczyć o tym, że przedsiębiorczość (w dużej skali) w systemie kapitalistycznym byłaby nakierowana na zysk. Takie walory przedsiębiorczości poszczególnych podmiotów gospodarczych, jakie przedstawiłam w poprzednich punktach – jak innowacyjność, odwaga w podejmowaniu przedsięwzięć, umiejętność osiągnięcia wytyczonego celu – liczyłyby się o tyle, o ile nie naruszałyby scenariusza działań korporacji gospodarczych narodowych i ponadnarodowych, które ten scenariusz projektują i bezwzględnie pilnują jego realizacji.

### 5. Postępowość kapitalizmu a problem demograficzny

Zrozumienie, w jaki sposób system społeczny i gospodarczy, jakim jest kapitalizm, kształtuje etos człowieka przedsiębiorczego, i czy ten etos pozwala zachować tradycyjną moralność chrześcijańską, wymaga uwzględnienia uwarunkowań historycznych i kulturowych. W pierwszym rzędzie wypada się zająć pewnymi cechami współczesnego kapitalizmu w krajach 1. świata i zapytać, czy nie są one ze sobą wzajemnie sprzeczne.

Współczesny kapitalizm stawia na postęp w dziedzinie technologicznej, konsumpcyjnej i na wzrost produktu globalnego. W tym sensie kapitalizm ma być postępowy. Co wobec tego znaczy słowo „postęp”? *Postęp* oznacza zarówno proces postępujących zmian, tzn. proces polegający na przechodzeniu od stanu niższego do wyższego, jak i pozytywny wynik tych zmian. Postęp jest więc jakimś dobrem. Skoro jest dobrem, to może być przedmiotem teorii wartości i badań, w jakiej relacji dobro postępu pozostaje wobec innych dóbr. Można także zapytać o to, czy dobro postępu jest w jakiś szczególny sposób wyróżnione wśród innych dóbr w etyce chrześcijańskiej i w związku z tym, jaka jest wartość postępu.

Słowo „postęp” stosuje się w odniesieniu do społeczeństwa, cywilizacji lub kultury<sup>24</sup>. Co więc wyróżnia współczesne społeczeństwo postępowe? Skoro jest postępowe, to dokonało i dokonuje przekształceń wznoszących je na wyższy poziom. Odpowiedź na pytanie, o jaki poziom chodzi, nie jest prosta nawet w dziedzinie dóbr wymiernych, takich jak np. demograficzna. Z jednej strony za postępowem w tym zakresie przemawia wzrost średniej długości ludzkiego życia czy zmniejszający się procent umieralności noworodków. Z drugiej zaś – takie postępowe społeczeństwa wykazują malejący przyrost naturalny, czyli wymierają. Jeśli te

<sup>24</sup> Zob. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Pax, Warszawa 1983, s. 282.

zmiany demograficzne powiązać z wartością życia biologicznego, to można zapytać, czy wartość życia wzrasta w postępowych społeczeństwach, czy przeciwnie – maleje.

Gdy się z wartością życia biologicznego zwiąże kult życia doczesnego i to tylko w odniesieniu do ludzi, którzy świadomie o swoim i innych życiu mogą decydować, to tak egoistycznie pojęty kult życia doczesnego niewątpliwie wzrasta, postępuje, lecz nie przekłada się na kult życia rozumianego pokoleniowo. Gdy bowiem życie jest wartością ze względu np. na *dar stworzenia*, to naturalne jest rozumienie w wymiarze pokoleniowym, w nawiązaniu do tradycji kulturowej i narodowej. Taki sposób pojmowania wartości życia jest właściwy człowiekowi religijnemu i to nie tylko chrześcijaninowi. Można jednak postawić pytanie o to, czy człowiek areligijny jest w stanie uznać wartość życia w wymiarze pokoleniowym. Teoretycznie rzecz biorąc – tak, ale pod warunkiem, że cechuje go wiara, tym razem wiara w wartość życia, np. wiara w prawdę poznania, wiara w dobro wpływające z radości bycia pomocnym drugiemu człowiekowi (podobnie jak postawa tzw. opiekuna społecznego w etyce niezależnej, czyli areligijnej, Tadeusza Kotarbińskiego<sup>25</sup>), albo wiara w piękno świata zjawiskowego lub świata wytworzonego.

Św. Tomasz z Akwinu wyraźnie uczy o tym, że prawo naturalne jest możliwe do rozpoznania rozumowego przez każdego człowieka, ma niejako charakter gatunkowy, niezależny od przynależności człowieka do wspólnoty religijnej. Ale człowiek areligijny, jeśli ma uznawać wartość życia w wymiarze pokoleniowym, a nie tylko ją rozumowo rozpoznawać, musi być człowiekiem wierzącym, bo samo rozpoznanie rozumowe dostarczy mu jedynie podstawy uznania egoistycznych przyjemności, zaspokojonej próżności, dominacji nad innym człowiekiem, a to wyklucza szacunek dla innych ludzi współcześnie żyjących, tym bardziej dla pokoleń przyszłych i przeszłych. Skoro więc wiara jest niezbywalnym warunkiem uznania wartości życia w wymiarze pokoleniowym, to powstaje następne pytanie, czy musi być ugruntowana religijnie. Jeśli ta wiara ma mieć uzasadnienie, to religijne jej ugruntowanie jest konieczne. Człowiek sam z siebie uzasadnienia wiary nie jest w stanie uzyskać. Ono ma charakter nadprzyrodzony i objawiony. Nie oznacza to bynajmniej, by człowiek areligijny z definicji był człowiekiem niemoralnym, człowiek zaś religijny – moralnym. Takiego podziału absolutnie nie ma. Różnica polega na tym, że człowiek religijny, pragnący żyć zgodnie z wartościami etycznymi, uznaje boskiego suwerena jako gwaranta pewności wiary.

Zarysowuje się więc wyraźna sprzeczność kapitalizmu: system ten w bogatych krajach 1. świata usposabia z jednej strony do egoistycznego kultu życia docze-

<sup>25</sup> Zob. T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa (szereg wydań).

snego, z drugiej zaś do deprecjacji życia w wymiarze pokoleniowym i kulturowym. Instrumenty współczesnego sterowania postępow gospodarki kapitalistycznej działają więc niszcząco na wartości cywilizacji (w tym przypadku – łacińskiej) i w związku z tym jaśniejsze stają się, dlaczego bogate społeczności nie mają poczucia konieczności przekazania dóbr (także materialnych) przyszłym pokoleniom, swym najbliższym, którzy te dobra w sposób najbardziej naturalny mogą przyjąć, dziedziczyć i wzbogacać.

Współczesny kapitalizm ma więc składową silnie niszczącą cywilizację łacińską, codziennym zaś tego przejawem jest *postępująca* ateizacja bogatych społeczności. Tak właśnie: ateizacja jest następnym wskaźnikiem *postępu* i wypada zapytać, z jakim to dobrem postęp ateizacji się wiąże. Składowa ateizacji ma ważny udział w omawianej *demograficznej sprzeczności* kapitalizmu. Ktoś mógłby tę sprzeczność łagodzić tym, że problem demograficzny nie jest problemem 1. świata lecz świata 3., najbiedniejszego, i że jest ten problem związany z ograniczonością zasobów naturalnych Ziemi. To prawda, ale tak postawione zagadnienie demograficzne nie osłabia sformułowanej przeze mnie *sprzeczności demograficznej*, lecz wyznacza inną znaną sprzeczność kapitalizmu, którą według mnie należałoby nazywać *sprzecznością ekologiczną*<sup>26</sup>.

## 6. Zysk jako współczesne wyznaczenie wiary a sprzeczność ekologiczna

W ostatnim punkcie omówiona została jedna ze sprzeczności współczesnego kapitalizmu, nazwana *sprzecznością demograficzną*. Owa sprzeczność demograficzna wyraża się tym, że w tzw. 1. świecie z jednej strony występuje wzrost średniego przeżywania, z drugiej zaś – maleje przyrost naturalny. Sprzeczność demograficzną można przełożyć na tezę, że mechanizmy i ideologia współczesnego kapitalizmu w krajach bogatych usposabiają do egoistycznego kultu życia doczesnego i jednocześnie do deprecjacji życia w wymiarze pokoleniowym i kulturowym.

Przy omawianiu sprzeczności demograficznej zjawiał się inny problem współczesnego świata, związany z przyrostem demograficznym (głównie w tzw. 3. świecie), który – zgodnie z wytycznymi Klubu Rzymskiego – należałoby drastycznie ograniczyć ze względu na kurczące się zasoby naturalne Ziemi. Od razu trzeba uzupełnić demograficzną wykładnię tej *sprzeczności ekologicznej* o inny ważny czynnik ją powodujący, a mianowicie o ciągły wzrost gospodarczy, którego dobrze

<sup>26</sup> Por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

zdefiniowane wskaźniki ilościowe określają stan ekonomii danego społeczeństwa. Słusznie zauważył Daniel Bell, że „wzrost gospodarczy stał się świeckim wyznaniem wiary w rozwiniętych krajach przemysłowych”<sup>27</sup>.

Idea wzrostu (postępu) gospodarczego nie tylko towarzyszy działaniom rządów i korporacji, lecz stała się wręcz wartością życia poszczególnych obywateli zindustrializowanego społeczeństwa, najwyższym dobrem, które nie tylko ma sprowadzać pomyślność na wspólnotę rozwijającą się gospodarczo, ale staje się ideą jednoczącą ową wspólnotę w realizacji tego celu. Jeśli więc wzrost (postęp) gospodarczy, mierzony ostatecznie wskaźnikami finansowymi, czyli zyskiem, zajął miejsce najwyższego dobra, to mogło się to stać tylko w ideologii oderwanej od dobra przekraczającego materialność, a która ma swoje korzenie w osiemnastowiecznej nowej moralności handlowej Smitha i Hume'a. Skoro bowiem nowa moralność handlowa sprowadzała ludzkie działanie do krzątania (*business*) i transakcji, a najnaturalniejszym celem transakcji stał się zysk, to on – zysk – kolejno zastępował wszelkie inne Smithowskie wartości działania wspólnoty i poszczególnych członków wspólnoty.

I tak wzrost gospodarczy mierzony zyskiem stał się *wyznaniem wiary* we współczesnym świecie kapitalistycznym. Wzrost (postęp) gospodarczy w bogatych krajach kapitalistycznych wraz ze wzrastającą populacją ludności świata prowadzi do sprzeczności ekologicznej, wyrażającej się tym, że zasoby naturalne Ziemi nie wystarczą na oba wzrosty równocześnie. Jakie więc strategie rozwiązania tej zupełnie praktycznej sprzeczności można przyjąć? Posługując się jedynie argumentacją logiczną, można zaprojektować trzy rozwiązania: 1) odpowiednie ograniczenie obu typów wzrostu, 2) odpowiednie ograniczenie wzrostu gospodarczego krajów bogatych, bez implantowania wzrostu gospodarczego w innych krajach niż te już bogate, 3) odpowiednie ograniczenie wzrostu populacji ludności świata.

Trudno sobie wyobrazić, aby kapitalistyczne kraje bogate zrezygnowały ze wzrostu gospodarczego. Pozostaje więc rozwiązanie nie dopuszczające innych społeczności do uczestniczenia w procesie wzrostu gospodarczego: tak przez kontrolę ich gospodarek, jak i przez stosowanie wyrafinowanych metod spowalniania przyrostu naturalnego. Te sterowane polityką globalną zjawiska łatwo zaobserwować także w najbliższym naszym otoczeniu, w którym w wyniku transformacji nastąpiła degradacja polskiej wytwórczości przemysłowej i rolniczej oraz drastycznie zmniejszenie przyrostu naturalnego w Polsce, łącznie z ujemnymi wskaźnikami przyrostu. Znacznie wyrazistsze i bardziej brutalne przejawy relizacji tego wariantu rozwiązania sprzeczności ekologicznej widoczne są w Afryce oraz Ameryce Południowej i Środkowej. Sytuacja w przyszłości raczej nie ulegnie poprawie, skoro

<sup>27</sup> Tamże, s. 272 i nast.

zachodni ekonomiści przewidują, że utrzymanie wzrostu (postępu) gospodarczego będzie się wiązało w najbliższym czasie z gwałtownym wzrostem cen surowców naturalnych<sup>28</sup>.

Adam Smith w swej teorii moralności handlowej marzył o tym, że w nowej społeczności krzątającej się wokół przeróżnych transakcji, a więc np. takiej jak współczesne społeczności rozwiniętego kapitalizmu, bogactwo nie będzie przedmiotem zdobycznych wojen, jak to było w epoce przedkapitalistycznej<sup>29</sup>. Smith bardzo się pomylił i to nie tylko w kwestii zdobywania bogactwa w systemie kapitalistycznym w wyniku napaści na inną społeczność, ale przede wszystkim dlatego, że zysk jako wynik transakcji nie może regulować relacji między ludźmi. Pomylił się, bo niedostatecznie przejął się tym, że zyskowa transakcja nie może legitymować przedsiębiorczości, że tak pojęte przedsiębiorcze działanie, niekontrolowane przez wartości ponadmaterialne, ma naturalne tendencje do przekształcenia się z czasem w wyrafinowaną aktywność, nakierowaną na nagi wyzysk człowieka przez człowieka, jednego narodu przez inny naród, jednej populacji przez inną populację.

## 7. Komplementarność socjalizmu i kapitalizmu

W poprzednim punkcie krytycznie został omówiony pomysł Smitha, aby rozwijać relacje międzyludzkie w oparciu o permanentne transakcje. Smith nie docenił destrukcyjnej strony transakcji, wzorowanych na transakcjach handlowych, których naturalnym celem jest zysk przekładalny na dobra materialne, i że ten zysk zdominuje inne pożytki płynące z transakcji. Jedną z najważniejszych pozytywnych konsekwencji transakcji jest, według Smitha, podział pracy: człowiek ma służyć drugiemu człowiekowi swoją wyspecjalizowaną pracą, społecznie użyteczną, i otrzymać w zamian usługi wykonywane przez innych członków wspólnoty. Jednak już sam Smith zauważył, że podział pracy może doprowadzić do uprzedmiotowienia człowieka, skazanego na wykonywanie określonego rodzaju pracy, wkomponowanej w społeczny podział pracy i wymuszonej podziałem pracy.

Smith dostrzegł więc sprzeczność w swej (klasycznej) doktrynie liberalizmu<sup>30</sup>, skoro przestrzegał przed pozostawieniem samej sobie tzw. niewidzialnej

<sup>28</sup> Zob. tamże.

<sup>29</sup> Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, PWN, Warszawa 1954.

<sup>30</sup> Zob. N. Chomsky, dz., cyt., s. 33; także A. Smith, dz. cyt.

ręki rynku, mającej regulować podaż i popyt na wzajemne usługi oraz powodować średnio równomierne rozłożenie zysku. Smith ostatecznie stopień doskonałości i ucywilizowania społeczeństwa proponował mierzyć zakresem zaangażowania rządu w obronie pracowników najemnych, narażonych na wyzysk ze strony pracodawcy. Smith wyraźnie i pozytywnie wypowiadał się na temat słuszności interwencji państwa w sferę socjalną pracowników najemnych i braku podstaw takiej interwencji „z uwagi na interesy panów”<sup>31</sup>. Jak widać, liberalny, kapitalistyczny model relacji społecznych i gospodarczych już w fazie projektowania (w doktrynie Smitha) zawierał w sobie komplementarną, nieseparowalną składową interwencjonizmu państwowego i regulacji socjalnych.

Jeśli więc ktoś – podobnie jak utopijni liberałowie – wybrzydza na doktryny socjalistyczne oraz przeciwstawia te doktryny „czystemu” kapitalizmowi, to nie zdaje sobie sprawy z tego, że są one niejako drugim obliczem liberalnego kapitalizmu. Dopiero ich skrajna komunistyczna postać jest swego rodzaju przeciwieństwem liberalnego kapitalizmu w sensie całkowitego zniesienia własności prywatnej i totalnej nacjonalizacji środków produkcji.

Warto się przyjrzeć temu, w jaki sposób współczesne bogate państwa kapitalistyczne wypełniają zalecenie Smitha odnośnie do interwencji państwa (protekcjonizmu państwowego) w sferze neoliberalnej gospodarki i jak to się ma do oficjalnie głoszonej doktryny rynkowej. Tę drugą kwestię syntetycznie ujął Noam Chomsky w słowach: „Funkcjonują dwa warianty doktryny wolnorynkowej. Pierwszy – to oficjalna doktryna narzucana bezbronnym. Drugi zaś to coś, co moglibyśmy nazwać rzeczywistą doktryną rynkową: dyscyplina rynkowa jest dobra dla ciebie, ale nie dla mnie, chyba że akurat przynosi mi korzyści”<sup>32</sup>.

Chomsky przytacza kilka wymownych przykładów nadzwyczaj elastycznego traktowania doktryny rynkowej przez współczesne wielkie korporacje i korzystania przez nie z szerokiego wsparcia rządów najbogatszych krajów kapitalistycznych. Ronald Reagan, rządzący z ramienia partii konserwatywnej programowo propagującej ideę gospodarki rynkowej, równoległe do wolnorynkowych haseł dokonał posunięć protekcyjnych, promujących amerykańską wytwórczość i handel na taką skalę, że mogła się ona przeciwstawić japońskiej inwazji gospodarczej. Amerykańskie firmy Boenig-Mc Donald i Airbus, produkujące samoloty cywilne, są obecnie w bardzo dobrej kondycji, ponieważ w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych rząd Billa Clintona potężnie je dofinansował z środków publicznych. Na podstawie niedawno wykonanych badań korporacji ponadnarodowych Winfried Ruigrock i Roba van Tuldera twierdzą, że „co najmniej 20 firm wymienionych w 1993 r. na

<sup>31</sup> Zob. A. Smith, dz. cyt., t. I, s. 326–328.

<sup>32</sup> N. Chomsky, dz. cyt., s. 28.

liście stu najbogatszych nie utrzymałoby się w ogóle, gdyby nie zostały uratowane przez swoje rządy”<sup>33</sup>.

Noam Chomsky jest przekonany o tym, że we współczesnym bogatym świecie kapitału występuje nowa odmiana „socjalizmu”, tj. „socjalizm dla bogatych”, który polega na wspieraniu z środków publicznych, a więc np. z podatków biednej części społeczeństwa, wielkich korporacji gospodarczych<sup>34</sup>. *Socjalizm dla bogatych* przejawia się także tym, że w istocie nie ma rynkowej konkurencji wielkich firm ze względu na „strategiczne umowy” między możliwymi uczestnikami rynku, które uniemożliwiają dostęp do rynku intruzom. W tej perspektywie upadek dobrych polskich przedsiębiorstw, owych intruzów w latach dziewięćdziesiątych, w dużym stopniu został wymuszony „strategicznymi” umowami o charakterze międzynarodowym.

## 8. Realia wolności przedsiębiorczego działania

Jednym z tematów niniejszej pracy są możliwości przedsiębiorczego działania w systemie kapitalistycznym. Działanie przedsiębiorcze, jeśli ma być pomyślne, musi odbywać się w atmosferze wolności, w której innowacyjność nie napotyka na bariery formalne i nie jest tłumiona w obawie o interesy grup zachowawczych. Działanie przedsiębiorcze wymaga też jasnych reguł gry, do których dopasowanie pomysłu i wysiłku przedsiębiorczego spowoduje jego realizację. Te wszystkie warunki dla przedsiębiorczego działania mają występować w liberalnych krajach kapitalistycznych, rządzonych demokratycznie. To one – z samej racji bycia liberalnymi – mają gwarantować wolność działania i myślenia.

W społeczeństwach krajów rozwiniętych komunikacja rozwija się za pośrednictwem środków masowego przekazu. One kształtują myślenie i od nadawanych przez nie treści oraz tzw. polityki informacyjnej zależy poziom wolności obywateli i jakość demokracji. W celu zapewnienia właściwego poziomu wolności obywatelskich i demokratycznych naturalne się wydaje uczestnictwo wielu podmiotów masmedialnych, reprezentujących różne światopoglądy. Koncentracja środków masowego przekazu w jednych rękach nie jest jednak czymś wyjątkowym w tzw. cywilizowanym świecie współczesnym. Obecność wielkich korporacji nie ominęła rynku informacyjnego, który w dodatku stoi na pozycji strategicznej w walce o odpowiednio ukształtowanego czytelnika, słuchacza czy widza, będącego równocześnie konsumentem innych produktów na rynku i wyborcą.

<sup>33</sup> Tamże, s. 32.

<sup>34</sup> Tamże.



Czymże więc ta sytuacja się różni w porównaniu z okresem PRL-u? Otóż zasadniczo się nie różni pod względem pełnienia przez media funkcji edukatora ideologicznego. Kiedyś przedmiotem edukacji była nazwana i określona ideologia marksistowska, dzisiaj jest nią tzw. poprawność polityczna – wyraźna, lecz nieskodyfikowana, która pozwala ambitnym jednostkom na uczestniczenie w życiu publicznym. Ambicja oczywiście wcale nie musi iść w parze z poziomem kompetencji czy zdolnością do przedsiębiorczego działania, zupełnie jak w „minionym okresie”: wtedy wystarczyło mieć czerwoną legitymację lub służyć władzy w sposób specjalny, dziś najczęściej należy pozbyć się twórczego oryginalnego myślenia i działania na rzecz powtarzania poprawnych tekstów i wykonywania poprawnych gestów.

Już choćby prowadzona przez nas analiza przedsiębiorczości wyraźnie wskazuje, że nie ma mowy o wolności przedsiębiorczości na większą skalę w kapitalizmie, którego współczesna korporacyjna postać jest naturalnym wynikiem ewolucji systemu i który z transakcji typu handlowego, uczynił podstawę wszelkich relacji wymiany. Cecha przedsiębiorczości w odniesieniu do poszczególnych statystycznych osób wcale nie jest współcześnie oczekiwana, chyba że dokładnie odpowiada na zlecenie wielkich zcentralizowanych korporacji międzynarodowych. Więcej, wszelkie nowatorskie, niezależne projekty są tłumione w zarodku, np. z powodu odmowy finansowania, czy też są skazane na marginalną postać realizacji.

Poza tym, jeśli nawet dopuścić, że istnieje jakiś rodzaj wolnej konkurencji wśród przedsiębiorczych obywateli, to – gdyby stać na stanowisku antropologii i etyki katolickiej – przedmiotem i celem tej konkurencji powinno być doskonalenie umiejętności, idące koniecznie w parze z doskonaleniem wewnętrznym. A więc w istocie nie idzie o konkurowanie w sensie przeciwstawienia sobie dwóch osób lub grup w dążeniu do jakichś wartości materialnych lub związanych z władzą, lecz chodzi o stworzenie we wspólnocie klimatu doskonalenia się jej członków, współpracy (nie zaś walki) w różnych międzypodmiotowych relacjach.

Wolno zapytać o to, co ma wspólnego taka wizja doskonalenia z kapitalistyczną konkurencją, która zresztą współcześnie jest przede wszystkim narzędziem ideologicznym, albowiem w praktyce konkurencja, jak i przedsiębiorczość, w większej skali niż lokalna, nie mają żadnego odniesienia do wolności i zobiektywizowanej oceny. We współczesnej wersji kapitalizmu występuje bezwzględna totalitarna siła międzynarodowych korporacji przemysłowych i finansowych, wywierająca przymus w stosunku do całych narodów, a nawet kontynentów. Taka sytuacja stwarza klimat powszechnego braku poczucia bezpieczeństwa (także w krajach bogatych), które jest jednym z ważnych warunków przedsiębiorczego działania, obciążonego co prawda ryzykiem, lecz nigdy ryzyko (we właściwym rozumieniu) przedsiębiorczego działania nie może zagrażać niebytem społecznym czy biologicz-

nym przedsiębiorcy. Modelem ryzyka przedsiębiorczego działania nie jest „rosyjska ruletka”.

W tym względzie, w odniesieniu do polskich realiów, mielibyśmy do czynienia z transformacją ustrojową typu homomorficznego, jakby to nazwali matematycy: zmieniły się postaci indywidualów, lecz relacja przymusu totalnego pozostała. Warto się tylko zastanowić nad działaniem tego homomorfizmu ustrojowego, skoro prowadzi on do znacznego zmniejszenia liczby indywidualów, czyli populacji społeczeństwa polskiego, ponieważ – jak to wynika z danych ostatniego roku – w sposób bezwzględny populacja ta została uszczuplona o 300–400 tys. osób, podczas gdy przed zadziałaniem homomorfizmu ustrojowego, o tyleż się średnio co rok powiększała.

## 9. Skala wolnego gospodarowania

W prowadzonych rozważaniach o moralnych podstawach przedsiębiorczości okazało się, że bez stworzenia w społeczności koniecznych warunków swobody gospodarowania, przedsiębiorczość nie może się rozwijać ku dobru wspólnemu. W systemie kapitalistycznym, stawiającym na konkurencję i zysk, nie jest możliwa przedsiębiorczość wolna i podporządkowana chrześcijańskiemu rozumieniu dobra osoby i społeczności. Tym samym, wbrew obiegowym opiniom, podpierającym się bogatą ewidencją postępu technologicznego w krajach kapitalistycznych, właściwie pojęta przedsiębiorczość nie jest możliwa w systemie kapitalistycznym. W każdym razie nie jest możliwa w większej skali, ze względu na zniewolenie działań całych narodów i państw przez wielkie międzynarodowe korporacje przemysłowo-handlowe i finansowe, a te współcześnie kształtują oblicze kapitalizmu.

Problem skali wolnego gospodarowania okazuje się być ważny, szczególnie wobec planów globalizacji i unifikacji gospodarowania. Na skalę gospodarowania i właściwego zarządzania wspólnotą zwracali uwagę liczni filozofowie, od greckich począwszy, i doszli w swoich rozważaniach do wniosków, podobnych naszym: owa grecka *polis*, czyli współczesne „gospodarstwo publiczne”, w języku Daniela Bella<sup>35</sup>, jest u Arystotelesa<sup>36</sup> wzorowane na gospodarstwie rodzinnym. Przy czym w użyciu terminu „gospodarstwo” w obu wyrażeniach nie chodzi jedynie o wymiar ekonomiczny, lecz o taką kondycję społeczności, która zapewnia jej członkom zaspokojenie naturalnych potrzeb, wśród których występują nie tylko potrzeby bio-

<sup>35</sup> Zob. D. Bell, dz. cyt., s. 287.

<sup>36</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, ks. I.

logiczne, lecz wszelkie potrzeby związane z pełną aktualizacją człowieczeństwa, podobnie jak w rodzinie.

Wspólnota rodzinna jako właściwe odniesienie dla każdej wspólnoty<sup>37</sup> charakteryzuje się silną emocjonalną więzią jej członków, pewną naturalną hierarchią osób, w związku z różnie rozłożonymi obowiązkami i równocześnie – odpowiedzialnością. W rodzinie dobro wspólne jest celem, ale zarazem moderatorem wszelkich działań indywidualnych i to w dodatku takim, aby możliwości każdego członka rodziny mogły się rozwinąć. Ponieważ ze względu na dobro wspólnoty nie jest możliwe egoistyczne urzeczywistnienie możliwości każdego z członków, rodzina dzieli się rolami, ze względu na określone talenty i umiejętności. Postawa wzajemnego służenia sobie jest z jednej strony czymś naturalnym, z drugiej – jest koniecznym warunkiem harmonijnego rozwoju wspólnoty. Ani więc bezwzględna konkurencja, ani jednostkowy sukces czy zysk, ani emancypacja z powinności wobec bliźnich nie służą dobru rodziny, lecz ją niszczą. Gdy dokona się skalowania z poziomu rodziny do poziomu owej *polis* czy „gospodarstwa publicznego”, okaże się, że cele, jakie ludziom stawia propaganda massmedialna, pracująca na użytek tych, którzy światem w skali globalnej próbują zarządzać, cele takie właśnie jak: bezwzględna konkurencja, jednostkowy sukces i zysk, czy emancypacja z powinności wobec bliźnich, są jednoznacznie destrukcyjne dla wspólnoty<sup>38</sup>.

Teraz wypada się zastanowić, czy można mówić sensownie o *polis* czy „gospodarstwie publicznym” w dowolnej skali, czy tylko pewna określona wielkość wspólnoty gwarantuje przeniesienie relacji rodzinnych. W rodzinie postawy opiekuńcze, nakierowane na wzajemną pomoc, nacechowane odpowiedzialnością, kształtują się wśród osób, które się znają bezpośrednio, wyznają ten sam system wartości, akceptują swoisty system samokontroli wspólnoty. Dlatego wielu filozofów i socjologów, takich jak np. Jean Jacques Rousseau, Zygmunt Freud czy Leo Strauss<sup>39</sup>, wskazywało na dopuszczalność skalowania wspólnoty rodzinnej tylko do małych grup.

Skoro więc gospodarstwo publiczne nie może być przeskalowaniem rodziny do wspólnoty o dowolnej wielkości, to trzeba zadać następujące pytanie: czy wobec tego jest sens mówić o gospodarstwie publicznym w skali szerszej niż ta, która dopuszcza relacje rodzinopodobne? Jeśli tak, to gospodarstwo publiczne w skali

<sup>37</sup> Zob. T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg solidarności*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1998; T. Grabińska, M. Zabierowski, *O humanizmie rodziny*, „Zeszyt Naukowy Wydziału Nauk Humanistycznych WSJOE”, nr 2, 2000, s. 27–50.

<sup>38</sup> Zob. T. Grabińska, *Być sobą czy być z sobą?*, „The Pecularity of Man” 4, 1999, s. 31–38.

<sup>39</sup> Zob. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Warszawa 1948; Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, tłum. J. Prokopiuk, w: Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, KiW, Warszawa 1967; L. Strauss, *Prawo naturalne w świecie historii*, tłum. T. Górski, PAX, Warszawa 1969, s. 123.

szerszej niż rodzinopodobna musiałoby się charakteryzować jakimiś relacjami wyższego rzędu, scalającymi wspólnoty rodzinopodobne w większe społeczności. Te relacje wyższego rzędu musiałyby jednak być spójne z relacjami wewnątrzrodzinnymi i równocześnie działać między grupami. Konstrukcja takich relacji nie jest łatwa, jeśli w ogóle wykonalna. Jest to problem otwarty, wpisujący się w poszukiwanie tzw. trzeciej drogi między komunizmem a kapitalizmem i wiąże się np. z ustaleniem sensu miłości społecznej, nazywanej w nauczaniu społecznym Kościoła – solidarnością. Problem rodzinopodobnych relacji wyższego rzędu jest tym trudniejszy do rozwiązania, że jego ogląd socjologiczny od strony relacji między grupami, złożonymi z jednostek ludzkich, nie nawiązuje do koncepcji wspólnoty osób w nauczaniu społecznym Kościoła.

Pewne światło na poziom tej trudności rzucają słowa katolickiego filozofa francuskiego Jacquesa Maritaina: „Osoba jako taka jest całością – całością otwartą i wielkoduszną. Prawdę mówiąc, gdyby społeczność ludzka była społecznością **czystych osób**, dobro społeczności i dobro osoby byłoby jednym i tym samym dobrem. Ale człowiek jest bardzo daleki od tego, by być czystą osobą. (...) z materialnej jednostkowości – i z powodu ograniczeń w doskonałości, które również, choć w inny sposób, pochodzą od materialnej jednostkowości, dzieje się tak, że gdy osoba wchodzi w społeczność podobnych sobie osób, staje się częścią całości, która jest większa i lepsza, niż jej części, gdyż te są częściami (...) i dlatego, że wspólne dobro jest inne niż dobro każdego z osobna (i niż suma dobra wszystkich)”<sup>40</sup>.

Negatywna odpowiedź w kwestii możliwości skalowania relacji wewnątrzrodzinnych wprost na wspólnoty większe stała się postulatem liberalistycznych koncepcji społeczeństwa, które uzasadniały społeczne konsekwencje rozwoju kapitalizmu, stawiającego na – jak to nazywa Zabierowski<sup>41</sup> – *hazardyzację* życia wspólnoty i poszczególnych jej członków, podczas gdy marksistowski kolektywizm zlekceważył osobowy wymiar człowieka, sprowadzając go przymusowo do bezwolnego udziałowca większej całości – czyli kolektywu.

## 10. Wolność a równość gospodarowania

Jednym z etycznych wyznaczników przedsiębiorczości jest wolność. Trzeba się teraz zastanowić, czy zapewnienie wolności wystarczy do tego, aby każdy miał możliwość przedsiębiorczego działania, czyli trzeba rozważyć kwestię, w jakiej

<sup>40</sup> J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1988, s. 340–341.

<sup>41</sup> Zob. M. Zabierowski, M. Zabierowski, *The Kinetic Theory of the Free Market*, art. cyt.

relacji pozostaje wolność gospodarowania do równości podmiotów gospodarujących, a więc czy prawo do wolności gospodarowania jest tożsame z prawem do równości w gospodarowaniu. Problem ten ma swoją historię, zaś jego rozwiązania oscylują między dwoma skrajnymi, tzn. jedni twierdzą, iż najbardziej byłoby pożądane dla gospodarstwa publicznego, aby wolność i równość występowały „łącznie”, inni – jak kontynuatorzy tradycji Kantowskiej lub przede wszystkim liberałowie – utrzymują, że wolność i równość są sobie przeciwstawne. Aby bliżej przyjrzeć się postawionemu problemowi, należy doprecyzować, o jakiego rodzaju równość w gospodarowaniu chodzi.

W pierwszym rzędzie należałoby rozpatrzyć równość podmiotów gospodarujących wobec reguł ustanowionych w gospodarstwie publicznym. Ważne jest niewątpliwie to, jakie reguły zostaną przyjęte, ale nie mniej jest ważne, w jaki sposób będzie egzekwowane stosowanie się do nich. Otóż można deklaratywnie przyjąć równość wszelkich podmiotów gospodarujących w sensie przyznania równości wobec prawa wszelkiemu działaniu przedsiębiorczemu, ale jak w rzeczywistości realizuje się owo prawo do równości w gospodarowaniu, zależy od tego, czy mamy do czynienia z rządami prawa, czy z rządami ludzi<sup>42</sup>.

W pierwszym przypadku – rządów prawa – wolność i równość gospodarowania jest ostatecznie i bezwzględnie wyznaczona przez reguły zawarte w odpowiednich przepisach prawnych, w drugim przypadku – rządów ludzi – to ostatecznie indywidualni ludzie stojący u sterów rządu lub zasiadający w sądach, trybunałach lub kolegiach rozstrzygają konflikty, w tym konflikty równości w gospodarowaniu. Zwolennicy liberalizmu faworyzują rządy prawa (tzw. państwo prawa) i argumentują, że tylko one są w stanie zapewnić tzw. wolną grę rynkową wszystkich podmiotów gospodarujących i stymulować wolną konkurencję, która ponoć najdoskonalej reguluje rynek i pozostawia na nim tych, którzy pozytywnie przejdą jej test.

Liberałowie przeskalowują więc wolnorynkowe relacje gospodarowania, naturalne np. na arabskim suku, na rynki obejmujące całym zasięgiem wspólnoty daleko wykraczające poza społeczności lokalne gospodarujące wedle reguł suku. W wyniku poprzednich rozważań problemu podobieństwa rodziny do *polis* i do gospodarstwa publicznego okazało się, że problem skali jest tu zasadniczy dla ustalenia charakteru tego podobieństwa. Analogicznie jest w przypadku gry wolnorynkowej, naturalnej dla małego rynku typu suku arabskiego w zjednoczonej różnymi innymi relacjami wspólnoty. Jej przenoszenie na rynki szersze i do zróżnicowanych kulturowo i pod względem innych interesów wspólnot jest metodologicznie nieuprawomocnione, albowiem gra rynkowa kształtująca przedsiębiorcze działanie nie jest wyrwana z kontekstu wszelkich innych skomplikowanych rela-

<sup>42</sup> Zob. D. Bell, dz. cyt., s. 296.

cji występujących we wspólnocie partycypującej w rynku. Ponadto, gdyby nawet w sposób wyidealizowany traktować wolny rynek jako pewną czystą procedurę kształtowania relacji na rynku, to – jak pokazuje Zabierowski w swoim kinetycznym czteroskładnikowym modelu wolnego rynku<sup>43</sup> – *maszyna* kierująca się tą procedurą w naturalny sposób się zaciera i wymaga ciągłego zasilania z zewnątrz, np. poprzez poszerzenie zasięgu rynku.

A więc przynajmniej z dwóch przedstawionych powodów błędem jest traktowanie przedsiębiorczości jako efektywnego (skutecznego) działania na wolnym rynku gospodarowania. Po pierwsze – wolny rynek jest idealizacją, której najwierniejsze realizacje występują tylko na rynkach o bardzo małej skali, porównywalnej z arabskim sukim. Po drugie – skala wolnego rynku nie tylko wiąże się z niezbyt wysoką liczebnością podmiotów gospodarujących, lecz także z tym, że członkowie wspólnoty gospodarującej powiązani są innymi relacjami (np. religijnymi czy pokrewieństwa), których celem jest zharmonizowanie wspólnoty. A więc wspólnoty wolnorynkowe powinny przypominać charakterem większą wspólnotę rodzinną lub wspólnoty typu co najwyżej *polis*.

Z wymienionych przesłanek wyraźnie wynika, że reguły wolnego rynku nie mogą być czymś absolutnym i priorytetowym wobec zasad innego rodzaju (np. uwzględniających pielęgnownie wartości etycznych, religijnych, narodowych, kulturowych), obowiązujących we wspólnocie, jeśli w ogóle ta wspólnota ma trwać i być bazą wolnorynkowych działań. Jeśli się usiłuje nadać priorytetowy, absolutny i ponadskalowy charakter regułom wolnego rynku, jak to czynią liberałowie, to nie tylko staje się w sprzeczności z powyższymi wnioskami o dopuszczalności skalowania i konsekwencjami np. modelu Zabierowskiego, lecz neguje się ważność zasad etycznych i kulturowych, a w związku z tym stawia się na destrukcję tożsamości gospodarującej wspólnoty. Tę zasadę destrukcji społeczności gospodarujących w sposób „wolnorynkowy” (z wyjątkiem tradycyjnej wspólnoty typu arabskiego suku) obserwuje się współcześnie we wszystkich procesach liberalizacji gospodarki i handlu.

Można by po prostu powiedzieć tak: jeśli zaufasz demagogii wolnego rynku, to nie zdziw się, że w końcu znajdziesz się w środowisku wyalienowanych ze wspólnoty indywidualistów, bez tożsamości religijnej, kulturowej czy narodowej. Socjotechnicy od ujarzmiania narodów na drodze niszczenia ich tożsamości dobrze o tym wiedzą i cynicznie prowadzą swą walkę z tradycyjnymi wartościami metodą wprowadzania tzw. wolności gospodarowania i przedsiębiorczości. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II ocenia liberalistyczne rozumienie wolności gospodarczej jako tej, która „nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę

<sup>43</sup> Zob. M. Zabierowski, art. cyt. w przypisie 16.

integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim wymiar etyczny i religijny”<sup>44</sup>. Słowa encykliki mocno wspierają tezę niniejszej pracy o tym, że przedsiębiorcze działanie nie może być oderwane od rozważań etyki działania, a te – z uwagi na to, że chodzi przecież o działanie ludzkich istot – nie mogą być oderwane od filozofii ludzkiego bytu, ostatecznie więc nie mogą być prowadzone bez odniesienia do ontologii.

### 11. Materialistyczna metafizyka fundująca ideologię kapitalizmu

W ostatnich punktach została wspomniana krytyka doktryny kapitalizmu liberalnego, dokonana przez Jana Pawła II w jego trzech społecznych encyklikach *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus* oraz innych dokumentach Watykanu<sup>45</sup>. Teraz trzeba rozpatrzyć kwestię, na ile można utożsamiać kapitalizm liberalny z kapitalizmem i wobec tego, w jakim stopniu można przenieść krytykę kapitalizmu liberalnego na kapitalizm wogóle. Najpierw przypomnę, że Jan Paweł II pisząc o tym, co nazywa błędem kapitalizmu pierwotnego, utożsamia ten błąd z błędem kapitalizmu liberalnego i wskazuje, że może on wystąpić także w innych fazach rozwoju i rodzajach kapitalizmu. W *Laborem exercens* jest napisane, co następuje: „niebezpieczeństwo traktowania pracy ludzkiej jako *sui generis* »towaru« czy anonimowej siły potrzebnej dla produkcji (mówi się wręcz o »sile roboczej«), istnieje stale, istnieje zwłaszcza wówczas, gdy całe widzenie problematyki ekonomicznej nacechowane jest przesłankami ekonomizmu materialistycznego”<sup>46</sup>. W przytoczonym fragmencie wyraźnie jest wskazane źródło błędu formacji gospodarczej, które leży w wadliwej ideologii, opartej na materialistycznej metafizyce, generującej błąd antropologiczny, czyli błąd filozofii człowieka, która w materialistycznym ujęciu sprowadza istotę ludzką wyłącznie do bytu fizycznego i do przedmiotu transakcji *kupno-sprzedaż*.

Warto przypomnieć definicje kapitalizmu podane w punkcie 3. W poszukiwaniu etycznych podstaw przedsiębiorczości należy podjąć próbę przeanalizowania ich pod kątem odkrycia metafizyki leżącej u podstaw systemu społeczno-gospodarczego, jakim jest kapitalizm. Analiza ta – jak się okaże – nie nastraja optymistycznie, jeśli chodzi o wyeliminowanie błędu antropologicznego. Każda definicja kapitalizmu podkreśla, że system społeczno-gospodarczy, zwany kapitalizmem,

<sup>44</sup> Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, ust. 42.

<sup>45</sup> Zob. T. Grabińska, M. Zabierowski, *O humanizmie rodziny*, art. cyt.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Laborem exercens*, ust. 7.

jest oparty o własność prywatną. Sama własność prywatna jest ambiwalentna aksjologicznie, dopóki się nie wskaże na jej pochodzenie, funkcje, cele.

Gdy jednak odszuka się w definicjach kapitalizmu zawsze występujące sformułowanie o drugiej podstawie kapitalizmu, czyli o prywatnym zysku, który ma generować własność prywatną, to wystąpią już poważne pytania natury etycznej o hierarchię zysku w stosunku do innych dóbr (wartości) i o spójność zysku z innymi tradycyjnymi dobrami (wartościami), jak miłość bliźniego, solidarność społeczna, sprawiedliwość. Obszerna analiza tego problemu, pochodząca jeszcze od Adama Smitha, została przeprowadzona w liczącej ponad dwieście lat literaturze filozoficznej, socjologicznej i politologicznej, a także w tzw. literaturze pięknej. Dotychczas wskazywałam na niektóre krytyczne stanowiska współczesne Amartyi Sena, Noama Chomsky’ego, Daniela Bella czy Mirosława Zabierowskiego, polecam także doskonałe studium problemów etyki gospodarowania w systemie kapitalistycznym, mające tylko formalnie charakter literacki, a mianowicie powieść Władysława Reymonta *Ziemia obiecana*<sup>47</sup>. Z całą odpowiedzialnością trzeba na pewno stwierdzić, że ustawienie zysku na pozycji dobra (wartości) stwarza realne i groźne niebezpieczeństwo zdominowania dóbr (wartości) tradycyjnych przez zysk i ujmowania istoty działania człowieka, a więc w konsekwencji i istoty człowieka, w perspektywie rynkowej podaży i popytu, czyli *ekonomistycznej*.

Innym ważnym momentem występującym w charakterystyce, także leksykalnej, kapitalizmu jest: „zdolność do ciągłego generowania i szybkiego upowszechniania zmian we wszystkich sferach życia społecznego”<sup>48</sup>. Zjawia się tu następny ważny problem, ostatecznie również sięgający korzeniami metafizyki, w tym przypadku – ontologii zmiany. W tego rodzaju rozważaniach filozofowie mają problem z zaliczeniem ontologii zmiennego bytu do innego systemu niż materialistyczny. Realistyczna filozofia Arystotelesa, która leży u podstaw sformułowania przez św. Tomasza z Akwinu filozofii chrześcijańskiej, całą zmienność bytu upatruje w jego składowej materialnej, która choć niezbędna bytowi, nie stanowi o jego istocie. Ponadto w filozofii Arystotelesa relacja zależności istotowego składnika bytu – formy – od materii jest jednokierunkowa: to forma kształtuje materię, materia, czyli generator zmienności i różnorodności rzeczy, nie wpływa zaś w żaden sposób na formę. W arystotelesowsko-tomistycznej perspektywie zmienność jest właściwością przygodną, która nie tylko nie stanowi o istocie, ale nie może być przedmiotem wiedzy (prawdziwej).

Stało się więc tak, że w chrześcijańskiej Europie pojawiła się ideologia kapitalizmu, faworyzująca filozofię bytu i człowieka zasadniczo niezgodną z filozofią

<sup>47</sup> Zob. T. Grabińska, *Problemy etyki przedsiębiorczości w „Ziemii obiecanej” Władysława Reymonta*, „Cosmos-Logos”, vol. VI, 2002, s. 87–95.

<sup>48</sup> „Nowa Encyklopedia PWN”, wyd. cyt., t. 3, s. 263.

chrześcijańską. Przyczyny można upatrywać w historycznym fakcie rozdzielenia doktryny chrześcijańskiej na protestancką i tę tradycyjnie związaną z Kościołem Rzymskim, czyli w fakcie reformacji, zapoczątkowanej i w dużym stopniu ideologicznie ukształtowanej przez Marcina Lutra. Protestantyzm odrzucił Tomaszowe sformułowanie filozofii chrześcijańskiej i osłabił systemowy, jednolity sposób traktowania relacji między człowiekiem i Bogiem oraz relacji między człowiekiem a światem. Tym samym wytworzyło się wolne pole na kształtowanie relacji międzyludzkich jeszcze w inny sposób niż te wzorowane na relacji Boga do człowieka, np. za pośrednictwem regulacji rynkowych, podczas gdy charakterystyczne dla kapitalizmu urynkowanie relacji międzyludzkich, atrybutów ludzkich, w tym – pracy, jest trudne (jeśli w ogóle możliwe) do pogodzenia z doktryną chrześcijaństwa (nie tylko rzymskiego). Dlatego tak ważnym zagadnieniem jest to, które podjęłam, a mianowicie – badanie norm etycznych przedsiębiorczości i wykazywanie, że przedsiębiorczość pojmowana rynkowo nie jest w stanie sprostać wartościom chrześcijańskim i to z przyczyn zasadniczych, tj. ze względu na materialistyczną antropologię i metafizykę fundującą ideologię kapitalizmu.

## 12. Przedsiębiorczość a zmyślność w zdobywaniu bogactwa

Niektórzy zachodni autorzy<sup>49</sup> zajmujący się etyką gospodarowania w systemie kapitalistycznym podkreślają, że Jan Paweł II zrobił duży krok naprzód w nauce społecznej Kościoła ze względu na zwrócenie uwagi w dwu swoich encyklikach *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus* na wartość *inicjatywy ekonomicznej*, czyli – według nich – przedsiębiorczości w zdobywaniu kapitału.

Warto się jest przyjrzeć interpretacji zachodnich etyków tych krótkich fragmentów encyklik o *inicjatywie ekonomicznej*, zajrzeć do oryginału encyklik i kontekstu wybranych papieskich konstatacji, aby ustalić, na ile te interpretacje są uprawnione. Zaczniemy od oceny Micheala Novaka, który pisze, że w *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II twierdzi, iż Bóg przyznaje człowiekowi niezbywalne prawo do przedsiębiorczości, niejako na równi z niezbywalnym prawem do życia i wolności. Realizacja tych niezbywalnych praw wymaga przekształcenia istniejących systemów ekonomiczno-społecznych, które nie są w stanie temu sprostać, czego wymownym przykładem jest nędza tzw. 3. świata<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Zob. M. Novak, *Bogactwo i cnota: rozwój chrześcijańskiej doktryny etycznej*, w: P. L. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, wyd. cyt., s. 103; G. Weigel, *Wielbłądy i igły, talenty i skarb: katolicyzm amerykański i etyka kapitalizmu*, w: tamże, s. 126; T. Grabińska, A. Ziółkowska, *O moralnych problemach kapitalizmu*, art. cyt.

<sup>50</sup> Zob. M. Novak, dz. cyt., s. 103–105.

George Weigel twierdzi, że Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* jest „zdecydowanie nastawiony na prawo do inicjatywy ekonomicznej”, lecz równocześnie wskazuje na to, że owa inicjatywa ekonomiczna jest wyrazem kreatywności ludzkiej, która naśladuje Boską kreatywność i ma na celu „odślanianie ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości”<sup>51</sup>, ma więc wymiar teologiczny. Dalej jednak Weigel<sup>52</sup> próbuje utożsamiać inicjatywę ekonomiczną z *tworzeniem bogactwa*, przytaczając fragment tekstu Komisji Świeckich do spraw Katolickiej Nauki Społecznej i Ekonomii Amerykańskiej<sup>53</sup>, w którym jest napisane, że „promocja talentu przedsiębiorczego jest niezbędna, jeśli »płacz ubogich« ma zostać usłyszany. Któż stworzy nowe bogactwo, jeśli nie ludzie przedsiębiorczy? Kto poza nimi stworzy nowe miejsca pracy?” Próbuje też autor przekonywać, że „magisterium rzymskie jest bardziej otwarte na obronę moralną demokratycznego kapitalizmu niż kiedykolwiek wcześniej” i że „otwarcie to jest wstępnym warunkiem do moralnej legitymizacji przedsiębiorczości”<sup>54</sup>.

Uważam, że o ile Micheal Novak zatrzymuje się w porę w swej interpretacji inicjatywy gospodarczej, odnosząc ją do teologicznego wymiaru pracy ludzkiej, to George Weigel dokonuje intelektualnego i ideologicznego nadużycia, sprowadzając wyróżnioną przez Jana Pawła II ważność inicjatywy ekonomicznej do zawołania o tworzenie bogactwa w systemie kapitalistycznym. Nadużyciem Weigela jest także to, że protezuje skromny fragment encykliki cytatem Komisji Świeckich, który może być co najwyżej traktowany jako wyraz oczekiwań katolików amerykańskich, aby Jan Paweł II pobłogosławił przedsiębiorczość, utożsamioną z tworzeniem bogactwa w systemie opartym na własności prywatnej i zysku. Jan Paweł II nigdy tego nie uczynił i uczynić nie może ze względu na, także przedstawiane w tej pracy, nieprzewyciężone trudności określenia wartości zysku i roli własności prywatnej w jego kreowaniu z punktu widzenia katolickiej teologii i antropologii osoby ludzkiej. Istnieje pewne rozwiązanie w kwestii pojmowania bogactwa, w którym bogactwo jest rozumiane jako *dar* przyjmowany, jak i przekazywany dobrowolnie i z pokorą, i które mogłoby stać się osnową pogłębienia znaczenia owej inicjatywy gospodarczej<sup>55</sup>. Jednak przemoc konkurencji i ostatecznie materialistyczne ujęcie relacji międzyludzkich, towarzyszące tworzeniu bogactwa w każdym wydaniu kapitalizmu, nie pozwalają na przysposobienie do ideologii kapitalizmu rozumienia bogactwa jako daru.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, wyd. cyt., s. 87.

<sup>52</sup> Zob. G. Weigel, dz. cyt., s. 126.

<sup>53</sup> Zob. Komisja Świeckich do spraw Katolickiej Nauki Społecznej i Ekonomii Amerykańskiej, *Toward the Future: a Lay Letter*, s. 28.

<sup>54</sup> G. Weigel, dz. cyt., s. 127.

<sup>55</sup> Zob. T. Grabińska, *O potrzebie wartości etycznych bogacenia się*, art. cyt.

Jak jednak wygląda oryginalna myśl papieska, odnosząca się do inicjatywy gospodarczej? W *Sollicitudo rei socialis*<sup>56</sup> jest napisane: „Należy zauważyć, że w dzisiejszym świecie – wśród wielu praw człowieka – ograniczone jest *prawo do inicjatywy gospodarczej*, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego. Doświadczenie wykazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię rzekomej »równości« wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli *twórczą podmiotowość obywatela*”. Po pierwsze – Jan Paweł II fragment ten umieścił zaraz po akapicie, w którym rozważał nierówności ekonomiczne między bogatą Północą a biednym Południem. Jest więc ten fragment faktycznie oskarżeniem bogatej kapitalistycznej Północy o świadome niszczenie *inicjatywy gospodarczej* Południa w imię równości, która tu sprowadza się do rewolucyjnej ideologii wolnego rynku (w systemie komunistycznym zaś sprowadzała się do totalnej równości obywateli, kontrolowanej przez wszechwładne państwo).

Po drugie – w cytowanym fragmencie encykliki znajduje się piękna definicja przedsiębiorczości jako *twórczej podmiotowości obywatela*. Jan Paweł II nie utożsamia więc przedsiębiorczości z inicjatywą ekonomiczną. Ta druga może być jedynie przejawem przedsiębiorczości. Przedsiębiorczość to pochodna ludzkiej kreatywności, cechy antropologicznej, nadanej przez Stwórcę i charakteryzująca ludzką podmiotowość. W *Centesimus annus*<sup>57</sup> znajduje się taki oto fragment o przedsiębiorczości: „Zorganizowanie takiego wysiłku [współpracy wielu osób], rozplanowanie go w czasie, zatroszczenie się, by rzeczywiście odpowiadał temu, czemu ma służyć, oraz podjęcie koniecznego ryzyka, jest dziś także źródłem bogactwa społeczeństwa. W ten sposób staje się coraz bardziej oczywista i determinująca *rola* zdyscyplinowanej i kreatywnej *pracy ludzkiej* – jako część istotna tej pracy – *rola zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości*”. Jan Paweł II od razu oparzył ten fragment odnośnikami do cytowanego powyżej fragmentu z *Sollicitudo rei socialis*, aby właściwie i spójnie rozumieć użycie terminów „inicjatywa” i „przedsiębiorczość”. Ponadto ten inicjatywny i przedsiębiorczy wysiłek odnosi się do organizacji pracy wielu osób dla dobra całej wspólnoty, nie zaś do indywidualnych czy międzykorporacyjnych transakcji, mających na celu powiększenie materialnego bogactwa, które nie tyle ma służyć wspólnocie, co być instrumentem panowania nad nią.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, ust. 15.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, ust. 32.

### 13. Tłumienie przedsiębiorczości jako symptom *czwartego świata*

Rozważania ostatniego punktu doprowadziły do wniosku, że przedsiębiorczość jest formą ludzkiej kreatywności, a ta – jako pochodząca od kreatywności Stwórcy – jest nakierowana na dobro i nie ma żadnego koniecznego przełożenia, jak to jest w ideologii kapitalizmu i nowej moralności handlowej Adama Smitha, na transakcje handlowe, wartościowane zyskiem. Warto także przeanalizować wnikliwiej kontekst omawianych w punkcie 12. fragmentów encyklik o przedsiębiorczości i inicjatywie ekonomicznej. Ustęp 15. *Sollicitudo rei socialis*, w którym się zjawia papieski postulat o prawie do inicjatywy gospodarczej i definicja przedsiębiorczości jako *twórczej podmiotowości obywatela*, jest poprzedzony ustępem o wspomnianym w punkcie 4. problemie dywersyfikacji, który Jan Paweł II określa jako „utrzymywanie się, a często powiększanie *przedziału* pomiędzy obszarem tak zwanej rozwiniętej Północy a obszarem Południa, będącego na drodze rozwoju”<sup>58</sup>. *Przedział* dotyczy oczywiście *granicy między bogactwem i ubóstwem*, która w krajach Południa przekłada się na trwały, a nawet pogłębiający się, niedostatek m.in. żywności i wody pitnej, produkcji przemysłowej, środków higieny i lecznictwa, dostępu do oświaty. W stanie tego permanentnego i coraz szybciej pogłębiającego się niedostatku żyje większa część populacji ziemskiej i za ten stan rzeczy są niewątpliwie odpowiedzialne kraje bogatej Północy, które zarządzają wszelkimi zasobami świata i instrumentami władzy.

Jan Paweł II w obliczu propagandy globalizacji mówi wprost „o różnych światach w obrębie jednego świata”, wymieniając również „czwarty świat” jako populacje krajów Południa, pozostające w skrajnym ubóstwie, ale także populacje żyjące w nędzy „w krajach średnio lub bardzo zamożnych”. Obie te populacje łączy wyeliminowanie ich z partnerskiego wysiłku przedsiębiorczego. Zjawisko *czwartego świata* świadczy o tym, że formalne przystąpienie do kręgu krajów bogatych w żadnym razie nie gwarantuje poprawy wskaźników ekonomicznych; dużo bardziej prawdopodobne jest, że spowoduje ich pogorszenie, ponieważ rzeczą naturalną są wcale niemałe wyspy nędzy w morzu bogactwa, ów czwarty świat zauważony przez Jana Pawła II. Naturalność ta jest konsekwencją konieczności rozwarstwienia w różnych skalach populacji, które zawsze następuje w wyniku transakcji nakierowanych na zysk, co zauważył już Smith i co już dokładniej rozważaliśmy, np. w punkcie 7. Jan Paweł II wyraźnie twierdzi, że „jedność świata, innymi słowy *jedność rodzaju ludzkiego*, jest poważnie zagrożona” i podkreśla słowo „jest”, mimo aktualnych propagandowych haseł unifikacji i globalizacji, albowiem prawdziwa

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, ust. 14.

unifikacja jest możliwa wtedy, gdy kierują nią cele moralne, nie zaś polityczne lub ekonomiczne i to tych, którzy pragną być jeszcze bogatsi. Cele ekonomiczne unifikacji muszą być podporządkowane treści moralnej unifikacji – jak to wyraża Jan Paweł II. W tym to właśnie kontekście wysuwa diagnozę ograniczania *prawa do inicjatywy gospodarczej*.

Jan Paweł II pisze w kontekście nawoływania o nieograniczanie *prawa do inicjatywy gospodarczej*, że „jego ograniczanie w imię rzekomej »równości« wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela”<sup>59</sup>. Ktoś mógłby stwierdzić, że w tym miejscu Jan Paweł II wyraża opinię o krajach bloku sowieckiego i o realizowanej tam doktrynie równości – tym bardziej że pisał te słowa w roku 1987. Ale równocześnie w tym samym miejscu Jan Paweł II pisze o tym, że biurokratyczna władza aparatu jest „jakże podobna do tradycyjnej zależności pracownik-proletariusz w kapitalizmie”.

Jan Paweł II uważa za negatywny symptom procesów ujednoczania czy zjednoczenia, gdy „naród zostaje również pozbawiony swej podmiotowości, czyli odpowiadającej mu »suwerenności« w znaczeniu ekonomicznym, a także społeczno-politycznym. Poniekąd i kulturalnym, gdyż wszystkie te wymiary życia we wspólnocie narodowej są ze sobą powiązane”. Po tych konstatacjach Jan Paweł II poszerza znaczenie terminu „ubóstwo” o rozumienie go jako brak: „praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych”. I przestrzega równocześnie przed wąskim rozumieniem rozwoju w sensie „przede wszystkim ekonomicznej koncepcji rozwoju”, czyli przed tym, co faktycznie zdiagnozował wspomniany Daniel Bell, że współcześnie w rozwiniętych krajach kapitalistycznych „wzrost gospodarczy stał się świeckim wyznaniem wiary”. Jan Paweł II w zdecydowanie negatywny sposób to ocenia słowami: „Należy koniecznie napiętnować istnienie *mechanizmów ekonomicznych*, które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te, uruchomione – w sposób bezpośredni lub pośredni – przez kraje bardziej rozwinięte, sprzyjają – poprzez samo ich funkcjonowanie – interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych”<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Tamże, ust. 15.

<sup>60</sup> Tamże, ust. 16.

#### 14. Obywatelstwo jako warunek przedsiębiorczego działania

W zdefiniowaniu przez Jana Pawła II przedsiębiorczości jako *twórczej podmiotowości obywatela* zjawia się kolejny element, który warunkuje przedsiębiorczość: przedsiębiorczość ma charakteryzować człowieka, który jest obywatelem. Co wobec tego wyróżnia obywatela? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, ponieważ bycie obywatelem jest naturalne dla wspólnoty, kryteria wspólnotowości zaś mogą być różne. Od czasu wnikliwych analiz Arystotelesa<sup>61</sup> wiadomo, jak w zależności od koncepcji państwa kształtują się atrybuty obywatela. Władysław Stróżewski w jednej ze swoich prac<sup>62</sup> próbuje przybliżyć pojęcie obywatela w jego najogólniejszym znaczeniu.

Cenne w tekście Stróżewskiego jest to, że wskazuje na dwa sposoby rozumienia obywatelstwa, po pierwsze – na ten najbardziej popularny od starożytności po czasy współczesne, który się odnosi do prawa stanowionego w państwie i po drugie – na rozumienie obywatelstwa w perspektywie emocjonalnej: miłości ojczyzny, które usposabia w sposób konieczny do bycia, jak to nazywa Cyprian Norwid, *Obywatelem ojczyzny*. Norwid ponadto wyróżnia w *Memoriale o młodej emigracji*<sup>63</sup> dwa rodzaje *Obywateli Ojczyznę składających*. Należy zwrócić uwagę, że Norwid pisze wyraz „Obywatele” dużą literą. Trzeba by to interpretować w ten sposób, że traktuje podmiotowo zarówno *Obywateli Ojczyzny* jako całość, jak i traktuje podmiotowo poszczególnego obywatela. Mielibyśmy więc pewną zbieżność z definicją przedsiębiorczości, od której wyszliśmy i która wymaga podmiotowości obywatela. Ta definicja przedsiębiorczości Jana Pawła II, wcześniej Karola Wojtyły, nieprzypadkowo zgadza się w tym miejscu z podejściem norwidowskim, albowiem Karol Wojtyła cenił sobie szczególnie tradycję norwidowską.

Jak więc Norwid rozumie Obywatela Ojczyzny? Rozumie go zupełnie inaczej niż obywatela określonego w związku z prawem stanowionym w państwie. Norwid pisze wprost, że „Obywatele Ojczyznę składający dzielą się samą naturą rzeczy – bez żadnego prawa nałożonego z góry (bo tego być nie może) – na: (1) służących Ojczyźnie przez siebie, przez człowieka swojego... i (2) na służących człowiekowi przez Ojczyznę, bo taki organizm w naturze rzeczy jest – nie są to kasty ani stopnie sztuczne – ale prawo wrodzone – *natura-rerum*”<sup>64</sup>. Norwidowskie słowa ujmują obywatelstwo z jednej strony jako cnotę etyczną wyrażającą

<sup>61</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, wyd. cyt., ks. III.

<sup>62</sup> Zob. W. Stróżewski, *Etyka obywatelska – etyka obywatela*, w: tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Zakład, Kraków 2002, s. 218–236.

<sup>63</sup> Por. C. Norwid, *Memoriał o młodej emigracji*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, Warszawa 1973, s. 109.

<sup>64</sup> Tamże.

się służeniem Ojczyźnie wszystkimi swoimi ludzkimi właściwościami, z drugiej zaś strony – jako cnotę etyczną tych, którzy są przedstawicielami władzy; oni to mają dobra Ojczyzny udzielać każdemu człowiekowi, przy czym Norwid nie ogranicza tegoż człowieka, któremu drugi rodzaj obywatela służy przez Ojczyznę, tylko do tego, który z natury rzeczy jest obywatelem pierwszego rodzaju. Norwidowska Ojczyzna jest otwarta na każdego człowieka, ale jednocześnie jest naturalnym środowiskiem ludzi, przyrody i kultury, bez której człowiek-obywatel Ojczyzny nie ma wymiaru bytowego. Jego zaś wymiar bytowy i wymiar bytowy ojczyzny ma charakter etyczny, a więc podporządkowany dobru jako nosicielowi wartości.

W norwidowskim otwarciu na każdego poszczególnego człowieka i w słynnej norwidowskiej definicji *Ojczyzny jako wielkiego-zbiorowego-obowiązku*, definicji, która jest umieszczona u Norwida tuż przed cytowanym powyżej fragmentem o dwóch rodzajach obywatelstwa, zjawia się motyw tego, co Zabierowski nazywa *ogólną kowariancją* wspólnoty i wiąże z polską tradycją katolicką i z tzw. kulturą jądwizańską<sup>65</sup>. Norwidowskie etyczne rozumienie obowiązku człowieka-obywatela Ojczyzny jest zupełnie różne od tego zaszczerpionego nowożytnej tradycji europejskiej przede wszystkim przez Immanuela Kanta, który ten obowiązek postrzegał w odniesieniu do prawa stanowionego, co mogło być przyjęte bez większych zastrzeżeń jedynie w kulturze protestanckiej, w której już u jej zarania oddzielono prawo naturalne od prawa stanowionego: to, co jest przedmiotem obowiązku, powinności, to nie jakieś uniwersalne wartości etyczne, lecz prawa zewnętrzne, ustanowione we wspólnocie. W tej kantowskiej koncepcji obowiązku i wspólnoty-państwa „obywatel to – jak pisze Stróżewski – członek państwa świadomie korzystający z jego praw, ale i jego prawom poddany”. Taka koncepcja obywatelstwa nie gwarantuje podmiotowości obywatela, wymaganej dla przedsiębiorczości, ponieważ zarówno „korzystanie z praw”, jak i „poddanie prawom” niesie z sobą naturalny trend uprzedmiotowienia człowieka wobec prawa. W tej koncepcji człowieka-obywatela państwa w sposób konieczny muszą wystąpić nurty liberalistyczne określające zakres wolności i tym gwarantowanym (także prawem!) zakresem wolności legitymizujące podmiotowość obywatela.

Rozważania o przedsiębiorczości, prowadzone w niniejszym punkcie, pozwalają sformułować następujący wniosek: podmiotowość obywatela, jako podstawa przedsiębiorczości, w sposób konieczny wymaga rozumienia obywatelstwa w perspektywie etycznej obywatela ojczyzny; obywatelstwo w perspektywie państwa samo z siebie tej podmiotowości nie implikuje. Formalna przynależność człowieka do wspólnoty-państwa nie czyni człowieka obywatelem w tym stopniu, aby za-

<sup>65</sup> Zob. np. S. Kazimir, *O jednostce solidarnej*, „Cosmos-Logos”, vol. III, 1996, s. 69–81; tenże, *Systemiczne i etyczne kategorie dziejów*, „Cosmos-Logos”, vol. IV, 1997, s. 95–103; tenże, *Jadwizianizm a kopernikanizm*, „Roczniki Naukowe PWSZ”, Wałbrzych, nr 4, 2003, s. 91–100.

gwarantowana była jego podmiotowość. Dopiero osobowa pozytywna relacja emocjonalna do jakiegoś dobra – jak miłość do Ojczyzny – generowana wolną wolą, w sposób konieczny upodmiotawia obywatela, czyniąc go tym samym usposobionym do przedsiębiorczego działania.

## 15. Dobra publiczne jako stymulator przedsiębiorczości

W rozważanych definicjach przedsiębiorczości występowało zawsze odnośnienie jej do inicjatywy poszczególnego człowieka, czyli do zdolności twórczego planowania, podejmowania decyzji i rozpoczynania realizacji wybranego planu działania. Gdy przedsiębiorczość traktuje się jako wyraz podmiotowości człowieka, to warunkami bycia przedsiębiorczym są odpowiednie wychowanie i odpowiednie wzory przedsiębiorczości poszczególnych członków wspólnoty. Oczywiście jest w tym podmiotowym podejściu do przedsiębiorczości, że kondycja wspólnoty ma ważny wpływ na to, w jakim stopniu będzie przedsiębiorcza każda należąca do niej osoba.

W podmiotowym ujęciu przedsiębiorczości kondycję wspólnoty rozpatruje się przede wszystkim pod kątem celu wspólnoty, którym powinno być dobro. Tym więc, co kształtuje przedsiębiorczość, byłyby nie tylko odpowiednie techniki wychowawcze czy treningi strategii i taktyki działania, lecz u podstaw stosowania różnych instrumentów kształcenia powinna leżeć emocjonalna motywacja wszelkich ludzkich poczynań, która wyraża się w doskonaleniu każdej osoby, aby jak najbardziej przybliżyć dobro wspólne. Bez tego czynnika emocjonalnego, bez „ukochania” celu działania, nie sposób jest zrozumieć sens podmiotowo pojmowanej przedsiębiorczości.

We współczesnych opracowaniach naukowych problemu przedsiębiorczości akcentowany jest jej wymiar inżynierski i techniczny. Zwolennikom inżynierskiej rozumianej przedsiębiorczości chodzi więc po pierwsze o konkretne metody kształtowania umiejętności przedsiębiorczego działania, szczególnie w dziedzinie handlu i gospodarki, a po drugie – o wywieranie wpływu na stymulowanie przedsiębiorczości przez stosowanie odpowiednich urządzeń społecznych. Wśród tych urządzeń występują w dobranych proporcjach świadczenia społeczne – tak, aby nie osłabiały przedsiębiorczości. W tym socjologizującym podejściu do przedsiębiorczości<sup>66</sup> jej charakter podmiotowy ma znaczenie co najwyżej drugoplanowe

<sup>66</sup> Zob. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, wyd. cyt.; J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, wykład pierwszy.



wobec urabiania członków społeczności odpowiednimi przepisami prawa i socjotechnikami. W ten sposób traci sens samo pojęcie przedsiębiorczości, w którego treści występuje warunek wolnego działania człowieka, lub w szczególny sposób rozumiana jest tu wolność.

Kwestia wolności była już kilkakrotnie poruszana w tej pracy (np. w punktach 10–12). Tym razem wypada przyjrzeć się wywodom przedstawicieli inżynierijnie rozumianej przedsiębiorczości i przeanalizować ich argumenty. Niech to będą wypowiedzi Amartyi Sena<sup>67</sup>, który będąc krytykiem ekonomii pojmowanej inżynierijnie<sup>68</sup>, równocześnie nie jest się w stanie wyzwolić z socjologizującego podejścia do ludzkiej wspólnoty i osoby.

Sen rozważa opozycję: *dobra publiczne* a inicjatywa. Dobra publiczne to te, „których konsumpcja jest raczej **zbiorowa**, nie zaś w **pojedynek**”<sup>69</sup> i są one realizacją postulatów sprawiedliwości społecznej. Do dóbr publicznych zaliczają się świadczenia społeczne w dziedzinie edukacji, ochrony zdrowia, zasiłki socjalne, ale także ochrona środowiska. Sen nie neguje ich ważności dla rozwoju społecznego i zastanawia się nad zależnością stopnia *inicjatywności* (zdolności do inicjatywy, czyli przedsiębiorczości) od stopnia ich dostępności. W pewnym zakresie można się zgodzić z opinią Sena, że nadmierna opiekuńczość państwa osłabia inicjatywność jego obywateli. Trzeba nawet stwierdzić, że to nic nowego i że jest przeniesieniem potocznej obserwacji z poziomu rodziny (np. zjawisko nadopiekuńczej matki, czy pasywności dzieci z rodzin dobrze uposażonych). Sen zresztą zdaje sobie sprawę z tego, że jego wywody w kwestii relacji świadczeń społecznych do inicjatywności nie mają charakteru naukowego, nawołuje więc do podjęcia badań empirycznych nad stanem inicjatywności w bogatych społeczeństwach Europy zachodniej, w których silne są zabezpieczenia socjalne.

Co prawda Sen nie jest w stanie jasno wyartykułować, że inicjatywa w sensie podmiotowo pojmowanej przedsiębiorczości nie jest jakąś reakcją na zagrożenie, które może na przykład spowodować brak lub ograniczenie zabezpieczenia socjalnego i że ciągła pogoń za coraz to nowym celem natury materialnej czy organizacyjnej nie określa istoty ludzkiego działania; jednak Sen jest bliski takiej diagnozy w sprawie inicjatywności, gdy wyraźnie stwierdza, co następuje: „troska o rzeczywiste funkcjonowanie osób i ich możliwości stosunkowo najmniej grozi wygaszaniem inicjatywności”<sup>70</sup>. Na poparcie swojej tezy, niesprzecznej z tezą Zabierowskiego o *kwantyfikacji ogólnej* jako cesze urządzeń społecznych<sup>71</sup>, Sen przytacza

<sup>67</sup> Zob. A. Sen, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 145–160.

<sup>68</sup> Zob. tamże; por. T. Grabińska, *O roli etyki w ekonomii według Amartyi Sena*, art. cyt.

<sup>69</sup> A. Sen, *Rozwój i wolność*, wyd. cyt., s. 145.

<sup>70</sup> Tamże, s. 151.

<sup>71</sup> Zob. np.: T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg solidarności*, wyd. cyt.

cztery argumenty, które można by przedstawić następująco: 1. Naturalną ludzką potrzebą jest zaspokajanie głodu, dostęp do wiedzy i przeciwdziałanie chorobom; nie wolno więc nazywać inicjatywą działania nakierowanego wyłącznie na zaspokojenie tych potrzeb. 2. Upośledzenie w realizacji którejś z podstawowych ludzkich potrzeb prowadzi do autentycznego pozbawienia jednostki ludzkiej, jak i całych grup, możliwości uczestniczenia w życiu publicznym, a więc pozbawia możliwości inicjatywy (przedsiębiorczego działania). 3. Ludzie kierują się w swoich wyborach poprawą jakości życia, która nie sprowadza się jedynie do *maksymalizacji otrzymywanych dochodów*; przeciwnie, to nędza wymusza nakierowanie działania wyłącznie na dobra materialne i przyjmowanie każdych warunków pracy i płacy, co z kolei umożliwia maksymalizowanie zysku przez pracodawców. 4. Nie jest możliwa jakaś powszechna recydywa w związku z dostępnością dóbr publicznych; przeciwnie – odpowiednie zaadresowanie możliwości dostępu do dóbr publicznych wręcz „redukuje niebezpieczeństwo paraliżowania inicjatywy”<sup>72</sup>.

## 16. Podsumowanie

Pracę poświęciłam badaniu relacji zasad działania człowieka przedsiębiorczego w kapitalizmie do etyki chrześcijańskiej. Jej wynik pokazuje wielość zagadnień związanych, wkomponowujących się w kontekst współczesnego kryzysu kultury europejskiej, która w coraz mniejszym stopniu odwołuje się do greckich i łacińskich korzeni. W podsumowaniu wymienię te tezy, które zostały w pracy sformułowane:

- Wobec wielu odmian chrześcijaństwa nie ma jednolitej teorii moralności, którą można by nazwać etyką chrześcijańską.
- Poza etyką doktryny katolickiej, etyka żadnej wspólnoty chrześcijańskiej nie jest systemowo podbudowana antropologią i metafizyką.
- Ze względu na tradycyjną etymologię i znaczenie terminu „przedsiębiorczość”, przedsiębiorczość nie jest koniecznie związana z działalnością w handlu i przemyśle.
- Mimo wielu pożytków płynących z handlu, działalność handlowa jest szczególnie narażona na destrukcję, która się wyraża nakierowaniem handlu wyłącznie na zysk.
- Kapitalizm jest systemem społeczno-gospodarczym, poddawanym wielostronnej krytyce np. ze względu na:

<sup>72</sup> A. Sen, *Rozwój i wolność*, wyd. cyt., s. 152.

- towarzyszący mu wyzysk dużych grup populacji,
- ideologię preferującą metafizykę materialistyczną,
- utopię wolnego rynku,
- inżynierijnie zorientowana ekonomię,
- konieczność interwencjonizmu,
- inne sprzeczności kulturowe.
- Postęp utożsamiany ze wzrostem wskaźników ekonomicznych i technologicznych nie wystarcza do określenia rozwoju ludzkiej populacji gospodarującej.
- „Sprzeczność demograficzna” jest kolejnym świadectwem degeneracyjnego wpływu ideologii i praktyki kapitalizmu.
- Zyskowna transakcja nie legitymuje przedsiębiorczości.
- Konkurencja nie jest podstawą przedsiębiorczości i aby nie oddziaływała destrukcyjnie na poszczególne osoby i grupy, musi służyć doskonaleniu poszczególnych osób, jak i grup.
- nierozwiązanym pozostaje problem skalowania relacji wewnątrzrodzinnych do poziomu gospodarstwa publicznego.
- Niedopuszczalne jest skalowanie mechanizmów wolnego rynku z poziomu małej grupy handlującej, o charakterze wspólnotowym, na większe grupy populacji ludzi, nie odczuwających relacji przynależności do wspólnoty.
- Przedsiębiorczość wymaga wolności i równości podmiotów gospodarujących.
- Wolność i równość powinny występować we wzajemnym zharmonizowaniu.
- Reformy socjalne są komplementarne wobec mechanizmów kapitalizmu i niezbędne do ich funkcjonowania.
- Przedsiębiorczość nie może być utożsamiana ze zmyślnością w zdobywaniu bogactwa.
- Przedsiębiorczość jest *twórczą podmiotowością obywatela*.
- Wobec umocnienia się wielkich korporacji międzynarodowych i w związku z tym ograniczenia prawa do inicjatywy gospodarczej, przedsiębiorczość w powyższym sensie może mieć tylko znaczenie lokalne, tzn. charakteryzować poszczególne działania w małej skali.
- Obywatelstwo gwarantujące podmiotowość jest przede wszystkim oparte na emocjonalnym stosunku do ojczyzny, która może, lecz nie musi, być utożsamiana z państwem.
- Urządzenia socjalne nie zagrażają przedsiębiorczości, lecz ją pozytywnie stymulują.

TERESA GRABIŃSKA

## THE ETHICAL CONTEXT OF ANALYSIS OF THE NOTION OF ENTERPRISE

(Summary)

The subject of the considerations is moral valuation of enterprising activities in a capitalist system in Christian ethics perspective. A genesis of usual connecting of enterprise with trade and industry and some non-Marxist lines of criticism of capitalism are indicated. There is a discussion on the so-called demographic discrepancy and ecological inconsistency of the contemporary version of capitalism in rich countries and a presentation of idealistic character of free market doctrine and utopian characteristics of liberalism. There is a presentation of the significance of freedom and equality of enterprising activities as well as understanding of enterprise in social encyclicals of John Paul II. A relation between citizen attitude and enterprise as well as influence of public goods on the degree of enterprise are analysed.

Key words: economic ethics, criticism of capitalism, economic initiative, the fourth world.

Adres do korespondencji  
 Address for correspondence  
 prof. dr hab. Teresa Grabińska  
 Uniwersytet Zielonogórski  
 Instytut Filozofii  
 Al. Wojska Polskiego 71 A  
 65-762 Zielona Góra

029457

11/02126